

נפתלי וידר

## התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב

כרך ראשון



נפתלי וידר

# התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב

קובץ מאמרים

כרך ראשון



מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח  
יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים  
ירושלים תשנ"ח

Naphtali Wieder

THE FORMATION OF JEWISH LITURGY  
IN THE EAST AND THE WEST

Volume I

הספר יוצא לאור בסיוע משרד החינוך והתרבות, מנהל חברה ונוער,  
תחום מורשת יהדות המזרח

©

כל הזכויות שמורות למכון בן-צבי ירושלים, תשנ"ח  
מסת"ב 965-235-073-7 ISBN

נדפס בישראל

הפקה: מיכאל גלצר \* לוחות: שלמה נתן \* הדפסה: אחוה



## תוכן העניינים

### כרך ראשון

9	שלמי תודה
11	שער ראשון : המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל
13	לחקר מנהג בבל הקדמון
65	לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון
	נספח א: הנוסחה הקצרה של ברכת 'אבות'; נספח ב: הנוסחה קונה ברחמי שמים וארץ; נספח ג: שרידי סידור נוסח בבל בארמית; נספח ד: הקול = הכל
94	בשולי המאמר 'לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון'
101	ברכת 'חונן הדעת' במנהג בבל
103	החתימות 'עושה השלום' ו'הפורס סוכת שלום' במנהג בבל
108	מנהג ארץ-ישראל הקדמון – מקורות חדשים
126	כתובת יריחו והליטורגיה היהודית
152	הערות נוספות למאמר 'כתובת יריחו והליטורגיה היהודית'
155	פרקים בתולדות התפילה והברכות
	א. התנגדות רב סעדיה לאמירת 'אור חדש'; ב. חתימת ברכת 'הגאולה' במנהג ארץ-ישראל הקדמון; ג. הגירסה 'להכניסי בבריתו של אברהם אבינו'; ד. ברכות תפילין (אחת או שתיים); ה. ספירת העומר: תשלוּבת פרשנות בסידור הגאון; ו. ברכת הפסוקים: 'ברוך יי לעולם אמן ואמן'; ז. טכס הסיום של תפילת העמידה
181	חמשה נושאים בתחום התפילה
	א. 'הקולי' במשמעות: 'הקשיבו!' 'שימו לב!' ב. הברכה: אקביו במצות תפילין; ג. 'קונה שמים וארץ' 'קונה הכל'; ד. ברכת קדושת השם בעשרת ימי תשובה; ה. 'יום חנוכת שמים וארץ' בקידוש של שבת; ו. 'הקולי' ביהודית-ספרדית

197 שער שני : ברכות שנשתקעו ונשתכחו

199 על הברכות 'גוי- עבד-אשה', 'בהמה' ו'בור'

219 נוסחה עתיקה בברכות ההפטרה שנשתקעה

231 ברכות ההפטרה (המשך)

234 ברכת 'יין עסיס'

242 ברכה המצוטטת על-ידי המלומד הקראי יעקב אלקירקיסאני

253 ברכת 'אשר קידש ידיד מבטן'

259 'ברוך הוא (ו)ברוך שמו' – מקורו זמנו ונוסחו

תוספת א: ברוך משביע רעבים ברוך משקה צמאים; תוספת ב: 'ברוך כסא  
מלכותו' בברכת הזימון

281 'מאה ברכות' = 'ברכות השחר'

285 אין אומרים ברכה פסוק

293 שער שלישי : תפילת שבת

295 'ישמח משה' – התנגדות וסנגוריה

נספח א: פיוט המיוסד על 'ישמח משה'; נספח ב: 'ומאהבתך' ואתה קדשת'

323 ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' מתוך הגניזה

נספח: ברכה אחרונה לקריאת 'במה מדליקין'

חמישה-עשר שירי המעלות ומזמור קיט – חלוקת קריאתם

352 לשבעת ימי השבוע (במנהגי הקראים וביהדות הרבנית)

- 359 שער רביעי : תפילות הימים הנוראים
- 361 נוסח ברכת קדושת השם בראש השנה ויום הכיפורים
- 368 עבר ועתיד בנוסח 'כל נדרי'  
נספח : לנוסח 'כל נדרי' במנהגי ספרד ואשכנז
- 391 ההיתר להתפלל עם העבריינים
- 395 צעקת 'הוא' בימים הנוראים  
נספח : הנוסחאות 'אין עוד', 'אין עוד אחר', 'אין אחר', 'אין עוד מלבדו'
- 431 למאמר 'צעקת "הוא" בימים הנוראים'  
1. אלגזאלי על משמעות 'הו'. 2. דרשות חז"ל המבוססות על 'הו'; 3. כי יד על כס יה' – עניית הקהל כקדיש; 4. הגבהת הקול בתפילת 'עלינו' רווחה גם בצרפת; 5. מנהגה וורמייזא; 6. המהרי"ל מרים קולו בישם הגדולי
- 440 'בני מרון' – ביטוי שנוי במחלוקת
- 446 פירוש רס"ג ל'בני מרון'

## כרך שני

- 451 שער חמישי : ענייני לשון
- בעטייה של גימטריה אנטי-נוצרית ואנטי-איסלאמית (בתפילה  
'עלינו לשבח')
- 453
- 469 תיקונים בנוסח התפילה בהשפעת לשונות לועזיות  
נספח : נוסחאות 'ברוך שאמר'
- 492 המונח 'קץ' במגילות הגנוזות ובפיוט
- 502 הצורה 'רבון' במקורות עבריים
- 507 הערות למאמרו של חנוך ילון 'במקרא ובסידור'

509 שער שישי : הדרשה בחיי הציבור

511 שלוש דרשות לתענית גשמים מן הגניזה – שתיים בארמית גלילית

555 המנהג ל'פאר' את הדרשן בסיום דרשתו

559 שער שביעי : עיונים בסידור רב סעדיה גאון

561 עיבודי סידור רס"ג והתאמתו לשימוש נוח – אופייני ומגמתו של הסידור

נספח לקטע ג (יואני תפילתי); נספח לקטע כא (ותירצה לפניך תפילת עמוסיד וכו'); נספח לקטע כד (ברכת דם בתולים)

622 השלמות ותיקונים לסידור רב סעדיה גאון

א. השלמה לפרק ה'רחמיני'; ב. השלמה לפרק קריאת התורה; ג. הפטרת 'פורענותא' חדשה; ד. הפטרת הספד לחכם; ה. פרשת חתן והפטרותו; ו. קריאת פרשת 'הנני ממטיר'; ז. ברכת 'אשר בגלל אבות'; ח. הטקסט הערבי ותרגומו לעברית

648 חילופי נוסחאות לסידור רב סעדיה גאון

659 שער שמיני : השפעות איסלאמיות על הפולחן היהודי

פתיחה; א. טהרת הרגלים; ב. טבילת בעלי קרי; ג. בטול תפילת-לחש של י"ח; ד. תיקוני התפילה החסידיים; ה. ההשתחויות; ו. ישיבה בצורת בריכה; ז. כיוון ה'מזרח' בשעת ישיבה; ח. עומדים 'צפופים'; ט. פריסת הידים; תוספת: השתחויה בשבתות ובמועדים לפי ר' אברהם והקראים

779 רשימת שמות המאמרים והמקומות שבהם נתפרסמו לראשונה

783 מפתחות

מפתח כתבי היד; מפתח המקורות; מפתח כללי

## שלמי תודה

תודתי העמוקה מוגשת בזה לכל אלה שסייעו להוצאת הספר הזה לאור. בראש וראשונה לפרופסור מנחם בן-ששון, כעת רקטור האוניברסיטה העברית ירושלים, שממנו באה היזמה, בשמו ובשם "קבוצת חברים", לכנס את המחקרים ולהדפיסם בהוצאת מכון בן-צבי.

כמו כן תודתי נתונה לפרופסור חגי בן-שמאי, ראש המכון, בשל התעניינותו הרבה, עידודו ועצותיו המועילות, ולקודמו בתפקיד פרופסור אברהם גרוסמן. ייזכרו לטובה, לתודה ולברכה כל המנצחים על המלאכה בהוצאת המכון שתרמו, כל אחד לפי דרכו ותפקידו, לביצוע העבודה, ובראשם יוסף אביב"י על סידורו הנאה של הספר.

תודה מיוחדת אני חב למזכיר האקדמי של המכון, מיכאל גלצר, שטרח ועמל בכל פרטי הכנת המאמרים והבאתם לבית הדפוס והיה לי לעזר רב מעל ומעבר למתחייב מתוקף תפקידו. תשואות חן חן לו.

אני מכיר תודה לספריות השונות שבהן שמורים כתבי-היד שהשתמשתי בהם, ואני מודה למנהליהן על הרשות לפרסם את החומר שנדפס במאמרים אלה:

הספרייה הבודליאנית באוקספורד (כתבי-היד וקטעי הגניזה).

ספריית האוניברסיטה בקיימברידג' (אוסף כתבי-היד ואוספי קטעי הגניזה).

ספריית וסטמינסטר קולג' בקיימברידג' (אוסף כתבי הגניזה).

הספרייה הבריטית בלונדון (לפנים המוזיאון הבריטי), כולל אוסף גסטר.

ספריית בית מדרש לרבנים בלונדון (אוסף מונטיפיורי).

ספריית בית מדרש לרבנים בניו-יורק (אוסף אדלר).

הספרייה הפלטינית בפרמה, איטליה.

ספריית הוטיקן ברומא.

הספרייה הלאומית בפריס.

ספריית חברת כ"ח, פריס.

ספריית מכון אננברג (לפנים דרופסי) בפילדלפיה.

ואחרון אחרון: המכון לתצלומי כתבי-יד עבריים בבית הספרים הלאומי

והאוניברסיטאי בירושלים.

לכולם התודה והברכה.



שער ראשון

**המנהגים הקדומים - מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל**





## לחקר מנהג בבל הקדמון

מנוי וגמור הוא, ששני מרכזי היהדות בתקופת התלמוד והגאונים, ארץ ישראל ובבל, הטביעו את חותמם על דמות התפילה ומנהגי בית הכנסת, כדרך שעיצבו את קלסתר פניה של היהדות לכל תחומיה ומקצועותיה. שרשי התפילה, ובמיוחד השתלשלות ריבוי מנהגיה וגלגולי נוסחאותיה, נעוצים בשתי מסורות-תפילה שנתגבשו בנוסח ארץ ישראל ובנוסח בבל, שעל אף המשותף שבהם נבדלים זה מזה בתוכן ובצורה.

נוסחים אלה מהווים את שתי אבני השתייה שכל מחקר ביקורתי בתולדות התפילה מוכרח להתבסס עליהן. כבר בתקופת התלמוד התחילו מתערבבים ומשתלבים זה בזה, בצורות-פשרה שונות, ובהמשך ההתפתחות נסתעפו מהם פלגים חדשים, שנשתלטו בעדות השונות לתפוצותיהן. אופיים המיוחד של פלגים-נוסחים אלו ייקבע לפי מדת הקליטה והמזיגה של יסודות ארץ-ישראליים ובבליים. ואי אתה יכול לעמוד על יסודות אלו ולזהותם אלא על-ידי תהליך של זיקוק וצרוף, המפריד את היצירות החדשות, שנוצרו ממזיגם, לחלקיהם הראשונים.

גניזת-קאהיר, שהורשה לנו נחלה עשירה ומפרה בתחום התפילה והפיוטים, לא נוצלה כראוי בשטח תפילות-היסוד, ודווקא המנהג הבבלי הוזנח. חוקרי הגניזה נמשכו אחרי שרידים המשקפים את הנוסח הארץ-ישראלי, שהקסימם בזרותו ובסטייתו הקיצונית מהנוסח המקובל. ברם, מן המותר להדגיש, שהבנה ראוייה לשמה של תולדות התפילה על שלביה השונים והמסובכים תיתכן רק אם נצליח להשתלט על שני המפתחות גם יחד, שיפתחו לפנינו מלבד את שערי הנוסח הארץ-ישראלי הקדום, אף את שערי הנוסח הבבלי הטהור. כמה וכמה פרשיות סתומות ותמוהות אינן ניתנות להבנה ולהסבר אלא על רקע נוסחי-היסוד, עירבובם והשפעת-הגומלין שביניהם.

להלן יתפרסם שריד מסידור בבלי קדום, שנשתמר בסידרה החדשה (N.S.) של אוסף הגניזה בקמברידג', המייצג נוסח-תפילה שהיה נהוג על כל פנים בזמנו של רב סעדיה גאון, ובוודאי הרבה קודם לכן. הקטע כולל סופה של תפילת העמידה לראש השנה, העמידה לשחרית יום הכיפורים בשלמותה, לרבות סדר הווידוי לאחר התפילה, ומחציתה של תפילת מוסף. ערך מיוחד נודע לקטע זה משום שהוא מאחד בקרבו את התשובות והנוסחאות שרב סעדיה דן בהן בסידורו ונקט עמדה אליהן, לחיוב או לשלילה. כמו כן מצוייה בו חתימת-הברכה "ה מ ל ך עושה השלום", הנזכרת על-ידי רב האי גאון כמנהג העם. דוגמת קטע זה, המצטיין בכל הסימנים הללו, לא מצאתי עד עכשיו באוספי הגניזה באוקספורד, קמברידג' ובריטיש מוזיאום. ואלו הם מטבעות-התפילה שרמזנו אליהם:

1. ורצה והנחיל לבניהם את יום הכיפורים הזה – ב"אבות".
2. זכרנו לחיים וכו'.
3. מי כמוך וכו'.
4. מלך מחיה כל בטל – ב"גבורות".
5. הפסוק "ויגבה יי צבאות במשפט" (ישעיה ה, טז) – ב"קדושת השם".
6. זכור רחמין... וכתוב לחיים...
7. ובספר חיים וכו'.
8. וידוי ליחיד באמצע העמידה (אחרי "אתה בחרתנו").
9. הגירסה: ו מ ב ל ע ד יך אין לנו מלך אלא אתה.
10. סיום הוידוי בטופס-ברכה: בא"י האל הסלחן.
11. החתימה "המלך עושה השלום" – בברכת השלום.

להלן נייחד את הדיבור על שינויי-הנוסח המאפיינים את טכסט הגניזה הניתן בזה. כאן נעמוד בקצרה על נקודות כלליות אחדות. טכסט כזה של תפילת העמידה ליום הכיפורים היה לפני רב סעדיה גאון כשחיבר את סידורו ועליו מתח את בקורתו, וניתנה כעת האפשרות בידינו להשוות את נוסחו עם מנהג בבל שבימיו ולראות באיזו מידה הוא נגרר אחריו, ועד כמה הוא עצמאי בקביעת הנוסח. בראש וראשונה בולט לעין המבנה הכללי של העמידה לפי רב סעדיה, שהוא קצר ביותר ואינו כולל בברכה האמצעית אלא תפילה אחת, והיא תפילת "מחול". למודים היינו לזקוף את קיצורן של כמה תפילות בסידור רב סעדיה על חשבון הגאון, שהקפיד על הצורה הקצרה, הבלתי-מורחבת. אנו רואים כעת, שמבנה קצר זה היה המנהג שרווח בבבל בימיו. ונמצאנו למדים גם כן, שההרחבות המצויות בנוסחי אשכנז וספרד פרי מיוזגם של נוסח ארץ ישראל ונוסח בבל הן. ועוד נדון בזה להלן.

אותו דבר יש לקבוע בנוגע לנוסח הוידוי, המצטיין בקיצורו המפליא, ביחוד בהשוואה עם נוסחי אשכנז וספרד<sup>1</sup>, שלקטו אלמנטים ממקורות שונים וצרפום לחטיבה אחת. לא השמיט רב סעדיה מדעתו את הוידוי האלפביתי "על חטא", ואפילו את הנוסח הקצר "אשמנו כגדנו"<sup>2</sup>, שנתאזרח בכל המנהגים כולם, אלא כך היה הנוהג הבבלי שבימיו. ואם נוסיף לזה העדר התפילה הארוכה "ובכן תן פחדך"<sup>3</sup>, שגם בזה משותפים סידור רב

1. מספר המלים בטכסט הקטע הוא: 144, ובמנהג אשכנז (לפי בער, "עבודת ישראל", עמ' 414 והלאה): 632.

2. אלבוגן במאמרו על סידור רב סעדיה, *Saadia Anniversary Volume*, ניר-יוק 1943 (הוצאת American Academy for Jewish Research), השתומם על העדר "אשמנו" בסידור הגאון וראה בזה דבר "מוזר" (עמ' 255, הערה 24).

3. חדירת תפילת "ובכן תן פחדך" לעדות שנהגו במנהג בבל איטית ומודרגת היתה. נראה שבתחילה לא נתקבלה אלא בחזרת התפילה על ידי השליח ציבור. כבר הזכרנו שבמנהג המשתקף בסידור ר"ש מסג' למאסה לא נאמרה אלא בתפילת מוסף של ר"ה, ועל ידי החזן בלבד (ראה מאמרי בתרביץ, ל"ד,

סעדיה והקטע הבבלי שלפנינו, נתרשם רושם רב מקיצורה הנמרץ של העמידה ביום הכיפורים, ובפרט אם נעמיד אותה מול הנוסחאות שנתגבשו גיבוש סופי בשני המנהגים השולטים, אשכנו וספרד.

Cambridge University Library: T-S. N.S. 160/1

[1 א] הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון: רצה ויקול

במודים זכור<sup>4</sup> רחמיך וכבוש כעסיך<sup>5</sup> וכתוב

לחיים<sup>6</sup> כל בני בריתך: ובספר חיים ברכה

ושלום ישועה ונחמה כלכלה ופרנסה נזכר

ונכתב לפניך אנו וכל עמך בית ישראל לחיים

ברחמים ברוך אתה יי המלך עושה השלום.<sup>7</sup>

עמ' 45). לבסוף נתרחב הנוהג לא רק ל כל תפילות ראש השנה, הן לציבור והן ליחיד, אלא אף לכל תפילות יום הכיפורים. תהליך ההתפתחות הגיע לשיאו במנהג — שלא נתקיים — לשלבה גם בתפילת שמונה עשרה בכל עשרת ימי תשובה (רמב"ם, הלכות תפילה פ"ב, ה"ט; טור אור"ח, תקפ"ב). והשווה את ההתפתחות בנוגע לאמירת "זכרנו" וכו', להלן הערה 68. ואשר למציאותה של התפילה האמורה בסדר רב עמרם, עיין הערה 199.

4. נוסח תפילה זו בקטע שלנו הוא בהתאמה גמורה עם הנוסח בסידור רס"ג (עמ' ר"כ). נוסח קצר זה, אף-על-פי שהוא עלול להתרחב בנקל, נשתמר בכמה מקורות בלי שום שינוי: בכ"י T-S. 8 H 23/2 (עיין הערה 157); בסדר התפילה של הרמב"ם (ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ח"ו, 205); סידור ר"ש מסג' למאסה 35א; סידור ארם צובה (כ"י אוכספורד, 89א; מהדורת-הדפוס [שנת רפ"ו], ושם: לחיים טובים); אדלר, "גנוי פרס ומדי", 36. לאור האמור אין לקבל את דעתו של מ. זולאי, שבסידור רס"ג נתקצר הנוסח ונשמט הסימן "זכור" בין "כעסך" לבין "וכתוב" (ראה האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד, עמ' רנ"ו, הערה 72). והשווה את הנוסח המובא על-ידי קירקיסאני, כתאב אל-אנאר ואל-מראקב, מהד' נימוי, עמ' 18. ועיין גם בער, שם, עמ' 383.

5. יש לשים לב לכתיב "כעסיך" ביו"ד, המצוי אף בהבאתו של קירקיסאני ובכ"י ט"ש (ההערה הקודמת). המלה נהגתה בסמ"ך סגולה ובכ"ף קמוצה וכך נתקבלה חריזה משולשת: רחמיך/כעסיך/בריתך. בכ"י ט"ש ובקטעים מסידור פרס (כ"י גסטר בבריטיש מוזיאום, Or. 10576, א41) מנוקדת המלה בניקוד האמור, אולם בסידור ארם צובה (דפוס רפ"ו, עמ' תקס"א) היא מנוקדת בסמ"ך קמוצה. 6. בשחרית יום הכיפורים משמיט הקטע את המלים "זכור רחמיך וכבוש כעסיך" ואינו גורס אלא: וכתוב לחיים וכו'. יתכן שאי-עקיבות זו נגרמה על-ידי חילוף-דעה שהתקיים ביחס למלים הנזכרות, שהיו שהחמירו בהן יותר ונמנעו מלאמרן. הבדל זה נרמז כבר ב"הלכות גדולות" (ברכות ספ"ה): "ואפילו זכרנו לחיים במגן לא אמרינו וכל שכן זכור רחמיך וכבוש כעסך במודים לא אמרינו". והשווה גם המאירי, חיבור התשובה (מהדורת אברהם סופר, ניו-יורק תש"י), עמ' 395. אותו חילוף-דעה משתקף בכתבי-הגניזה וכמה שרידים מסידורים בבליים אינם גורסים את המלים הנזכרות, לדוגמא: T-S. H 5/17; T-S. H 8/93. ואף רב צמח גאון בתשובתו (אוצר הגאונים, ברכות, התשור-בות, 81) מזכיר רק "וכתוב". 7. עיין על כך להלן.

## תמיד לכיפור

זוכר חסדי אבות והנחיל<sup>8</sup> לבניהם את יום  
 הכפורים הזה למען שמו באהבה זכרינו<sup>9</sup>  
 לחיים מלך רחמן חפץ בחיים כתבנו בספר  
 חיים לפניך מלך מושיע ומגן ב' מגן  
 מי כומך אב הרחמן<sup>10</sup> \* זוכר יצוריו ברחמים  
 מלך<sup>10</sup> מחיה כל [בטל] ב' מחיה: ויגבה ויחי  
 צבאות במשפט [והאל ה]קדוש נקדש בצדקה  
 ב' המלך הקדוש: [את]ה בחרתנו<sup>12</sup> מכל  
 העמים ואהבתה [אותנו ורצית]ה בנו מכל  
 הלשונות קדשתנו [במצו]תיך וקרבנתנו מלכנו  
 לעבדתיך ושמך [הגדול] הגבור והנורא<sup>13</sup> עלינו

8. השווה להלן.

9. עיין על כך להלן.

9א. הנוסח 'הרחמן' גם אצל רס"ג ('עמ' ר"כ); סר"ע, מד; מ"ו, א'; השלם ח"ב, עמ' 292; רמב"ם, ידיעות המכון וכו' עמ' 205 (ובספרי הדפוס: הרחמים); ר"ש מסג' למאסה (334). וכן הוא במנהגי ספרד, תימן, איטליה, פרס (גנזי פרס ומדי, עמ' 35) וארם צובא (כ"י, 387). במחזור ויטרי נמצאות שתי הגירסאות: בפירוש על התפילות (עמ' 366) ובתפילת ר"ה (383): הרחמן, אולם בתפילת יוה"כ (389): הרחמים. וזוהי גירסת ר' יעקב חזן מלונדרץ (עץ חיים, ח"א עמ' צ"ו) ומופיעה אף בחיבור של חכם ספרדי קדמון, ר' יצחק אבן גיאת (שערי שמחה, ח"א, עמ' מ"ה). יתכן שמקורה בשאיפה לשווה למשפט זה צורת חרוז. האחרונים פסלו את הביטוי 'אב הרחמן' מטעמים "דקדוקיים": "כי על הרוב ישתוו התאר והמתאר בידיעה, ואנחנו אמנם נרדוף אחר הרוב" (יצחק סטנאב, אגרת בית תפלה, ברלין, 1773, ס"י קנ"ג; ויעתר יצחק, ברלין, 1784, ס"י קס"ו). הגירסה הקדומה נשתיירה בניקוד מלת 'אב' (אל"ף קמוצה) עד שבאו האחרונים וניקדו את האלף בפתח (ובסידור ר' יעקב עמדין מנוקדת המלה בקמץ בתפילת חול, ובתפילת ר"ה בפתח). ומאלף הוא שר' יעקב בן חיים צמח, בעל "נגיד ומצוה", הנהיג פשרה בין שתי הנוסחאות, עיין בער, עבודת ישראל, עמ' 384. 10. עי' סידור רס"ג, עמ' כ"ב. תשלובת זו, שלפי רב סעדיה "אין לה עיקר", נשתמרה במספר גדול של שרידי הגניזה, ראה מאמרי (הנוכח בהערה 3), הערה 10, מס' 2, 4. הריני רושם כאן חמישה קטעים נוספים, כולם בקמברידג', וארבעה הראשונים באוסף מ"ש: H 5/183; H 5/228; N.S. 101/44; Add. 3160; N.S. 160/3. מספר 8.

11. עיין להלן.

12. על נוסחאות תפילה זו במנהג בבל ראה להלן.

13. הגירסה "ושמך הגדול הגבור והנורא", במקום "הגדול והקדוש" מופיעה בסידור רס"ג (אא) בכל תפילות החגים ואף בתפילת "אתה יצרת" (עמ' ק"ל). כמו כן היא נמצאת בקטעי הגניזה T-S. H 5/17; קטע אוכספורד, 2844/13; א30; כ"י גסטר (בבריתיש מוזיאום) Or. 10578, חוברת 13, קטע 17. אולם לא נשתמרה בסידורי התפילה, פרט לסידור ארם צובה.

קראתה ותודיענו <sup>14</sup> [משפטי] צדקך ותלמדינו  
 לעשות מצות חוקי רצונך ותתן לנו ייי אלה  
 את יום הכפורים לסליחה ולמחילה  
 ולמחול בו על כל עונותינו וזכר <sup>15</sup>  
 ליציאת מצרים אלהינו <sup>16</sup> ואלהי אבותינו חטאנו  
 ה[עו]ינו והרשענו פשענו ומרדנו סרנו ממצותיך [1 ב]  
 וממשפטיך ולא שמענו בקולך ולא שוה לנו  
 ואתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית  
 ואנחנו הרשענו : מלכינו אלהינו מחול לעונותינו  
 ביום הזה מחה והעבר פשעינו מנגד עיניך כאמור <sup>17</sup>  
 אנכי אנכי הוא מחה פשעיך למעני וחטאתיך  
 לא אוכור : וכתוב <sup>18</sup> מחיתי כעב פשעיך וכענן  
 חטאתיך שובה אלי כי גאלתיך וכתוב <sup>19</sup> כי ביום  
 הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם  
 לפני ייי תטהרו : כי אתה סלחן לישראל מן  
 העולם <sup>20</sup> ומחלן לשבטי ישורון בכל דור ודור

14. השווה להלן.

15. להלן בתפילת מוסף גורס הקטע "מקרא קדש". אי-אחידות זו משקפת חילוף-נוהג ביחס לאמירת מלים אלו ביום הכיפורים. מצד אחד אנו מוצאים שנאמרות הן לפי סידור רס"ג (הן לפי אא והן לפי כ"י שש); שריד מסידור בבלי T-S. N.S. 160/22; ר"ש מסג' למאסה, 45; סידור ארם צובה (כ"י), 98; תכלאל, ח"ג, פ"ח, א' (ועיין בפירוש "עץ חיים", שם, פ"ד, א'). ומאידך, בצרפת ובפרובינצא לא נאמרו בימי בעל "המנהיג" (52, סי' ה') והן נעדרות ב"מחזור ויטרי", 390, וב"עץ חיים" לר' יעקב חזן מלונדרץ, עמ' ק"ב. וכן הוא בסידור מנהג צרפת, כ"י קמברידג' מס' 31 Add. 317, ובמחזור וורמייזא (ד. גולדשמידט, קרית ספר, תשי"ט, 522). ולא זו בלבד. אפילו בדפוסים הראשונים של סידורי-אשכנז חסרות המלים הנ"ל (עיין לבוש, או"ח, תרי"ט, ב'; בער, שם, עמוד 411). כמו כן הן נעדרות בדפוס קדום של סידור ספרדי (נאפולי שנת ר"ן), ראה ד. גולדשמידט, אוצר יהודי ספרד, ח"ד, עמ' 110 (פעמיים). מעתה אפשר שמנהג זה נהוג היה בקהילות מסוימות אף בארצות המזרח, שאליהן השתייך המעתיק.

16. ראה את הפרק "יודי ליחיד באמצע התפילה", להלן.

17. ישעיה מג, כה.

18. שם, מד, כב.

19. ויקרא טז, ל.

20. הגרסה "מן העולם" מצוייה הרבה בכתבי הגניזה, כמו : T-S. H 5/194; T-S. H 8/193. וכן בארבעת הקטעים המובאים בהערה 14. וכן גורסים הרמב"ם (ידיעות המכון, ח"ז, 209), תכלאל, ומחזור רומא.

ודברירך אמת וקים<sup>21</sup> ומבלעדיך אין לנו מוחל  
 וסולח אלא אתה<sup>22</sup> ב' מוחל<sup>23</sup> וסולח לעונתינו  
 ולעונות עמך בית [ישראל] מעביר אשמתינו  
 בכל שנה ושנה ב' [מלך] על כל הארץ  
 מקדש ישראל וי[ום הכפור]ים: רצה ומודים  
 וכתוב<sup>24</sup> לחיים כל [בני ברית]ך: ובספר חיים  
 ברכה ושלוש ישו[עה ונחמה] כלכלה ופרנסה  
 נזכר ונכתב לפניך [אנו וכל] עמך בית ישראל  
 לחיים ברחמים [ב' המ]לך עושה השלום.

אתה יודע<sup>25</sup> רזי עולם ותעלומות  
 סתרי כל חי אתה חופש כל חדרי בטן רואה  
 כליות ולב ואין כל דבר נעלם ממך ואין נסתר  
 ממגד עיניך יהי רצון מלפניך יי אלהינו שתמחל

21. עיין להלן פרק "המשפט ודברך אמת וקיים".

22. עיין להלן.

23. על דבר חתימה כפולה זו ידובר לקמן.

24. עיין לעיל הערה 6.

25. נוסח הוידוי בכתב-יד שלפנינו — שאין בו פירוט חטאים כלל, לא "אשמנו" ולא "על חטא" אלפביתי, אלא ארבעה סוגים כלליים המסודרים מן הקל אל הכבד — הוא בהתאמה עם נוסח רב סעדיה (עמ' רנ"ט, והשווה שורות 5-6); קטע-גניזה T-S. H. 5/17; הלכות ראו (מהד' שלוסברג, עמ' 21), ור"ש מסג'למאסה (דף 45ב). וכן העיר המאירי (חיבור התשובה, עמ' 403) שזהו נוסח "... הרבה מן הגאונים שלא היו נוהגים להזכיר אלא במקצתם והם בשגגה וזדון בסתר ובגלוי". ויש להעיר שאין להסיק מן הביטוי "הרבה" שגאוני בבל נחלקו בזה, שכן בשימוש לשונו של המאירי המונח "גאונים" אינו מיוחד לגאוני בבל, אלא לגדולי בעלי ההלכה בכלל, עיין לקמן הערה 126. ואשר לדעתו של רב עמרם גאון, כמו בכמה מקרים אחרים כן בנידון שלנו, אין לקבוע באופן חד-משמעי את נוסח הוידוי שלו. העיבודים השונים של סידורו גרמו לידי סתירות וערבוביה ללא מוצא. ראה דפוס ורשא מ"ז, א'; מ"ז, ב'; מ"ח, ב'; סר"ע השלם, ח"ב, 339; 345; 351; 353. ועיין ראבי"ה, ח"ב, 192, המנהיג, ס' נ"ג (עמ' 59), טור או"ח, תר"ז ואבודרהם, עמ' 153 (דפוס ורשא). ברם, יש להבליט את העובדה שברוב המקומות שבהם נזכר הוידוי בשתי מהדורות ה"סדר" צויין: "ומתודה אתה יודע", ראה מ"ז, ב' (פעמיים), מ"ח, ב'; השלם, ח"ב, 345, 351, 353. מסתבר שהסימן "אתה יודע" רומז אל הנוסח בכ"י שלנו ובמקורות האחרים שהזכרנו, המתחיל כך. שאר הנוסחאות פותחות: או"א תבא לפניך תפילתנו וכו' (ונוסח זה נשתרבו לסדר ר"ע למנחה ערב יוה"כ, מ"ז, א', ולמוסף, מ"ח, א'). וכן היא תחילת הוידוי ב"הלכות גדולות": "ויחיד דלא גמיר אתה יודע...". (סוף הלכות יוה"כ).

[2 א] לנו על כל עונותינו ותכפר לנו על חטאנו  
ועל חט שחטאנו לפניך בשגגה ועל חט  
שחטאנו לפניך בזדון ועל חט שחטאנו  
לפניך בסתר ועל חט שחטאנו לפניך בגלוי  
ועל חט שאנו חייבין עליו מיתה ועל חט  
שאנו חייבין עליו כרת מיתה בידי שמים  
וכרת בידי שמים<sup>26</sup> מיתות בית דין מלקות<sup>27</sup>  
ארבעים סקילה<sup>28</sup> ושריפה הרג וחנק מצות  
עשה ומצות לא תעשה בין שיש במ קום עשה  
ובין שאין במ קום עשה בין שגלויים לנו ובין  
שאינם גלויים לנו הגלויים לנו כבר אמרנו  
לפניך [ושאינם<sup>29</sup> גלויים לנו לפניך] הם גלויים

26. הגירסה "כרת בידי שמים" מופיעה גם בכ"י T-S. H 5/17, ב"חיבור החשובה" להמאירי (עמ' 403) ובמחזור רומא. בעל "אוצר התפילות", שאותה גירסה היתה ידועה לו מהמקור הנזכר אחרונה, חרץ עליה את משפטו: "נראה שהיא תוספת איזה מגיה לביאור ונכנס אח"כ לפנים". אנו רואים כעת שגירסה עתיקה היא. ונראה שהדגשה זו "כרת בידי שמים" היתה צורך השעה בסביבה קראית, אחר שהקראים סברו שכרת בידי אדם הוא, ראה יהודה הדסי, אשכול הכופר, רס"ו, אות ל': "... השיבו בני מקרא משכילי נ"ע ואמרו להם כי כל בעלי כרת ביד שופטיהם... מסורים ביד כהניהם ומלכיהם שופטיהם ושוטריהם".

27. עיין בבלי סנהדרין י, א: מלקות במקום מיתה עומדת, ורש"י שם: "הרי היא כאחת המיתות וכי היכי דסקילה בפני עצמה ושריפה בפני עצמה הוי גמי מלקות כאחת מן המיתות" והשוה רמב"ם, הלכות סנהדרין, פט"ו, ה"א וכסף משנה שם.

28. סדר ארבע מיתות בית דין בקטע הוא מן החמור אל הקל, לפי שיטת הת"ק במשנה סנהדרין, פ"ו, א'. אבל הרמב"ם נקט בסדר הפוך: מן הקל אל החמור: חנק והרג שריפה וסקילה (על-פי כ"י או"פ 557 = ידיעות המכון וכו', עמ' 211; בספריי-הדפוס הסדר הוא מן החמור אל הקל). סדר זה נמצא אף בקטע גניזה שנתפרסם על ידי Gottheil-Worrel, *Fragments from the Cairo Geniza* (ניו-יורק, 1927), עמ' 57; בסידור ר"ש מסג' למאסה (46א) ובתכלאל (ח"ג, פ"ז, א'; והשווה יחיא צאלח, עץ חיים, פ"ה, ב'). ויש לציין שאף בסידור רס"ג השיטה היא מן הקל אל הכבד, אך בסדר זה: הרג וחנק שריפה וסקילה. סדר זה אינו לא כת"ק ולא כר"ש החולק עליו. ברם לפני אבודרהם היתה גירסת הסידור: סקילה שריפה הרג וחנק, וזה מתאים אל נוסח קטע שלנו. גירסת הסידור (אא) מצאתי גם בכ"י T-S. H 5/149, המכיל שני דפיי-קלף מסידור ערבי. הקטע מתחיל: "אן יטבל פי עשיתה קבל אלטעאם ויברך ברוך אתה יי... על הטבילה ויצלי י"ח פי מנחה קבל אלטעאם ויקול אתה יודע רוי עולם... ורואה כליות ולב... ועל חטאים שאנו חייבין עליהם הרג וחנק שריפה וסקילה".

29. הנתון בסוגריים מרובעים הושמט בטעות-סופר על ידי שויון המלים (לפניך — לפניך).

כדבר שנאמר <sup>30</sup> הנסחרות

ליי אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם  
לעשות את כל דברי התורה הזאת : ומלפניך <sup>31</sup>  
סליחה ומחילה ב האל הסלחן

### מוסף [לכפור]

זוכר חסדי אבות ור[צה]וה[נחיל] לבניהם את  
יום הכפורים הזה למ[ען] שמו באהבה זכרנו  
לחיים מלך רחמ[ן] חפץ[ן] בחיים כתבינו  
בספר חיים לפניך [מלך מו] שיע ומגן ב מגן  
מי כמוכה אב הרחמן זוכר יצוריו ברחמים  
מלך מחיה כל בטל ב מחיה : ויגבה יי  
צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה  
ב המלך הקדוש : אתה בחרתנו מכל

[2 ב] [העמים] אהבת אותנו ורציתנו בנו ורוממתנו מכל

[הלשונות] קדשתנו במצותיך וקרבנותנו מלכנו

[לעבדתי]ך ושמך הגדול הגבור והנורא עלינו

קראתה ותודיענו משפטי צדקך ותלמדינו לעשות

מצות חוקי צדקך <sup>32</sup> ותתן לנו יי אלהינו את יום

הכפורים הזה לסליחה ולמחילה ולמחול בו על

כל עונותינו מקרא קודש זכר ליציאת מצרים אלהינו <sup>33</sup>

ואלהי אבותינו מפני חטאינו גלינו מארצנו

30. דברים כט, כח.

31. את המשפט "ומלפניך סליחה ומחילה" מצאתי גם בסידור ר"ש מסג' למאסה (345; ושם :  
... ומחילה לנו). בכ"י שלנו, שגוף הוידוי מסתיים ב"דברי התורה הזאת" ואחריו חותם הברכה  
"האל הסלחן", שילוב המשפט מוצדק הוא על יסוד הכלל הליטורגי : "סמוך לחתימה מעין החתימה".  
לא כן בסידור הנזכר, שאחרי "דברי התורה הזאת" הוא גורס את הפיסקה "כי אתה סלחן לישראל...  
מוחל וסולח אתה" ואחריה התוספת הנזכרת בלי חותם ברכה. במקרה זה אין צורך באותה תוספת  
אפילו אם הוידוי היה חותם בברכה. אין זאת אלא שמיווג נוסחאות יש כאן.

32. צ"ל : חוקי רצונך.

33. כן הוא בסדר רב עמרם השלם, ח"ב, 299; סידור רס"ג, קנ"א; אבודרהם (ורשא), ס"ד, א. אך  
הרמב"ם אינו גורס "אלהינו ואלהי אבותינו" אלא בתפילת ראש חודש לחול : ראשי חדשים, אבל  
לא ב"אתה יצרת" ולא בתפילות החגים. הסבר להבדל זה ניתן על-ידי ר' יחיא צאלח, תכלאל, ח"א,  
קנ"ח, א'.



ונתרחק <sup>34</sup> מעל אדמתינו אין אנו <sup>35</sup> יכולין לעשות  
את קרבן חובתינו לפניך בבית [הגדול] והקדוש  
אשר <sup>36</sup> אתה נקרא שמך עליו מפני היד שנשלחה <sup>37</sup>

34. הגירסה "ונתרחק" בו"ו ההיפוך, במקום הצורה המשנית "ונתרחקנו" ישנה גם בסידור רס"ג (קנ"א), בתכלאל, בסידור ר"ש מסג'למאסה (380), בכ"י המובא בהערה 157 ובכמה קטעי-גניזה הרשומים אצלי. וכך היתה גירסת הרמב"ם, אלא שבספרי-הדפוס נדחקה מפני הצורה המקובלת, אך נשתירה בכ"י איכספורד, מס' 577 (ידיעות המכון וכו', ח"ז, 204), במוסף לחגים. ויש לציין שבתפילת "אתה יצרת" תוקנה צורה זו ו"נו" נכתב מעל לשורה. המהדיר הכניס את התיקון לפניו, וכך נוצרה אי-עקיבות בטקסט. הצורה "ונתרחקנו" מצאה לה מהלכים אף בין יהודי תימן, ור' יחיא צאלח ראה צורך להגן על הצורה העתיקה (ראה פירושו עץ חיים לתכלאל, ח"א, קנ"ז, א'; ח"ג, ל"ט, א'). במאה הי"ח יצא "מתקן" הסידור, יצחק סטנאב, לפסול את הצורה "ונתרחקנו" והחליפה בצורת ההפעל "והרחקנו", כי לא להגות במורכב מנפעל והתפעל (אגרת בית תפלה, סי' שס"א; ויעתר יצחק, סי' שע"א). ועיין גם הערה 37.

35. שינוי זה בנוסח הרגיל (לעלות וליראות ולהשתחוות) נעשה בר"ה ויוה"כ שאין עליה לרגל נוהגת בהם. הנוסח שונה אף בקטע ווטמינסטר קולידג' Liturgica II/151 על ידי השמטת המלים "לעלות וליראות", וראה סדר ר"ע, מ"ח, א'; השלם, ח"ב, 300, 348. אולם עצם הצורך בשינוי לא נתקבל בכל מקום, כפי שניתן ללמוד מכ"י הגניזה המובא בהערה 157, מחזור רומאני, סידור ר"ש מסג'למאסה (38 א'; 47א) וסידור ארם צובה (דפוס רפ"ו, תק"ד, א'; תר"ח, ב') המשתמשים בנוסח הרגיל. באשכנז הונהג רק במאה הי"א על ידי ר' מאיר בר' יצחק שליח צבור בוורמייזא. דבר זה אנו למדים מפירושו על המחזור המיוחס לראב"ן, כ"י שחז"ה 71 (=הירשפלד 261), 15ב: "ואין אנו יכולין לעלות וכו' אין לומר בר"ה כי לא היו עולים בר"ה לרגל כ כ א מ ר ה ר מ א י ר ש צ ו י ל לעשות חובתינו" אולם הנוסח הישן עדיין נמצא בכתבי-יד מנהג צרפת: כ"י שחז"ה 359 (=הירשפלד 202), 113א, 95ב, 357 (=הירשפלד 204), 148א. ובכ"י שחז"ה 48 (הירשפלד 129), 40א, אנו קוראים: "לעלות יש מגיה ין שלא לאומרו שאין בו עליית רגל". דעת רב סעדיה בשאלה זו אינה ידועה, כיון שנוסח "ומפני חטאינו" נתקצר בסידור (ר"כ, רס"ב). והוא הדין בנוגע לדעת הרמב"ם. אולם לפי אבדוריהם גרס רב סעדיה: "ואין אנו יכולין להקריב לפניך קרבן", ולפי יחיא צאלח, שטכס מלא היה לפניו, הסתפק הרמב"ם בהשמטת תיבת "ליראות" וגרס "ואין אנו יכולין לעלות להשתחוות". וכך-הוא נוסח תימן (תכלאל, ח"ג, ע"ב, ב' ובפירושו "עץ חיים" שם).

36. הלשון "אשר אתה נקרא שמך עליו" נראית מגומגמת, אבל מה נעשה ולשון דומה מופיעה אף בסידור רב סעדיה (אא): אשר אתה שמך נקרא עליו (עמ' קנ"א).

37. במבט ראשון נראה שהסופר השמיט בטעות את התי"ו של "שנשלחה". אך כך היא הגירסה גם בסידור ר"ש מסג'למאסה (47א), וקשה לשבש שני מקורות. היש לפנינו 'תיקון' מכוון ברוח מתקני נוסחאות התפילה במאה הי"ח מבית מדרשם של שלמה ולמן הענא ויצחק סטנאב? הללו, כידוע, פסלו את צורת הנתפעל "שנשלחה" והגיהו "השלוחה". וכבר לפניהם — בשנת ש' — היה מי שהטיל דופי באותו בנין ותיקן "אשר שולחה" (שד"ל, מבוא למחזור בני רומא, עמ' כ"א). ור' שבתי סופר מפרימישלא, שחיבר את פירושו על הסידור (כ"י) בשנות 1610—1617, יצא להגן על הבנין הנזכר, משמע שקמו עליו עוררין. הוא כותב (37ב) בקשר עם הצורות "ונתרחקנו", "שנשלחה": "ואין למעין להפליא על הרכבה זו כי נמצא דוגמתה במקרא כמו שכתב הראב"ע בסוף פרשת

במקדשיך יהי רצון מלפניך אב הרחמן מלך  
 עולם<sup>38</sup> שתשוב ותרחם עלינו ברחמך  
 הרבים ותבנהו מהרה [ותגדל] כבודו אבינו מלכנו  
 אלהינו<sup>39</sup> גלה מלכותך<sup>40</sup> [עלינו מ]הרה והופע והנשא  
 לעיני כל חי וקרב [פזורינו מ]בין הגוים ונפוצותינו  
 כנס מירכתי ארץ [והביאנו] לציון ברנה ולירושלם  
 עירך בשמחת עולם.....

#### התשובה "ורצה והנחיל לבניהם את יום פלוני"

פורמולה זו ניתנה בכתב-יד שלנו בשינוי-נוסח: בעוד שבתפילת שחרית הוא גורס "והנחיל", הרי בתפילת מוסף הגירסה היא "ורצה והנחיל". במבט ראשון אנו נוטים להניח שהשמטת מלת "ורצה" טעות המעתיק היא, וביחוד מאחר שגירסת "ורצה" מאושרת היא על ידי פירקוי בן באבוי<sup>41</sup> ורב סעדיה<sup>42</sup>. אולם הואיל והנוסח "והנחיל" לבד אינו מיוחד לכתב-יד שלנו אלא נמצא אף בסדר רב עמרם, לפחות במקום אחד<sup>43</sup>, על כרחנו מצויים אנו להסיק, שהתהלכו שני ניסוחים של פורמולה זו זה בצד זה. על יסוד כתבי הגניזה רשאים אנו להגיד בוודאות, שהנוסח הנפוץ ביותר היה "ורצה והנחיל"<sup>44</sup>.

הפורמולה ניתנת להיקרא בשני דרכים: כציווי "ורצה והנחיל" (= והנחיל) או כעבר:

שופטים על מלת ונכפר שהיא מורכבת מבנין נפעל והתפעל וכן כתב הרד"ק במכלול". הוזה אומר, לא נתקרה דעתו של ר' שבתי גופו אלא משום שגילה דוגמה מקראית לצורה משנית זו. והשוה צונץ, *Die Ritus*, עמ' 229. ועיין גם הערה 34.

38. סעדיה (עמ' קנ"א): יי אלהינו אב הרחמן מלך יעקב (אולם במשמו ליתא: יי אלהינו). ר"ש מסג' למאסה גורס בר"ה (38א): רחמן מלך יעקב, וביוה"כ (47א): יי אלהינו רחמן וכו'. וגירסת "רחמן מלך יעקב" מצוייה גם בקטע וסטמינסטר קולידג' (ראה הערה 35) ובכ"י מ"ש המובא בהערה 4.

39. 'אלהינו' גם בסידור רס"ג (עמ' קנ"א); סדר ר"ע השלם, עמ' 300; סידור ר"ש הנזכר (38א; 45ב) ושני קטעי-הגניזה המובאים בהערה הקודמת.

40. הנוסח 'גלה מלכותך' במקום הביטוי המקובל והנפוץ כבוד מלכותך מצוי בסידור רס"ג (עמ' קנ"א) ושגור בכתבי הגניזה, עיין *MGWJ*, 55 (1911), עמ' 434, 441, 442. וכך הוא במ"ש

H 2/96, 2 ועוד. והשוה גם את הקטע שפרסמתי ב-*JJS*, ח"ד, עמ' 73. [ר' עמ' 123]

41. עיין ר"ל גינצבורג, *Geonica*, ח"ב, עמ' 51: "כדרך שאומרים רצה והנחיל לבניהם שבתות למנוחה". ב"גנזי שכטר" ח"ב, עמ' 552 העתיק החכם הנזכר "והנחיל" בלי יו"ד!

42. סידור רס"ג, עמ' כ"א.

43. סר"ע ד"ו, מ"ט, ב.

44. והשווה את הביטוי "שרצית והנחלת" בברכה אחת מעין שלוש.

וְרָצָה וְהִנְחִיל, וחוקרי התפילה מחולקים בזה<sup>45</sup>, ואף במקורות כתבי-היד אין אחדות. מסידור רב סעדיה (אא) אין ללמוד כלום בנידון זה כיון שהטכסט אינו מנוקד, ומן הכתיב "והנחיל" ביו"ד אין להסיק על המשמעות, שכן בתפילות ופיוטים ציוויי ההפעיל נוקדו על-פי רוב בחריק, כגון הַחֲזִיק = הִחַזַק, הָאִיר = הָאָר<sup>46</sup>.

ברם בשריד מסידור הגאון בגניזה שבקמברידג', שלא היה לנגד עיני מהדירי הסידור, Add. 3159/1, הפורמולה מנוקדת: וְרָצָה וְהִנְחִיל, כלומר בקשה היא. ותפיסה זו מונחת ביסוד הכתיב "הנחיל" המצוי במקום אחד בסדר רב עמרם<sup>47</sup>, ואף המנהיג<sup>48</sup> והטור<sup>49</sup> העתיקו את דברי רב עמרם בצורה זו. מאידך, בשריד מסידור בבלי T-S. 8 H 23/9, נתקד פעמיים, בשחרית ובמוסף: וְרָצָה וְהִנְחִיל.

ונראה שעל יסוד דברי פירקוי בן באבוי — שהוא הראשון הדין בתשלובת זו ומתריס נגדה — ניתן להכריע לצד הדעה האומרת שהזכרה היא ולא בקשה. החכם הנזכר, אף-על-פי שהוא מתנגד נמרצות ל כל ההוספות בשלוש ראשונות של תפילת י"ח, מבחין בכל זאת בין הפורמולה הנידונה ובין התשלובת "זכרנו לחיים" ומדגיש שאת האחרונה יש לפסול ביתר יחוד, משום שהיא כוללת בקשה וכך הוא אומר<sup>50</sup>: "ואם אתה מזכיר שבת במגן או יום טוב במגן כדרך שאומרים רצה והנחיל לבניהם שבתות למנוחה כבר היזכיר שבת בשלש ראשונות כיצד אומר ומברך ברכת שבע כתיקונה ולא תיקנו חז"ל להזכיר שבת או דבר אחר שני פעמים... וכל שכן לומר זכרנו לחיים במגן שיהא בקשה...". הוזה אומר, התנגדותו לפורמולה האמורה לא היתה משום שהיא בקשה, אלא בשל הכפילות הבלתי מוצדקת של הזכרת שבת בעמידה. כפילות יש כאן בקשה אין כאן.

התשלובת שאנו דנים בה לא מצאה לה מהלכים בשום מנהג, ומלבד בכתבי-הגניזה לא נתגלתה עד עכשיו בסידורי-התפילה שבכתב-יד. וזאת, על אף העובדה החשובה שרב עמרם סמך את ידו עליה והכניסה לסדר שלו<sup>51</sup>. יתכן, שהתנגדותו של רב סעדיה אליה גרמה לה להידחק מבית הכנסת. ואם אמנם לא היתה זו התנגדות מוחלטת, שהרי הגאון לא ציינה

45. הב"ח, או"ח סי' רס"ח, הבין שבקשה היא, וכן דעת אלבוגן, *Gottesdienst*, עמ' 111, וצבי קארל, מחקרים בתולדות התפילה, עמ' 18. לעומתם, פרומקין ב"מגן האלה", סדר ר"ע השלם, ח"ב, עמ' 19, ראה בה הזכרה גרידא. ויש לציין שניקוד המלים וְרָצָה וְהִנְחִיל בטכסט של סדר ר"ע מעשה ידי פרומקין הוא ואיננו בכ"י אוספורד (31).

46. עיין מנחם זולאי, פיוטי ייני, עמ' תל"ח.

47. ד"ו, מ"ז, א'; השלם, ח"ב, עמ' 19.

48. ספר המנהיג, עמ' 24 (סי' ח').

49. טור או"ח, סי' רס"ח.

50. *Geonica*, שם, גנוי שכטר, שם.

51. ד"ו, כ"ה, ב'; השלם, שם: "ובין בערבית ובין במוסף ובין במנחה מזכיר במגן

כך: ורצה והנחיל לבניהם שבתות למנוחה". ועיין גם ד"ו, מ"ז, א'; מ"ט, ב'; השלם, ח"ב, 344,

351. בדברי רב עמרם אלו הובאו ע"י יהודה בן ברזילאי האלברגלוני ב"ספר העתים", עמ' 174.

כ"מפסיד", הרי הגדירה כ"ק רוב להפסד". התנגדות גמורה אליה מצאה את ביטוייה בכתב יד אא של סידור הגאון, שבו תוארה התשלובת שלנו כ"דבר מפסיד". אולם כבר הוכחתי במקום אחר שביטוי זה תוספת מאוחרת היא <sup>52</sup>. מסתבר, שמקורה בחוגים שהושפעו משיטתם הקפדנית של רב יהודאי גאון ותלמיד תלמידו פירקוי בן באבוי, שקראו תיגר על כל שינויי-נוסח, על כל סטייה קלה ממתבע שטבעו חכמים וקבעו <sup>53</sup> "שכל המוסיף על דברי חכמים או פוחת אפילו כחוט שיערה חייב מיתה".

התשלובות "זכרנו", "מי כמוכה", "מי כמוכה" וכו'

בעית התשלובות "זכרנו", "מי כמוכה", "וכתוב לחיים", "ובספר חיים" העסיקה את גדולי הגאונים מימי פירקוי בן באבוי ו"הלכות גדולות" ואילך ושימשה נושא לדיונים אף בתקופת הפוסקים. לרגל מחקרנו אנו פטורים מלהיזקק לבעיה זו לפרטיה, ובמיוחד הואיל וכבר דנו בה רבים <sup>54</sup>.

ברם, מה שחשוב לענייננו ועדיין טעון קביעה והדגשה הוא, שתשלובות אלו, דוגמת המנהגים האחרים הכלולים בקטע שלפנינו והמנויים לעיל, מקורן במנהג בבל. קטעי-התגניזה הטבועים בסימנים המובהקים של מנהג ארץ ישראל אינם מכילים אותן. כבר העיר אלבוגן <sup>55</sup> את תשומת לבנו אל העובדה, שבקטעים שנתפרסמו על ידו אין זכר להן. ויש להוסיף שנעדרות הן גם בקטעים שנתפרסמו על-ידי יעקב מאן <sup>56</sup>. כמו כן לא מצאתי בקטעים

52. עיין מאמרי בקובץ *Saadya Studies* (מנשסטר 1943), עמ' 266 והלאה. ויש להוסיף כעת שהביטוי "ממא יפסד" איננו בשני קטעים נוספים מסידור הגאון *T-S. Arabic* 36/85 ; 50/186. *Geonica*, ח"ב, עמ' 50 ; גנזי שכטר, ח"ב, עמ' 550. ועיין גם ג"ש, שם, עמ' 545 : "הגורע ממתבע שטבעו חכמים אפילו אות אחת חייב מיתה"; עמ' 549 : "... המוסיף אות אחת על מתבע חכמים על אחת כמה וכמה שאסור להוסיף אות אחת". ומן הצורך להדגיש שפולמוסו של בן באבוי לאמירת פיוט והתנגדותו החריפה והקיצונית לכל הוספה שהיא בברכות התפילה אינם מכוונים נגד מנהג א"י בלבד, אלא נגד כל סטייה מן ההלכה והמנהגים שהיו מקובלים בבית מדרשו של יהודאי גאון, שבן באבוי היה תלמיד תלמידו והוא מפליג בשבחו במדה גדושה ואדוק בו ובתורתו. בן באבוי אינו מעלים מאתנו שלא כל חכמי בבל נקטו בשיטה קיצונית זו. אותה פסקה בעמ' 556, שורה 24 ואילך, אינה מתייחסת רק לנושא שקדם לה (עניין קדושה) כדרך שסבר גינצבורג ולפיכך התקשה בה (שם, הערה 25), אלא לכל הדיון בהוספות בתפילה שקדם לה, והיא מהווה סיום לאותו דיון, קודם שעובר בן באבוי לדון במנהגים אחרים שאינם בשטח התפילה (סירכא, כתיבת ספר תורה ועוד). וכך הוא מסיים : "ודברים הללו אין מעיין אותן ומדקדק בהם אלא הותיקין כגון מר רב יהודאי שלא היה כמותו מן כמה שנים עד עכשיו שהיה גדול במקרא ובמשנה ובתלמוד ובמדרש ובתוספות ובהגדות ובהלכה למעשה... ואף אתם התבוננו לדבריו".

54. ראה במיוחד ל. גינצבורג, ג"ש, ח"ב, 508 והלאה.

55. *MGWJ*, שם, עמ' 590

56. *HUCA*, ח"ב, עמ' 330, 331.

המורבים המשקפים את המנהג הארץ-ישראלי הטהור, שבדקתי באוספי-הגניזה באוכספורד, קמברידג' ובריטיש מוזיאום. המסקנה היוצאת מעובדה זו היא שמוצאן בבבל<sup>57</sup>. מעתה מצוים אנו להניח, שהזכרת מנהג זה ב"מסכת סופרים"<sup>58</sup> יש לזקוף על חשבון ההשפעות הבבליות המצויות במסכת בתר-תלמודית זו. והנחה זו מתבקשת גם בלעדי זאת, כי הפיסקה הנדונה משקפת באופן ברור את חילוקי-הדעות שהתקיימו לגבי התוספות האמורות: "ואין מזכירין זכרונות בשלוש ראשונות ובשלוש אחרונות אלא בשני ימים טובים של ראש השנה וביום הכיפורים בלבד, ואף באילו בקושי תירו". מהדברים המודגשים בזה עולה הד-יחוק של הפולמוס שהתנהל מסביב לתשלובות אלו, ורומזים אל הסברה שהמציאו גאוני בבל כדי להתירן לבוא בקהל, אף-על-פי שהן מכילות בקשת-צרכים ונוגדות את הכלל התלמודי<sup>59</sup>: "אל ישאל אדם צרכיו לא בשלוש ראשונות ולא בשלוש אחרונות". אותה סברה אומרת, שהכלל האמור כוחו יפה רק לגבי צרכי יחיד ולא לגבי צרכי רבים, והואיל והבקשות המתבטאות בתשלובות אלו צרכי רבים הם אין לפסלן<sup>60</sup>.

#### תשלובת הפסוק "ויגבה" בברכת קדושת השם

במקום אחר<sup>61</sup> כבר עמדתי על המנהג לשלב את המקרא ויגבה יי צבאות במשפט וכו' (ישעיה ה, טז) בברכה השלישית של העמידה והראיתי שתשלובת זו שייכת לתוספות שנתיהדו לשלוש ראשונות ושלוש אחרונות בימים הנוראים. הבאתי שם<sup>62</sup> חמישה קטעי-גניזה נוסח בבל, שבהם נשמר אותו מנהג בצורה חד-משמעית<sup>63</sup>, משום שאותם קטעים אינם גורסים את התפילה "ובכן תן פחדך" והתשלובת היחידה בברכת "אתה קדוש" היא המקרא הנדון. להלן ינתן חומר נוסף לבעיה זו — חומר שיש בו בעת ובעונה אחת כדי להפריך את הטענות שהועלו נגד דבריי<sup>64</sup>.

בראשונה עלינו להעיר, שהתשלובת האמורה לא נתקלה בהתנגדות, כדרך שנתקלו התשלובות האחרות, ובמשא ומתן הממושך שהתנהל בימי הביניים על-דבר התוספות בשלוש ראשונות ושלוש אחרונות תוספת הפסוק הנזכר לא הועלתה לדיון כלל.

57. ר' הדעה המובאה במחזור ויטרי, סי' שכ"ז (עמ' 366) שתוספות אלו "תקנת רבנן סבוראי" הן.

58. ר' פי"ט, ו', מהדורת היגגר, עמ' 329.

59. בבלי ברכות לד, א.

60. השווה "אוצר הגאונים", ברכות, התשובות, 81; הפירושים, 47; נספחים, 42, ובמקורות שצויינו בהערות.

61. תרביץ, כרך לד (תשכ"ה), עמ' 43—48.

62. שם, עמ' 45, הערה 10.

63. בנוסחאות המכילים "ובכן תן פחדך" אין הדבר בולט ובמבט ראשון נראה כאילו המקרא שייך לתפילה הנזכרת ואינו מהווה חלק של ברכת קדושת השם. ועיין להלן ב"נספח".

64. תרביץ, שם, עמ' 285—286. ור' את ה"נספח" בסוף מאמר זה.

[ר' עמ' 363—366]

[ר' עמ' 363]

תופעה זו ניתנת להתבאר על נקלה. כאמור לעיל, יתר התוספות יצאו עליהן עוררין הואיל ותכנן הוא בקשה, ואין מקום לבקשת-צרכים בשלוש ראשונות ושלוש אחרונות, שנועדו לשבח. טעם זה אין כוחו יפה לגבי המקרא שלנו, שכולו אינו אלא שבחו של מקום. צא ולמד מעמדתו של רב האיי גאון. מצד אחד לא היתה דעתו נוחה מתוספות אלו והוא מעיר שרבני הישיבה נמנעים מלאמרן<sup>65</sup>. מצד שני, מזכיר הוא את אמירת "ויגבה" בפשטות גמורה, כמנהג שנתקבל על הכל. דבר זה אנו למדים מתשובתו אל רבנו ניסים<sup>66</sup>, שבה התיר את אמירת "צדקתך" בשבת של ראש השנה ויום הכפורים, ונימוקו עמו: "הלא אנו או מרים ויגבה יי צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה".

הבדל זה משתקף באופן ברור בדברי הרמב"ם, שהוא היחידי, מלבד רב סעדיה, בין חכמי ימי הביניים שמזכיר בכלל את התוספת "ויגבה". בעוד שאת התוספות האחרות הוא מציין כמנהג "שנהגו רוב העם"<sup>67</sup>, הרי עניין תוספת "ויגבה" נתנסח על-ידו בסגנון פסקני כדבר שיש לו תוקף הלכתי<sup>68</sup>: "ואחד היחיד ואחד השליח צבור בעשרה ימים שמראש השנה עד יום הכיפורים אומר בסוף ברכה זו כאמור ויגבה יי צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה בא"י המלך הקדוש".

כמרומו, אף תוספת זו מקורה בבבל. היא מופיעה רק בכתבי-הגניזה המייצגים את הנוסח הבבלי ונעדרת במקורות המשקפים את הנוסח הארץ-ישראלי בטהרתו. מקורות בבליים כבר הובאו במאמרי הנזכר, מקורות ארץ-ישראליים ינתנו להלן:

(1) קטע-גניזה באוכספורד, המכיל שני דפי-קלף וסימנו הוא 2705/16, דף 55ב. הקטע מתחיל בפיט אלפביתי, שרק תחילתו וסופו ינתנו בזה:

65. עיין ספר העתים, עמ' 252, 288; ספר הפרדס (אהרנרייך), עמ' ר"ל. המקור הערבי של דברי רב האיי בספר הפרדס נשתמר בסידור ר"ש מסג'למאסה והועתק על ידי ש. אסף בהערותיו לסידור רס"ג, עמ' ר"כ, הערה 2 (וקרא שם: תקאל, אעני, הי מנהג).

66. ר' אבן גיאת, ח"א, עמ' ל"ח; והשווה אוצר הגאונים, שבת, עמ' 104.

67. "סדר תפילות כל השנה" (ידיעות המכון וכו', עמ' 205). וכן מציין ר"י בן ברזילאי את מנהגו: "ונהיגי בהו רוב ישראל" (ספר העתים, עמ' 252).

68. שם, סוף תפילת י"ח (ידיעות וכו' עמ' 199). דברי הרמב"ם אלו הם לעת עתה המקור היחידי הדרוש שלוב המקרא "ויגבה" בכל עשרת ימי תשובה. רב סעדיה דן בתוספות בג' ראשונות וג' אחרונות, לרבות המקרא האמור, בקשר עם תפילת ר"ה, בעוד שאת השינויים "המלך הקדוש", "המלך המשפט", הנוהגים בכל עשרת הימים, הוא מזכיר בקשר עם תפילת י"ח בחול (עמ' כ"ב). אף לפי "מסכת סופרים" הותרו תוספות הללו רק "בשני ימים של ראש השנה וביום הכיפורים בלבד" (ר' טור או"ח, סי' תקפ"ב), ואולי רק ברה"ב בלבד (השווה מילר, מסכת סופרים, עמ' 270). כמו כן בדברי רב האיי המובאים ב"ספר העתים" (252, 288) נזכרים רק שלושה ימים אלו. לעומת זה עיין תשובת רב צמח גאון (אוצה"ג, ברכות 81) ודברי רב עמרם המצוטטים על ידי אבן גיאת (שערי שמחה, ח"א, עמ' מ"ה).

אתה עשית את כל אלה	בם תתפאר ותתעלה
גורלך בכל מעולה	דברך עדי עד מתעלה
הקדוש אשר הכל מבלה	הוא עדי עד לא בלה
.....	.....
שוועתינו לפניך תעלה	שאלתינו היום תמלא
תשתבח מכל אלה	תמים עושה פלא.

אחריו בא הטכסט של "ובכן תן פחדך" בשלימותו, וסיומו הוא :

ותמלוך אתה לבדך בהר ציון משכן כבודך ככל בך ק  
ימלך יי לעולם אליך ציון וג' ה א ל הקדוש.

אחר זה צויין : אתה בחרתה (רק הכותרת ולא הטכסט), אחר כך בא הפיוט : אהבת צדק ותשנא רשע<sup>69</sup>. והשורה האחרונה בקטע היא : אינו ואלהי אבותינו גלה. היה עם פיפיות שלוחי עמך (כאן נפסק הקטע).

(2) כתב־יד אוכספורד 2727/11, 64א, המכיל שני דפי־קלף קטנים. הקטע מתחיל בסוף הקדושה שנקבע בה פיוט, שרק המלים האחרונות נשתיירו ממנו בקטע :

[מצוקי מעלה עם קבוצי מטה כאחת יכנו. ופארך]<sup>70</sup>

יתנו. ועוז לך יתנו, ולשמך יענו יי  
אדנינו, ובדברי קדשך < כי מקדישיך  
כערכך קידשתה. נאה לקדוש פאר  
מקדושים. ובכן יתקדש שמך יי אינו  
על יש עמך <

יתאדר שמך אלהי מערכה  
ברוך יי אדיר המלוכה  
יתגדל כבודך בנפח וברכה  
דרך בשחקים איום ונורא  
יתהלל זיכרך בעם לך פמיהם

69. דוידוון, אוצר השירה והפיוט, אות א'. מס' 1262. פיוט זה שנחקקים במנהג בני רומא (לפי שד"ל, מבוא למחזור בני רומא, ח"ב, עמ' ה', איננו במנהג אחר) נזכר אף בשבלי הלקט השלם, עמ' 295. בכ"י שלנו נכתבה מלת "גוף" מעל הפיוט (על המונח "גוף" ר' מ. זולאי, פיוטי ינאי, עמ' שי"ט), ובסופו באו הפסוקים ויקרא כג, כו—ל. במנהג בני רומא הושמטו הפסוקים והפיוט נאמר בליל יום הכיפורים אחרי תפילת העמידה. מכ"י שלנו אנו למדים שמתחילה נועד להיקבע ב"אתה בחרתנו". ויש לציין שנהוג היה אף במנהג א"י, כפי שיוצא מן העובדה שבקטע אוכספורד 2705/16, 355, נשתלב ב"אתה בחרת" הארץ־ישראלי. ועיין גם להלן הערה 75.

70. הנתון בסוגריים מרובעים השלמתי לפי T-S. H 5/63, 1א.

וּמֶלֶךְ גָּדוֹל עַל כָּל אֱלֹהִים  
 יִתְזַמַּר הוֹדֶךְ כִּי אַתָּה מְכַל גְּעֻלָּם  
 חַי אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם  
 יִתְטַפֵּס כְּסָאֶךָ הַנִּכּוֹן מֵעוֹלָם  
 יְהִי כְבוֹד יְיָ לְעוֹלָם  
 יִתְכַּלֵּל וַיַּעֲמֹד צוּרֵי בְעֵלְךָ  
 לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ  
 יִתְמַלֵּל מִלּוּלֶךָ בְּשִׁמְיָם וּבָאָרֶץ  
 גּוֹרָא לְמַלְכֵי אֶרֶץ  
 יִתְסַלֵּס גּוֹדֵלְךָ בְּגִי גָדוֹל  
 עֲלִיּוֹן גּוֹרָא מֶלֶךְ גָּדוֹל  
 יִתְפָּאֵר טוֹבֶךָ בַּעֲדַת בְּנֵי מֶלֶךְ  
 צוּרֵי הֵן לְצִדִּיק יִמְלֹךְ מֶלֶךְ  
 יִתְקַיֵּים פְּאִירֶךָ בְּפִי תַאֲבִי שְׁלוֹמוֹ  
 רוֹכֵב בַּעֲרֵבוֹת בֵּיהַ שְׁמוֹ  
 יִשְׁתַּמַּר כְּתָב דָּת הַקְּנִיָּה מֵעוֹלָם  
 תְּנוֹת יִמְלֹךְ יְיָ לְעוֹלָם  
 כָּכָּ יִמְלֹךְ יְיָ לְעוֹ  
 בַּהֲאֵל הַקָּדוֹשׁ

הקטע ממשיך בהוראות הליטורגיות הניתנות בראשי פרקים: אתה בחרתה. אינו ואלהי אבתינו גלה מלכותך<sup>71</sup> עד מטי לישועתינו < אינו ואלהי אבתינו היה עם פיפיות שלוחי וג'. הנוסחה כי מקדישיך וכו' משמשת כאן (כמו בכמה כתבי-גניזה) ברכת קדושת השם לשליח צבור, ולפני "ככתוב ימלך" נשתלב הפיוט "יתאדר שמך". זוה לשון הנוסחה בלי התשלובת: כי מקדישיך כערכך קידשתה נאה לקדוש פאר מקדושים. ובכן שמך יי אלהינו על ישראל עמך ככתוב ימלך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה בא"י האל הקדוש. (3) נוסחה זו מופיעה גם ב"קדושתא" ליום הכיפורים ליניי<sup>72</sup>, אלא שבה נשתלבו שבעה פיוטים לפני "ככתוב ימלך", והאחרון שבהם הוא תפילה לביאת המשיח ומלכות אלהים: תאפוד אדרתך... תיבנה בירתך ותשיב שכינתך תגלה גבורתך... תיחד יקרך תמלא מלכותך תכונן כסאך ותילוה לתפארתך ככתוב ימלך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה ברוך האל [הקדוש].

71. עיין לעיל, הערה 40.

72. זולאי, פיוטי יניי, עמ' ש"ו, ש"א.



(4) T-S. H 16/8. הקטע יז מנוקד ניקוד א"י. ב"קדושה" אחרי "פעמיים" שולב הפיוט "בחורב נעליתה בעם מכל עם" ואחריו באה ברכת קדושת השם מפוייטת, החותמת אף היא: "האל הקדוש", כמנהג ארץ-ישראל, ואין שום זכר לפסוק "ויגבה" <sup>14</sup>: להשיעם שינית לעיני כל עם להיות

... קו ותמלוח בהר קו ותקדש בהר קו ותעזו בריבבות קו ב האל הקדוש. ולא רק ב"אתה קדוש" בלבד נשתלב הפסוק הנידון, אלא גם בניסוחים אחרים של הברכה. המקורות דלקמן מספקים לנו הוכחה לכך לגבי הנוסחה "לדור ודור נגיד גדלך" המיועדת לשליח צבור:

א. T-S. H 5/63. שני דפי-נייר גדולים מתפילת יום הכיפורים, המכילים פיוטים שונים: "לדור ודור נגיד גדלך ולנצח נצחים קדושתך נקדיש ושבחך מפינו לא ימוש כי מלך גדול וקדוש אתה ונא' ויגבה וי צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה ב המלך הקדוש. אתה בחרתנו מכל העמים...".

ב. T-S. H 6/58. מכיל חמישה דפי-נייר גדולים מתפילת יום הכיפורים. הטכסט של "לדור ודור" ניתן בראשי פסוקים: "לדור ודור וג' ויגבה וג' ברוך המ' הק'". אחר כך בא "אתה בחרתנו".

73. ראה Rafael Edelman, *Zur Frühgeschichte des Maḥzor* (שטוטגרט 1934), חלק עברי, עמ' ז.

74. הדעה שהמקרא "ויגבה" לא היה נהוג במנהג א"י לכאורה יש לה פירכה מהעובדה שיניי ב"שבעתא" לליל ראש השנה (פיוטי יניי, עמ' שי"ט) מסיים את הפיוט בברכה השלישית בדברים אלו:

מלך מכון כסאך שתה חסד וצדקה  
חלילה לך מעשות משפט בלא צדקה  
ותוגבה במשפט ותוקדש בצדקה  
בא"י האל הקדוש

האין כאן רמז למקרא הנידון? פירכה זו תשובתה בצידה: כך מידתו של הפייטן להשתמש במקראות ולשבץ צירופי-לשון מקראיים ביצירותיו, ואין להסיק מניסוח זה במתכונת המקרא "ויגבה", שאמנם נהגו לקבוע אותו מקרא במקום זה, כמו שאין להסיק מהדברים "חלילה לך מעשות משפט בלא צדקה" שבראשית יח, כה נשתלב בברכה זו. תשובה ניצחת לאותה פירכה נמצא אף ב"שבעתא" לשבת פ' "זכור" לאלעזר הקלירי המצוייה בגניזה באוכספורד, 38,2714/9, ובקמברידג': T-S. N.S. 275/94. השבעתא נתחברה בסימן א"ב כפול ומסגרתה המקראית היא "ויחלוש יהושע את עמלק (שמות יז, יג). היא מתחילה: ויחלוש איש נחלה לבנים חילק / את חיל צר הדולק. והנה ברכת "האל הקדוש" מסתיימת כך: טהור הציץ מחר / טאטא אשר קרך בדרך. בד' (=בדרך) עמד אותי לשנקה / עלי שן לחרקה / להפיל עלי מועקה / ערערו האל הקדוש הנקדש בצדקה ב' א"י האל [קדוש]. כאן משתמש הקלירי במקרא הנידון שימוש מילולי לפני חתימת הברכה. היעלה על דעתנו להסיק מזה שנהגו לשלבו בברכה זו בשבת פרשת "זכור"?

ג. קטע-גניזה באוכספורד 2727/1, 8ב. אחרי ה"קדושה" שבתפילת נעילה באה ברכת "לדור ודור", שנשתלבה בה פיסקה פיוטית הכוללת אותיות ש' ות' של הסילוק "אשעך בשעת נעילה / בכסותך פשע ומעילה":

לדור ודור גגיד וג  
שמש טרם יפנה  
שוחריך עתה תענה  
בשער תהלתך צדקך נתנה  
תוקדש וסביב לעמך תחנה  
ונ' ויגבה יי צבאות במשפט  
והאל הקדוש נק' בצדקה  
ב המלך הקד'

הקטע ממשיך (9א) "אתה בחרתנו מכל העמים וג' עד זכר ליציאת מצ': מה נאמר לפ' יושב מרום ומה נספר לפנ' וג' עד כי ירבה לסלוח".

ד. T-S. N.S. 160/22. תחילתה של הברכה לא נשתמרה בקטע שלפנינו, אולם רשאים אנו להניח בוודאות שהנוסח היה "לדור ודור", שנתייחד לשליח צבור, שכן אמירת פיוט אינה נוהגת אלא בחזרת התפילה. גם בכ"י זה נשתלב פיוט בברכה, שרק סופו מצוי בו:

.....	יי כבודך
לעבור בראשם	יצורים לך
אשר בו מורשם	למען כסאך
וילן שם	ויפגע במקום
בזכותו לחפשם	סלח נא למקדישך
ויגבה יי צבאות במשפט	
והאל הקדוש נקדש בצדקה	
ב המלך הקדוש	

הקטע ממשיך ב"אתה בחרתנו", וזה נוסחו: אתה בחרתנו מכל העמים ורציתנו בנו מכל הלשונות קדשתנו במצותיך וקירבתנו לעבודתיך שמך הגדול והקדוש עלינו קראתה ותתן לנו יי אלהינו את יום הכיפורים הזה למחילה לסליחה לכפרה על כל עונותינו מקרא קדש זכר ליציאת מצרים. במקום זה נקבע הפיוט האלפביתי "אהבת צדק ותשנא רשע"<sup>75</sup>.

נוסח הברכה האמצעית של העמידה

התכונה הבולטת ביותר בנוסח הבבלי של תפילת העמידה ביום הכיפורים הוא קיצורו הנמרץ בהשוואה אל נוסח ארץ-ישראל והנוסחים הרווחים. ואין המדובר כאן בהעדר

75. ר' לעיל הערה 69.

התשלוּבַת הארוכה "ובכן תן פחדך" ונוסח הוידוי הקצר שאחר התפילה, אלא במבנה הברכה האמצעית, שאינה כוללת אלא תפילה אחת, והיא: "מחול לעונותינו", וכבר רמזנו על זה למעלה, בעוד שבמנהג ספרד למשל היא עשויה לא פחות מארבע חטיבות: "מחול", "יעלה ויבוא", "מלוך", "והשיאנו". השוואת הנוסחאות העיקריות עשויה להעמידנו על שלבי ההתפתחות של העמידה במנהגים השונים, לפיכך מן הראוי שתינתן בזה:

בבל<sup>76</sup>, רומאניה<sup>77</sup>, ר"ש מסג' למאסה: "מחול" בלבד

מנהג איטליה: יעלה ויבוא; "מחול"

צרפת<sup>78</sup> ואשכנז: יעלה ויבוא; "מחול"; (ו) קדשנו<sup>79</sup> (= והשיאנו מקוצר).

רמב"ם, תימן, פרס, ארם צובה<sup>80</sup>: יעלה ויבוא; "מחול"; "מלוך"; קדשנו.

מנהג ספרד<sup>81</sup>: "מחול"; יעלה ויבוא; "מלוך"; והשיאנו (כולו).

נוסח ארץ-ישראל<sup>82</sup>: גלה מלכותך (= מלוך); יעלה ויבוא; וקיים לנו

76. כן הוא בקטע שלנו, בסידור רס"ג, עמ' ר"ס, בקטע T-S. H 5/17 ובכ"י הגניזה בבריטיש מוזיאום: Or. 5557. K, א11 ומס' Or. 5557. E, דף 28. ואין לפקפק כלל שכך היה אף נוסח רב עמרם. על כך יש לנו עדות מפורשת מפי אבן גיאת (שערי שמחה, ח"א, עמ' ס"א): "ומר רב עמרם אינו אומר יעלה ויבוא ולא מלוך על כל העולם אלא חד מחול לעונותינו וגו' כי אתה סלחן...". וכן הוא בספר המנהיג, עמ' ס' א (ס' נז). ומסכימים בזה כתבי-יד אוקספורד ווולצברגר של סדר ר"ע (השלם ח"ב, עמ' 344, 348; אלכסנדר מארכס, הוספות ותיקונים לסדר רב עמרם גאון, עמ' 35). וכך הוא גם בכ"י בריט' מוז' (= דפוס ורשא, מז, א) בתפילת ערבית. אולם בתפילות מוסף ונעילה מופיעות בו גם יעלה ויבוא, מלוך וקדשנו. מותר להניח בוודאות שעיוּבּוּד מאוחר לפנינו.

77. לפי מחזור רומאניה, הן בדפוס והן בכ"י, ר' ד. גולדשמידט, ספונות, כרך ח, עמ' רלג.

78. מחזור ויטרי, עמ' 390; עץ חיים לר' יעקב חזן מלונדרץ, עמ' קב; כ"י קמברידג' Add. 667, 1.

79. כ"י די רוססי בפּרמא, מס' 3007. אולם יש לציין שלפי כתבי-יד מנהג צרפת כ"י קמברידג' Add. 561, א105, א111, וכ"י פרמא 3878, 327, לא אמרו יעלה ויבוא ביום הכיפורים.

80. במנהג צרפת גרסו "וקדשנו" בו"ו, ר' מחזור ויטרי, שם, עץ חיים, שם. וכן הוא בכתבי-יד.

81. ר' ידיעות המכון וכו', עמ' 209; תכלאל, ח"ג, פ"ה, א—ב; אדלר, גנזי פרס ומדי, עמ' 37; סידור ארם צובה (כ"י), 398, ושם: רצא נא במנוחתנו וכו'.

82. ר' אבן גיאת (שערי שמחה, ח"א, עמ' סא); אבדרהם, דפוס ורשא, עמ' עו, א. אולם בזמן מאוחר נשתנה המנהג: הפסיקה הראשונה הושמטה והתחילו ב"קדשנו".

82. עיין מסכת סופרים, פ"ט, ה (מהר" היגגר, עמ' 327). אלבוגן *MGWJ* 55 (1911), עמ' 435, 442, מס' 1 ומס' 2; יעקב מאן, *HUCA* ח"ב, עמ' 330—331 (קטע 15). אני מוסר כאן קטע חדש המשקף את הנוסח הארץ-ישראלי: T-S. H 8 23/8. הוא מכיל שני דפי-נייר קטנים ומתחיל בסוף יעלה ויבוא: [סליחת] העון הזה יום כפרת הפשע הזה סוף וקץ לכל צרותינו תחילה וראש לישועתינו. וקיים לנו יי אלהינו את הדבר האמור בתורתך על ידי משה עבדך מפי כבודך (ויקרא טז, ל) כי ביום הזה יכפר... תטהרו וכתוב (מיכה ז, יח—כ) מי אל כמוך... מימי קדם. ויהיו דברי אלה אשר התחננתי... ואין עוד (מלא' ח, נט). והשיאנו יי אלהינו ברכת מועדיך לשלום כאשר אמרת ורצית כן תברכנו סלה כי בישראל עמך בחרתה ואותנו קדשתה ונעשה לפניך את חובותינו תמדי

(= מחול) <sup>83</sup>; והשיאנו <sup>84</sup>.

מהשוואה זו יוצאת, מחד גיסא, העובדה המאלפת, שנוסח בבל נתאזרח בטהרתו דווקא במנהג רומאניה השייך – לפי חלוקת המנהגים השגורה – לתחום השפעתה של ארץ ישראל. ומאידך גיסא, מנהג ספרד, שלפי אותה חלוקה נתון היה להשפעת בבל, התרחק ממנה מרחק רב, יותר משאר הנוסחים, וכלל בברכה האמצעית אף את שלוש התפילות: יעלה ויבוא, מלוך (בצורתו הבבלית), והשיאנו – בהתאם למנהג ארץ ישראל.

כיוצא בזה: מנהג איטליה, המשותף גם הוא לחוג השפעתה של ארץ ישראל (לפי החלוקה האמורה), הוא הקרוב ביותר לנוסח בבל, שכן לא קיבל ממנהג ארץ ישראל אלא תפילת "יעלה ויבוא" בלבד. ואשר לנוסח הצרפתי-אשכנזי, בו נעשה צעד נוסף לקראת צרוף שני המנהגים העיקריים – בבל וא"י – על-ידי תוספת הפיסקה "קדשנו במצותיך" פיסקה זו כשלעצמה – צורה מקוטעת של "והשיאנו" – מהווה כעין פשרה בן בבל וא"י; בבבל לא נאמרה תפילה זו כלל, ובא"י נהוגה היתה כולה. ובנוסח הרמב"ם התקדם תהליך הצרוף שלב אחד על-ידי הכללת "מלוך". וצרוף שלם הושג רק במנהג ספרד הקדום.

יום וקרבן מוסף ב' א' יי מקדש ישראל ויום צום הכיפורים מוחל וסולח סלח לעונותינו ולעונות עמך בית ישראל ברחמים בעבור שמו הגדול. רצה אלי אכ"ר אלצלאה ויקול אלודיו.

83. ר' את הנוסח בהערה הקודמת; אלבוגן, שם, עמ' 442; מאן, שם. נוסח זה, פרט למלות הפתיחה, הוא כולו מקראות, ובראשם ויקרא טז, ל, שבו מסתייעת גם תפילת "מחול" הבבלית. וזהו לתפילת יחיד, אולם בחזרת הש"ץ השתמשו בנוסח אחר (עיין הערה 117), המכיל אותם המקראות בתוספת דברים ל, ו, והפתיחה היא שונה לגמרי ודומה לזו של תפילת "מחול". נוסח זה נתקבל במנהג אשכנז, וגם שם רק לחזרת התפילה.

84. ר' אלבוגן, שם, עמ' 443 (והשווה גם 590); מאן, שם, עמ' 330–31, מס' 15, 16. אחרי סיומה של תקופת הגאונים חדר המנהג הארץ-ישראלי לומר "והשיאנו" ביום הכיפורים אף לישיבת נהרדעא (= פומבדיתא) שישבה בבגדאד. דבר זה ניתן ללמוד מהתשובה המפורסמת שהשיב ר' אליהו הכהן (1062–1084) ראש ישיבת ירושלים ובנו אביתר לר' משולם בר' משה ממגנצא: "... עבור מה לומר השיאנו את ברכת מועדיך... שכן אנו נוהגין בתרי מתיבתות דארעא דישאל ונהרדעא שאומר' בראש השנה ויום הכיפורים". ראה *REJ*, 1921, עמ' 88. התשובה מובאה בכמה מחיבורי הקדמונים: מעשה הגאונים, עמ' 37; ספר הפרדס (אהרנרייך), עמ' ריד; מחז"ו, עמ' 360; שבלי הלקט השלם, קלה, א, ועוד. העובדה שלפנינו הבדל-נוהג בין ארץ-ישראל ובבל יוצאת בבירור מהמקור האנונימי המצוטט במחז"ו (עמ' 361): "עוד מצאתי: כל האומר והשיאנו בר"ה ויהיכ"פ אינו אלא טועה ועליו הכתוב אומר והכסיל חושך הולך ואף-על-פי שהושבה תשובה מארץ-ישראל שאומרים אין בכך כלום ש מ נ ה ג א ר צ י ש ר א ל ל ב ד ו מ נ ה ג ב ב ל ל ב ד ו, כמו שמצינו תשובה שהרבה דברים בין בני בבל ובין בני ארץ-ישראל". והשווה אפסטיצר, *MGWJ*, 52 (1908), עמ' 313.

נוסח "אתה בחרתנו"

בנוגע ל"אתה בחרתנו" יש להפנות את תשומת הלב אל העובדה, שבמנהג בבל לא היתה אחידות במטבע תפילה חשובה זו, ושלוש צורות התהלכו בו. אחת קצרה:

אתה בחרתנו מכל העמים  
רצית בנו מכל הלשונות

ואחת מורחבת:

אתה בחרתנו מכל העמים  
אהבת אותנו רצית בנו  
רוממתנו מכל הלשונות  
והשלישית הוסיפה לפני "ותתן לנו" את הפסקה:  
ותודיענו משפטי צדקך

ותלמדינו לעשות מצות חוקי רצונך.

הנוסחה הקצרה מצוייה בכמה שרידים מסידורים בבליים שבגניזה<sup>85</sup>, ונתקבלה על-ידי הרמב"ם<sup>86</sup>, התימנים<sup>87</sup>, ור' שלמה מסג'למאסה<sup>88</sup>. ויש להבליט, שזוהי גם נוסחת קטע-הגניזה של סידור רב סעדיה גאון<sup>89</sup>.

אולם אף הנוסחה המורחבת מיוצגת בין כתבי-הגניזה המשקפים את המנהג הבבלי<sup>90</sup>; היא גירסת רב סעדיה לפי כתב-יד אא<sup>91</sup>; נהוגה היתה בין יהודי ארם צובה<sup>92</sup> ונתאזרה במנהגי אשכנז, ספרד ואיטליה.

כרגיל במקרים מעין אלה נתהוו גם צורות-ביניים הגורסות:

אתה <sup>94</sup> בחרתנו מכל העמים	אתה <sup>93</sup> בחרתנו מכל העמים
[רצית בנו]	[ואהבת אותנו]
ורוממתנו מכל הלשונות	ורצית בנו מכל הלשונות

85. ארשום ארבעה: T-S. N.S. 160/3 (בתוספת "מלכנו" אחרי "וקרבתנו"); T-S. N.S. 160/22; (ר' לעיל עמ' 152); כתבי-יד אוספורד: 2741/8, א32—ב; 2728/2.

86. ידיעות המכון וכו', ח"ז, עמ' 204. 87. תכלאל (ירושלים), ח"ב, ס"א, א.

88. דף 37ב; 47א; 55א. הרמב"ם, ר"ש והתימנים גורסים "מלכנו", השווה הערה 85.

89. ר' שינויי-נוסחאות בעמ' קנ (פשמון) וריט (פשמון). וכן הוא בקטע המקביל לעמ' ריט, שלא היה לנגד עיני מהדירי הסידור: T-S. Arabic 37/169, א2.

90. לדוגמא: T-S. H 5/17 וקטע וסטמינסטר קולידג' הנוכח בהערה 35.

91. ר' עמ' קנ (פסח), ריט (ר"ה), רס (יוה"כ). 92. עיין ההערה הבאה.

93. זהו נוסח קטע שלנו בשחרית יוה"כ, אבל במוסף: הנוסחה הארוכה. וכן הוא בסידור ארם צובה (כ"י) במוסף של פסח (81ב), אך בשאר המקומות הוא גורס את הנוסחה הארוכה (78ב; 91א, ועוד).

94. צורה זו מופיעה בכ"י T-S. H 6/35.

ואשר לצורה השלישית: תוספת הפיסקה "ותודיענו" הוא הקו האופייני והבולט בנוסח "אתה בחרתנו" בקטע שלנו. תופעה מתמיהה לפנינו הואיל ואותה פיסקה מופיעה בתלמוד<sup>95</sup> כחלק ההבדלה ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת. נוסח זה לא נשתמר בשום מנהג הרווח היום. אולם אין ספק, שנהוג היה בכמה קהילות שנגררו אחרי המנהג הבבלי. מלבד בקטע שלנו הוא מופיע בשרידי-גניזה באוספי אדלר, גסטר וקמברידג'<sup>96</sup>. כמו כן מקובל היה בין יהודי פרס<sup>97</sup>. ומה שחשוב ביותר היא העובדה, שהוא מצוי בסידור רב סעדיה לפי גרסת כתב-יד אא<sup>98</sup>.

ויש להדגיש, שהצורה הארץ-ישראלית של תפילה זו (אתה בחרתה)<sup>99</sup> כוללת אף היא פיסקה הדומה בתוכנה ובלשונה לפיסקה "ותודיענו":

ב ב ל	א ר צ - י ש ר א ל
ותודיענו משפטי צדקך	ותתן לנו יי אלהינו משפטים ישרים
ותלמדנו <sup>100</sup> לעשות מצות חוקי רצונך	ותורת אמת חקים ומצות טובים

הווה אומר, שלפי הנוסחה הכוללת את הפיסקה "ותודיענו", מבנה התפילה ומתכונתה דומים בשני המנהגים.

ומן הדין שנציין בהקשר זה, שבנוסח ההבדלה ביום טוב שחל במוצאי שבת אין רב סעדיה גורס "ותודיענו", אלא את המשפט הארץ-ישראלי המקביל<sup>101</sup>: ותתן לנו וכו'. ומצוים אנו להניח, שכך היתה גירסת הגאון בגמרא. ושבאמת קיימת היתה גירסה תלמודית זו בין גאוני בבל — אנו למדים מדברי רב האי, שבפירושו לברכות<sup>102</sup> הוא כותב: "ואנן תקינו לן רב ושמאל מרגינתא בבבל [ותתן לנו] משפטים ישרים ותורת אמת". מלכתבר, ששתי פתיחות להבדלה<sup>103</sup>, דומות בסגנון וזהות בתוכן, היו רווחות בקהילות שאחזו במנהג בבל, אחת

95. ברכות לג, ב.

96. אדלר: *MGWJ*, 55 (1911), עמ' 599; גסטר: בריט' מוז' Or. 10578, חוברת 13, קטע 17; קמברידג': T-S. H 8/29, א2.

97. אדלר, גנוזי פרס ומדי, עמ' 37; קטעים מסידור פרסי, כ"י גסטר, Or. 10576, ב.

98. ר' הערה 89.

99. השווה אלבוגן, שם, 433 והלאה; מאן, שם, 330, 331.

100. יש מקורות הגורסים "ותלמדנו תורה". לפי גירסה זו הדמיון המילולי בין שתי הפיסקאות רב עוד יותר.

101. סידור רס"ג, עמ' קנא.

102. ר' אוצר הגאונים, ברכות, הפירושים, עמ' 46.

103. עיין מ. זולאי, ספר אסף, עמ' 307.

"ותודיענו" 104 והשנייה "ותתן לנו" 105. הגירסה בטכסט התלמוד שלנו משקפת את המנהג הראשון. ומכאן תתבאר לנו אותה נוסחה המורכבת בשתי הפתיחות ושהיתה נפוצה הרבה<sup>106</sup>: מקורה במגמה הפשרנית המתבטאת באימרה התלמודית: "הילכך נימרינהו לתרוויהו" 107.

(סוף יבוא)

104. כך הוא נוסח הרמב"ם, פ"ב, ה"ב מהלכות תפילה; וגירסת הדפוס מאושרת על-ידי כ"י או"פ, מספר 577. וכן הוא בתכלאל, ח"ג, מג, א.

105. הנוסח "ותתן לנו" בלבד מופיע, נוסף לסידור רס"ג, גם במקורות הבאים: אדלר, גנוי פרס ומדי, עמ' 35; סידור ר"ש מסג' למאסה, א87, קטע-גניזה באו"פ, מס' 2741/8, א32, וקטע קמברידג': T-S. H 8/93, וזה לשונו: "וכד מקלעו ימי טאבי באפוקי שבתא מצלן מעריב כדרכיה וקאימין צב' (=צבורא) ומצלן בלחשא מגן ומחיה והאל הקדוש ואומרין הכי אתה בחרתנו... עלינו קראתה ותתן לנו יי אלהינו משפטים ישרים ותורת אמת חקים ומצות טובים ותנחילנו...".

106. הנוסחה המורכבת נשתגרה במנהגי בני רומא, אשכנז, צרפת וארם צובה (כ"י), א83. במנהג הנזכר אחרונה שינו את הנוסח (כנראה בכוונה לסלק את כפילות הלשון) וגרסו: ותלמדנו לעשות הטוב והישר בעיניך.

107. ומן הראוי להעיר על שינוי-לשון בנוסח "ותודיענו" כשהוא מהווה חלק של "אתה בחרתנו": ותודיענו מו ע ד י ק ד שך. כך הוא על כל פנים בתפילות שלוש רגלים (סידור רס"ג, עמ' קנ); כ"י פש וגסטר המובאים בהערה 96. ולגבי ר"ה, שמחלוקת ישנה היא אם נקרא "מועד" או לאו, חלוקים המקורות. סידור רס"ג (אא) גורס אף בחג זה (עמ' ריט) "מועדי קדשך", וזהו בהתאם עם דעת הגאון (ר"כ) המקיים את הלשון "והנחילנו בשמחה מו ע ד י ק ד שך", בניגוד לאלה שהחליפוהו ב"משפטי צדקך". לעומת זה, קטע אדלר (הערה 96) וכ"י גסטר (הערה 97) גורסים בר"ה "משפטי צדקך". וביום הכיפורים כך היא אף גירסת הסידור (ר"ס) וקטע שלנו.

וידוי ליחיד באמצע התפילה

בניגוד לדין המפורש בתוספתא<sup>108</sup> ובמקור תנאים בבבלי<sup>109</sup>, שהיחיד מתוודה אחרי סיום תפילתו והעובר לפני התיבה באמצע, רווח היה המנהג בבבל שאף היחיד יתוודה בתוך התפילה (אחרי "אתה בחרתנו")<sup>110</sup> בנוסחה קצרה, ובסיום התפילה בנוסחה מפורטת יותר. וזהו נוהג קטע שלנו.

ונוהג קדום לפנינו. יתכן ששרשיו נעוצים בתקופת האמוראים<sup>111</sup>; על כל פנים, רשותו של היחיד להתוודות גם הוא בתוך התפילה נזכרת כבר ב"הלכות גדולות"<sup>112</sup>. חזיון וסמכות הוענקו לו לנוהג זה על-ידי רב עמרם, גאון סורא, שקבע לו מקום בסדר התפילה שלו<sup>113</sup>. ואף רב סעדיה התירו לבוא בקהל המתפללים<sup>114</sup>, ורב האי, גאון פומבדיתא, מעיד שכך הוא מנהגם<sup>115</sup>.

למרות הגושפנקה הסמכותית של רב עמרם — גדול ההשפעה בתחום הליטורגיה — ושל רב האי — "אביהם של ישראל"<sup>116</sup> — לא נתרוות נוהג זה בתפוצות ישראל ולא נתקבל

\* השווה תרביץ לו, עמ' 135—157.

108. תוספתא יומא פ"ד, י"ד (מהד' ש. ליברמן, עמ' 254).

109. יומא, פז, ב.

110. ובתפילת מוסף אחרי ומפני חטאינו, ר' סדר רב עמרם השלם, ח"ב, עמ' 348, והשווה להלן, הערה 117, סוף.

111. עיין תשובת רב האי ב"תשובות הגאונים מתוך הגניזה" לש. אסף (תרפ"ט), עמ' 87.

112. סוף הלכות יוה"כ, דפוס ברלין, עמ' 158 (וראה הלכות פסוקות, מהד' ששון, עמ' כ"ג). ועיין

ראבי"ה, ח"ב, עמ' 185.

113. דפוס וורשא, מז, א; השלם, ח"ב, עמ' 344, 348; אלכסנדר מארכס, הוספות ותיקונים לסדר

רב עמרם, עמ' 35.

114. סידור רס"ג, עמ' רס"א.

115. השווה ספר המנהיג, עמ' 60 (סימן ס'): "וכתב רבי' סעדיה יש שמוסיפין לאחר זכר יציאת

מצרים אבל אנחנו — וכן כתב רבינו האי שכך מנהגם — ואין בכך הפסד". הדברים "ואין בכך הפסד"

הם המשך דברי רב סעדיה, ולקוחים הם מרי"ץ גיאת (שערי שמחה, ח"א, עמ' ס"א), והמשפט: וכן כתב

רבי' האי וכו' מאמר מוסגר הוא השאוב ממקור אחר. ועיין במבגר, יצחק ירנן, אות קס"ב.

116. הרמב"ן באגרתו "טרם אענה אני שונג", כתבי הרמב"ן, מהדורת ח.ד. שערועל, חלק א',

עמ' שנ.



בשום מנהג ממנהגי העדות השונות<sup>117</sup>. והדבר הגיע לידי כך, שכמעט שנשתכח כליל ואבד זכרו. כשנתפרסם במאה הקודמת "סדר רב עמרם" והמהדיר, ר' נתן קורונל, נתקל בוידיי אחרי "אתה בחרתנו", לא היסס מלמחקו משום שהוא "בלי ספק שגגת המצותיק"<sup>118</sup>. ובתקופתנו, תקופת הגניזה, הופתע בעל "אוצר התפילות" מהמנהג הנידון וראה בו "חידוש גדול"<sup>119</sup>.

סיבות שונות גרמו להשתקעותו. ראשית יש לשים לב לעובדה, שמעולם לא השתרש ולא הגיע לידי מעמד של מנהג פשוט המקובל על הכל, אלא נשאר בחינת מנהג רשות, שאמנם נהגו בו רבים אבל לא הציבור בכללו. מצב זה כבר משתקף ב"הלכות גדולות", ומשתמע במיוחד מדברי רב סעדיה האומר, שנהגו בו "רבים מחברינו" — "רבים" ולא כולם, ואף בשלהי תקופת הגאונים לא נשתנה מעמדו בבחינה זו. כפי שניתן להסיק מדברי רב האי:

117. לכאורה ניתן לומר שהמנהג היה רווח אף בארץ ישראל, שהרי בשלושה קטעי־גניזה (ראה להלן) נוסח א"י מופיע הוידיי בתפילת ערבית של יוה"כ. הואיל ואין חזרת התפילה בערבית, על־כרחך הדברים אמורים בתפילת יחיד. ברם, אין הדבר ברי כלל ועיקר, שכן יתכן מאד שבערבית יום הכיפורים נהג החזן לעבור לפני התיבה (עיין גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"ב, עמ' 129, הערה 8; והשווה את השבעתא לליל ראש השנה ליניי, זולאי, פיוטי יניי, עמ' שי"ט). ואולי מותר להסיק גם מהדגשתו של רב סעדיה שבערבית יום הכיפורים "לא יעבור החזן כלל לפני התיבה" (עמ' רס"ג), שקיים היה מנהג כזה במקומות מסויימים. חזרה זו על דין שכבר נזכר במקום אחר (עמ' קי"ד) להוציא מאלה הנהגים אחרת באה.

ביחס למקומו של הוידיי שררה במנהג א"י א־אחידות. מחבר הקטע החשוב שנתפרסם ראשונה ע"י ישראל אברהמס (*HUCA*, ח"א, עמ' 384) ותוקן ע"י מאן (שם, ח"ב, עמ' 327) קובע במפורש שבני א"י נהגים לומר הוידיי במקום "אתה בחרתה", אחרי האל הקדוש. זאת אומרת, שתפילת "אתה בחרתה" הושמטה לגמרי והוידיי תפס את מקומה. המחבר אף מוסר לנו את נוסח הוידיי שהשתמשו בו בני א"י בהזדמנות זו. מאידך, קטע אחר (מאן, שם, עמ' 331, מס' 16), שגם בו נשתמר אותו נוסח של וידיי, דורש אמירתו אחר "אתה בחרתה", כבמנהג בבל. ולמרבית המבוכה לפי קטע שלישי (שם, מס' 15) נקבע מקום הוידיי אחרי ברכת קדושת היום. אולם בנוגע לקטע זה מסתבר להניח שטעות סופר נפלה בו: המצתיק השמיט את ההוראה הליטורגית, שחשבה למובנת מאליה: "רצה עד סוף התפילה", או נוסח כיוצא בו. הוראה כזו מצוייה בקטע המובא בהערה 82 שנוסחו דומה מאד לקטע של מאן: "רצה אלי אכ"ר אלצלאה ויקול אלוידיי". ובדומה לזה גם אצל אלבוגן, שם, עמ' 443, שורות 15—16.

נראה שגם לגבי וידיי ליחיד באמצע התפילה לא היתה קיימת אחידות גמורה. הנחה זו תסביר לנו את דרישתו של רב האי (רי"ץ גיאת, ח"א, עמ' ס"א) שהנהגים לומר הוידיי באמצע התפילה יאמרוהו אחר "זכר ליציאת מצרים", ואחריו "מחול לעונותינו". מתוך שהיו שנהגו אחרת, בא רב האי להשליט אחידות ודרש להסמיך וידיי חטאים לתפילה על מחילת חטאים. סמיכות זו היא הגוררת אחריה את שינוי מקום הוידיי במוסף, שבה מן הדין לאמרו אחרי "ומפני חטאינו" כדי להסמיכו לתפילת "מחול" ועיין לעיל הערה 110.

118. ראה סדר רב עמרם דפוס וורשא (להלן: סר"ע ד"ו) עמ' מט, א. הערת המהדיר.

119. סידור "אוצר התפילות", ב"תיקון תפילה", עמ' תקנ"ה, ב'.

"מי שאומר אבל אנחנו חטאנו..." הוזה אומר שיש שאין אומרים, והדבר תלוי ברצונו של כל יחיד ויחיד.

משקל מסויים יש לייחס גם להסתייגותו של רב סעדיה, שעלידי בקורתו שמתח על כמה ממנהגי התפילה עורערו ובוטלו כמה נוסחאות ומנהגים. כאמור, התיר רב סעדיה את אמירתו – "התיר" ולא המליץ, ומשמעות היתר זה הוא, שאמירת הוידי במקום זה אין בו משום הפסד. ואמנם כך העתיק ר' יצחק אבן גיאת את דברי הגאון לעברית<sup>120</sup>.

לבסוף: אם "מנהג מבטל הלכה", הרי בנידון שלנו נצחה ההלכה החד־משמעית: "והיכן אומרו יחיד אחר תפילתו ושלח צבור אומרו באמצע". ואף־על־פי שניתן לטעון, כמו שטען רב האי<sup>121</sup>, שהמנהג מסתמך על מאמרו של מר זוטרא, נדחו דברי מר זוטרא הבלתי ברורים והעשויים להתפרש לכמה פנים מפני הניסוח הברור, שאינו משתמע לשני פנים, שבתוספתא וברייתא<sup>122</sup>.

ועוד עלינו לדון בקצרה בנוסחת הוידי שבקטע. גרסתו: חטאנו ה[עו]ינו והרשענו פשענו ומרדנו וכו' – גרסה מעורבת היא. אין ספק שהנוסחה המקורית כללה את וידויו של דניאל (ט, ה): חטאנו ועוינו<sup>123</sup> והרשענו ומרדנו וסרנו ממצותיך... דבר זה מוכח מהביטוי "ומרדנו" המצוי כמעט בכל הנוסחאות, ביחוד מהמשפט "וסרנו ממצותיך וממשפטיך" = וסור ממצותיך וכו' שבדניאל. נוסחה זו בטהרתה מצוייה בסידור רב סעדיה, לפי גרסת כתב־יד שש ובסדר רב עמרם כתב־יד אוכספורד<sup>124</sup> וזולצברגר<sup>125</sup>. ואף המאירי מעיד שזוהי נוסחת הגאונים<sup>126</sup>.

120. עיין הערה 115.

121. לעיל הערה 111.

122. ועיין גם "חיבור התשובה להמאירי", עמ' 519.

123. נוסחה זו מורחבת היא מוידוי דוד (תהלים קו, ו; ושם: העוֹיֵנו) ושלמה (מל"א, ח, מז). שלושת הביטויים הראשונים משותפים לשלשתם. החילוף "עוֹיֵנוֹהֵעֵינוֹ" גרם לערבוביה בנוסחה שלנו; ראה, לדוגמה, המקורות המובאים בהערות 126, 127, 129. אותה ערבוביה מצוייה כבר, ובציטוט ישיר מהמקרא, בנוסח התוספתא יומא פ"ב (ר' שינוי־הנוסחאות במהדורת ליברמן, עמ' 229) ובנוסח התלמוד שלנו, יומא לו, ב.

124. סר"ע השלם, ח"ב, עמ' 348. ניסוח אחר ראה בהערה 127.

125. אלכסנדר מארכס, הוספות ותיקונים לסר"ע, עמ' 35. ושם צ"ל: עוֹיֵנוֹ ולא: טעינו.

126. שם, עמ' 402: "ורוב הגאונים נהגין בכך שלא לומר אלא על דרך כלל, ר"ל חטאנו העוֹיֵנו והרשענו ומרדנו כמו שאמר דניאל ואחר זה אומרים סרנו מן מצותיך..." ובעמוד 403: וכבר סדרו כל הגאונים נסח הוידי בסדר זה: ... אבל חטאנו העוֹיֵנו והרשענו ומרדנו סרנו... – יש לנהוג זהירות לגבי שימוש של המאירי בביטוי "גאונים", שהרבה פעמים לא התכוון אלא לגדולי המחברים בדורות שלפניו (ראה כעת הקדמת המהדיר לפירוש המאירי לקידושין, עמ' ר'). אולם כאן אין ספק שכונתו לגאוני בבל. והשווה גם את הפיוט "ברכי נפשי" המיוחס לרס"ג (מ. זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד, עמ' קי"ח): "ואתה המתרצה בתשובת יום הכפורים בצומו ובאומֶר חטאנו העוֹיֵנו והרשענו".

אולם פורמולה זו עשויה להשתבש בנקל על-ידי עירבוב עם נוסחאות-וידוי אחרים<sup>127</sup> ובפרט עם וידוי של כהן גדול, שבו מופיע הפועל "פשע" במקום "הרשיע". וכך קרה אחת משתיים: או שהמלה "הרשענו" הוחלפה ב"פשענו", כמו במהדורת-הדפוס של סידור הגאון<sup>128</sup>, או שנוספה אחר "והרשענו", כמו בקטע שלנו<sup>129</sup>.

"ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה"

גירסת הקטע שלנו היא אחת מנוסחאות התפילה שרב סעדיה מתח עליהן את בקורתו. הגאון ראה בתוספת המלים "אלא אתה" משום "טעות"<sup>130</sup>, וודאי הואיל ולשון מיותרת היא ואין בה צורך<sup>131</sup>. לפי זה ניתן לתקן את המשפט הנידון בשתי דרכים: על-ידי השמטת המלים "אלא אתה", או על-ידי השמטת "ומבלעדיך":

א. ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח;

ב. אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה.

ובאמת שתי הנוסחאות משמשות במקורות השונים; יש שנקטו בתיקון א'<sup>132</sup> ויש שהעדיפו תיקון ב'<sup>133</sup>. אולם גם הנוסחה המקורית לא נעלמה<sup>134</sup>. דבר זה גרם לידי אי-עקיביות:

127. כמו הוידוי האלפביתי "אשמנו בגדנו", ראה סר"ע השלם, ח"ב, עמ' 344: "...זכר ליציאת מצרים אבל חטאנו אשמנו בגדנו העוינו והרשענו וסרנו..."

128. בקטע שלי (אלח) קיצר הסופר, ר' מאמרי המובא בהערה 52.

129. אף הנוסחה בפסיקתא רבתי (מהר" מאיר איש שלום, ק"ס, ב') אינה אלא פורמולה שלנו בתוספת: פשענו, ומרינו: "אבל אנחנו חטאנו העוינו הרשענו (פשענו) מרדנו (ומרינו) וסרנו ממצותיך".

130. ר' סידור רס"ג, עמ' רס"א: "ולא יגזל לה אן יקול אלא אתה בעד ובלעדיך ואן קאל קד אכ"טא בזיאתה (ואסור לומר... אחרי... ואם אמר טעה בהוספתו)". זוהי גירסת מהדורת הדפוס (= אא), אולם שרידי הגניזה: קטע שש ואלח משמיטים "ואסור לומר". גירסה זו היתה לפני אבן גיאת (שערי שמחה, ח"א, עמ' ס"ב) ודוד אבודרהם (ד"ו, עמ' עז, א). שניהם מתרגמים את המשפט בדרך עצמאית: נוסח הגניזה: ומן יקול ובלעדיך... אלא אתה (אנה) יכ"טי בזיאתה אלא אתה בעד ובלעדיך. אבן גיאת: ומי שאומר ומבלעדיך... אלא אתה טועה הוא שמוסיף (= בהוספתו) אלא אתה אחר מבלעדיך. אבודרהם: המוסיף אלא אתה אחר שאומר ומבלעדיך טועה הוא.

131. עיין ארחות חיים (פירינצי), עמ' רלו. אבן גיאת דחה את בקורתו של רב סעדיה בביטוי התלמודי "ולאו מילתא היא". ותמוהה היא דעת ר' יצחק במברגר ב"יצחק ירנן" שאבן גיאת בא "לחזק דברי רבינו סעדיה ולומר שתוספת זו ודאי טעות גמור הוא". האמת היא ההפך מזה.

132. כך הוא הנוסח בקטעי הגניזה בבריט' מוז': Or.5557.E, דף 28; Or.5557.K, דף 11; ט"ש H/6/117; הרמב"ם (ידיעות המכון וכו', ז, עמ' 209, 211); תכלאל, ח"ג, פז, א; קיז, ב; סידור ארם צובה (דפוס רפ"ז), עמ' תקצא, ב, תקצד, א.

133. כך היא הגירסה בט"ש H/5/183 (פעמיים), ועיין גם הערה 135.

134. ט"ש H/5/17; מחזור וורמייזא (קריית ספר לד, 522); מחזור רומא (שד"ל), ח"ב, ע, ב; קיד, ב.

פעמים ששתיהן, המקורית והמתוקנת, מופיעות במקור אחד.<sup>135</sup> התנגדותו של הגאון למשפט הנזכר ושני התיקונים שגררה אחריה מאפשרים בידינו להסביר את הבדלי-הנוסח הקיימים במשפט "ומבלעדיך... אלא אתה" שבתפילת "נשמת כל חי". הוא מופיע בסידורי-התפילה בשתי צורות, ומסתבר כעת שאף אחת מהן אינה מייצגת את הנוסח הקדום, ושתייהן אינן אלא עיבודים של הטכסט המקורי במגמה אחת: להימנע מאותה כפילות לשון, שרב סעדיה קרא תגר עליה. נראה ברור שהטכסט המקורי היה:

ומבלעדיך אין לנו מלך גואל ומושיע... אלא אתה.  
משפט זה, שבקורתו של הגאון חלה ממילא גם עליו, נתנסח מחדש בשני ניסוחים שונים, ובשניהם נתחלק המשפט לשני משפטים עצמאיים. בניסוח האחד נוצר משפט חדש מהמלה הראשונה "ומבלעדיך" עלידי תוספת המלים "אין אלהים", ובשני מהמלים בסוף הפסוק עלידי חזרה על "אין לנו מלך":

- א. ומבלעדיך [אין אלהים ו] אין לנו מלך גואל ומושיע... אלא אתה,<sup>136</sup>
- ב. ומבלעדיך אין לנו מלך גואל ומושיע... [אין לנו מלך] אלא אתה.<sup>137</sup>

#### חתימת ברכת קדושת היום ביום הכפורים

החתימה הכפולה של הברכה האמצעית בקטע שלנו (בא"י מוחל וסולח... בא"י מלך על כל הארץ...) מוזרה ומתמיהה עד מאד. הדם של חילופי-הנוהג שהתקיימו ביחס לחותם ברכה זו במנהג בבל ושלוחותיו<sup>138</sup> עולה ממנה. בעיקר יש לציין ארבע נוסחאות, ואלו הן:

- א. בא"י מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכיפורים.<sup>139</sup>

135. מחזור ויטרי, עמ' 391, 395; עץ חיים, ח"א, עמ' קה, קו; בסידור ארם צובה (כ"י), 98 ב, אותו הדבר כמו ב"עץ חיים".

136. סידור רס"ג, עמ' קט; הרמב"ם, שם, עמ' 191; תכלאל, ח"א, קל, ב; ר"ש מסג' למאסה, 21א; סידור ארם צובה (רפ"ז), עמ' ק, א.

137. סר"ע, ד"ו, כז, ב; השלם, ח"ב, 47; מחזור ויטרי, עמ' 153; עץ חיים, עמ' עט; מחזור רומא (שד"ל), ח"א, לט, ב; אבודרהם, מה, א. סר"ע, ד"ו, ואבודרהם גורסים: אין לנו עוזר וסומך אלא אתה. גירסה זו מונעת את החזרה על "אין לנו מלך", שכבר הופיע בתחילת אותו פסוק.

138. על דבר נוסח הברכה במנהג א"י ר' MGWJ, 1911, עמ' 443, 597; HUCA, ח"ב, עמ' 331; אסף, ספר דינבורג, עמ' 129; קטע ט"ש המובא לעיל, הערה 82. וכנגדם השווה זולאי, פיוטי יניי, עמ' שכ"ז ומסכת סופרים, יט, ד (היגר, עמ' 326). והשווה גם גירסת קטע-הגניזה באו"פ, מס' 2700, דף 2א: בא"י מקדש ישראל ואת יום צום הכיפורים ומוע' שמחה והומנים ומ' (= ומקראי) קודש מוחל וסולח סלח לעונותינו ולעונ' עמ' בית יש' ברחמים בעבור שמו הגדול. ועיין ירושלמי יומא, פ"ו, ה"א (44 ב).

139. נוסחה זו מצוייה בסידור רס"ג, עמ' רס"א (לפי אא); בשלושת כתבי-היד של סדר רב עמרם

ב. בא"י מוחל וסולח לעונות עמו ישראל מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכיפורים<sup>140</sup>.

ג. בא"י מלך על כל הארץ מוחל וסולח לעונות עמו בית ישראל מקדש ישראל ויום הכיפורים<sup>141</sup>.

ד. בא"י (מלך)<sup>142</sup> מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמך בית ישראל מעביר אשמתינו בכל שנה ושנה מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכיפורים<sup>143</sup>.

לכאורה ניתן לומר שהחתימה הכפולה יכולה להתבאר כצירוף של שני מנהגים, כפשרה בין נוסחא א ונוסחה ד, על דרך "הילכך נימרינהו לתרווייהו". ברם, ביאור זה אינו מניח את הדעת כלל. חתימה כפולה כזאת, ביחוד בברכות העמידה, היא סטייה כל כך מרחיקה-לכת

(ר' להלן בפנים); בשריד מסידור בבלי (להלן בפנים); בכ"י T-S. H 8/90 המכיל דיני תפילה בארמית: "ובריש שתא בין בצלותא ובין בקידושא אמר יום הזכרון הזה זכרון תרועה מקרא קדש וחתם ברוך אתה יי מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון. וביומא דכיפורא ותתן לנו יי אינ"ו את יום הכפורים הזה למחילה ולסליחה לכפרה על כל עונותינו מקרא קדש זכר ליציאת מצרים וחתם ברוך א' יי מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים".

140. טופס זה מופיע בסדר ר"ע, ד"ה, מט, א בתפילת נעילה; בקטע שש (סידור רס"ג, עמ' רס"א, חילופי-נוסחאות); אבודרהם (ד"ו), עו, א, ובשרידים מסידורים נוסח בבל:

(א): T-S. H 5/17 (דף-קלף אחד): "... תטהרו כי אתה סולחן לישראל מן העולם ומוחלן לשבטי ישורון בכל דור ודור ומעביר אשמתינו בכל שנה ושנה ודברך אמת וקיים לעד ומבלעדך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה ברוך אתה יי מוחל וסולח לעונות עמו ישראל מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים".

(ב): T-S. H 6/117 (שני דפי-קלף): "... תטהרו כי אתה סולחן לישראל מן העולם ומוחלן לשבטי ישורון ודברך אמת וקיים ומבלעדך אין לנו מלך מוחל וסולח בא"י מוחל וסולח וכו'.

(ג): בריט' מו' Or. 5557.E, דף כח: "... כי אתה סולחן לישראל מן העולם ומוחלן לשבטי ישורון ודברך אמת וקיים ובלעדך (!) אין לנו מוחל וסולח בא"י מוחל וסולח וכו'.

(ד): בריט' מו' Or. 5557.K, דף יא: "... לישראל מן העולם ... בכל דור ודור ודברך אמת וקיים לנצח ומבלעדך ... וסולח בא"י מוחל וסולח ... בית ישראל וכו'.

(ה): T-S. N.S. 160/24 (שני דפי-נייר קטנים); ב2: ופי' צום הכיפורים יקול מלך (ונמחק) מוחל וסולח לעונות עמו ישראל מלך וכו'.

141. רמב"ם (שם, עמ' 210) ותכלאל (ח"ג, פט, א). נוסחה זו מתייחדת בכך, שבה שולב עניין מחילה וסליחה בפורמולה של קדושת היום ולא נספח אליה כמו בניסוחים ב' וד': בא"י מלך על כל הארץ [מוחל וסולח לעונות עמו בית ישראל] מקדש ישראל ויום הכפורים.

142. לא כל הנוסחאות גורסות "מלך" אף בתחילת הברכה, ראה הערות 140, סימן ה', 143. האבודרהם גורס אותה מלה, אך שני כתבי-יד ספרדיים בבריט' מו' (מס' 692, 205א; 693, 279א) אינם גורסים אותה. ויש לציין שהם גורסים "ומעביר אשמתינו" בניגוד לנוסח אבודרהם ולמנהג ספרד היום.

143. מחזור ויטרי, עמ' 390; עץ חיים, ח"א, עמ' קב; מחזור רומא (ח"ב, עא, א, בשינויים קלים); סדר ר"ע, ד"ו, מח, א; השלם, ח"ב, עמ' 345 (בלי "מלך" בתחילת הברכה) 351. והשווה ההערה הקודמת.

ממטבעות התפילה המקובלים, הן במסורת הארץ-ישראלית והן במסורת הבבלית, עד שקשה להעלות על הדעת שלפנינו פשרה מכוונת ומחושבת מתוך מגמה "לצאת ידי שניהם". לפיכך נראה שיש להסביר נוסח מורכב זה או כטעות סופר או כ"תיקון" בלתי מוגמר. המקור שממנו הועתק הקטע גרס אחת משתיים: נוסחה א' או ד', והסופר – שנוסחה אלטרנאטיבית מזו שבמקור היתה שגורה בפיו – הכניס במתכוון או בהסח הדעת את המלים "ברוך אתה יי" או לפני "מלך על כל הארץ", או לפני "מוחל וסולח", ויצאה לו תרכובת של שתי חתימות, הואיל והניח את "ברוך אתה יי" השני במקומו.

אין בקטע גופו סימנים שעל ידם נוכל להכריע מה היתה גרסת המקור, ואיזו משתי החתימות יש לזקוף על חשבון הסופר או "המתקן". כמו כן קשה להשיב על השאלה: מה היה טופס ברכה זו במנהג בבל הקדום? במקורות המייצגים אותו מנהג שוררת בפרשה זו מבוכה רבה המכבידה על הנסיון לקבוע את הגרסה באורח חד-משמעי.

נוכיר ראשונה את סדר רב עמרם. בכל שלושת כתבי-היד של סדר זה מופיעה אמנם נוסחה א', אולם רק בתפילה אחת: בכתב-יד בריטיש מוזיאום<sup>144</sup> ואוכספורד<sup>145</sup> בשחרית, ובכ"י זולצברגר<sup>146</sup> בנעילה. לעומת זה, בערבית ובמוסף גורס כ"י בריטיש מוזיאום נוסחה ד', ובנעילה נוסחה ב'. וכ"י אוכספורד נוקט נוסחה ד' אף בערבית ובמוסף, ובנעילה אין לעמוד על גרסתו. הוזה אומר, שבכ"י ב"מ מצוייות לא פחות משלש נוסחאות. ובכן דעתו של רב עמרם מוטלת בספק משולש.

אותה אי-עקביות מתגלית אף בשריד מסידור בבל, T-S. H. 5/183, בערבית הוא גורס נוסחה ג' ובשחרית נוסחה א' הקצרה: "...תטהרו כי אתה סולחן לישראל מן העולם ומוחלן לש יש ומעביר אש בכל ש וש אין לנו מוחל וסולח אלא אתה בא"י מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכיפורים".

ומהי דעתו של רב סעדיה? בכתב-יד אא, שעליו מבוססת מהדורת הדפוס<sup>147</sup>, מופיעה נוסחה א', אולם בשש' ובקטע שלי, אלא<sup>148</sup>, מצוייה נוסחה ב'. נמצא שגם דעת רב סעדיה מוטלת בספק.

144. = ד"ו, מז, ב. לעומת זה עיין מז, א; מה, א; מט א.

145. = סדר ר"ע השלם, ח"ב, 347. נוסחאות אחרות: 345, 351.

146. עיין אלכסנדר מארכס, הוספות ותיקונים לסדר ר"ע, עמ' 36.

147. סידור רס"ג, עמ' רס"א.

148. ר' מאמרי הנזכר בהערה 52, עמ' 282. הטכסט בכ"י זה אמנם משובש הוא, שהרי חסרה בו לגמרי פתיחת הברכה: ברוך אתה יי, אך אפשר לשחזרו בקלות כדלקמן: ...ומחלן לשבטי ישראל ודברין [אמת וקיים ובלעדך] אין לנו מלך מוחל וסולח [ברוך אתה יי מוחל וסולח] לעונות עמו ישראל מלך על וכו'. הסופר נכשל פעמיים בהעתקתו. בפעם הראשונה בשל דמיון התיבות "ודברין" ו"בלעדך", ובפעם השנייה בגלל שויון התיבות "מוחל וסולח". לפי שחזור זה שני קטעי-הגניזה המקבילים מנוגדים הם אל גרסת אא. ולא כר"ל גינצבורג שקבע (בלי לפרש דבריו) שבקטע שלי "הנוסח הוא כבנדפס" (פירושים וחידושים בירושלמי, ח"ד, עמ' 254).

היש בידינו לפתור ספק זה ולהכריע בין שתי הגירסאות? ר"ל גינצבורג<sup>149</sup> הכריע לצד גירסת מהדורת הדפוס, היינו נוסחה א'. נוסחה קצרה זו נבדלת מחברותיה בכך, שאין היא כוללת את הנושא "סליחה ומחילה", אלא קדושת היום בלבד. לפי גינצבורג התנגד רב סעדיה לנוסחאות הכוללות שני נושאים משום שראה בזה סטייה מן הכלל "אין חותמין בשתיים"<sup>150</sup>.

ברם יש מקום לחלוק על עצם הנחה זו, שרב סעדיה פוסל חתימה בשתיים. כבר הוכחתי במקום אחר<sup>151</sup>, שגירסת קטעי־הגניזה של הסידור: "משמח עמו ובונה ירושלים" היא הנכונה, שכן מאושרת היא על־ידי עדותו המפורשת של רב האיי גאון המעיד שפורמולה זו נמצאת בסידור הגאון<sup>152</sup>. מכאן שגירסת מהדורת הדפוס: "משמח עמו בבנין ירושלים" היא היא ה"מתוקנת" בהתאם לכלל הבבלי הנזכר. והוא הדין בנידון שלנו. השמטת עניין "סליחה ומחילה" לא יצאה מידי רב סעדיה (שנקט בשיטת בני ארץ ישראל שלא הקפידו על כלל זה), אלא מעשה "מתקן" אלמוני ש"תיקן" את הגירסה כאן, כדרך ש"תיקן" את החתימה של ברכת "שמח תשמח" מתוך אותה המגמה.

סימנים־מוכיחים בטכסט גופו מעמידים אותנו על כך שבאמת גירסת מהדורת הדפוס "מתוקנת" היא. וזהו נוסחו:

כי אתה סלחן לישראל מן העולם ומחלן לשבטי ישורון בכל דור ודור ודברך  
אמת וקיים ומבלעדיך אין לנו מלך כי אתה הוא מוחל וסולח לעונותינו  
ולעונות עמך כל בית ישראל ומעביר אשמתנו בכל שנה ושנה בא"י מלך על כל  
הארץ ... הכפורים.

תחילה יש לשים לב לסתירה שבסידור גופו. בעמוד ר"ס הגירסה היא: "ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח", וכן הוא נוסח משפט זה בכל המקורות. אך בטכסט שלנו המשפט מקוטע הוא: "ומבלעדיך אין לנו מלך. ועוד מדברי הגאון בעמוד ר"ס יוצא שתיכף אחרי משפט זה באה חתימת הברכה, ובאמת כך הוא בשני קטעי־הגניזה המקבילים (שש, אלח) ובמקורות בבליים אחרים<sup>153</sup>. ולפינו אין הדבר כן.

ברם, הקושי הבולט ביותר הוא כפל ההנמקה "כי אתה..." הרגילה לבוא קודם חתימת כמה ברכות: "כי אתה סלחן לישראל... כי אתה הוא מוחל וסולח". כפילות זו אין דוגמתה בתחום הברכות ואין לפקפק כלל שאינה מקורית אלא תוצאה של עיבוד הטכסט. לפיכך מסתבר שיש לשחזר את הטכסט כך: "ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח ברוך אתה יי מוחל וסולח לעונותינו...". המעבד האלמוני שהעדיף את הנוסחה הקצרה (נוסחה

149. פירושים וחיידשים, שם.

150. ברכות מט, א.

151. במאמרי הנזכר, עמ' 270–272.

152. שם, עמ' 270, הערה 4.

153. השוה קטע ט"ש המצוטט למעלה בפנים וכתבי־היד המובאים בהערה 140.

א) מחק את התיבות "ברוך אתה יי" וכתבן לפני "מלך על כל הארץ", וכך נשאר לפניו "מוחל וסולח" פעמיים סמוכים זו לזו: ומבלעדיך אין לנו מוחל וסולח (בא"י) מוחל וסולח... ר' תיקון' גורר "תיקון": סילק את "מוחל וסולח" הראשון וחיבר את שני המשפטים על-ידי "כי אתה הוא". ומכאן הלשון המגומגמת שבפיסקה זו.

אמור מעתה, שרב סעדיה נקט בנוסחה ד' – נוסחה שבעיקרה היא בהתאמה עם גירסת קטעי-הגניזה (= נוסחה ב'). הצד השווה שבשתי הנוסחאות – ובזה הן מנוגדות ניגוד גמור אל נוסחה א' – ששתיהן חותמות בשני מוטיבים: סליחת עונות וקידוש היום, ואין ביניהן אלא המשפט "ומעביר אשמתנו בכל שנה ושנה", שישנו בנוסחה ד' ונעדר בנוסחה ב'. ומכיוון שכך נראה שיש להכריע, מה שלא ניתן להכרעה על יסוד הטכסט בלבד, שאף בקטע המתפרסם כאן הגירסה המקורית היתה נוסחה ד', והתיבות "ברוך אתה יי" לפני "מלך על כל הארץ" תוצאה של "תיקון" מכון, או טעות של שיגרה הן.

#### המשפט "ודברך אמת וקיים (לעד)"

לסימנים המאפיינים את נוסח העמידה ליום הכיפורים במנהג בבל יש לשייך את המשפט "ודברך אמת וקיים לעד"<sup>154</sup> המשולב סמוך לחותם הברכה האמצעית. במרוצת הדורות חלו כמה שינויי-מנהג ביחס לזמנו ומקומו של משפט זה. מצד אחד, בסידור רב סעדיה זמנו הבלעדי הוא בתפילות יום הכיפורים, ואינו מצוי כלל בתפילות ראש השנה, ומסכימים בזה שרידי הסידור שבגניזה עם אא<sup>155</sup>. וכך הוא גם מנהגו של ר"ש מסג' למאסה<sup>156</sup>. אף מקטע בבלי במקברידג<sup>157</sup> יוצא שלא נהגו לאמרו בראש השנה. מאידך גיסא, במנהג

154. זוהי הגירסה המקובלת של משפט זה (פרט לתוספת "מלכנו"). אולם מקורות רבים אינם גורסים "לעד", והרי דוגמאות אחדות: סידור רס"ג, עמ' רס, רסא; סידור ר"ש מסג' למאסה, 345; כתיב הגניזה המובאים בהערה 140, מס' ב', ג'.

155. סידור רס"ג, ריט. לקטעים הנזכרים בחילופי-הנוסחאות יש להוסיף: T-S. Arabic 37/169 הגורס: ותנחילנו בשמחה מועדי קדשך. במוסף ראש השנה (עמ' רכ"ב) הוגה בגליון אא: "ודברך אמת וקיים לעד יקול (יאמר) ולא יקול והנחילנו". הגהה זו עומדת בסתירה עם דעת הגאון המפורשת בסידור, עמ' ר"כ. אין דעתו נוחה אפילו משינוי של "מועדי קדשך" למשפטי צדקך", ומכל שכן להשמטתו הגמורה של המשפט הנידון. ר' תיקון' ל' תיקון' יש כאן שכן נוסח אא גופו הגורס: ותנחילנו באהבה את יום הזכרון הזה, אינו אלא 'תיקון' הבא לסלק לא רק את הכינוי 'מועד' לגבי ראש השנה, אלא אף את הביטוי 'שמחה', בהתאם עם דעת רב האי, עיין שבלי הלפט, סי' רפה (עמ' 267) ורא"ש סוף ר"ה.

156. 334 (שחרית ר"ה); 339 (מוסף ר"ה); 345 (יוה"כ).

157. T-S. 8 H 23/2, מכיל שני דפי-נייר קטנים, מנוקדים בדיו אדומה. וזהו נוסחו: ומלכותו בכל משלה והשיאנו יי אלהינו את ברכת מועדיך לשלום כאשר אמרת ורצייתך כן תברכינו סלה קדשינו במצותיך ותן חלקינו בתורתך וטהר לבנו לעבדך באמת והנחילנו בשמחה וששון מועדי קדשך ב' א' יי מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון. רצה. ופי מודים יקאל כל החיים ידוך סלה



אשכנז המאוחר אין הוא משתלב אלא בראש השנה בלבד<sup>158</sup>. אך, ברוב הנוסחים נתאזרח הן בראש השנה והן ביום הכיפורים.

ואף בנוגע למקום השתלבותו שוררת אי-אחידות. לפי הקטע שלנו, כמה כתבי-גניזה אחרים<sup>159</sup>, רב סעדיה ור' שלמה הנזכר, הוא נקבע בתפילת "מחול" בפיסקה הסמוכה לחתימת הברכה: "כי אתה סלחן לישראל מן העולם ומחלן לשבטי ישורון בכל דור ודור ודברך אמת וקיים". אולם לפי מנהגים אחרים מקומו הוא בתפילת "והשיאנו" (או בנוסחו המקוצר "קדשנו"): "וטהר לבנו לעבדך באמת ודברך אמת...". ובמנהגי רומאניה ואיטליה נקבע בראש השנה ב"והשיאנו" וביום הכיפורים ב"מחול".

ונתלבטו חכמי ימיהם בניינים למצוא טעם לתשלוכת זו ולבאר את משמעותה<sup>160</sup> והציעו הסברים שונים, שחותרם הדרש טבוע עליהם ואינם מניחים את הדעת כלל<sup>161</sup>.

זכור רחמין וכבוש כעסין וכתב לחיים כל בני בריתך ב' א' יי הטוב... ופי שים שלום יקאל וברך את עמו ישראל בכל עת ובספר חיים ישועה ורחמים מחילה וסליחה פרנסה וכלכלה נזכר נפקד נכתב לפניך אנו וכל עמך בית ישראל ברוב עז ושלום ב' א' יי המברך את עמו ישראל בשלום. יהיו לרצון וג'. ובעד ד'לך יקדם עלי אליין ויבארך... שהחינו... הזה. (א2): צלות תמיד עלי הד"א אלתרתי. ד"כר תפלת מוסף. יי שפתי תפתח וויאדתהא. אתה גבור וויאדתהא. אתה קדוש וויאדתהא. אתה בחרתנו מכל העמים וג' ומפני חסאינו... ונתרחק... ואין אנו יכולין לעלות לראות ולהשתחות... שנשתלחה... יהי רצון מלפניך רחמן מלך יעקב... אבינו מלכינו אלהינו גלה כבוד מלכותך... את מוספי יום הזכרון הזה. וכן הוא בשריד מסידור בבל, T-S N.S. 121/6; דף קלף קרוע, המכיל סוף מלכויות וגורס: "והשיאנו... וטהר לבנו לעבדך באמת והנח[ילנו יי] אינו באהבה וברצון בשמחה ובששון מועדי קדשך ב' א' יי מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון".<sup>158</sup> ראה להלן בפנים.

159. השווה הקטעים המובאים בהערה 140, מס' א'—ד'.

160. עיין מחז"ו, עמ' 368; סדור רש"י; 82; ספר חסידים (דפוס ברלין), סימן תצו (מהד' מוסד הרב קוק, עמ' רכ"ג); ספר מחכים (האשכול, ח"ו), עמ' 149; רוקח סימן ר'; מרדכי (הובא בב"י או"ח, תקפ"ב, וליתא במרדכי שלנו); ארחות חיים, הלכות ר"ה, סימן ב' (פריינצ'י, עמ' רכ); כל בו, סימן סד; אבודרהם, ד"ו, עמ' עא, א. ועוד.

161. היחידי שסטה מדרך הדרש הוא בעל 'משמרת המועדות' המובא על ידי אבודרהם. לפיו מתייחסות המלים 'ודברך אמת' וכו' אל מה 'שאנו אומרים למעלה מזה מלך על כל העולם... על זה אמר ודברך אמת וקיים לעד, שהבטחתנו כך בעתידת הגאולה כמו שכתוב והיתה לה' המלוכה ונאמר והיה ה' למלך... וכתוב כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה... ולכן אנו מבקשים שיאמת אותה הבטחה". אולם קשה לקבל פתרון זה. מלבד העובדה שיש כאן פרוד בין הדברים, שכן הפיסקה: קדשנו במצותיך וכו' מפרידה בין תפילת 'מלך' ובין המשפט הבא לאשרה (ופרוד עוד יותר גדול במנהג ספרד הגורס תפילת 'והשיאנו' במלואה), הרי כבר הוזכר שמקורות קדומים אינם גורסים אותו משפט כלל בר"ה, וביום הכפורים אין בהם תפילת 'מלך' כלל, אלא 'מחול' בלבד. ועוד, המשפט הנידון הולם רק טכסט שבו הוזכרו מקראות (ראה להלן בפנים), ולא נתקן הרבה אם נטען (השווה ליברייך, HUCA, 1963, עמ' 143) שהוא מוסב על המלים 'ומלכותו בכל משלה' השאובות מתהלים קג, יט. שלוש מלים מקראיות אלו לא הובאו לשם ציטאטה, אלא שובצו במסכת הטכסט ונבלעו בה,

הדרך היחידה המובילה לפתרון סביר ומתקבל הוא דרך ההשתלשלות ההיסטורית. אותם שינויי-מנהג ביחס לזמנו ומקומו של המשפט הנידון, וכן עצם הקושי לבאר את מהותו ותפקידו נובעים מהעובדה שצירוף שתי מסורות תפילה לפנינה הארץ-ישראלית והבבלית. כמו במקרים דומים אחרים, נוצרו ממיזוגם של שני זרמי-יסוד אלו פלגים משניים, נסתרם המנהג המקורי וניטשטשה משמעותו האמיתית.

ההסבר המתבקש על יסוד המקורות הוא: המשפט הנידון מוצאו במנהג בבל; מהגניזה אנו למדים שבנוסח ארץ-ישראל לא היה נהוג כלל וכלל<sup>161</sup>\*, לא בראש השנה ולא ביום הכיפורים. במנהג בבל נאמר רק ביום הכיפורים, ובתפילת "מחול". וכאן הוא מקומו המקורי, ורק כאן הוא מתפרש פירוש בלתי דחוק, כמו שיבואר. כבר הוזכר שבמנהג בבל לא כללה העמידה ביום הכיפורים אלא תפילת "מחול" והיא היא שנסיימה בחותם הברכה. שאר הנוסחים קלטו מארץ-ישראל את המנהג לומר תפילת "והשיאנו" (או נוסח מקוצר) ובסופה חתמו את טופס הברכה, כמו בתפילות יתר החגים. במנהגים אלו הועבר אותו משפט מתפילת "מחול" לסוף "והשיאנו". ומכיון שתפילה זו משותפת לראש השנה וליום הכיפורים, נאמרה בצורתה החדשה גם בראש השנה.

וכך הפך משפט זה, שהיווה מלכתחילה חלק אינטגרלי של תפילת "מחול", למשפט שיש לו אופי של "תשלובת", הנקבעת תמיד סמוך לחתימת הברכה בימים הנוראים. ואין פלא ש"הסתנן" אף לקידוש ולברכת ההפטרה<sup>162</sup>, וגם שם סמוך לחתימת הברכה. בעקירה זו מקרקעו המקורי והעברתו לקרקע זר<sup>163</sup>, שלא נועד בשבילו, נעוץ גם הקושי

ואין אתה מבחין שמובאה מקראית לפניך. הלא זו אחת מתכונות סגנון התפילה, שניבים ומטבעות לשון, שמקורם במקרא, שובצו ונבלעו בו ונעשו חטיבה סגנונית אחת. 161 \* עיין זולאי, פיוטי יוני, עמ' שכ, שכו; אלבוגן, *MGWJ*, שם, עמ' 443, 597; מאן, שם, 329, 331; ש. אסף, ספר דינבורג, עמ' 128; נ. וידר, *JJS*, ח"ד (1953), עמ' 73. ויש להוסיף את קטעי-הגניזה המובאים בהערות 82, 157.

[ר' עמ' 124]

162. ברי, שרב סעדיה לא גרס משפט זה בקידוש, שכן לא גרסו אף בתפילת העמידה, ובאמת כשהוא מוסר את נוסח הקידוש לחג הפסח (עמ' קלה) הוא כותב: "וכן דרך הקידוש של כל חג בשינוי מקום שם החג ההוא". הרי שאין שינוי אחר בקידוש ראש השנה מלבד שינוי שם החג, וכן ר"ש מטגלמאסה לא גרסו (ב35). כמו כן מעיד בעל 'ספר מחכים' שאביו לא היה אומר לא בברכות הפטרה ולא בקידוש (האשכול, ח"ו, עמ' 149). ומן הראוי להעיר שבכלבו הועתקו דברי 'ספר מחכים' בנוסח זה: "וכתב הר' נתן לפי שזהו תפלה לא היה הר' אומר...". הרב י.ז. כהנא סמך על גירסה זו והכניס דין זה באוסף 'תשובות פסקים ומנהגים' למהר"ם מרוטנבורג (ח"א, סי' תקכ"א). ב'ספר מחכים' הגירסה היא: לא היה אמנ' ע (= אבי מורי נוחו עדן) אומר". כך הוא מצטט את אביו גם בעמ' 134, 141. ויש לציין שבארחות חיים, סדר תפילות ר"ה (פירינצי, עמ' ר"כ) הושמטו המלים אמנ' ע בטעות.

163. העברת המשפט מיוה"כ לר"ה בולטת בנוסח מחזורי רומאניה ורומא (וכ"ה בשבלי הלקט, סי' רפו) הגורסים בר"ה: "ודברך אמת וקיים לעד ומבלעדיך אין לנו מלך אלא אתה". הגירסה הותאמה מהנוסח ביוה"כ: "ודברך... ומבלעדיך אין לנו מלך מוחל וסולח אלא אתה, ואין

למצוא פשר למשפט הנידון. אין כל ספק שהולם הוא רק הקשר שבו מצוטטים מקראות לראיה ולסיוע.<sup>164</sup> במקרה זה הוא בא להצהיר את אמונת המתפלל באמיתות אותם מקראות ובתוקפם הנצחי. ובנידון שלנו: תפילת "מחול" מסתייגת בנבואת ישעיה ובהבטחת התורה "כי ביום הזה יכפר עליכם" וכו'. הדברים "ודברך אמת וקיים לעד" משמשים ביטוי לאמונו של המתפלל, שההבטחה הכלולה במקראות המצוטטים היא אמת ותתמיד לעד. המתפלל מסתמך על הבטחה זו ומביע את בטחונו, שכשם שהיה "סלחן לישראל מן העולם", כן ימחול ה' את עונות ישראל בכל דור ודור ויעביר אשמותיהם בכל שנה ושנה.<sup>165</sup> לעומת זאת, אי־התאמת המשפט בהקשרו החדש גלוי לעין. הפיסקה "וטאר לבנו לעבדך באמת ודברך אמת וקיים לעד" חסרת רציפות היא: וכי מה עניין טהרת לב המתפלל אצל אמיתות דבר ה' ונצחיותו? כבר בימיהביניים היו שהרגישו בחוסר רציפות זה ושקדו על תקנתו. במנהג צרפת<sup>166</sup> ואשכנז<sup>167</sup> נוסף המשפט "כי אתה אלהים אמת". משפט זה, שאינו

ביניהם אלא המלים 'מחול וסולח' שהושמשו בר"ה, משום שאינן הולמות אלא את יוה"כ בלבד. אנב, נוסח זה נשתרבו גם לסדר רב עמרם (ד"ו, מו, א) במוסף ר"ה, אולם בשאר התפילות ליתא (מד, ב; מה, א; מט, א). וכן בהשלם, ח"ב, עמ' 302, אולם ליתא בעמ' 293. אי־עיקביות זו עדות נוספת היא — אם יש צורך בעדות — שנוסח התפילות בסדר ר"ע לא יצא מתחת ידי הגאון.  
164. השוה אלבונון *Gottesdienst* עמ' 143 וליברייך, שם.

165. הרעיון המונח ביסוד פיסקה זו הוא, שכבר בראשית תולדות האומה, בתקופת דור המדבר, סלח ה' את חטאי העם ובאותה שעה הבטיח סליחה לכל הדורות הבאים. השוה סדר אליהו זוטא (מהד' מאיר איש שלום, עמ' 181): "ארבעים יום האחרונים שעלה משה... ובישרה להם רוח הקודש בשורות טובות ונחמות ואמר להם בניי, נשבע אני בשמי הגדול שלי... ויהיה לכם זה יום סליחה וכפרה ומחילה לכם ולבניכם ולבני בניכם עד סוף כל הדורות"; תנחומא הישן, סוף פקודי: "... ואותו היום נאמר ויגמלם ה' על מעשה העגל, אותו היום אמר לו סלחתי כדברייך... היום הזה תנחילנו סליחה לדורות, ובו ביום אמר לו הקב"ה כי ביום הזה יכפר עליכם". ועיין גם תנחומא (בבבא, ח"א, עמ' 94. ומאלף הוא שלפי רש"י ורד"ק מובע אותו הרעיון גם בשני המקראות מישעיה המצוטטים בתפילת 'מחול': "מחיתי כעב פשעיך (מד, כב) במצרים ובמדבר גם עתה שובה אלי" (רש"י), "אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך (מג, כה) אני הוא שמחיתם מאז ואני מוחה אותם גם עתה" (רש"י). רד"ק: "אנכי הוא שסלחתי פשעם לדור המדבר ואנכי הוא הסולח ומוחה פשעכם בכל דור ודור".

166. מחז"ו, עמ' 368, 390; עץ חיים, ח"א, עמ' קב; ספר מחכים, עמ' 149. וכן הוא בכתבי־היד המשפטים את מנהג צרפת הקדמון, לדוגמה: כ"י פרמא, מס' 3878, א26, 227; כ"י קמברידג', מס' Add. 1490, 332, 334; כ"י שו"ה מס' 357 (= הירשפלד 204), 146ב.

167. נראה שתוספת זו חדרה למנהג אשכנז ממנהג צרפת רק בזמן מאוחר יחסית, שכן ספר חסידים (בשתי המהדורות, ראה הערה 160) וריקח סימן ר' (וסימן רד בקידוש) אינם מזכירים אלא: "ודברך אמת וכו'". ונעדרה היא גם בכ"י משנת ס"ו (1306) שהשתמש בו בער (סדר 'עבודת ישראל', עמ' 388). על כל פנים, בעוד שבמנהג צרפת הקדמון נאמרה התוספת הנידונה אף בקידוש ובברכות ההפטרות (מחז"ו, עמ' 346, 385; עץ חיים, ח"א, עמ' קצו), הרי במנהג אשכנז לא נאמרה במקומות אלו (בער, שם, 228, 391). ואשר למנהג ספרד, בו נתקבלה התוספת האמורה (בצורה: כי אתה יי

מצוי במקורות קדומים. בא לתקן את אי-ההתאמה שבין שני חלקי הפיסקה וליצור גשר רעיוני ביניהם: "וטהר לבנו לעבדך באמת [כי אתה<sup>168</sup> אלהים אמת] ודברך אמת וקיים לעד".

ומעניין הוא גלגולו של המשפט שלנו בנוסח אשכנז כפי שנתגבש גיבוש סופי. כאמור, בעיקבות מיוזג שני הנוסחים, הארץ-ישראלי והבבלי, הועבר לסוף "קדשנו": ... ודברך אמת וקיים לעד. בא"י מלך מוחל וסולח... נוסח זה רווח היה בימיה הביניים בצרפת ואשכנז ולא קמו עליו עוררין, והוא מופיע אפילו בסידורי-הדפוס הראשונים<sup>169</sup>. אולם במאה השש עשרה נשתנה המנהג. הורגש שיש כאן סטייה מן הכלל "סמוך לחתימה מעין החתימה", וכך סולק אותו משפט. והפיסקה "כי אתה סלחן לישראל..." הוחזרה למקומה, לפני חתימת הברכה, בהשמטת המשפט הנידון! נמצא, שהמשפט שלנו נתבצר לו מקום במנהג אשכנז בראש השנה לבד, ונתקיים בו הפתגם: "ציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא".

#### סיום הידוי בטופס ברכה

השאלה אם יש לסיים את הידוי בטופס ברכה — בא"י האל הסלחן — בעיה עתיקה<sup>170</sup> היא והעסיקה את בעלי ההלכה בימיה הביניים. לענייננו חשוב לקבוע, שהמנהג לחתום

אלהים אמת) עוד בזמן מאוחר יותר. לא זו בלבד שאבדורם אינה מזכירה ואינה מצוייה בכתב-יד ספרדיים (ברית' מו', מס' 692, 70 א 205 (יוה"כ), 172 ב (קידוש); מס' 693, 263, 269, 278, 264 ב), אלא אפילו בסידורי הדפוס הראשונים היא נעדרת. ראה: "תמונות תחנונות תפלות ספרד ערוכות כשלחן ולאכול מזומן... נדפס... בבית דניאל בומבירגו יצ' בשנת רפ"ד", עמ' רפט, רצא, שח; "סדר תפלות מכל השנה כמנהג ק"ק בני ספרד", ויניציאה, ש"ו, עמ' רכב, רכד, רלו. 168. 'תיקון' זה המנוסח בסגנון 'כי אתה...' מתאים היטב בהקשר שלפנינו, כי משפטי 'כי אתה' שכיחים לפני חותם הברכות, עי' יוסף היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, עמ' 122 והערה 4.

169. ר' מרדכי יפה, בעל ה'לבוש' כותב בחיבורו, או"ח, תרי"ט, ס"ק ב': "ומה שמסיימין אח"כ כי אתה אלהים אמת ודברך אמת וקיים לעד בא"י מלך וכו' וכו' בכל הסידורים הנדפסים שמתפללין בהם הציבור, תמיהני מאד לפי מה דק' שצריכין לסיים בכל הברכות מעין החתימה סמוך לחתימה איך נוכל לומר כי אתה אלהים אמת ודברך אמת וכו' סמוך לברכת מוחל וסולח וכו' מאי מעין החתימה יש כאן. לכך נ'ל שהנוסח האמיתי הוא כמו שנדפס במחזורים בחזרת הש"ץ את התפילה שסמוך לחתימה אחר וטהר לבנו לעבדך נדפס שם כי אתה סולחן לישראל כו' בא"י מלך מוחל כו' שזהו ממש מעין החתימה סמוך לחתימה ונ'ל שגם הציבור יל' כן ושל לא לומר כלל ביו"כ ודברך אמת וקיים לעד כו' בתפילה וטעות נפל בסידורים".

ויש לציין שהנוסח שהומלץ על ידי בעל ה'לבוש' מופיע כבר בסידור טיהניגן ש"ך, שלושים שנה לפני דפוס ראשון של ה'לבוש' (לובלין ש"נ).

170. ר' תוספתא יומא, פ"ד, י"ד (ליברמן, עמ' 254); בבלי שם, פז, ב; ועיין רש"י ד"ה 'וחותם בידוי'.

קיים היה בבבל בימי רב עמרם ורב סעדיה, ואף קטע שלנו מחייב אותו. שני הגאונים הנזכרים התנגדו לו<sup>171</sup>, והאחרון ציינו כמנהג "טעות"<sup>172</sup>. בהשפעת הגאונים לא נתקבל בספרד. וכך הוא מנהגם של הרמב"ם<sup>173</sup>, ר"ש מסג' למאסה<sup>174</sup>, התימנים<sup>175</sup> ויהודי ארם צובה.

ומעניין הוא שדווקא במנהג אשכנז החזיקה אותה חתימה מעמד על אף הנסיונות לשרש אחריה ולמחקה מסידורי-התפילה. מעשי-מחיקה כאלה נזכרים כבר ב"מחזור ויטרי"<sup>176</sup> המצריך אותה חתימה בתפילת נעילה. המחבר מסיים את דיונו בבעיה זו בדברים אלו: "ולכן תמצאנה במחזורים ישנים ואשר לא ידעו מחקוה מבל ידעת". כמו כן בעל "המנהיג" לא מצא אלא ב"סידורים ישנים"<sup>177</sup>. ואף ר' זרחיה הלוי מזכיר "סידורים קדמונים" שאותה חתימה מופיעה בהם, לפחות בתפילת נעילה<sup>178</sup>.

ובנוגע למציאות המנהג הנידון בזמנו, כותב ר' זרחיה הלוי "שבכל המקומות שלנו והמוקפין לנו מימינו לא ראינו כך". ובעל "המנהיג", ששבילי מנהגים שונים בכמה ארצות — לרבות צרפת הצפונית, ששם למד תורה מפי גדולי בעלי התוספות — נהירים לו, קובע באופן פסקני: "מנהג כל ישראל שלא לחתום"<sup>179</sup>. אולם כמאה שנים אחריו יכול

171. ר' סדר ר"ע, ד"ו, מט, ב; ספר המנהיג, סא, ב; שלטי הגבורים סוף יומא.

172. סידור רס"ג, עמ' רס: "ויש שמים לה חתימה בא"י האל הסלחן וזאת טעות מפני שאין זה מקום ברכה". דעת רב סעדיה הובאה ע"י אבן גיא (שערי שמחה, ח"א, עמ' נט) בלשון זה: "ואמר רב סעדיה מי שחותר אחר וידיו האל הסלחן טועה הוא". לשון זה מובא ברא"ש, יומא סימן כה, (ואחריו בטור, אור"ח, תרו) בשם רב עמרם. ואפשר שנתחלף לו לרא"ש רב סעדיה ברב עמרם.

173. ידיעות המכון וכו', ח"ז, עמ' 211.

174. כ"י אר"פ, דף 45ב.

175. תכלאל, ח"ג, פז, א.

176. עיין עמ' 394. פסקה זו המתחילה "נהי דשליח צבור" מובאה בהגהות ל"סדר טרוייש" (ספר היובל למשה אריה בלוך, בודפסט, תרס"ה), עמ' 125 בכותרת הבאה: "והררין כתב בשם הר"ר שמעיה". במחז' מסומנת הפסקה ב"ת" (= תוספת). ונראה שלקוחה היא ממחזור ר' שמעיה. והשוה א.א. אורבך, בעלי התוספות, עמ' 33 ואילך. הררין הוא ר' נתן בר יהודה בעל "ספר מחכים". אך בהוצאה שלנו לא מצאתי פסקה זו.

177. עיין ספר המנהיג, נט, א.

178. המאור הקטן, סוף יומא.

179. אין להבין דברים אלו במשמעותם המוחלטת, כוונתם היא שלא נתאזרה המנהג בשום ציבור כמנהג מוסכם ומקובל בפי הכול. יחידים בוודאי נהגו בו. בעל המנהיג גופו כותב: "וכמדומה לי שכן שמעתי בשם ר' יעקב מצרפת (= ר"ת) שרשאי אדם לחתום בה". כנזכר בפנים, דורש "המחזור ויטרי" (מחזור ר' שמעיה?) לחתום בנעילה. וכך היה מנהגו של ר' יעקב חזן מלונדרץ (עץ חיים, ח"א, עמ' ק"ה), ולפי ר' אלעזר מגרמיזא יש לחתום אפילו במנחה של ערב יו"כ (רוקח סי' ריה).

ר' יעקב בן אשר<sup>180</sup>, בעל "הטורים", לקבוע: "בכל סידורי אשכנז יש בהם חתימה". ובאמת מצוייה היא בכמה כתבי-יד צרפתיים ואשכנזיים<sup>181</sup>, ואפילו בסידורי הדפוס נשתמרה<sup>182</sup>.

ויש להזכיר, שהיו שכללו מלכות בברכה זו וניסחו: בא"י המלך הסלחן<sup>183</sup>.

#### המטבע "המלך עושה השלום"

שינוי זה במטבע ברכת השלום נהוג היה לא רק בראש השנה ויום הכיפורים, כבקטע שלנו, אלא בכל עשרת ימי תשובה, דוגמת השינויים התלמודיים "המלך הקדוש", "המלך המשפט"<sup>184</sup>. וחידוש משנה יש בזה: מלבד תוספת תיבת "מלך" יש כאן החלפת החתימה "המברך את עמו ישראל בשלום" ב"עושה השלום", שהוא אחד הסימנים האופייניים של נוסח ארץ ישראל.

לפי זה נמצאנו למדים דבר חדש, שהחלפת חותם ברכת השלום במנהג אשכנז<sup>185</sup> בעשרת ימי תשובה, מקורה בכבל בתקופת הגאונים. ומסתבר שהיו שנהגו בהחלפה זו אף אם לא הוסיפו תיבת "מלך". קצת ראייה לזה ניתן למצוא בשריד מסידור בבלי (T-S. H 5/183) שבו מסתיימת תפילת ערבית (?) ב"עושה השלום". בתפילת שחרית מופיע אמנם בכתב יד זה הטופס הרגיל: המברך וכו'. אולם את זה ניתן לזקוף על חשבון שיגרה מיכאנית. טעות-שיגרה דומה לזו נמצאה בשריד מסידור נוסח פרס (T-S. 8H23/3). בנוסח זה נהגו בהוספת "מלך", כמו שנראה להלן, והסופר טעה וכתב נוסחה מעורבת זו: "המלך המברך עושה השלום", כלומר התחיל כותב הטופס של כל ימות השנה וחזר בו מיד.

השינוי האמור, שאין לו סמוכין בהלכה התלמודית, לא נמצא בסידורי רב עמרם ורב סעדיה ולא בא זכרו בספרות הגאונים. היחיד מבין גאוני-בבל שמזכירו הוא רב האי, והוא אף מוסר לנו ידיעה חשובה על דבר מוצאו: מקורו במסורת עממית<sup>186</sup>.

180. טור אר"ח, סימן תרו.

181. אזכיר שלושה: כ"י פריס, 643 (נוסח אשכנז), 17ב; כ"י קמברידג', 1940 Add. 334 (שחרית).

36א (נעילה); כ"י שחז"ה 359 (= הירשפלד 202), 2ב. והשווה גם בער, עבודת ישראל, עמ' 421.

182. ראה בער, שם. בסידור (דפוס שונצינו?) משנת 1495, הנמצא בבריס' מו' הניח המדפיס

את חתימת הברכה בלי גיקוד, ודאי כדי לרמוז שהברכה שנוייה במחלוקת.

183. עיין אבודרהם, ד"ו, ל, ב; עז, א. 184. ברכות יב, ב.

185. בפירוש על התפילות לר' אלעזר מגרמיזא. כ"י פריס 722, 151א: אין אומרים מראש השנה

עד יום הכפורים המברך את עמו ישראל בשלום לפי כביכול אינו יכול לברכם כי במקום משפט אין צדקה אך אומ' עושה השלום שאע"פ שעושה משפט יש שלום בעולם דכתי' חילו מלפניו כל הארץ אף תכון תבל כל תמוט (תהלים צו, ט—י). טעם זה מובא במטה משה (סי' תשצח) סתם, ומקורו כאן.

186. אבן גיאת (שערי שמחה, ח"א עמ' מה): ואמר מר רב האי ועמא מוסיף המלך עושה

השלום.

ומה שראוי להבלטה יתרה הוא שרבי האיי הסתפק בקביעת עובדה זו, אך לא פסל ואף לא גינה שינוי מטבע זה על ידי העם. יתרה מזו, מתשובה אחת של אותו גאון ניתן להסיק שהעניק סמכות ותוקף למנהג עממי זה, ובכל אופן התייחס אליו לא כאל מנהג חיצוני שאין רוח חכמים נוחה הימנו, אלא כאל מנהג מקובל ותקין. הוא נשאל, מי שטעה בהמלך הקדוש והמלך המשפט אם צריך לחזור או לא. והשיב<sup>187</sup>: "אם לא סיים ואמר המלך עושה השלום שפיר דמי לחזור". הרי שבהדגימו את הברכה האחרונה של העמידה הוא נוקט חתימה זו כאילו היא הקבועה והבלעדית.

ואם יטען הטוען, הלא יתכן שטעות של שיגרה לפנינו: הסופר הכניס לתוך הטכסט את החתימה שהיה רגיל לה? טענה זו תשובתה בצידה: תשובת רב האיי זו נשתמרה בשלושה מקורות בלתי תלויים זה בזה<sup>188</sup>, וגירסה זו משותפת לכולם!

כתביד שלנו הוא לעת עתה המקור הבודד שבו נתגלתה חתימה עממית זו בסידור בבלי. היא לא זכתה להתפשטות מרובה, ובמנהגים העיקריים לא נתקבלה כלל. היא נשתמרה רק במנהגי פרס<sup>189</sup> וכפא<sup>190</sup>, ובזמן האחרון נמצאה אף בסידור מנהג רומאניה מאוחר<sup>191</sup>, שנכתב בשנת 1529. כמעט שנשתכחה לגמרי. המאירי, שחי בפרובינצא במאה השלוש עשרה, ידע אמנם על קיומה (מספרו של ר"ץ גיאת), אך הוא מעיד שלא ראה "עדיין מי שהחזיק בזה"<sup>192</sup>. ובן דורו וארצו, ר' אהרן הכהן, בהעתיקו את תשובת רב האיי המובאה למעלה, חש צורך לעצמו לשנות את לשונה וכתב<sup>193</sup>: "אם לא סיים התפילה שפיר דמי לחזור", במקום "סיים ואמר המלך עושה השלום". וכשנתקל ר' ישראל משה חזן, בעל "איי היס"<sup>194</sup>, בחתימה זו, ואף הוא בתשובת רב האיי, חשבה לטעות סופר וסגר תיבת "מלך" בסוגריים.

תוספת "מלך" בחתימה שלפנינו נובעת מהמגמה להבליט בימים הנוראים את רעיון מלכות ה' בברכות העמידה. מגמה זו, שהתגלמה בדין התלמוד הבבלי ביחס ל"המלך הקדוש" ו"המלך המשפט", התבטאה בהוספת תיבת "מלך" אפילו בחותם הברכה האמצעית

187. אבן גיאת, שם.

188. אבן גיאת, שם; הרבבי, חדשים גם ישנים, הקדם שנה ב', עמ' 86; ספר תשובות הגאונים עם הגהות איי הים (ליוורנו 1869), סי' פב.

189. אדלר, גנזי פרס ומדי, עמ' 36, 37; סידור פרס, כ"י גסטר Or. 10576, 41; קטע ט"ש המובא בפנים (ההוראות הן בפרסית).

190. "סדר התפילות... כמנהג ק'ק כפא וק'ק קראסוב", בתפילת חול. בסידור זה אין התפילות של ר"ה ויוה"כ.

191. ראה ד. גולדשמידט, ספונות, כרך ח', עמ' רט, רל.

192. חיבור התשובה, עמ' 265.

193. ארחות חיים (פירינצי), עמ' רכד (סוף הלכות ר"ה, סימן כ). עיין גם "יצחק ירנן", הע' כג.

194. עיין הערה 188. והשווה "אוצר הגאונים", ברכות, התשובות, עמ' 35.

של יום הכיפורים; ובכמה נוסחאות היא נזכרת פעמיים באותה החתימה<sup>195</sup>. ובמנהג פרס – שבו רווחה, כאמור, החתימה "המלך עושה השלום" – מופיעה תיבת "מלך" פעמיים אף בחתימת הברכה האמצעית של ראש השנה: "בא"י מ לך האל האב הרחמן מ לך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון"<sup>196</sup>. וכן מודגש אותו רעיון בתשובות: זכרנו לחיים מ לך חפץ בחיים. ובמנהג פרס שילבו "מלך" גם ב"מי כמוכה" וגרסו: מי כמוכה מ לך רחמן. או: מי כמוכה אב הרחמן מ לך זוכר יצוריו<sup>197</sup>. וכן בקדושת השם: ... וקדושים בכל יום תמיד יהללוך סלה מ לך חי העולמים. ומאלף הוא. שהיו שהוסיפו "מלכות" אף בחותם ברכת הוידיי וגרסו: "בא"י המלך הסלחן", במקום האל הסלחן. וכבר הוזכר זה למעלה<sup>198</sup>.

#### הערות נוספות לעניין "ויגבה"

אהרן מירסקי (תרביץ, כרך לד, עמ' 285–286) יצא להגן על דעתו, שהנוסחה "קדוש אתה ונורא שמך" ניתקנה לשם ראש השנה ויום הכיפורים, ושהמקרא: ויגבה ה' צבאות במשפט וכו' היווה חלק אורגאני של הברכה מתחילת היווצרה ושצוטט על-ידי יוסדי הברכה לראייה על מה שלפניה, כדרך המדרש.

נגד זה הוכחתי אני: (1) שהנוסחה "קדוש אתה" לא ניתקנה לצורך ראש השנה ויום הכפורים, ושהיא הנוסחה הרגילה בכל ימות השנה במנהג ארץ ישראל הקדמון. (2) שהמקרא "ויגבה" לא היווה חלק של הברכה כלל, כמו שמעידים כתבי-הגניזה. (3) שאותו מקרא נשתלב בראש השנה ויום הכפורים בניסוחים השונים של ברכת "קדושת השם" ("אתה קדוש", "לדור ודור", וכו'), כדרך ששולבו הנוספות "זכרנו", "מי כמוכה" וכו' בברכות הראשונות.

החומר החדש שפורסם במאמרי זה יש בו משום חיוק נוסף לדעתי, ולא היה צורך לחזור ולטפל בשאלה זו. אולם הואיל וטענותיו של מירסקי נוגעות בנקודות חשובות לחקר התפילה, מן הראוי לעמוד עליהן ולבחנן.

מירסקי אומר: "ועל הפסוק ויגבה וגו' הוא (וידר) כותב כי 'האמת היא שהצורה המקורית של נוסח זה (= 'קדוש אתה') לא כללה את הפסוק הנזכר. נוסחאות תפילת העמידה הארץ-ישראלית שבידינו אינן גורסות פסוק זה כלל'. והוא (וידר) נשען אל נוסחאות מכי הגניזה".

מירסקי ממשיך: "ודבריו אינם תשובה. שכן 'מנהג ארץ ישראל הקדמון', שהוא יסוד הטענה, עד אימת מגעת הוכחת קדמותו? דיו אם נקדימנו קצת לכתבי היד שהוא כתוב

195. השווה הערה 142.

196. לפי כ"י הגניזה המובא בפנים, ועיין הערה 189.

197. גנזי פרס ומדי, עמ' 35.

198. עיין לעיל הערה 183.



בהם. וכתבי היד מה קדמותם? אין הם מגיעים אלא עד המאה ה' והיא ואילו במאמרי דיברתי בנוסחאות שקדמו כאלף שנים ומעלה לאותם כתבי היד".

מדברים אלו עשוי הקורא להסיק, שמירסקי מתבסס על נוסחאות עתיקות מלפני חורבן הבית או סמוך לאחריו, ואני באתי לבטל נוסחאות אלו בהשעני על כתבי הגניזה ובהעדיפי נוסחאותיהם על הנוסחאות שבידי מירסקי שקדמו להם כאלף שנים ומעלה.

לכאורה טענה עצומה היא, אבל נראה מה הן העובדות. המדובר הוא בשתי נוסחאות: א. נוסחת "קדוש אתה" בלי הפסוק "ויגבה"; ב. נוסחת "קדוש אתה" עם הפסוק הנזכר. עדות לקיומה של נוסחה א' מצוייה בכתבי הגניזה שבהם, כאמור, נוסחה זו היא הרגילה לכל ימות השנה. ועדות לקיום נוסחה ב' מה היא? מה הם המקורות שבהם מצא מירסקי נוסחה זו? בספרות התנאים והאמוראים, או אולי במסכתות הבתראת למודיות, או לכל הפחות בספרות הגאונים הקדומה? מירסקי מציין כמקור לנוסחה הנידונה את סדר רב עמרם דפוס וורשא. מהדורה זו מבוססת על כ"י הנמצא כעת בבריטיש מוזיאום. נניח שנוסח העמידה לראש השנה הכלול במהדורה זו יצא באמת מתחת ידי רב עמרם<sup>199</sup>, איפה הוא ההפרש של "אלף שנים ומעלה" בין כתבי הגניזה (מאה ה'—ה"א) ובין רב עמרם (858—870)? לאמיתו של דבר, עדות כתבי הגניזה קדומה בכמה מאות שנים לעדות כ"י בריטיש מוזיאום. ומירסקי עצמו על-כרחו יודה בכך. הוא מסביר: "נוסח של תפילה הכתוב במאה היא אינו כנוסח של חיבור בנושא של חכמה, כגון תלמוד ומדרש, שנוסח של מדרש שנכתב במאה היא יכול אדם לומר בו, נוסח זה כפי שהוא נמצא כתוב כאן כך היה בראשונה, וכך יצא מיד כותבו הראשון. לא כן בדברי תפילה, שהנוסחאות משתנים מתקופה לתקופה; כאן אין נוסח כתב-היד ראיה אלא על המנהג של הזמן הסמוך לפניו". (הפיזור שלי).

דברי טעם הם, אלא שמירסקי לא הסיק מהם את המסקנות לגבי הנושא שלפנינו. סדר רב עמרם כתב-יד בריטיש מוזיאום נכתב במאה ה"ד—ט'<sup>200</sup>, ועלינו להשתמש בדברי

199. אין להעלות על הדעת שנוסח העמידה לר"ה ויה"כ בסידורי ר"ע יצא מידי הגאון. מלבד הסתירות שבו וההוספות וההשמטות שניתן להוכיח שאינם בהתאם לדעתו, הרי העובדה כשלעצמה שנוסח זה כולל את התפילה "ובכן תן פחדך" יש בכוחה לערער את בעלותו של רב עמרם. אילו היה מנהג זה נהוג בימי בבבל ואילו באה עליו הסכמתו, לא היה רב סעדיה עובר עליו בשתיקה גמורה. הלא אחת המטרות שהציב לו הגאון בסידורו היא לנקוט עמדה לחיוב או לשלילה אל הוספות, הרחבות ושינויים בנוסח התפילה, לפסלם או להכשירם. היתכן שהיה מתעלם לגמרי מתשלובת ארוכה זו מבלי להזכירה ולחזות את דעתו עליה, וביחוד אחר שאחד מגדולי הגאונים בשיבת סורא סמך את ידו עליה? אין זאת אלא שהתפילה הנידונה לא היתה נהוגה בבבל ולא באה עליה הסכמת רב עמרם, וסידורי רב עמרם המצויים בידינו משקפים את מצב התפילות כפי שהתגבש זמן רב אחר תקופתו בארצות אירופה, שבהן הועתקו ועובדו הסידורים המיוחסים לו. והשווה הערות 25, 43, 76, 127, 144, 146, 163, 208.

200. מרגליות, קטלוג של כתבי-היד בבריטיש מוזיאום. ח"ב. עמ' 206. כ"י אוכספורד (= סדר

מירסקי המודגשים בזה ולומר: אין נוסח כתב־יד בריטיש מוזיאום ראייה אלא על המנהג של הזמן הסמוך לפניו, ולא לזמנו של רב עמרם!

ובאמת, מסקנה זו היא בהתאמה גמורה עם פסק־הדין שנחרץ זה מכבר על נוסח התפילה שבסדר רב עמרם: "יהא זה סילוף משפט שרירותי להסיק מסקנות מנוסחאות ה'סדר' העומד לרשותנו בנוגע לטיבה של התפילה בתקופת הגאונים"<sup>201</sup>.

אם כן, נהפוך הוא: המקור שעליו נשען מירסקי מאוחר במאות שנים מכתב־הגניזה שעליהם סמכתי אני.

ולא זו בלבד. חייבים אנו להרחיק לכת ולקבוע שנוסחה ב' אינה קיימת כלל ועיקר. בעוד שרב סעדיה, הרמב"ם, ר"ש מסג'למאסה וכתב־הגניזה מעידים על קיום הנוסחאות "אתה קדוש", "לדור ודור" שנשתלב בהן המקרא הנידון, אין שום עדות שקיים היה מנהג שהשתמש בנוסחה "קדוש אתה" עם אותו מקרא כברכת קדושת השם. הנוסחה "קדוש אתה" בסידורי אשכנז וספרד (והוכנסה לסדר רב עמרם הנדפס), הכוללת למראית עין את המקרא האמור, אינה אלא אשלייה. המקרא שייך לברכת אתה קדוש, ובה נשתלב, ולא ב"קדוש אתה". ברכת "אתה קדוש" נתפלגה לשתיים על־ידי התשלובות "ובכן תן פחדך" ועל־ידי "קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך", והחלק השני של הברכה מתחיל במלים "ונאמר (אצלנו היום "ככתוב")<sup>202</sup> ויגבה ה' צבאות...". דבר זה יצא לנו מפורש ובאופן בולט על־ידי ההשוואה דלקמן:

#### נוסח ב ב ל:

1. אתה קדוש ... יהללך סלה (ונאמר) ויגבה ... בצדקה בא"י המלך הקדוש.
2. לדור ודור ... כי אל מלך גדול וקדוש אתה (ונאמר) ויגבה ...

רב עמרם השלם) נכתב בשנת 1426, וכ"י זולצברגר ב־1506, ראה את תצלום הקולפון ב־JE, ח"י, עמ' 173. התאריך 1516 ב"הוספות ותיקונים לסדר ר"ע" לא. מארכס (חלק גרמני, עמ' 355) טעות הדפוס היא.

201. ר"ל גינצבורג, *Geonica*, ח"א, עמ' 143, וראה גם עמ' 124, 126 ודבריו ב־*JQR*, 1943, עמ' 328. עיין גם ש. אסף, מבוא לסידור רס"ג, עמ' 30 ו"תקופת הגאונים" עמ' קפ"ד.

202. יש לשים לב לכך, שכשהוכנס מקרא זה לתוך הברכה לא הוכנס בצורת סמך וראיה על מה שלפניו, כמעשה הדרשנים. דבר זה מוכח מן העובדה שכמה מקורות קדומים וחשובים משלבים אותו כמות שהוא, בלי אחד המונחים המשמשים פתיחה לציטוט מקראות. למקורות שצינתי במאמרי (עמ' 45, הערה 15) יש להוסיף את הקטע המתפרסם כאן וקטע ט"ש N.S. 160/22 (18] 152). הגירסה "ככתוב" בסידורי אשכנז תיקון מאוחר הוא, וכבר הצבעתי על כך במאמרי (שם). וכ"ה ("ונאמר") במחזור ורממיוא (גולדשמידט, קרית ספר, תשי"ט, עמ' 520). עוד בסידורים האשכנזיים שהיו לפני ר' שבתי סופר כך היתה הגירסה והוא תיקן את הלשון בהסתמכו על סידורי ספרד. בפירושו לסידור (כ"י) שנתחבר בראשית המאה הי"ז הוא כותב: "ככתוב ויגבה וגו'. כן הוא בספר אבודרהם ובסידורי ספרד ולא ונאמר כאשר הוא בסידורים שלנו. ונכון הוא ואין לשנות".

[ר' עמ' 363]

## נוסח הרמב"ם:

אתה קדוש ... סלה [ובכן תן פחדך ... ותמלוך ... ובהר ציון משכן כבודך ונגד זקניך  
כבוד ככתוב וחפרה הלבנה ... ונגד זקניו כבוד] ונאמר ויגבה ...

## נוסח ר"ש מסג' למאסה:

לדור דור<sup>203</sup> ... וקדוש אתה [ובכן תן פחדך ... וחפרה הלבנה ... ונגד זקניו כבוד]  
וכתוב ויגבה ...

## נוסח תימן:

אתה קדוש ... סלה [ובכן יתקדש ... ובכן תן פחדך ... ונגד זקניו כבוד ונאמר יי  
ימלך לעולם ועד] ונאמר ויגבה ...

## נוסח רומאניה:

לדור דור נמליך לאל ... ושבחך ... גדול וקדוש אתה [ובכן תן פחדך ... ימלך יי  
לעולם ... לדור דור הללויה] ונאמר ויגבה ...

## נוסח אשכנז:

אתה קדוש ... סלה [ובכן תן פחדך ... ימלך יי לעולם ... לדור דור הללויה. קדוש  
אתה ונורא שמך ואין אלה מבלעדיך] ונאמר ויגבה ...

## קטע או"פ 2727/1:

לדור דור נגיד וג' [שמש טרם יפנה ... תוקדש וסביב לעמך תחנה] וג' ויגבה ...  
T-S.N.S. 160/22

[...ויפגע במקום וילן שם. סלה נא למקדישך בזכותו לחפשים]. ויגבה ...

T-S.H.6/1

[...התולים<sup>204</sup> לך עין ולא יבושו עונים יי אחד] ונאמ' ויגבה ...

בהשוואה זו הוסמך המקרא הנידון לתשעה ענינים. ברור למעלה מכל ספק, שאחרי  
התוספות השונות (לרבות "קדוש אתה ... מבלעדיך") שנקבעו אחרי מלת "סלה" בפורמולה

203. ר"ש לא גרס אמירת "ובכן תן פחדך" אלא בתפילת מוסף לר"ה בחזרת הש"ץ, עיין לעיל  
הערה 3.

204. הקטע מכיל דף-גייר אחד. אחרי "ובכן תן פחדך" בא הפיוט "האומרים אחד אלהינו" (דוידזון,  
אות ה', מס' 25) המסתיים בשורה המובאה בפנים, ואחריה: "ונאמ' ויגבה יי צבאות. אתה בחרתנו כול'".

"אתה קדוש", ואחרי "... גדול וקדוש אתה" בפורמולה "לדור דור", או אחרי פיוט ששולב במקום זה, חוזר המתפלל אל גמר הברכה המתחיל "ונאמר ויגבה" (או ויגבה לבד). ואותה המסקנה מתחייבת על פי שיקול אחר. לו היתה ברכת קדושת השם פותחת ב"קדוש אתה ונורא שמך" וכך ומסתיימת ב"המלך הקדוש", כדעתו של מירסקי, נמצא שתפילת "ובכן תן פחדך" נאמרת לא בתוך ברכת קדושת השם, אלא לפניו, הלא היא נועדה להיקבע בתוך הברכה!

הנוסח שלנו אינו לאמיתו של דבר אלא תוצאה של צירוף שצירפו במנהגות צרפת ואשכנז, בראש השנה וביום הכיפורים, את הנוסחה הבבלית הנוסחה הארץ-ישראלית של ברכת קדושת השם. והוא הנוסח (עם המקרא "ויגבה" שנועד לימים אלו): אתה קדוש ושמך קדוש וקדושים בכל יום יהללוך סלה: קדוש אתה ונורא שמך ואין אלה מבלעדיך: ויגבה יי צבאות במשפט ... בצדקה בא"י המלך הקדוש.

צורף דומה נוצר אף במנהג ספרד, אלא שבו חוברו ארבעה ניסוחים שונים של ברכתנו: אתה קדוש ... סלה: לדור דור<sup>205</sup> המליכו לאל כי הוא לבדו מרום וקדוש: ובכן<sup>206</sup> יתקדש שמך יי אלהינו על ישראל עמך: קדוש אתה ונורא שמך ... מבלעדיך: ויגבה ... בצדקה בא"י המלך הקדוש.

חזיון זה של מיוזג נוסחאות שכית הרבה בתחום התפילה ואין צורך בדוגמאות. אולם מן הראוי להצביע שבברכה שאנו דנים בה נמצא צורף פשרני של מטבעות שונים אף בשאר ימות השנה. בצרפת היו שהרכיבו את המטבע "אתה קדוש" עם חלקו השני של "לדור דור נגיד גדלך" בצורה זו<sup>207</sup>: אתה קדוש ... יהללוך סלה ושבחך אלהינו מפינו לא ימוש לעולם ועד וכו'. ובמנהג איטליה צרפו את הנוסחה: לדור דור המליכו לאל וכו' עם: לדור דור נגיד גדלך וכו' ויצאה התרכובת: לדור דור המליכו לאל כי הוא לבדו מרום וקדוש ושבחך אלהינו מפינו לא ימוש וכו' (תרכובת פשרנית זו מצוייה כעת בסדר רב עמרם)<sup>208</sup>. ומעניין הוא שהיו שהרגישו את אי-ההתאמה שבין שני חלקי הברכה, שהראשון מדבר בלשון ציווי והשני מנוסח בגוף ראשון רבים, הלכו והחליפו את הציווי ב"נמליך" כדי שהמזיגה תעלה יפה: לדור דור נמליך לאל וכו' ושבחך אלהינו מפינו ... ואם בשאר ימות השנה כך, בימים הנוראים על אחת כמה, שכן בעונה זו גברה ביותר

205. בסידור ספרד דפוס נאפולי ר"ן (גולשמידט, אוצר יהודי ספרד, ד', עמ' 110) בא "לדור דור המליכו לאל" לפני "אתה קדוש".

206. השוה לעיל עמ' 150 [16].

207. נוסחה מורכבת זו מצוייה בכמה כתבי-יד צרפתיים.

208. סדר ר"ע, ד"ו, ת, א, ר"ל גינצבורג (*JQR*, 1943, עמ' 321) סבר שהנוסחה "לדור דור המליכו לאל" איננה בשום מנהג, ומתוך כך נטה להניח שגירסה מקורית לפנינו. היא נמצאת ב"סדר חיבור ברכות" (אברהם שכטר, *Studies in Jewish Liturgy*, עמ' 58), ונהוגה היתה במנהג איטליה, אלא שגרסו "נמליך" במקום "המליכו", ר' מאמרי הנזכר, הערה 17.

[ר' עמ' 364]

ההקפדה לצאת ידי כל הדעות, ובפרט שהנוסחאות: לדור דור המליכו לאל וגר' וקדוש אתה ונורא שמך וגר' הולמות יפה את הימים הנוראים, שבהם מודגשים הרעיונות מלכות ויראה. ומאלף הוא לראות עד היכן הגיעה אותה הקפדה. ראינו שבמנהג ספרד צרפו את הנוסחאות "אתה קדוש" ו"לדור דור המליכו". והנה במנהג צרפת הדרומית<sup>209</sup> חשבו לצאת ידי שתי הנוסחאות על-ידי יצירה פשרנית משונה כזו: לדור דור אתה קדוש ושמך קדוש וגר'.

דעתו של מירסקי מתבטלת מאליה נוכח העובדה שהפסוק "ויגבה" נשתלב בימים הנוראים בנוסחאות "אתה קדוש" ו"לדור דור", כמו שמעידים הרמב"ם, ר"ש מסג' למאסה וכתב-י הגניזה. ואף רב סעדיה מונה את תוספת הפסוק בין התוספות שנתייחדו לאותם הימים: זכרנו, מי כמוך וכו'. מירסקי מסיח את דעתו מהעדים האחרים ומסתפק להפריך את הראיה מסידור הגאון על-ידי עקירת אותה ראייה משרשה: אין הגאון מזכיר כלל את הפסוק הנידון, והוא נשען בזה על ט'ש"מט שבו נעדר הדיבור "ופי ברכת הקדוש ויגבה ה' צבאות...". הנמצא במהדורת הדפוס (אא). מירסקי הסתמך על משענת קנה רצוץ: מעתיק כ"י ט'ש"מט נכשל באחת מטעויות הסופרים השכיחות ביותר, שאפילו סופרים זהירים אינם נקיים מהן, והיא הטעות הנגרמת על ידי שיון המלים (homoioteleuton). והרי הפיסקה עם הדיבור שהשמיט המעתיק בסוגריים מרובעים: "ומן אלנאס מן סן אן יקול פי ברכת מגן זכרנו... ופי ברכת [הקדוש ויגבה יי צבאות... המלך הקדוש ופי ברכת] מודים זכור רחמין וכו'". המעתיק דלג מ"ופי ברכת" אל "ופי ברכת".

רב סעדיה מציין את תוספת המקרא "ויגבה", כיתר התוספות בברכות האחרות, כדבר ש"אין לו עיקר", כלומר אין לו מקור במסורת המשנה והתלמוד. משפט זה שחרץ הגאון שימש טעם נוסף שבגללו נאלץ מירסקי להטיל דופי בגירסת אא ולהיתלות בנוסח המשובש של ט'ש"מט. לעומת דעת הגאון המאחר את התהוות המנהג הנידון, מצביע מירסקי אל דעתו של ר' אריה ליב גורדון, בעל הסידור "אוצר התפילות", הסובר כי "עניין אמירת הפסוק ויגבה כבר נידון בירושלמי ראש השנה פ"ד, ה"ר".

המעין בירושלמי גופו יווכח שלא רק שהעניין לא נידון שם, אלא שאין שם שום זכר לפסוק הנזכר, וכל הדבר אינו אלא מאמץ פרשני<sup>210</sup> מצד בעל "אוצר התפילות" למצוא

209. עיין "סדר לימים נוראים כמנהג ק"ק קארפינטראץ (אמסטרדם)": M. Milhaud, *Rituel des Prières en Hébreu a l'usage des Isr. de L'Ancien Comtat*, 1855 ח"ב, עמ' 140.

210. גורדון הוציא את המלים "האל הקדוש" ממשמעותן הפשוטה והגלויה: חותם ברכת קדושת השם, וטען שהן רומזות למלים "האל הקדוש" שבפסוק: ויגבה... האל הקדוש נקדש בצדקה. אותה מגמה הרמוניסטית הביאתו לידי דוחק עוד יותר גדול בפירושו את מאמרו של אבא בר רב חונא: "צריך לומר האל הקדוש ומרבה לסלוח". כאן הוצאה מפרשנות לא רק את הפורמולה "מרבה לסלוח", אלא אף את הביטוי "לומר": אין מובנו "אמירה" אלא "כוונה": "ואבא בר רב חונא מוסיף שצריך

פתרון למאמר בירושלמי שהתמיה אותו משום שהוא עומד בניגוד למה שנמסר בבבלי, ושיטתו היא פרי פרשנות הרמוניסטית, שמגמתה להתאים את הירושלמי אל הבבלי, כדי ליצור אחידות במקום הבדלי מסורות. לגבי "ירושלמי" כגון זה מותר אולי להשתמש בדברי האר"י שאמר בנידון אחר: "מה שנראית מהירושלמי שצריך לקום בעניית איש'ר טעות היא כי אינו מהירושלמי ממש רק חכם אחד עשאו".

## תיקונים והשלמות

עמ' 136, שורה 4 מלמטה: שלקטו, צ"ל: שקלטו.

עמ' 138, שורה 4, צ"ל: מי כמוכה.

להערה 15. נוסח "אתה בחרתנו" בכתב-יד T-S. N.S. 160/22 נדפס בעמוד 152. ואשר לבעיית "מקרא קדש", השווה גם זוהר "אמור", צה, א: א"ר יהודה כלו מועדין מקראי קדש קרינן בהו, אבל נפקו ראש השנה ויוםא דכיפורא דלא אשתכח בהו חדוותא דהא אינן דינא הוו.

להערה 25. הוידוי מתחיל "אתה יודע רוי עולם" אף בכ"י ט"ש המובא בהערה 28. להערה 31. המשפט "ומלפניך סליחה ומחילה" מצוי גם ב"הלכות רא"ר" (מהד' שלוסברג, עמ' 21): "ומלפניך סליחה ומחילה כי אתה האל הסלחן ומוחל העון". ברור שבתחילה היתה כאן חתימת הברכה בא"י וסולקה, והביטוי "כי אתה" ניתן במקומו. תופעה דומה פגשנו גם בסידור רב סעדיה, עיין לעיל עמוד 247.

עמ' 150, שורה 8 מלמטה, צ"ל: ובכן יתקדש.

עמ' 153, שורה 6: יש למחוק "רומאניה", ובהתאם לכך יש לתקן את האמור בעמוד 154, פיסקה ראשונה. אף במנהג רומאניה, כמו במנהג איטליה, אמרו "יעלה ויבא". נמצא שמנהג בבל, הדורש רק "מחול", לא מצא לו מהלכים אלא בסידורו של ר' שלמה מסג'למאסה בלבד. להערה 81. עיין גם "צדה לדרך" למנחם בן זרח (דפוס ורשא) עמ' 232: בספרד אומרים יעלה ויבא ומלוך על כל העולם כולו ושיאנו, ובצרפת ואשכנז אין אומרים ומלוך והשיאנו.

לומר גם מרבה לסלוח, כלומר שצריך לכוין במה שהוא אומר והאל הקדוש נקדש בצדקה. באיזה צדקה הוא נקדש במה שהוא מרבה לסלוח לפושעים בו... " ואשר לירושלמי התמוה, הרי בעצם הניגוד שבין הירושלמי והבבלי אין בו כדי להפליאנו, שכן בבבלי גופו מצויים מספר רב של מקרים שהתלמידים מוסרים בשם רבם מסורות מנוגדות מן הקצה אל הקצה. ובנוגע לדרישת אבא בר רב חונא לומר "האל הקדוש ומרבה לסלוח", התקשה גורדון בזה משום שלא מצא חתימה זו בשום מקור אחר ולא באחד מן המנהגים. אולם בוודאי שהיתה קיימת חתימה זו או מעין זו המביעה את רעיון הסליחה בחתימת ברכת קדושת השם, ונשתמרה במנהג רומאניה, דפוס קונסטנטינא, בצורה: "אדון הסליחות המלך הקדוש" בתפילת יוה"כ, ולפי דפוס וינציאה גם בתפילת ר"ה, ועיין ל. גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ח"ד עמ' 268.

## רשימת כתבי-היד

(המספרים מורים על ההערות מלבד במקום שצויין אחרת)

## אוכספורד

סידור ר' שלמה בן נתן מסג' למאסה, מס' 896 (Poc. 262) 3, 4, 9\*, 15, 28, 31, 34, 35, 37—39, 65,  
88, 105, 136, 154, 156, 162, 174.  
סידור ארם צובה, מס' 1146 (Marsh. 90) 4, 9\*, 15, 80, 92, 93, 106, 135.

## קמברידג', ספרית האוניברסיטה

סידור מנהג צרפת הקדמון: 78 Add. 561  
78 " 667,1 " " " "  
181, 166 " 1490 " " " "  
15 " 3127 " " " "

## לונדון, בריטיש מוזיאום

סידור מנהג ספרד: 692 (Add. 27, 126) }  
167, 142, 78 }  
(Or. 5866) 693 " " "

## בית מדרש לרבנים, Jews' College

כ"י שחז"ה 48 (הירשפלד 129) 35  
35 (261 " ) 71 " "  
166, 35 (204 " ) 357 " "  
181, 35 (202 " ) 359 " "

## פריס, הספרייה הלאומית

פירוש הרוקח לתפילות: 185 722

סידור מנהג אשכנז: 181 643

## פרמא

מחזור צרפתי לימים הנוראים: 78 3007

סידור מנהג צרפת: 166, 78 3878

## כתבי-הגניזה

## קמברידג', אוסף טיילר—שכטר

40 H 2/96  
159, 153, 140, 134, 90, 76, 26, 25, 13, 6 H 5/17  
70 ; [17] 151 עמ' H 5/63  
28 H 5/149  
153, 133, 20, 10 ; [38] 254 עמ' H 5/183  
20 H 5/194  
10 H 5/228

בריטיש מוזיאום	204 ; [43] 259 עמ' H 6/1
	94 H 6/35
159, 154, 153, 140, 132, 76 {	Or.5557.E
	Or.5557.K
	[17] 151 עמ' H 6/58
	159, 154, 153, 140, 132 H 6/117
אוסף גסטר	107, 96 H 8/29
	139 H 8/90
189, 107, 97, 5 Or.10576	105, 20, 6 H 8/93
107, 96, 13 Or.10578	[17] 151 עמ' H 16/8
	4, 5, 34, 35, 157, 161 א. H 23/2
	196, 189 ; [38] 254 עמ' H 23/3
	161 א., 138, 117, 82 H 23/8
	[11] 145 עמ' H 23/9
	52 Ar.36/85
	155, 89 " 37/169
	52 " 50/186
	10 N.S.101/44
	157 " 121/6
	[10—3] 144—137 עמ' " 160/1
	85, 10 " 160/3
	202, 85, 15 ; [43] 259, [18] 152 עמ' " 160/22
	142, 140 " 160/24
	74 " 275/74

קמברידג', אוסף ספריית האוניברסיטה

[11] 145 עמ' Add.3159/1

10 " 3160/8

וסטמינסטר קולידג'

90, 39, 38, 35 Liturgica II/151

אונספורד

138 (MS. Heb. g.2) 2700

69 ; [14] 148 עמ' ( " " e.40) 2705/16

74 ( " " d.41) 2714/9

[43] 259, [18] 152 עמ' ( " " f.21) 2727/1

[15] 149 עמ' ( " " f.21) 2727/11

85 ( " " f.22) 2728/2

105, 85 ( " " d.55) 2741/8

13 ( " " d.50) 2844/13



## תיקונים והוספות

לעמ' 136, הערה 3

'שלא נתקיים'. המנהג נתקיים בנוסח תימן, ראה: תכלאל עץ חיים, ח"ג פ ע"א. ובנוגע לאמירת ובכן תן פחדך ביום הכפורים, יש להעיר על סתירה בין משנה תורה לבין סדר התפילה של הרמב"ם (ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ז, עמ' 205). בעוד שבמשנה תורה מגדיר הרמב"ם את המנהג לומר תפילת ובכן תן פחדך גם בתפילת יום הכפורים כ'מנהג פשוט', הרי בסדר התפילה הוא מוגדר כמנהג שנהגו 'מקצת העם'. וצ"ע.

לעמ' 137, הערה 4

"גנזי פרס ומדי", ראה כעת מהד' טל, עמ' 151.

לעמ' 138, הערה 9א, שורה 7

התחשבות בחריזה לשם קביעת הגירסה אנו מוצאים אצל ר' אלעזר מוורמס בקשר אם יש לומר וכתבנו בספר חיים טובים: "ואין לומר וכתבנו בספר חיים טובים, כי אין להיות כי אם י"א תיבות. ועוד הולך החרז 'בחיים' ועוד הכל משולש". כלומר: החרוז הוא 'חיים' ועוד שהפסוקים מכילים ג' תיבות: מלך חפץ בחיים, וכתבנו בספר החיים, למענך אלהים חיים (פירוש על התפילות, כ"י פאריס 772, דף 147ב).

לעמ' 139, הערה 20

סימן הקטע השני הוא: TS H8/183.

לעמ' 141, הערה 26

עיין עוד מ"ב לרנר, פירוש מדרשי לשיר השירים מימי הגאונים, קובץ על יד ס"ח, ספר ח (תשל"ו), עמ' 155, הערות 5-6.

שם, הערה 28

גירסת רב סעדיה מצאתי בקטעי גניזה נוספים: אוסף אוניברסיטת קיימברידג', Or. 1080, Box 13/31; אוסף ט"ש, ס"ח 159/136; אוסף אוניברסיטת שטראסבורג 4075/143. גירסת הרמב"ם (חנק והרג שריפה וסקילה) היתה רווחת במנהג ארם צובה, ראה סידור ארם צובה, הוצאה א, רפ"ז והוצאה ב, ש"ך ('הוגה ברוב העין ע"י הבחור ויטוריו אליאני נכד ראש המדקדקים הח"ר אליהו ס"ל וצ"ל").

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

לעמ' 142, שורה 6

על מנהג הסופרים להתחיל את העמידה במלים 'זוכר חסדי אבות', ראה מה שכתבתי במאמרי: 'לפתרון סתומה אחת בירושלמי' (=אין אומרים ברכה פסוק), תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 49. [ר' עמ' 288]

לעמ' 143, הערה 36

רב סעדיה גורס כך גם בנוסח ברכת המזון, ראה: סידור רס"ג, עמ' קב.

שם, הערה 37

השווה חנוך ילון, פרקי לשון (ירושלים 1971), עמ' 148, הערה 8.

לעמ' 240, שורה אחרונה

ראה גם רמב"ן, מלחמות ה', כתובות פ"ה: 'ורבינו שריא ורבינו האיי בנו שהוא שקול כרובא של סנהדרין'.

לעמ' 241, הערה 117, פסקה ראשונה

ראה גם א"מ הברמן, תפילות מעין שמונה עשרה (ברלין תרצ"ג), עמ' מט, הערה 3.

שם, "פיוטי ינאי"

ראה מהד' רבינוביץ, ח"ב עמ' 198.

לעמ' 241, הערה 117, פסקה שנייה

הידיעה ע"ד מנהג ארץ ישראל לשלב נוסח וידוי אחרי הברכה השלישית בעמידת יום הכפורים, במקום 'אתה בחרת', מופיעה גם במקור נוסף: קטע אדלר 2152, שנתפרסם ע"י מ' מרגליות (הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' קנב). דעתו של ע' פליישר (תפילה ומנהגי תפילה וכו', עמ' 142, הערה 203) הפוסל את עדותם של שני קטעי הגניזה, וממילא מכחיש את קיומו של המנהג הארץ-ישראלי הנזכר, אין לה הצדקה ובטעות יסודה. הוא כותב: 'קשה להבין מה טעם כינה המעתיק נוסח זה של העמידה "וידוי". בכל אופן אין הכותרת משנה את אופי הטקסט שאין בו לשון וידוי כללי (הפיזור שלי). האמת היא, שהטקסט התופס את מקומו של 'אתה בחרת' (אנא סלח נא לחטאת עמך) כולל לשון וידוי בן שתי מלים, שהוגדר כבר בתלמוד (יומא פז ע"ב) כ'עיקר הוידוי', שאדם יוצא בו ידי חובתו ואין צורך בנוסחאות אחרות. הכוונה היא לשורה 7:

לבין חטאינו כי לך חטאנו.

הנוסח 'לך חטאנו' מקביל לנוסח התלמוד 'אבל (אנחנו) חטאנו'. וכן פסק הרמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ח: "הוידוי שנהגו בו כל ישראל [הוא]: 'אבל אנחנו חטאנו' והוא עיקר

## לחקר מנהג בבל הקדמון

הוידוי". וכן כותב האבודרהם (מהדורת ירושלים, עמ' רעט): "ועיקר הוידוי הוא 'אבל חטאנו', אלא שנהגו לומר גם שאר דברים". ר' דוד אבודרהם מבחין כאן בין דרישת ההלכה 'אבל חטאנו' ובין שאר נוסחאות הוידוי שאינן אלא מנהג בעלמא. כן פסק הרמ"א (ש"ע או"ח, סי' תר"ז, סעיף ג): 'ועיקר הוידוי הוא אבל חטאנו' ובעל מגן אברהם מעיר (שם, ס"ק ה): 'ופשטא דתלמודא משמע דאין צריך יותר'. יוזכר עוד, שהנוסח בן שתי המלים 'שבקטעי הגניזה היווה את הוידוי של בית רבי ינאי בכל יום: 'רבוני! חטאתי לך' (ירושלמי ברכות, פ"ד ה"ב, ז ע"ד). ועיין גם סדר רב עמרם (מהד' גולדשמידט, עמ' לז): 'ואי אית דבעי מימר הא דר' ינאי כד נעור משנתיה לחיי (=שפיר דמי), לימא רבונו של עולם חטאתי לפניך'.

מה שנאמר עד כה מספיק להפריך את קביעתו של פליישר, אך מן הדין לציין עוד, ש'עיקר הוידוי' נשתמר גם במנהגים הרווחים היום ותופס מקום בראש נוסחאות הוידוי האחרות: 'אנא תבוא לפניך תפילתנו... אבל אנחנו חטאנו'. מסתבר שטקסט זה נתחבר כדי לשמש פתיחה לנוסח הקצר בן שתי המלים: 'אבל (אנחנו) חטאנו'. בסדר רב עמרם כ"י אוקספרד (פרומקין, ח"ב, עמ' 344) עדיין מופיע נוסח זה ('אבל חטאנו') בלי הפתיחה 'אנא תבוא לפניך תפילתנו' וכן בקטע גניזה השמור בוסטמינסטר קולג' בקיימברידג' שהביא אסף ב'מילואים ותיקונים' לסידור רס"ג, עמ' תכט, גורס 'אבינו מלכנו חטאנו לפניך' לפני הוידוי האלפביתי 'אשמנו בגדנו'. כמו כן מסתבר שהטקסט 'אנא סלח נא' בקטעי הגניזה לא בא אלא לשמש מסגרת כדי לשבץ בה את 'עיקר הוידוי' בן שתי המלים. שים לב: שני הטקסטים פותחים במלת 'אנא' (בנוסח 'אנא תבוא לפניך וכו' יש גורסים 'או"א אבותינו') דוגמת וידוים של דניאל (דניאל ט ד), והכהן הגדול בעבודת יום הכפורים במקדש, וראה עוד יומא לז ע"א למעלה.

לעמ' 243, שורה 6

עיין ש' אסף, מבוא לסידור רב סעדיה, עמ' 35.

לעמ' 244, שורה 5

ר' יעקב עמדין, שלא ידע על התנגדותו של רס"ג לנוסחה זו, עמד מעצמו על הקושי הלשוני שבה (ראה: סידור עמודי שמים, אלטונא 1745, ח"ב, עמ' קטז-קיו) והוא מגלה לנו את התלבטותו בזה, וכך הוא כותב: 'אלא אתה. כה"נ בכל ספרי האשכנזים. אם אמנם היה נראה בעיני שפת יתר, ולא הייתי נוהג לאומרו... אעפ"כ לא הרשיתי עצמי למחוק ולהטעות כל ס' זקנינו, לכן הנחתיו בחזקתו, כאשר באמת אינו מפסיד מאומה, שאינו אלא בירור נוסף, וכן נאה בתפילה... לכן חזרתי בי, אחזתיו ולא ארפנו'.

לעמ' 247, שורה 9

צ"ל משמח עמו בירושלים.

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

לעמ' 249, הערה 160

הוסף לזה מה שהביא אורבך, ערוגת הבושם, ח"ד, עמ' 10, הערה 42, מכ"י מינכן 346: 'ודברך מלכנו אמת וקיים לעד שאנו חותמין ביום הדין, שאלתי לרבים ונתקשו ותמהו'.

לעמ' 252

לעניין סיום הוידוי בטופס ברכה, ראה גם צבי גרונר, 'הברכה על הוידוי ביום הכיפורים וגלגולה'. חדשות אוניברסיטת בר-אילן, חוברת תשרי תשל"ז.

לעמ' 256, פסקה שנייה

לעניין 'ויגבה' ראה את החומר החדש שהובא במאמרי 'חמישה נושאים בתחום התפילה', עמ' 85-87 (סעיף ד'). ראה עוד דניאל גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, כך א (ראש השנה), עמ' כ, הערה 16. גם גולדשמידט דוחה את דעתו של מירסקי.

[ר' עמ' 189-191]

לעמ' 260, פסקה המתחילה 'חזיון זה'

בכ"י אוקספורד Opp. 59, א69, מצויה תרכובת פשרנית זו: לדור ודור נגיד גדלך. אתה קדוש... סלה. ושבחך אלהינו מפינו... כי אל מלך גדול וקדוש אתה בא"י... ומעניין הוא שתרכובת מעין זו מזדמנת כבר בכ"י צרפתי בקורפוס קריסטי קולג' באוקספורד, מספר 133, הנחשב לאחד מכתבי-היד נוסח צרפת הקדומים ביותר.

שם, הערה 209

הנוסחה הפשרנית 'לדור ודור אתה קדוש' מופיעה גם ב'מחזור לנוסח ברצלונה מנהג קאטאלוניה', שאלוניקי שנת עזרי מעם י"י.

לעמ' 262, שורות 4-5

עיין שער הכוונות (ירושלים תשל"ה), טז, טור ד, למטה; פרי עץ חיים (דפוס קארעץ = צילום ירושלים, תשל"ל), טז, טור ג. וראה גם חיד"א, טוב עין (ירושלים תשכ"א), ל ע"א; מגן אברהם, או"ח נו, ס"ק ד.

## לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון

המטבע הלשוני „קונה הכל“ בנוסח הבבלי של תפילת שמונה עשרה, כפי שנתגבש גיבוש סופי וכפי שנתאזרח במנהגן של כל העדות, תופעה סתומה ומתמיהה היא התובעת הסבר. מה ראו מנסחי ברכה זו לסטות מלשון הכתוב „קונה שמים וארץ“ ולהחליפה בביטוי מחודש „קונה הכל“? איזה טעם לפגם מצאו בביטוי המקראי? אף מיקומו של התחליף תמוה הוא. הוא נותק מהקשרו המקראי „אל עליון“ ושובץ אחרי המלים „גומל חסדים טובים“. בהקשרו החדש, ביטוי זה שהוא תואר אלהי אוניברסאלי, מפסיק את רציפות תארייה' הלאומיים המציינים את מידותיו הבאות לידי גילוי בתולדות האומה: „גומל חסדים טובים“, „זוכר חסדי אבות“, „מביא גואל לבני בניהם“. מה טעם לשינויים אלה?

לחקור הראשון של שאלתנו כבר נזקק ר"ל גינצבורג: „דעתנו נוטה שהשימוש בהכל במקום, שמים וארץ“ מושפע מהיונית... המושג הפילוסופי של אחדות הבריאה לא היה ידוע לדורות הראשונים, להם, השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, ולכן, שמים וארץ שמשו להם לתאר כל הבריאה. אבל בדורות האחרונים, כלומר בזמן שהתחילו לעסוק, בחקירה' כבר עמדו על אחדותם של שמים וארץ ובמקום הביטוי העתיק: שמים וארץ השתמשו בהכל“.

כדי לקיים השערה זו נאלץ גינצבורג<sup>1</sup> לשער השערה נוספת והיא „שהנוסח קונה הכל“ בא לבני בבל מארץ ישראל, שרק בה ההשפעה היונית לא נפסקה מימות בוא היונים לארץ עד כבישתה על ידי הערבים, אבל קשה להענין שבבבל, שהיתה רחוקה מהשפעת תרבות היונית שינו נוסח התפלה כדי להכניס בה רעיון פילוסופי“. פטורים אנו מלהיכנס לדיון בהשערות אלה. החומר החדש שדלינו מאוצרות הגניזה הקהירית יש בו כדי להוכיח, שהשינוי גובע לא מתוך הרצון לעדכן, כביכול, את לשון התורה ולהעשיר את נוסח התפלה ברעיון יווני-פילוסופי, אלא מקורו בשאיפה להימנע מלהשתמש בביטוי זה בהקשר שלפנינו. סילוקו של הביטוי המקראי היה עיקר ענינם של יוצרי הנוסח ולא טביעת המטבע החדש „קונה הכל“. זו מייצגת שלב מאוחר יותר שבו הוחזר המטבע המקראי בצורה „מתוקנת“, כמו שיוברר להלן.

### ב

הבעיה שלפנינו קשורה קשר הדוק בשאלה אחרת, שאלה בעלת חשיבות עצמאית

\* מאמר זה מבוסס על דברים שנאמרו ב„כנס לחקר הגניזה הקהירית“ שהתקיים ב־כב־כג אדר־ב תשל"ו, באוניברסיטת תל־אביב.

1. ראה פירושם וחדושים בירושלמי, ח"ד (ניריוק תשכ"א), עמ' 182, והשווה אברהם גייגר, המקרא והרגומי (ירושלים תש"ט), עמ' 51, הערה 1.

ורבת השלכות: היחס שבין שני הנוסחים היסודיים, הארץ-ישראלי והבבלי. לגבי טכסט העמידה מרובים הם הבדלי-הנוסח ביניהם, וההבדל הראשון שאנו נתקלים בו הוא: „קונה שמים וארץ – קונה הכל“. כמפורסם, גורס הנוסח הארץ-ישראלי הקדום: „אל עליון קונה שמים וארץ“ ומקובל הוא לראות בנוסחה זו אחד מסימני-ההיכר המובהקים והמהימנים ביותר, שעל פיו ניתן לזהות בלי פקפוק איזה טכסט שהוא כמייצג את הנוסח הארץ-ישראלי הקדום. ברם, כבר רמזתי במקום אחר<sup>2</sup> שהדבר טעון עיון נוסף, וכאן ארחיב את הדיבור בנידון זה. בדרך כלל, יש לזכור ולהזכיר, ששלבי ההתפתחות הקדומים של הטכסט הבבלי של העמידה עדיין לוטים בערפל ולא זכו לחקירה מדוקדקת המכוונת לחישוב הנוסחאות העתיקות של אותו טכסט טרם הגיעו לידי הצורה שנתקבלה היום בכל המנהגים. חקירה זו מן הדין שלא תסתפק ברישום הנוסחאות השונות, אלא עליה לעמוד על טיבם ומשמעותם של הניסוחים המתחלפים של אותם רעיונות-היסוד המשותפים לשני הנוסחים ותחתור להבהיר, במדת האפשר, את היחס והקשר ביניהם. דוגמה לכך תוכל לשמש הבעייה שלפנינו: „קונה שמים וארץ – קונה הכל“.

## ג

כתבי-הגניזה חושפים לפנינו את העובדה, שהנוסחה „קונה שמים וארץ“ לא היתה מיוחדת לבני ארץ ישראל בלבד, אלא מצאה לה מהלכים אף במנהג בבל הקדמון. עובדה זו, ההופכת על פיה דעה מוסכמת שהיתה אחד מגופי תורה במחקר המדעי של תולדות התפילה, יוצאת כבר מטכסט הגניזה השמור במוזיאון הבריטי Or. 5557 Q, הטבוע כולו בחותמו המובהק של אותו מנהג. בקטע-גניזה זה דנתי במקום אחר<sup>3</sup>, כאן אזכיר רק את הנקודות הבולטות המעידות על בבליותו: א. נוסח הברכה הראשונה שנשתתירה בקטע שהוא כולו בבלי. ויש להבליט במיוחד את המטבעות „גומל חסדים טובים“, „זוכר חסדי אבות“ שאינם מצויים בכלל בנוסחאות בני ארץ ישראל; ב. התשלובת<sup>4</sup>: „ורצה והנחיל לבניהם שבתות למנוחה“ – תשלובת הנעוצה במסורת בבלי קדומה ושנעלמה בהדרגה מן השימוש בשל התנגדותו החריפה אליה של פירקוי בן באבוי<sup>5</sup>, בלי ספק תוך הסתמכות על רב יהודאי גאון, ובגלל הסתייגותו של רב סעדיה<sup>6</sup> ממנה, חרף העובדה שרב עמרם גאון סמך את ידו עליה<sup>7</sup>; ג. הכותרת „זוכר לשבת“ המוצבת מעל טכסט העמידה, שעל מקורה ומשמעותה עמדתי במאמרי הנזכר<sup>8</sup>.

2. תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 51, הערה 23. [ר' עמ' 292]
3. תרביץ שם, עמ' 49. הקטע פורסם שם, עמ' 51-52. [ר' עמ' 288]
4. ראה מאמרי „לחקר מנהג בבל הקדמון“, תרביץ לו (תשכ"ח), עמ' 138, 142, 144-146.
5. כבר הדגשתי במאמרי הנזכר (עמ' 146, הערה 53), שהתנגדותו החריפה והקיצונית של פירקוי בן באבוי לשינוי כלשהו בברכות התפילה לא היתה מכוננת נגד מנהגי ארץ ישראל בלבד, אלא נגד כל סטייה מן ההלכה והמנהגים שהיו מקובלים בבית מדרשו של רב יהודאי גאון, שכן באבוי היה תלמיד תלמידו והוא מפליג בשבחו במדה גדושה ואדוק בו ובתורתו. [ר' עמ' 24]
6. ראה תרביץ לו, עמ' 145 ואילך. [ר' עמ' 23]
7. שם, הערה 51.
8. תרביץ (ראה הערה 2), עמ' 49. שם, בהערה 20, הצבעתי על תופעה מקבילה בסידורי צרפת ואשכנז בימי הביניים, שהסופרים התחילו את העמידה לימים הנוראים במלת [ר' עמ' 288]

עדות נוספת לגירסה „קונה שמים וארץ” בנוסח בבל מספק לנו קטע מאוסף הגניזה בספריית „כל ישראל חברים” בפאריס<sup>9</sup> וזהו נוסחו: „... אל עליון קונה שמים גומל חסדים טובים וזכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה מלך מ[ו]שיע ומגן”<sup>10</sup>. עדות שלישית מצויה בכתב-יד קיימברג<sup>11</sup> מהגניזה<sup>12</sup> Or. 1080, 13 הגורס אף הוא: „... אל עליון קונה שמים גומל... זוכר... למען שמו באהבה מלך מושיע ומגן”. שני הקטעים האחרונים מביאים אמנם את המטבע המקראי בצורה מקוטעת „קונה שמים” בלי „וארץ”, בכל אופן יש בהם משום הוכחה להימצאותה של הגירסה „קונה שמים (וארץ)” במנהג בבל. על משמעותה של צורה מקוטעת זו נעמוד להלן<sup>12</sup>.

## ד

ברם, מה שחשוב ביותר-יחוד להשתלשלות הנוסחה הבבלית היא העובדה שיש לה סמוכין בכמה כתבי-יד, שרווחו נוסחאות שלא גרסו לא „קונה שמים וארץ” ולא „קונה הכל”. כתבי-יד אלה משקפים שלב השתלשלות שבו הורחק המטבע המקראי מנוסח התפילה ועדיין לא הותלף בצרוף המחודש „קונה הכל”. והרי חמשה שרידים מסידורים נוסח בבל<sup>13</sup> המכילים נוסחה זו, כולם בקיימברג, ארבעה תראשונים מאוסף טיילור-שכטר

זכרנו, ששימשה כותרת לטקסט, נכתבה באותיות גדולות וזכתה לאיורים ועיטורים צבעוניים. הריני מוסיף כאן, שההקבלה מתבטאת אף בנקודה אחרת: נוהג זה המשיך להתקיים אצל הסופרים גם במקרה שהעתיקו את תחילת הברכה עד „זכרנו”. לדוגמה: כתבי-יד פאריס 642, 97 ב וקיימברג<sup>14</sup> Add. 3127. בכ”י האחרון צייר הסופר גם את מלת „ברוך” ואת מלת „זכרנו” צייר באמצע העמוד. לא כן, למשל, כתבי-יד פאריס 643, 15 א ופארמה 3518, שבהם לא הועתקה תחילת הברכה כלל. וכן הוא המצב בכתבי הגניזה. בקטע המוויאון הבריטי Or. 5557 Q הוצבה הכותרת „זוכר לשבת”, ובקטע קיימברג<sup>15</sup> (תרביץ שם, עמ' 49) הכותרת „זוכר חסדים”, אף-על-פי שתחילת הברכה נמסרה בהם במלואה. עיין גם א”מ הברמן, תפלות מעין שמונה עשרה (ברלין תרצ”ג), עמ' יז.

9. = Alliance Israélite Universelle, IV 2 A. זהו הקטע שפורסם ע”י ישראל לוי, REJ, 1907, עמ' 237 וסומן על ידו: Lit. 2.

10. ראה להלן הערה 15.

11. קטע בן שני דפים. מכיל ישתבח, ואחר כך ויושע (רק מרומז), קדיש (מרומז), ברכת „יוצר אור”, תחילת המאיר לארץ. דף ב מתחיל באמצע ה„גאולה” (מעולם מגן ומושיע) המסתיימת: „בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם בא”י גאל ישראל”. העמידה נפסקת בתחילת הברכה השנייה: „אתה גבור לעו”. השאר אינו המשך. ויש לציין, שהבקשה המשיחית המשובלת בקטע זה נתקלה בהתנגדותו המפורשת של רב עמרם גאון (סדר רב עמרם, דפוס ורשא, ו, ב; מהדו' פרומקין, ח”א, עמ' 222 = מהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל”ב, עמ' כ). והשווה מה שכתבתי במאמרי בקובץ Saadya Studies, מנצ'סטר 1943, עמ' 250 ואילך.

12. ראה עמ' קג וקיד.

13. והרי תאור קצר של הקטעים:

(1) TS 6 H 2<sup>1</sup>. שני דפי-קלף. ההנחיות הליטורגיות הן בערבית. דף א מתחיל

[ר' עמ' 71, 82]

והחמישי מאוסף האוניברסיטה:  $10\ H\ 1^4$ ;  $8\ H\ 11^4$ ;  $18\ H$ ;  $2^1\ H\ 6$ ; Add. 3160<sup>2</sup>. לעדותם של חמשת הקטעים הללו מצטרף עד שישי: שריד מתרגום ערבי של ברכות העמידה, TS Arabic 8<sup>10</sup>, שגם הוא אינו גורס לא „קונה שמים וארץ” ולא „קונה הכל”. וזהו נוסחו: „... אלטאיק אלכביר אלג'באר אלמכ'יף אלקאדר אלעאלי

„ולעלמי עלמאי” (בשירת הים). „והוא רחום” לפני ברכת „יוצר אור”. הברכה גופה, המיועדת ליחיד ואינה מכילה את הקדושה, קצרה יותר מנוסחת רב סעדיה (סידור רס"ג, עמ' יג) ומכילה רק תשע מלים בלי חתימת הברכה: „המאיר לארץ ולדרין עליה המחדש בכל יום מעשה בראשית”. נוסחה מעוטת מלים זו מצוייה אף בכ"י הגניזה במוזיאון הבריטי Or. 5557 A, דף ו, עמ' א (ושם: „ומחדש”). דף א מסתיים באמצע „אהבת עולם” במלים „ולא נכלם”. דף ב אינו המשך ישר. הוא מתחיל בסוף הגאולה: „ורחם עלינו ברחמיך הרבים כי אל חנון ורחום טוב אתה יי מלך יי מלך יי ימלך לעולם ועד. קיים עלינו... ומסתיים בא"י גאל ישראל א מן”. העמידה נפסקת בסוף ברכת „האל הקדוש”.

אגב, הצורה „ולדרין” בנו"ן משקפת מסורת עתיקה בהיגוייה של מלה זו ומופיעה בסידור רב סעדיה (שם) ובכמה קטעי־גניזה נוסף לשני הקטעים הנזכרים כאן (ראה גם אלבוך, Studien, etc. עמ' 21). ועד כמה גדלה עקשנותה של מסורת זו תעיד העובדה שנשתמרה אצל יהודה תימן, ראה תכלאל עץ חיים, ח"א, לב, א; תכלאל קדמונים (ירושלים תשכ"ד), ה, ב. אולם בתכלאל „שיבת ציון” (ערוך מתוקן ומוגה בידי הרב יוסף קאפח, ירושלים תשי"ב) הודפס: ול ד ר י ם . כמו כן נתקיימה בסידור נוסח פרס מאוחר, כתביד אדלר 23.

(2)  $10\ H\ 1^4$  TS. שני דפים מסידור ערבי. מתחיל „אהובים ורוממו לאל” באמצע ה„גאולה” ומסתיים בסוף ברכת השנים. ה„גאולה” כוללת את הפיסקה „מפי עוללים ויונקים” ואת הבקשה המשיחית „קיים עלינו”, ומסתיימת „גאל ישראל א מן”. והשווה סידור רס"ג עמ' לח, שורות 4–7. על שתי התשלכות הנזכרות ראה מאמרי הנזכר בהערה 11, עמ' 250–252, 275. נציין שלוש נוסחאות נוספות בקטע זה הואיל והן מופיעות גם בקטעי־גניזה אחרים הנידונים במאמר זה. בברכת „אתה חונן” גורס הקטע רק שני כינויי־חכמה: „חנינו דעה ובינה”, וכן הוא בכתביד קיימברג:  $9\ H\ 8$  TS, Add. 3160<sup>2</sup>,  $11^4\ H\ 8$  TS (בשלשתם: חנינו מאתך). ברכת השנים פותחת „ברכה (במקום הנוסח המקובל: ב ר ך ) עלינו”, וכ"ה בכ"י ט"ש הנזכר אחרונה. א מן אחר ברכת „גאל ישראל” מצוי גם במספרים 1, 4, 5, וזהו בהתאם עם דעת רב סעדיה המונה ברכה זו בין חמש הברכות שהיחיד עונה אמן אחר ברכת עצמו (סידור רס"ג, עמ' מג, שורות 3–6). אולם בקטע TS NS 230 אין אמן בסיום הברכה (להלן הערה 18), ובכ"י אדלר (להלן נספח ג) דורש עניית אמן מצד הצבור. ומעניין הוא שכן נהג גם אחד מגדולי חסידי אשכנז, ר' אלעזר מוורמס, לענות אמן אחר עצמו בברכה זו, לפי עדות תלמידו רבנו אברהם ב"ר עזריאל (ערוגת הבושם, ח"א, עמ' 236). ועל הבעייה בכללה ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1207–1208.

(3)  $11^4\ H\ 8$  TS. כתביד זה מכיל תפילת שמונה עשרה נוסח בבל בשלמותה. נציין שבמקום „אתה קדוש” הוא גורס „לדור ודור נגיד גדלך”, אולם ה„קדושה” אין בו בניגוד לסידור רב סעדיה (עמ' יח) וכמה כתבי־גניזה (לדוגמה:  $9\ H\ 8$  TS. להלן



אלמחסן אלמג'יד ד'אכר חסנאת אלעבא אלזאלחין... ולי כ'לפיהם בעדהם<sup>14</sup> אלמלך אלמג'יד אלנאצר... "קטעים אלה זהים בעיקרי הנוסח: "...האל הגדול הגבור והנורא אל עליון גומל חסדים טובים וזכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם מלך מושיע ומגן ברוך..." כלומר: כולם גורסים, "זוכר" בלי ו'ו' החיבור, אינם גורסים את המלים, "למען שמו באהבה" ואינם מכילים אלא שלושה כינויים<sup>15</sup> לפני חתימת הברכה: "מלך מושיע ומגן".

תוספת חיזוק מקבלת הנוסחה האמורה ממקור רב־חשיבות: משרידים מסידור

הערה (15) המנסחים ברכת ירושלים בנוסח הדומה לנוסח ארץ ישראל: רחם יי אלהינו וכו', גורס קטע זה נוסח קצר המצוי (בשנוי קל) בסדר רב עמרם כ"י אר"פ (= מהדורת פרומקין, ח"א, עמ' 253): על ירושלים עירך ברחמים תשוב ותבנה אותה בניין עולם בא"י בונה ירושלים.

(4) TS H 18<sup>4</sup> מכיל שני דפים בודדים מסידור ערבי. הוא מתחיל במלים, בהם ובאלהיהם"ב, גאולה" (ראה סידור רב סעדיה, עמ' מז, שור' 10) המכילה את הפסקאות, מפי עוללים ויונקים"ו, קיים עלינו" ומסתיימת, גאל ישראל אמן" (ראה תאור כ"י מספר 2). דף א מסתיים בתפילת שמונה עשרה במלים, "אתה גבור". דף ב מתחיל בסוף העמידה: "במרומי הוא יעשה שלום על כל ישראל". אחר כך: קידוש ליל סבת קבל אלטעאם יקול (קידוש ליל שבת לפני הסעודה, יאמר) ויכולו (הטכסט ניתן במלאו) ת'ם יקול (אחר כך יאמר) בא"י אמ"ה המוציא לחם מן הארץ. בא"י אמ"ה אשר קדשנו ורצה בנו שבת קדשו באהבה הנחילנו זכרון למעשה בראשית זכר ליציאת מצרים כי בנו בחרתה ואותנו קדשתה מכל העמים ושבתות קדשך באהבה הנחילנו בא"י מקדש השבת. אחר זה: ויזיד (ויסוף) פי ברכה מזון פי רחם: רצה והחליצנו יי אלהינו בכל מצותיך ומצות יום השביעי הגדול והקדוש הזה כי יום גדול וקדוש הוא לפניך נשבות בו ונגוה בו כמצות רצונך ואל יהי צרה ויגון ביום מנוחתינו ובנה ירושלם בקרוב וכול' (השווה סידור רס"ג, עמ' קג). הקטע ממשיך בתאור ברכות הנהנין. והשווה הערה 29.

(5) Add. 3160<sup>2</sup>. הקטע מתחיל, "המעריב ערבים" ומסתיים במלים, "רפאנו יי ונרפא". ההנחיות הליטורגיות הן בערבית. "אמת ואמונה" כוללת, "מפי עוללים ויונקים" ו, "קיים עלינו" ומסתיימת, גאל ישראל אמן". (השווה תאור כ"י מספר 2).

14. כ'לפיהם בעדהם = לזרעם אחריהם. זוהי גם גירסת סידור רב סעדיה, עמ' יח. אולם בקטע הגניזה המקביל, שצינתינו א לב, גורס: "לבני בניהם", ראה מאמרי הנזכר בהערה 11, עמ' 264. בנוסחי פרס וכפא נתמזגו שתי הנוסחאות: לבני בניהם ולזרעם אחריהם, ראה פינקלשטיין The Development of the Amidah, JQR, 16, (1925—1926), 142. 15. הגירסה בת שלושת הכינויים מצויה אף בסידור רס"ג, עמ' יח, והיא הרווחת בכתבי־הגניזה. ארשום ארבעה קטעים נוספים מגניזת קיימברג: TS 8, TS 8 H 9<sup>1</sup>, Add. 3160<sup>8</sup>, TS Arabic 37<sup>2</sup>, H 10<sup>2</sup>. אף בכתבי־יד אירופיים עדיין מופיעה לפעמים גירסה קדומה זו, למשל: כתב־יד פאריס 632, דף 24 א. נוסחה זו הניתנת בנקל להרחבה, נרחבה במנהגים השונים ובמנהג רומניאה הגיע מספר המלים לשמונה: "מלך [רחמן אל חי גואל עוזר] ומושיע ומגן" (ראה ספר זכרון ליצחק בן־צבי, ירושלים תשכ"ד, ח"א, עמ' רטו), ובנוסח פרס לתשע: "מלך [רחמן אל חי גואל עוזר סומך] ומושיע ומגן" (JQR, כרך י, עמ' 606). והשווה גם הערה 18.

בבלי שהחלק ההלכתי והתנחיות הליטורגיות שבהם כתובים ארמית ומספר מלים בודדות אף מנוקדות ניקוד בבלי או ניקוד כפול, בבלי וטברני. דפיהקלף של כתב-יד חשוב זה נתפורז באוספי הגניזה השונים, ועד עכשיו נודמנו לידי שניים באוסף אדלר, שניים באוסף פורד ושניים בקיימברידג'. ששה דפים אלה משלימים זה את זה ומהווים טכסט רצוף.<sup>16</sup> המלווה "תיקונים" בין השורות ובגליון מיד אלמוני, שניסה להתאים את נוסח התפילה שבהם עם הנוסח שהוא דבק בו ושגור בפיו. הברכה הראשונה נבדלת מנוסח ששת כתבי-היד האחרים בעיקר בזה שהיא גורסת את המלים, "למען שמו באהבה". כמרומו, נעדרים בה הן הנוסחה המקורית והן תחליפה, אולם המלים, "וקונה הכל" נוספו בין השורות על-ידי המגיה האלמוני.

השלב האחרון בהשתלשלות הנוסח היא הגירסה שהשתרשה בכל הנוסחים: המטבע המקורי, "קונה שמים וארץ" הוחלף בצרוף, "קונה הכל", ולא זו בלבד אלא שצרוף זה הורחק משכנו במקרא, "אל עליון" ושובץ אחרי המלים, "גומל חסדים טובים". ברם, שני טכסטים, לפי שעה, אחד בפאריס<sup>17</sup> והשני בקיימברידג'<sup>18</sup>, מעידים על שלב-ביניים שבו התחליף, "קונה הכל" עדיין לא הופרד משכנו: "... אל עליון קונה הכל גומל חסדים טובים..."

#### ה

כלל זה נקוט בידך: כל מקום שאתה מוצא שתי נוסחאות שונות מתחרות זו בזו, לא יימלט שלא תמצא תרכובת של שתיהן במקום מן המקומות. אף במקרה שלנו נוצרה תרכובת של שתי הנוסחאות, המקורית ו"מתוקנת": "... אל עליון קונה שמים וארץ גומל חסדים טובים (ו) קונה הכל..." ותרי שני קטעי-גניזה שנקטו בנוסחה מורכבת זו שחזתם הפשרה בולט בה: TS 8 H/14<sup>19</sup> וכתב-יד<sup>20</sup>

16. עיין נספח ג.

17. בספריית "הברית כל ישראל חברים" (Alliance Israélite Universelle), IV A 3. הקטע פורסם ע"י ישראל לוי, שם, עמ' 240, וסומן על ידו: Lit. 3.

18. TS NS 230<sup>35</sup>. דף אחד המתחיל באמצע התפילה, "קיים עלינו": "הוא ירחם עלינו הוא ירוח מהרה מכל צרותינו הוא יושיענו הוא יפדנו יגאלנו גאלה שלימה קרובה ויושיעינו למען שמו הגדול והקדוש כאשר גאל את אבותינו ממצרים כן יגאלנו וכתוב גאלינו יי צבאות שמו קדוש ישראל ברוך אתה יי גאל ישראל. יוי שפתי... תהלתך. ברוך... והנורא אל עליון קונה הכל גומל... וזוכר... מביא... למען שמו באהבה מלך רחמן חי עוזר ומושיע ומגן... אתה גבור... רב להושיע משיב הרוח ומוריד הגשם... מתיר אסורים ומשען לאביונים ומקיים". כאן נפסק הקטע. על-דבר הכינויים סמוך לחתימת הברכה הראשונה, ראה לעיל הערה 15. גירסת קטע זה הכולל ששה כינויים מופיעה בכמה קטעי-גניזה: REJ 53 (1907), עמ' 240, מס' 4; סידרה החדשה של אוסף טיילור-שכטר: 159°, 159°, 71°. כולם שייכים לטיפוס מזרחי מסויים שעדיין מצפה לזיהוי ולהגדרה.

19. פורסם ע"י עזרא פליישר, "סיני" סג (תשכ"ח), עמ' רמ. השווה תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 48 ואילך.

20. הקטע מכיל חמשה דפים. מתחיל, "שמע ישראל" ומביא את כל שלושת פרקי קריאת שמע.

9 H 8 TS. גירסת שניהם זהה גם ביתר פרטי הנוסח: אינם גורסים „למען שמו באהבה" ומכילים רק שלושה כינויי-ה': מלך מושיע ומגן. על סמך ממצאי הגניזה שהובאו כאן יש איפוא לקבוע בוודאות, שלפנינו צרוף של שתי נוסחאות, ששתיהן רווחו במנהג בבל עצמו, ולא תופעה של מיוזג נוסחה ארץ-ישראלית עם נוסחה בבילית.

## 1

עדות מעניינת ומאלפת להתמודדות המתפללים במטבע הנידון היא העובדה, שהיו שחשבו לתקנו על-ידי השמטת מלת וארץ ונקטו בנוסח מקוטע: „אל עליון קונה שמים". הנתקל בהשמטה זו במקום אחד נוטה להתעלם ממנה ולראות בה טעות סופר סתם<sup>21</sup>. אולם כשהוא מגלה אותה במקור שני מתעורר בו הספק שמא כוונה מיוחדת טמונה בהשמטה זו, אשר טעם לה ומשמעות לה. וכשמתגלה מקור שלישי נהפך הספק לוודאי. והנה הגירסה המחסרת מלת „וארץ" המופיעה בשני קטעי-גניזה בקיימברג<sup>22</sup> ובפאריס נשתרבה גם לכתב-יד אוכספורד של סדר רב עמרם בנוסח<sup>23</sup> „נשמת כל חי". המהדיר, אריה ליב פרומקין<sup>24</sup>, התעלם ממנה לגמרי ומבלי להעיר אפילו על גירסת המקור שלפניו הדפיס במהדורתו: „קונה שמים וארץ". גם דינאל גולדשמידט, שההדיר את סדר רב עמרם במהדורה מדעית<sup>25</sup>, לא ייחס להשמטה זו

אחר כך באה העמידה בשלמותה מ„יי שפתי תפתח" וכו' עד יהיו לרצון וכו'. אחר העמידה תחנון קצר זה: „שמע ישראל... אחד. אחד אלהינו גדול אדונינו קדוש ונורא שמו לעולם ועד. חטאנו צורינו סלח לנו יוצרנו. רחום וחנון חטאנו לפניך רחם עלינו". כאן מסתיים הקטע ונראה שגם התחנון מסתיים במקום זה, שהרי יש עוד רווח בשורה והסופר לא השתמש בו. והרי פרטים אחרים מנוסח העמידה: „אל עליון קונה שמים וארץ גומל חסדים וקונה הכל זוכר... ומביא גואל לבני בניהם מלך מושיע [ומגן]... ברכה עלינו יי אלהינו את השנה הזאת לטובה ולברכה וברכה כשנים הטובות זתן ברכה במעשה ידינו בא"י מברך השנים. השיבה שופטינו... כבתחילה וישפטו עמך בצדק וענייך באמונה בא"י [מלך אוהב] צדק ומשפט. במקום „ולירושלים" הוא גורס „רחם" כמו בסידור רס"ג. ברכת „את צמח" אינה פותחת, כמקובל, במלת „את" אלא: „צמח דוד עתה תצמיח". והשווה לעיל הערה 13 מספר 2.

21. עי' לעיל עמ' צט. קטע פאריס צוטט ע"י אלבוגן, Der jüd. Gottesdienst, עמ' 518 (תרגום עברי: התפילה בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשל"ב, עמ' 393, הערה 7) וגדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"ב, עמ' 129, הערה 9. שניהם לא הרגישו בחסרון מלת „וארץ". לעומתם, יוסף היינמן (שחשב שלפניו קטע מסידור רב סעדיה), כן הרגיש בחסרון זה ונטה לייחסו לאי-דייקנותו של הסופר: „ויש מקום לפקפק במידת הדיוק של סופר הקטעים (או של קודמיו). כך, למשל, מצויה בברכת אבות הגרסה: „אל עליון קונה שמים (כך!) גומל חסדים טובים זכר חסדי אבות", שקשה לקבלה כאותינטית" (תרביץ לד, תשכ"ה, עמ' 264).

22. כתב-יד זה גורס את הפיסקה: מי ידמה לך ומי ישוה לך וכו', שאינה מצוייה בשני כתב-יד האחרים (מוזיאון הבריטי חולצברגר). ועוד נדון בפיסקה זו להלן, הערה 65.

23. ראה סדר רב עמרם השלם, ח"ב, עמ' 48.

24. סדר רב עמרם גאון, ערך ומוגה על-פי כתבי יד ודפוסים עם השלמות, שנויי נוסחאות

שום חשיבות, אולם ייזכר לטוב על שלכל הפחות הכנים תיבת וארץ בסוגריים מרובעים לרמזו על חסרון במקור ועל השלמת המהדיר. ועוד נשוב לדון במשמעותה של השמטה זו.

## ז

המטבע „קונה שמים וארץ” נתקיים, כידוע, עד היום בברכת אבות הפותחת את „ברכה אחת מעין שבע” הנהוגה בליל שבת בכל הנוסחים. גם במקום מוצנע זה – הברכה נאמרת רק פעם בשבוע ואינה מיועדת לקהל אלא לשליח צבור בלבד – לא נמלט מהמגמה השלילית נגדו ונגזר עליו או חיסול גמור או שינוי-נוסח: שילוב מלת „ברחמיו”. חיסולו והמרתו בביטוי המחודש „קונה הכל” מצינו בסידור רב סעדיה גאון. אמנם בעותק השמור בספריית בודליאן באוקספורד (= מהדורת הדפוס) <sup>25</sup> מופיע המטבע הנדון בתיקון-לשון: „קונה ברחמיו שמים וארץ” – ועוד ניחד את הדיבור על תפוצתו ומשמעותו של תיקון-לשון זה – אולם לפי כתב-יד הגניזה אדמא <sup>26</sup> נקט רב סעדיה גם כאן בנוסחה המקובלת „קונה הכל”: „אל עליון גומל חסדים טובים וקונה הכל מגן אבות בדברו...” ואם עד עכשיו היה אדמא כתב-יד היחיד שהכיל גירסה זו, הרי יש בידינו כעת להוסיף קטע-גניזה אחר, שלא היה לפני מהדירי הסידור <sup>27</sup>: TS 8 H 16 <sup>28</sup>, שגירסתו זהה עם גירסת אדמא. נמצאנו למדים, שנהג הגאון בעיקביות לגבי המטבע השנוי במחלוקת והסירו גם במקום זה. וגירסה זו אינה מיוחדת לסידור הגאון בלבד; היא מצויה בשרידים מסידורי-תפילה בבליים שנשתיירו בגניזה. ארשום שלושה: TS. NS. 123 <sup>29</sup>, קטע בן שני דפי-קלף קרוצים ובלתי מצטרפים; TS. NS. 125 <sup>30</sup>, קטע בן שני דפים <sup>31</sup>; שבעה דפים באוסף הגניזה בשטראסבורג <sup>32</sup>, מספר 4077/145.

ומבוא, ירושלים תשל"א, עמ' ע.

25. סידור רב סעדיה גאון, עמ' קכ.

26. שם בחילופי-נוסחאות.

27. הקטע מכיל שני דפי-נייר רצופים ומשתרעים מסוף „ושמרו”, עמ' קיב, שורה 9 עד

„אלאתכאם”, עמ' קטז, שו' 10.

28. וזה לשונו: ... אל עליון גומל חסדים טובים וקונה הכל מגן אבות בדברו מחיה מתים במאמרו המלך הקדוש אין כמוהו המניח לעמו בשבת קדשו... ונודה לשמו בכל יום תמיד מעון הברכות אדון השלום מברך השביעי מקדש השבת ומניח בקדושה לעם מדשני עונג זכר למעשה בראשית. אלהינו ואלהי אבותינו... עמוד ב אינו המשך והשווה ההערה הבאה.

29. כתב-יד מכיל שבעה דפים קטנים מתפילת ליל שבת. הוא פותח: [מאהבתך], „יי אלהינו שאהבת” (היינו תפילה „(ו)מאהבתך” שהיה נהוגה במנהג בבל במקום „אתה קדשת”) עד סוף העמידה. אחריה בא: „ויכולו” וברכה אחת מעין שבע. הקטע גורס: „מעון הברכות אל ההודאות אדון השלום”. ואחר כך: „קדוש לילה אלסבת (קדוש ליל שבת), הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו. מרשות רבותינו ויגיבון (ויענו) מרשות השמים”. ברכת בורא פרי הגפן. נוסח הקידוש כמו בכ"י קיימברג' TS H 18 <sup>33</sup> (לעיל הערה 13, מס' 4), אלא שהוא גורס: „ושבת קדשו באהבה הנחילנו זכרון למעשה בראשית (שלוש מלים אלו

## ח

בהתאם עם הכלל שהוזכר למעלה, אנו פוגשים גם במקרה שלפנינו, כמו לגבי ברכת „אבות“ בעמידה היומית, את התופעה הליטורגית של הרכב שתי הנוסחאות המתחרות זו בזו: „... אל עליון קונה שמים וארץ גומל חסדים טובים (ו) קונה הכל מגן אבות בדברו...“. ואף כאן יש להדגיש, שלפנינו הרכב של שתי נוסחאות שהיו נהוגות בקהילות בבליות עצמן.

זכתה נוסחה מורכבת זו שהרמב"ם סמך את ידו עליה והכניסה לתוך חיבורו הגדול (הלכות תפילה פ"ט, ה"י). אמנם בספרי הדפוס של „משנה תורה“ וגם במספר גדול של כתבי-יד אירופיים<sup>30</sup> הוחלפה בגירסה: „קונה (ברחמי)“<sup>31</sup> שמים וארץ, אולם בכתב-יד אוכספורד המפורסם<sup>32</sup>, מספר 577, מופיעה הנוסחה המורכבת. הואיל וכתב-יד זה נרשא את חתימתו של הרמב"ם והוא מעיד עליו שהוגה מספרו, אין לפקפק במקוריותה. סיוע וסעד לכך ניתן למצוא בעובדה, שהיא מופיעה גם בכתב-יד תימניים<sup>33</sup> של ה„משנה תורה“. חיבור זה הגיע לתימן עוד בחיי הרמב"ם<sup>34</sup> וידוע

הושלמו בגליון) היא תחילת מקראי קדש זכר ליציאת מצרים“. הקטע מסתיים באמצע „במה מדליקין“: רבי עקיבה אומר טהורה.

ע"ד הפורמולה „מרשות רבותינו“ ועניית הנוכחים „מרשות השמים“ ראה גם נוסחאות הקידוש שנתפרסמו ע"י מרמורשטיין, MGWJ, 69 (1925), עמ' 361 ואילך. היא היתה נהוגה גם לפני ברכת המזון, ראה א"מ הברמן, „ברכות מעין שלוש ומעין ארבע“ ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, כרך ה, עמ' נו, ולפני ההבדלה, ראה שריד מסידור ארצישראלי שנתפרסם על-ידי מ' זולאי, ספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 303. ועי' ספר הפרדס (מהדו' עהרנרייך), עמ' ריב ושכלי הלקט השלם, סי' קמ. במנהג ארם צובה (חלב) נהגו בזה גם לפני ברכו הן בתפילת שחרית והן בתפילת ערבית. למשל, בתפילת מעריב לשבת אחרי מזמור שיר ליום השבת המסתיים ימלך יי לעולם... הללויה. ויקול (ויאמר) מרשות רבותינו, ויקול יי הושיעה המלך יעננו ביום קראנו ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה, רבנו ברכו את יי המבורך (סידור חלב, כ"י או"פ, 1146, עמ' 43, ב, 49, 68 א). ויש לציון שהמנהג לחמך „רבנו ברכו“ היה נהוג גם בפרס, ראה קטעים מסידור פרס, כ"י גסטר במוזיאון הבריטי Or. 10576, דף כו, ב ואדלר, גנוזי פרס ומדי, עמ' 26. וראה גם ש' אסף, ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 119 ומה שהביא שם מספר „השומר אמת“ לר' אברהם חיים אדאדי, והשווה זה עם מה שכתב ר' יוסף חיים, בן איש חי, ח"א, פרשת כי תצא, כח, ב, סי' יח.

30. ראה דפוס רומי לפני רמ; כ"י אוכספורד: 568, 569, 575; קיימברג: 1564 Add. (נכתב בשנת 1242); פארמה: 1247/1, 339, 626. כולם גורסים, „קונה שמים וארץ“ בלי „ברחמי“.

31. ראה נספח ב.

32. הספרות על כ"י זה נרשמה על-ידי ש"ז הבלין במבואו למהדורת צילום של „משנה תורה“ דפוס ר' משה ו' שאלתיאל (ירושלים 1975), עמ' 4, הערה 28.

33. לדוגמה: כ"י האוניברסיטה העברית י"ם: Heb. 8° 1095 (נכתב 1482), Heb. 8° 1153; כ"י ששון: 1011, 1043.

34. הרמב"ם באגרתו לחכמי לונגל כותב: „... ובכל ארץ תימן... וכבר התנדבו מהם אנשים

הוא, שהסופרים בתימן הצטיינו בנאמנותם למקור ובדייקנות העתקתם, בניגוד לסופרים בארצות אחרות שנהגו חופש במקור, במיוחד לגבי תפילות וברכות שהיו שגורות בפיהם. זאת ועוד, הנוסחה הנידועה נתקבלה בנוסח התפילה של יהודי תימן<sup>35</sup>, ומן המפורסמות הוא, שגדולה היתה דבקתם בסדר התפילה של הרמב"ם.

במבט ראשון אנו נוטים, אולי, להטיל ספק באותנטיות הנוסחה המורכבת מבחינה אחרת: אנו מהססים להניח שנוסחת-כלאיים זו שחותם הפשרה בה מזדקר לעין קיבלה את הסכמתו של הנשר הגדול. אולם ההרהור ספק זה אינו מוצדק כלל וכלל. אל לנו לשכוח, שהפשרה מהווה גורם רב-חשיבות בעיצובן של התפילות והברכות ובהשתלשלות נוסחן. כמה צירופי-נוסחאות פשרניים מקורם בתקופת התלמוד, כידוע. ובנוגע לרמב"ם יכולים אנו להצביע על נוסחאות-פשרה אחרות בנוסח התפילה שלו<sup>36</sup>, ואפילו על מקרים שהרמב"ם גופו הוא מחולל הפשרה<sup>37</sup>.

## ט

ביחס ל,ברכה אחת מעין שבע" נפגשנו עד כה בשלוש שיטות. אחת המקיימת את הנוסחה המסורתית, שנייה המחליפה אותה ב,קונה הכל" ושלישית המצרפת את שתי הלשונות לנוסחה אחת. הגניזה מאפשרת לנו להוסיף שיטה רביעית, והיא נוסחה שאינה גורסת לא ,,קונה שמים וארץ" ולא ,,קונה הכל". נוסחה זו עולה בקנה אחד עם שבעת הקטעים שהוזכרו למעלה בקשר עם העמידה התימיומית, שאף הם אינם כוללים לא את המקור ולא את תחליפו. ההבדל הוא, שהנוסחה הנוכחית מרחיקה לכת עד כדי השמטת הצירוף המקראי כו לו<sup>38</sup>, לרבות את מרכיבו הראשון: ,,אל עליון". לנוסחה קיצונית זו אין, לפי שעה, אלא עדות בודדת בלבד. היא מזדמנת בקטע של שני דפים קרועים מסידור בבלי בסידרה החדשה של אוסף טיילור-שכטר TS. NS. 271.

בעלי ממון יברכם אלינו ושלחו שלוחים וקנו נוסחאות מן החבור ונתנו נסחה בכל גבול וגבול" (אוצר נחמד לגיגר, ב, תרי"ז, עמ' 4). והשווה גם א' קופפר, תרביץ לט (תש"ל), עמ' 182, וראה גם מאמר תחית המתים (מהדו' מ"ד רבינוביץ), עמ' שנח, ודברי יחיא צאלח: ,,ספרי הרמב"ם שבידינו כ"י מקובל בידינו שנעתקו מספרי היד שכתב רמב"ם בעצמו" (תכלאל עץ חיים, ח"ג, עמ' פו, א).

35. תכלאל עץ חיים, ח"א, קט, א (עם ,,ברחמיו"); ששון: 1143 (בלי ,,ברחמיו"), 2703 (עם ,,ברחמיו"); סידורי-תימן כתבי-יד: א"פ 1145 (בלי ,,ברחמיו").

36. למשל: הפשרה בין המנהג וההלכה שנקט בה הרמב"ם לגבי ברכת ,,ברוך ה' לעולם אמן ואמן" וסיים את ברכת ,,השכיבנו" בלי טופס ברכה, ע"י מאמרי ,,פרקים בתולדות התפילה והברכות", סניי"ה תשל"ה, עמ' קל-קלג. כמו כן הרכב נוסחת ,,אתה אחד" ונוסחת ,,הנח לנו" בעמידת מנחה לשבת (סדר התפילה של הרמב"ם, ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ח"ז, עמ' 203).

37. ראה הפשרות שהציע הרמב"ם בעניין שינוי ברכות קריאת שמע לליל שבת ולמוצאי שבת, תשובות הרמב"ם (פריימן), עמ' 53; מהדורת יהושע בלאו (ירושלים תשכ"ך-תשכ"א), עמ' 330, ובעניין אמירת ,,ויכולו" בליל שבת לפני התפילה ולאחריה, פריימן שם; בלאו, עמ' 326 ואילך. ואכמ"ל.

38. ע"י להלן פסקה י.

[ר' עמ' 169-171]

הקטע מכיל את תפילת ליל שבת, סוף העמידה, פסוקי „ויכולו“ שלאחריה וברכה אחת מעין שבע. הסופר מוסיף את נוסח התפילות בשלמותן בלי שום קיצור. וזו היא נוסחתו: „...האל הגדול הגבור והנורא מגן אבות בדברו...“. לאור ההתלבטויות במטבע המקראי, ברור הוא שלפנינו חוליה נוספת בשרשרת אותן התלבטויות, שחתרו להתנער ממטבע זה גם בברכה אחת מעין שבע.

י

ומכאן אנו באים לנוסחה תמוהה אחת הבולטת ממש בזרותה והאומרת דרשני. היא מצוייה בשני מקורות שונים זה מזה: במהדורת הדפוס של סידור רב סעדיה ובנוסח פרס<sup>39</sup>. ברכת „אבות“ הפותחת את השבעתא לחג השבועות בסידור הגאון<sup>40</sup> כוללת את הנוסחה הבאה: „...אל עליון רם ומושל על כל וקונה ברחמיו שמים וארץ“. גירסה דומה מופיעה בעמידה היומית במנהג פרס: „...אל עליון מלך רם מושל על כל גומל חסדים טובים וקונה הכל“.

כיצד ניתן להסביר התהוותה של נוסחה מתמיהה זו? עיון קל מלמדנו, שהמלים „מלך רם מושל על כל“ אינן אלא פירוש למטבע המקראי:

אל עליון      קונה שמים וארץ  
מלך רם      מושל<sup>41</sup> על כל

וההשערה מתבקשת כמו מאליה שעניין לנו כאן עם נוסחה מתורגמת שנועדה מלכתחילה לדחוק לגמרי את המטבע הנידון כולו, כולל המלים „אל עליון“ ולשמש תחליף לו. וכבר ראינו, לגבי ברכת אחת מעין שבע, שבאמת קיימת היתה נוסחה המשמיטה אף את המלים „אל עליון“. הנוסחה המורכבת הכוללת כעת בסידור הגאון הנדפס מייצגת צרוף של אותה נוסחה מתורגמת עם המקור שאותו היא באה לפרש ולדחוק (ומעניין הוא, שאפילו המקור מופיע כאן בתיקון-לשון, בתוספת מלת „ברחמיו“). כבר הצבענו לעיל על תהליך דומה: צרוף לנוסחה אחת של „קונה שמים וארץ“ עם התחליף הפרשני שלו „קונה הכל“. מאלף ביותר הוא הנוסח המעורב בסידור פרס. בו צורפו הנוסחה המתורגמת עם הנוסחה „קונה הכל“, שגם היא גופה אינה אלא נוסחה פרשנית אחרת. נמצא, המטבע המקורי „קונה שמים וארץ“ נדחה לגמרי ושני תחליפים שונים, „מושל על כל“ ו„קונה הכל“ לקחו את מקומו.

ציינו בהבלטה, שהנוסחה הפרשנית הנידונה מופיעה במהדורת הדפוס של סידור רב סעדיה. כוונתנו היתה לרמז שאין לייחס גירסה זו לגאון. אין להעלות על הדעת שסמך את ידו לתוספת זו לתואריה המקובלים, דבר העומד בניגוד בולט לעמדת חז"ל כלפי ריבוי בתוארי-השבח בתפילת שמונה עשרה שגינהו נמרצות ועוד: ראינו שרב סעדיה סילק את הביטוי „קונה שמים וארץ“ גם בנוסח „ברכה אחת מעין

39. ראה א' אדלר, JQR, ח"י (1898), עמ' 606.

40. סידור רס"ג, עמ' קפד. בשבעתא זו הכניס הגאון את האזהרות שלו „אנכי אש אוכלה“ (שם, עמ' קצא).

41. תרגום הביטוי „קונה“ = מושל“ הוא בהתאמה עם תרגום רב סעדיה על התורה (בראשית יד, יט): „מאלך אלסמאואת ואלארץ“ = בעלים של שמים וארץ. והשווה תרגום אתנקלוס ורמב"ן.

שבע" ואין להניח שנהג בחוסר-עיקביות והתירו לבוא בקהל דווקא בפתיחה לשבעתא הנזכרת. ברם, אין אנו זקוקים לטיעונים אלה כל עיקר. קיימות ראיות חותכות, שהשבעתא כולה לא היתה כלולה בסידור הגאון המקורי והימצאותה בכתב-יד אא (= מהדורת הדפוס) יש לזקוף על חשבון אחרים, המצטיק או המעבד. למסקנה זו כבר הגיע בנימין קלאר במחקר על סידור הגאון שהופיע סמוך לפירסומו של הסידור<sup>42</sup>. קלאר התבסס על הוכחות פנימיות בלבד; קטע גניזה מקביל לא היה בידו כדי לבדוק את מסקנתו לאור כתבי-הגניזה של הסידור. אנו יכולים כעת לאשר מסקנתו על-ידי שלושה קטעי-גניזה חדשים: TS. Arabic 36<sup>116</sup>; TS. Ar. 47<sup>229</sup>; Add. 3154<sup>5</sup>. בשלשתם נעדרת השבעתא הנזכרת. הווה אומר שגם נוסח ברכת „אבות" הפותחת את השבעתא לא יצאה מתחת יד הגאון ומקורה במקום, ששם היתה נהוגה אותה נוסחה מורכבת.

#### יא

וכאן עלינו לחזור לשאלה: איזה טעם לפגם מצאו חכמי בבל במטבע המקראי עד שראו את עצמם מצווים ועומדים להרחיקו מנוסח התפילה או לתקנו בדרכים השונות המשתקפות בחילופי-הנוסח וגלגוליו שעמדנו עליהם? בחיפושנו תשובה לשאלה זו אנו עומדים לפני קיר אטום. תעלומה אופפת את הנימוקים המונחים ביסוד אותם שינויים. המקורות שותקים ואינם מגלים כלום. גם במחקר התפילה המודרני אין להסתייע לפתרון הבעיה: חוקרי התפילה<sup>43</sup> מסתפקים בקביעה עובדתית, שבבבל נשתנה הנוסח בלי כל נסיון שהוא לפענח את חידת השינוי. באין ידיעות מפורשות על כרחנו אנו זקוקים להשערות ואין אנו פטורים מלהתחמק מהן. להלן יוצע פתרון שלפי דעתי יש בו כדי לענות על שאלתנו, ויבורך מי שיבוא ויציע הסבר מתקבל על הדעת יותר.

נראה שהמניעים שהזיקו שינויים אלה נעוצים בפרשנות מדרשית של המלים „קונה שמים וארץ". חכמי האגדה העניקו להן משמעות נועזת החורגת לחלוטין מפשוטו של מקרא. מלים אלה אינן מתייחסות אל „אל עליון" ואינן משמשות תואר-

42. קרית ספר יח (תש"א-תש"ב), עמ' 347 (= מחקרים ועיונים בלשון בשירה ובספרות, תל-אביב תשי"ד, עמ' 143).

43. ראה אלבוגן Gottesdienst, תרגום עברי: התפילה בישראל וכו', עמ' 34; קוהלר, HUCA, I (1924), 395; פינקלשטיין, JQR, XVI (1925-1926), 27. גם המעדכנים את ספרו של אלבוגן לא היה בידיהם להוסיף דבר. לעומתם, בעל „עמק ברכה" (סידור צלותא דאברהם, ח"א, עמ' רעב) לכל הפחות מנסח את הבעיה: „לכאורה קשה למה לא יסדו אנשי כנה"ג הלשון כאן כלשון הכתוב (בראשית יד) אל עליון קונה שמים וארץ, וכמו שיסדו זה הלשון בברכה אחת מעין שבע, ולמה הפסיקו עם „גומל חסדים טובים", ושינו הלשון מ„קונה שמים וארץ" לומר „קונה הכל". וכן ר' ברוך הלוי עפשטיין, בעל „תורה תמימה": „גומל חסדים טובים וקונה הכל. לכאורה סמיכות מדות אלה אינה מכוונת, וגם אין מקבילות זו לזו, כי גמילות חסדים היא ממדת החסד והטובה, וקנין הכל הוא ממעלת היכולת ואין להם יחס זה לזה" („ברוך שאמר", תל-אביב 1970, עמ' קטז). שני המחברים הללו מנסים ליישב את הקושי לפי דרכיהם הם.



אלהים אלא מהוות כינוי לאברהם אבינו ש, נעשה שותף בבריית העולם" <sup>44</sup>, שהקב"ה,,הקנה לו שמים וארץ", „שמו אדון על עולמו" <sup>45</sup> והשליטו על „העליונים והתחתונים" <sup>46</sup>. לשון אחרת: אברהם אבינו ולא הקב"ה מתואר כאן כ„קונה שמים וארץ" <sup>47</sup>.

אחדים ממפרשי המדרש התקשו בשאלה, כיצד ניתן ליישב פירוש זה עם לשון הכתוב. מחמת קושי זה ניסו להוציא את דברי המדרש ממשמעותם הגלויה <sup>48</sup>. מסתבר להניח, שחכמי האגדה השתמשו כאן בשיטת ה„סרוס" (מקרא מסורס): ברוך אברהם קונה שמים וארץ לאל עליון. שיטה זו מהווה מידה פרשנית לגיטימית בפרשנות המקרא בכלל, ולאו דווקא בתחום המדרש <sup>49</sup>. בוא וראה שאחד מפרשני ימי הביניים ראה בסירוס זה את פשט הפסוק. ואם אמנם המלים „שמים וארץ" נתפרשו על ידו ברוח פילוסופי, הרי בתפיסה התחבירית של הפסוק, שהוא עיקר עניינו, הלך בעקבות בעלי המדרש, מבלי להסתמך עליהם, וראה בביטוי „קונה שמים וארץ" תואר לאברהם אבינו <sup>50</sup>.

44. ב"ר מג, ז, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 421. אמנם ר' יצחק משתמש במונח השכיח „כאילו" („כאילו אתה שותף עימי בבריית העולם"), המרכז את הרעיון וממעט את דמותו הנועזת, אולם ריכוך זה אינו בא לידי ביטוי בלשון הכתוב המנוסח בצורה קטאגורית: קונה שמים וארץ, ללא מגבלה והסתייגות, והמשוואה הפרשנית: „קונה (= בורא) שמים וארץ = אברהם" בתוקפה עומדת.

45. ראה במדבר רבה יב, יא; סדר אליהו רבה פ"ו (מהד' מאיר איש שלום, עמ' 29); מדרש משלי יט; תנחומא הישן בהר, סי' א; מדרש הגדול, בראשית יח, כ (מהד' מ' מרגלית, עמ' שח). וכן פייט יניי: „ברואים אותו הקניתה" (מנחם זולאי, פיוטי יניי, עמ' טז).

46. ראה תנחומא, מהד' בובר, בהר ג.  
47. ע"י רבנו בחיי על התורה (מהד' ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו), עמ' קמו: „וכפי דעת המדרש, קונה שמים וארץ" יחזור לאברהם; מתנות כהונה לב"ר, מג, ז; זאב בכר, Agada der Pal. Amoräer, II, 241; ב"ר, תיאודור-אלבק, עמ' 421, הערה 4; מאיר איש שלום, שם, הערה 17; יצחק היינמן, דרכי האגדה (ירושלים תש"י), עמ' 126.  
בעלי האגדה השתמשו במוטיב העיקרי: „קונה שמים וארץ = אברהם" לצרכיהם הדרשניים השונים, וכך אנו מוצאים במקורות המדרשיים טעמים מתחלפים למה זכה אברהם לקנות שמים וארץ: 1. אברהם „הכיר את השם בבריותיו" (ב"ר, שם); 2. אברהם „הלך בתום" (מדרש משלי, שם); 3. אברהם „חיבב את המצוות" (תנחומא בובר, שם); 4. „אברהם הפריש מעשר תחילה" (במדבר רבה, שם).

48. ראה פירדשי המדרש: יפה תואר, משנת ר' אליעזר, נור הקודש (כולם בהוצאת וילנא). לעומתם סובר מהר"ץ, ש„קונה שמים וארץ" מוסב על שניהם, על הקב"ה ועל אברהם.

49. ע"י זאב בכר, Die exeg. Terminologie d. jüd. Traditionsliteratur, ח"א, עמ' 136, ח"ב, עמ' 44 (תרגום עברי: ערכי מדרש, עמ' 93, 248). והשווה שאול ליברמן, Hellenism in Jewish Palestine, עמ' 66 (תרגום עברי: יוונית ויוונויות בארץ ישראל, עמ' 200).  
50. ראה „מדרשי תחורה שחיבר הקודש ר' אנשלמה אשתרוק ז"ל", מהד' שמעון עפענשטיין (ברלין תרנ"ט), עמ' 16: „או יהיה שב קונה שמים וארץ לאברהם... ר"ל שאברהם האמור

פירוש זה עלול להתקבל ביתר סבירות בהקשר שלפנינו, בברכה הקרואה של שמו של אברהם: מגן אברהם. ניתן לטעון שאברהם אבינו הוזכר כאן בתואר-הכבוד שהעניקה לו התורה, וגם בנידון זה אנו יכולים להסתייע במהלך מחשבתם של חכמי ימי הביניים. הפירוש על התפילות שיצא מבית מדרשו של רש"י<sup>51</sup> מפרש אפילו את תארייה' האחרים בברכת אבות: האל הגדול וכו', גומל חסדים טובים, זוכר חסדי אבות, ביחס אל אברהם וקורות חייו. ובעל הפירוש מסיים בדברים מאלפים אלה: „ולפי שמעשים הללו על ידי אברהם נעשו, קבעו וסדרו כאן שבחיו וחשוב כמו שמזכיר אברהם... שבחיו של אברהם הוא מונה, והכל מעין מגן".

פירוש מדרשי זה הוא שהביא לידי פסילתו של המטבע הנדון, הואיל והוא עשוי ליצור את הרושם, שבצד אל עליון אנו פונים בתפילותינו גם לאבי האומה, דבר שיש בו משום „שיתוף שם שמים ודבר אחר"<sup>52</sup>. דוגמה לשיקול כזה ולחשש כזה אנו מוצאים בתופעה ליטורגית אחרת. אמנם דוגמה זו מקורה בתקופה מאוחרת יותר ובאיזור גיאוגרפי אחר, אולם האקלים הרוחני ועולם הרעיונות משותפים לשני המקרים והלך-רוח אחד מפעם בהם, לפיכך כוחם יפה להפיץ אור אחד על השני. כידוע, הפיסקאות המגשרות בין פסוקי הקדושה קשורות אל הפסוקים בדרך השרשור:

קדוש... מלוא כל הארץ כבודו. כבודו מלא עולם...

ברוך כבוד ה' ממקומו. ממקומו הוא יפן...

שמע ישראל... אחד. אחד הוא אלהינו...

והנה בנוגע לתחילת הפיסקה האחרונה קיימים חילופי-נוסח: יש שמשמיטים מלת אחד, בניגוד לעקרון השרשור, וגורסים<sup>53</sup>: „הוא אלהינו". אחרים מעדיפים הוספה

למעלה קנה ולמד חכמת הנמצאות מעלה ומטה".

51. עי' ספר הפרדס, פרק „פירוש התפילות לרבינו שלמה" (מהדו' עהרנרייך, רצח-שא); סידור רש"י, עמ' 21—23; מחזור ויטרי, עמ' 16—17; ספר מחכים לר' נתן ב"ר יהודה (האשכול ו, 1909), עמ' 118; „סידור רבנו שלמה מיוחס לרבנו שלמה ב"ר שמשון מגרמייזא" (מהדו' מ' הרשלה, ירושלים תשל"ב), עמ' רג, קד-קו (מתוך כ"י מינכן). אגב, המלים „ולכך קבעו בה קונה הכל", שהוצגו על-ידי המהדיר בראש הפיסקה האחרונה, שייכות לסוף הפיסקה שלפניה.

52. סוכה מה, ב; סנהדרין סג, א, והשווה תוספתא סנהדרין פ"ח, ז (מהדו' צוקרמנדל, עמ' 428): „אדם נברא באחרונה ולמה נברא באחרונה שלא יהו המינים אומרים שותף היה עמו במעשהו". וראה גם סנהדרין לח, ב.

ויש לציין, שבשני מקורות נוספה הערה פרשנית שיש בה משום רכוך הרעיון הנועז והמתקתו. מדרש משלי יט: „אברהם שהלך בתום... זכה לקנות שמים וארץ שנאמר קונה שמים וארץ [שמים שזכו בניו לקבל התורה שנתנה מן השמים, וארץ לפרות ולרבות כעפר הארץ]". כיוצא בזה, במדבר רבה יב, יא: „והקנה לו הקב"ה שמים וארץ [ולמה בירכו שיקנה לו אלהים שמים וארץ? לזרעותיו]", כלומר, שיעשו צרכיהם השמים בגשם וטל וממגד תבואות שמש יגו' וארץ תתן יבולה" (מהדו' ו').

53. ראה פירוש על התפילה מבית מדרשם של חסידים אשכנזי (סידור רבנו שלמה מגרמייזא עמ' קעז): „ויש שאין אומרים אחד ומביאים טעם לדבריהם דמשמע אם יאמרו אחד

על השמטה ומתחילים את פיסקת-המעבר: „ה' אחד הוא אלהינו". מה טעם לשינויים אלה? במקורות ימי-הביניים מצוי נימוק זה: „לפי שאברהם אבינו נקרא אחד, דלא לישתמע שהוא אלהינו"<sup>54</sup>. במלים אחרות: כדי שלא לתת פתחון פה לומר שאנו מייחסים אלהות לאבי האומה.

הדוגמה שהובאה בזה מאלפת היא לא רק מבחינה ענינית-רעיונית, אלא גם מבחינת הפרשנות הכרוכה בה. המשמיטים והמתקנים גם יחד חששו מפני האפשרות, שהמלה „אחד" תתפרש לפי הפירוש המדרשי. חשש זה איננו בטול-יסוד כלל. מתופעה ליטורגית אחרת אנו למדים, עד כמה נשתרשה המשוואה „אחד = אברהם" עד שגאוני בבל השתמשו בה אפילו בהקשר שאין כל סיבה שהיא להוציא מלת „אחד" מפשוטה. והרי המקור כלשונו<sup>55</sup>: „וכד מטי שליח צבור בשים שלום אומר: ברכינו אבינו כולנו כאחד באור פניך, ואין אומר כאחת"<sup>56</sup>. ... ובמתיבת רב שר שלום גאון וצ"ל

הוא אלהינו, כלומר האחד הוא אלהינו, כשתי רשויות הוא משמע. והבל הוא". המפרש שלנו, הואיל והוא דוחה דעה זו בתקיפות, נמנע מלפרשה והתבטא בסתמיות: „האחד הוא אלהינו" מבלי לחשוף את זהותו של „האחד". זהות זו מתפנחת על-ידי דברי המחכים המובאים בהערה הבאה.

54. עי' ספר מחכים, עמ' 135. הנוסח הנדפס משובש הוא, וכן נשתבשה פסקה זו גם במחכים כ"י ואטיקאן 324, דף 97 ובסידור טרינו (1525), מט, ב. הטכסט הנמסר להלן לקוח מפירוש על התפילות כ"י פארמה 1902, דף 71 ב, שבו מצוטטים דברי המחכים: „ויש אומרי' אחרי שמע ישראל יי אחד הוא אלהינו, שאין רוצין לומר אחד הוא אלהינו, לפי שאברהם אבינו נקרא אחד ולישתמע שהוא אלהינו. ועל ידי שכרכי' אחד הוא אלהינו הם טועי', ואם לא יכרכו (לתוספת) לאחד לא יצטרכו לתוספת שאז יאמרו יי אחד הוא אלהינו ויעידו כולם שאלהינו הוא אחד ואין אחר עמו, אבל בכריכת[ו] לאחד משמע שהם אומרי' שאותו הנקרא אחד הוא אלהינו, לכך מוסיפי': יי אחד הוא אלהינו עכ"ל המחכים". הקטע נמצא גם בכ"י קיימברג' Add. 3127, 16 א, בפירוש שעל הגליון (ושם: דלא לישתמע). והשווה ספר המנהיג, ל, א (סי' מד): „ושמעתי כי רבינו אליהו [בן ר' יהודה מפאריס] היה חוזר ואומר: יי אחד".

בניגוד למנהג המשתקף באבודרהם (מהדו' ורשא, מח, א) הגורס „אחד", משמיטים סידורי ספרד המאוחרים (תפילת החדש, ליוורנו; סידור גסטר, לונדון) מלת „אחד", כנראה בהשפעת האר"י (ראה מגן אברהם, או"ח ריש סי' רפו) והחיד"א (ברכי יוסף, או"ח סי' תכג). ועי' גם אברהם חיון בתוספות ל„שלמי צבור" מאת ישראל יעקב אלגאזי (שלוניקי), עמ' ריב, א. החכמים הללו התנגדו לכפילת „אחד" על פי ברכות לג, א: „כל האומר מודים מודים מודים משתקין אותו", והוא הדין לכפילת „שמע שמע" וכדומה.

55. עי' שבלי הלקט השלם (מהדו' ש' בובר, עמ' 22; מהדו' ש"ק מירסקי, ניו-יורק תשכ"ו, עמ' 203). והשווה אבודרהם (ורשא), עמ' 58, ב.

56. הגירסה „כאחת" נדירה היא; אינה מצוייה כלל במקורות שהשתמש בהם פינקלשטיין במאמרו „השתלשלות העמידה" [JQR, 16 [1925–1926], עמ' 168]. ונראה שאף בכתבי הגניזה אינה שכיחה ביותר; היא נזמנה לידי רק בקטע TS NS 38 a / 33: „שים שלום טובה וברכה חסד ורחמים ברכנו כולנו כאחת במאור פניך... " נראה שעל-ידי חילוף-מנהג זה תתבאר לנו גישתם של אלה שלא גרסו לא „כאחד" ולא „כאחת", אלא „יחד".

אמרינו כאחד, ומאי ניהו? זה אברהם דכת' (ישעיה נא, ב) כי אחד קראתיו ואברכתו וארבתו<sup>57</sup>. והכי אמר רב סעדיה גאון זצ"ל. "במצא, המשוואה המדרשית הכריעה את הכף לצד הגירסה, "כאחד" והמלים הפשוטות, "ברכינו אבינו כולנו כאחד" נתפרשו בדרך המדרש: השם יברך אותנו כדרך שברך את אברהם, שנתכנה אחד.

## יב

צא ולמד מה אירע למשפט: "ומושב יקרו בשמים ממעל" שבתפילת, עלינו לשבח". הוא נסתאב בעיני רבים בשל הגימטריה, "יקרו = ישו", שבעטייה יוכל המשפט להתפרש כהודאה, שמושביו של ישו הוא בשמים ממעל. כמה התלבטויות נתלבטו הדורות וכמה מאמצים נעשו במרוצת הזמן כדי להתנער ממשפט זה. יש שנקטו בשיטת העקירה והשמיטו לגמרי את המשפט הגידון, רבים הסתפקו בסילוק המלים, "ומושב יקרו" והחליפו ב, "כסא כבוד", אחרים תרגמו את המלה שנפסלה (יקרו) במגוון של ביטויים גרפיים-משמעות, ויש ששינוהו ל, "היקר" וגרסו: ומושב היקר<sup>58</sup>. מקרה זה יש בו כדי להעמידנו על רתיעת המתפלל וסלידתו מלהשתמש במטבע לשון, שיוכל להתפס כפגיעה בעיקרי האמונה, אפילו כשתפיסה זו של הטכסט נוגדת לחלוטין את כוונתו וורה לרוחו ולהשקפת עולמו. ולא עוד: היא אינה מתאפשרת אלא בדרך העקיפה של גימטריה<sup>59</sup>, ונוסף לכך גימטריה שאין לה אחיזה במקורותינו המוסמכים. מה שאין כן בנידון שלנו. המשוואה: "קונה שמים וארץ — אברהם" מבוססת

הם נמנעו מלהכריע בין הגירסות השנויות במחלוקת והעדיפו להשתמש בתרגום ביטויים אלה. כ"ה בקטע-גניזה שנתפרסם ע"י ישראל לוי (REJ, כרך נג, 1907, עמ' 240, קטע 11), במחזור רומניא (ספר הזכרון ליצחק בן-צבי, ח"א, עמ' רטז, ובכ"י דינארד JQR, שם, עמ' 134).

57. פסיקתא דר"כ, מהד' בובר קג, ב; מהד' דוב מנדלבוים, ניוירוק תשכ"ב, עמ' 340, ושם גרשמו המקומות המקבילים.

58. ראה מאמרי, "בעטייה של גימטריה אנטי-נוצרית ואנטי-איסלאמית", "סיני" לט, תשל"ה, עמ' א-יד. [ר' עמ' 453-466]

59. והרי דוגמה נוספת כיצד גימטריה שימשה גורם לדחיית נוסחה מנוסחאות התפילה. דוגמה זו מאלפת היא דווקא משום שמקורה בעידן החדש, בפרנקפורט ע"נ מיין במאה ה-18; אופן חשיבה זו אינה יודע גבולות זמן ומקום. גם במקרה זה המגמה היא לחסום בפני פירוש הטומן בחובו גרעין מינות, והפעם מינות שבתאית. המדובר הוא בנוסחה: "וינוחו בו ישראל מקדשי ש"מ" (במקום הנוסחה הקדומה: אוה"ב ש"מ) בברכת קדושת היום לשבת, שהומלצה ע"י ר' יצחק אייזיק טירנא ב, "ספר מנהגים", מתוך שיקולים הלכתיים, כדי לקיים את הכלל הליטורגי: "סמוך לחתימה מעין החתימה". והנה מסופר שבקהלת פרנקפורט, גערו במי שאמר מקדשי ש"מ, כי מספרו כמספר שבת צ"ב, הרשע אשר פיתה והתעה כמה אנשים מישראל להאמין בו שהוא משיח" (שלמה זלמן גייגר [ר' שלמה הדיין], ספר דברי קהלות, פרנקפורט תרכ"ב, עמ' 64). ועל הנוסחאות הנזכרות ראה, "הקדמה הכללית לסידור ר' שבתאי סופר", מהד' אברהם ברלינר (פרנקפורט תרס"ט), עמ' 10-12, וולגמן בער, עבודת ישראל, עמ' 188, והוסף: ארחות חיים, "סדר תפילת ערב שבת", עמ' קלה, סי' ח.

על תפיסה תחבירית לגיטימית של הכתוב ויש לה ביסוס במדרשי אגדה שונים. הלד-רוח זה החותר להסתייג מביטויים ולשונות העלולים לפגום בטהרת עקרונות האמונה, אפילו במקרים מפוקפקים מאד, מצא ביטוי נוקב אצל רבי אפרים מבונא<sup>60</sup>. דעתו היא, שהקריאה „חַי העולמים" בסוף ישתבח „טעות גדול וקרוב הוא לעניין גידוף וחירוף", משום שצורת הריבוי „חַי" (בצירי) תואמת רק את בן-תמותה ולא את נצחיותו של ה' <sup>61</sup>. ואף-על-פי שהניקוד בצירי יש לו סמוכין בדניאל יב, ז: „וישבע בְּחַי העולם", „אין לומר לשון שיוכל לבוא לידי טעות, שהרי אנו מדקדקים בכל מאמצי כחינו אפילו היכא דליכא נידנוד, כמו בקריאת שמע ובלבד שלא יחטוף בחית של אחד..." (ברכות יג, ב).

מתורגם ללשון דרנו:

בתחום התפילה אנו רגישים רגישות-יתר ושוקדים בקפדנות רבה שלא לפתוח פתח אפילו כחודו של מחט לאינטרפרטאציה תיאולוגית מוטעית<sup>62</sup>.

<sup>60</sup>. ראה סידור רבנו שלמה מגרמיוז, עמ' כב. הפסקה פותחת במלים: „אומר אני אב"א שלום", ומסתברת השערת המהדיר (מפתח אישים ושמות, עמ' 39), שהכוונה היא לר' אפרים מבונא שנקרא שלום, ראה צונץ Literaturgeschichte, עמ' 288, 292, 619. נראה שהכינוי צריך להינקד אבא שלום, והוא חיקוי לביטוי המקראי „יבא שלום" (ישעי' נז, ב). כך דרכו של רבנו אפרים להשתמש במליצות דומות לגבי שמות, למשל את הראב"ן הוא מכנה „אב"ן ישראל", על פי בראשית מט, כד, או „אב"ן שלמה וצדק" על פי דברים כה, טו (ערוגת הברשם, ח"ד, עמ' 41, 45). בעוד שביחס אל הראב"ן המליצה המקראית משמשת ביטוי של כבוד והערצה, הרי המליצה „אבא שלום" היא בבחינת תפילה: יהי רצון שאבוא בשלום, דוגמת הסיום לפירוש האזהרות שלו: „תן לי שלום והנחה" (צונץ שם, עמ' 619). הכינוי מחזר פעם נוספת בסידור הג"ל, עמ' כח, והוסף מקום זה ל„מפתח אישים ושמות".

<sup>61</sup>. על בעיה רבתי-יכוּחִים זו ראה חנוך ילון, מברא לניקוד המשנה, עמ' 99–102, ופרקי לשון (ירושלים תשל"א), עמ' 138–139, ונ' אלוני, האגרון לרב סעדיה גאון (ירושלים תשכ"ט), עמ' 220, 401, 537, והספרות המובאה על-ידי שניהם.

<sup>62</sup>. מריבות הן הדוגמאות, מתקופות שונות, המעידות על התרדה שחרדו המתפללים שלא להיכשל בביטוי העלול להתפרש כפגיעה בעיקרי הדת. והרי שתי דוגמאות, ולא דווקא מן המאלפות ביותר. לגבי המשפט „ומקדישים וממליכים את שם האל המלך" בברכת יוצר אור רווח ער היום המנהג בנוסח אשכנז, שהקהל מפסיק במלת „ממליכים", שזתק וממתין עד שייגיע החזן אף הוא למקום זה ורק אז הם ממשיכים: את שם וכו'. והדבר הגיע לידי כך, שנשתרש הנהגה להדפיס את מלת „ממליכים" בפסקה אחת ואת המלים „את שם" בפסקה נפרדת. מה גרם למנהג זה המפריד בצורה הפגנתית כל כך בין הדבקים, בין הפועל ובין המושא השייך אליו? הפרדה זו נובעת מן השאיפה למנוע היגוי בלתי ברור הכרוך מלת „ממליכים" עם מלת „את", תוך הבלעת האל"ף, ומשתמע: ממליכים מת. כיוצא בזה בנוגע לפסיקה „במרום (ממרום) ילמדו וכו' בברכת המזון. ר' שלום

## יג

אם הפתרון שהוצע בזה אינו יוצא מגדר השערה, הרי מרובה היא מדת סבירותו, הואיל ויש בכוחו להסביר את כל התופעות הליטורגיות הקשורות בבעייתנו. אף אותה גירסה זרה ומתמיהה, שנפגשנו בה בשלושה מקרים שונים, המחסרת מלת „וארץ“ והמטבע יוצא מקוטע: „אל עליון קונה שמים“ מוסברת על-ידי הצעתנו. לפנינו נסיון להיחלץ מן המבוכה על-ידי קטיעת המטבע, שבעקבותיה נתבטל כינויו של אברהם אבינו על-ידי עיבור צורתו. נמצא, שני תארים נפרדים הם: „קונה שמים וארץ“ בבראשית יד, יט משמש תואר לאברהם. אולם, „קונה שמים“ לבד שבתפילת שמונה עשרה מוסב אל „אל עליון“ הצמוד אליו<sup>63</sup>.

כיוצא בזה נראה שהשאלה שהצגנו בראשית דברינו: מה טעם נותק הביטוי „קונה הכל“ משכנו „אל עליון“ מוצאת את הסברה על-ידי השערתנו. המטבע „אל עליון קונה שמים וארץ“, הידוע לכל בר בי רב מתוך ספר בראשית ושנשתגר בפי המתפללים על-ידי שלוש תפילות העמידה היומיומיות, מורש היה עמוק בשימוש ולא על-נקלה ניתן היה לעקרו ולסלקו. לו היו מנסחים: „אל עליון קונה הכל“, הרי המתפלל כשהגיע למלת קונה עשוי היה באופן אוטומאטי, מכוח ההרגל והשיגרה, להמשיך: שמים וארץ. כדי לגדור בפני אפשרות זו העלולה להביא לידי חזרתו של הביטוי המקורי, הופרד בין הדבקים והביטוי המחודש המתחיל במלת „קונה“ נתלש מהקשרו המקראי ושובץ אחרי המלים „גומל חסדים טובים“.

מסתבר שהפרדה זו מייצגת שלב-ביניים בהשלשלות הנוסחה, ושבתחילה לא הופרד „קונה הכל“ מ„אל עליון“. ההפרדה היא פרי הנסיון, מאחר שנוכחו שהמתפללים באמת נגררו אחרי ההרגל והשיגרה. כאמור, שני כתבי-יד מן הגניזה מעידים על שלב-ביניים זה. מותר להניח, שבדיקת שרידי הגניזה תעלה עדויות נוספות.

## יד

נראה, שנסיון נוסף למצוא תיקון למטבע שאנו דנים בה, והפעם לא על-ידי קטיעתו אלא על-ידי הרחבתו, טמון בגירסה: „קונה ברחמיו שמים וארץ“. היא מזדמנת במקומות שבהם נתקיימה הנוסחה „קונה שמים וארץ“: 1. בברכת אבות לפני ברכה אחת מעין שבע (מגן אבות)<sup>64</sup>; 2. ב„נשמת כל חי“, בנוסחים הגורסים

מאוסטריה, רבו של מהרי"ל, מספר שיש שמשמיטים את הפסקה הנזכרת, בשביל שכתוב בה ונשא ברכה מאת ה', ואם ח"ו היה מבליע תאל"ף מן מאת היה מחרף. והוא מעיד „שראה מרבתי מדינת ריינוס שלא היו אומרים [אותה] בגלל זה“ (ספר מהרי"ל, דפוס ורשא, מא, א). אחרים הסתפקו בשינוי לשון המקרא (תהלים כד, ה) וגרסו „מעם ה'“, במקום מאת (שם), ויש שהעדיפו: מה' (מטה משה, סי' שלט).

63. לפי זה, התואר „קונה שמים“ (= בעליהם של השמים) מקביל לתואר „אלהי השמים“ המצוי בכמה מקראות: יונה א, ט; עזרא א, ב; ה, יב; ו, י; ז, כג; נחמיה א, ד; ב, כ; דבאי"ב לו, כג.

64. ראה להלן נספח ב והערות 67–70.

את הפיסקה<sup>65</sup> „מי ידמה לך“; 3. בברכת אבות בתפילת העמידה בהודמנויות שבהן אמרו „קרובות“<sup>66</sup>. גירסה מורחבת זו זכתה לתפוצה גדולה: היא מופיעה במנהגי אפריקה הצפונית<sup>67</sup>, ארם צובה (חלב)<sup>68</sup>, תימן<sup>69</sup>, רומניאה<sup>70</sup>, צרפת ואשכנז<sup>71</sup>. עליהן יש להוסיף כתב־יד אוכספורד של סידור רב סעדיה (= מהדורת הדפוס)<sup>72</sup>.

חנשאלת השאלה: שילובה של מלת „ברחמיו“ במטבע קבוע ומוגדר השגור בפניו במתכונתו המקראית בספר בראשית, ששם הוא מופיע פעמיים, למה ולשם מה הוא בא? קשה לומר שמלה זו, שהיא שגרתית למדי, מוסיפה לזית־חן לשונית לנוסח המקרא, או מעשירה אותו מבחינה רגשית, עד כדי להצדיק את השינוי בלשון התורה. נראה, שהשערותנו יכולה לספק תשובה גם לשאלה זו. תוספת מלת „ברחמיו“ לא באה אלא לשמש תריס בפני התפיסה המדרשית של הכתוב האומרת שהכיניו „קונה שמים וארץ“ משתייך אל אברהם אבינו. מכוח תוספת זו שווה לו למטבע זה צביון חדש: התעתק הדגש מ מ ע ש ה הבריאה אל א ו פ נ הבריאה, והרעיון המובלט בו כעת: בריאת שמים וארץ במדת הרחמים, אינו הולם אלא את הקב"ה בלבד. מלת „ברחמיו“ באה איפוא להכשיר כביכול את הצירוף המקראי, שניתן לפירושים מתחלפים, לשימוש בלשון התפילה, המקפידה על בהירות הביטוי והמתרחקת מדו־משמעות הנותנת מקום לטעות.

65. פיסקה זו כמעט שאינה מצוייה מחוץ לגבולות צרפת ואשכנז. היא נעדרת במקורות הבאים: סידור רס"ג, עמ' קו. ובוה מסכימים גם שלוש קטעי־הגנויה המובאים בחילופי־נוסחאות; סדר רב עמרם (ע' מהדורת גולדשמידט, עמ' ע). אמנם בכ"י או"פ של הסדר (= מהד' פרומקין, ח"ב, עמ' 48) מופיעה הפיסקה, אולם היא נעדרת גם בעותק שהיה לפני בעל מחזור ויטרי (עמ' 150) המעיד: „בסדר רב עמרם רגנו צדיקים וכל עצמותי תאמרנה ואין כתוב בו אריכות זה: מי ידמה לך עד וכל קרבי את שם קדשו. ויש או' כל אותו תוספת“; סידור ר' שלמה בר נתן מסג' למסה, כ"י או"פ 897, 21 ב; סידור ארם צובה, כ"י או"פ 1146, 18 א. לא נתקבלה במנהגי רומניאה („סדר תפילת השנה למנהג קהילות רומניא“, קושטאנדינא 1574 וכ"י המוזיאון הבריטי Or. 9150, 40 א), ספרד, תימן ופרס. היא נמצאת בקטע מסידור תפילה קדמון (ש' אסף, מספרות הגאונים, עמ' 83). במנהג איטליה נעשתה פשרה: הפיסקה נתייחדה להיאמר בחגים בלבד (מחזור רומא, ליוורנו 1856, ח"א מ' א').

66. ראה נספח א.

67. סידור ר' שלמה בן נתן מסג' למסה, כ"י או"פ 896, 9 א.

68. סידור ארם צובה, כ"י או"פ 1146, 48 א.

69. בנוסח המורכב הנהוג בתימן (ראה לעיל עמ' קו): תכלאל עם פירוש „עץ חיים“, ח"א, עמ' קט, א; תכלאל קדמונים, עמ' יו, א. סידורי תימן כתב־יד חלוקים בזה, לדוגמה: כ"י ששון 696 גורס מלת „ברחמיו“, אולם כ"י ששון 1143 אינו גורס אותה; בכ"י או"פ 2703 ישנה, אולם בכ"י או"פ 1145 איננה. והשווה לעיל הערה 35.

70. בברכה אחת מעין שבע, לפי כ"י המוזיאון הבריטי Or. 9150, 94 א. אולם בדפוס קושטאנדינא 1574 הגירסא היא בלי „ברחמיו“.

71. ראה נספח ב.

72. סידור רס"ג, עמ' קיד, אולם עי' לעיל עמ' קד גירסת קטעי הגנויה של הסידור.

# טו

בבואנו לסכם ולשרטט את תהליך ההשתלשלות של הנוסחה הנידונה, עלינו להבליט, בראש ובראשונה, את ארבעת השלבים העיקריים שכבר רמזנו עליהם:

1. המטבע המקראי „קונה שמים וארץ“ היווה מלכתחילה חלק של ברכת אבות בנוסח בבל הקדום.
2. סילוקו הגמור של אותו מטבע, מבלי להחליפו בצרוף „קונה הכל“.
3. תחזרתו בצורה „מתוקנת“: בצרוף המחודש „קונה הכל“. הלה עדיין תפס את מקומו בצד שכנו במקרא: „אל עליון קונה הכל“.
4. הפרדתו של הצרוף המחודש משכנו המקראי ושיבוצו אחרי המלים: „גומל חסדים טובים“.

הוסף עליהם את הדרכים האחרות שנוקטו כדי להתפשר עם המטבע שנפסל ולהכשירו כביכול: א. קטיעתו על-ידי השמטת מלת „וארץ“; ב. הרחבתו על-ידי תוספת מלת „ברחמי“; ג. הרצאתו כולו מכלל שימוש והחלפתו בתרגום: „מלך רם מושל על כל“.

ברם, עלינו להימנע מלתחום תחומי זמן מוגדרים לארבעת השלבים האמורים; אל לנו לחשוב, שכל אחד מהם שלט בפרק זמן מסויים עד שהוחלף על-ידי חברו. אין כאן עניין של חילוף משמרות, כביכול, שגירסה אחת רווחה בתקופה מסויימת עד שהוחלפה בגירסה אחרת. השמרנות העקשנית השולטת בבית הכנסת אולי יותר מבתחום הדת בכלל, מגינה בקנאות על הישן ואינה נותנת לחדש לקפח את שלטונו בלי מאבק ארוך וממושך. הגירסאות המתחרות הוסיפו להתקיים זו בצד זו בעת ובעונה אחת במקומות מסויימים ובזמנים מסויימים, שרק על-ידי תגליות נוספות יתאפשר לנו לזהותם ולהגדירם.

המאבק לא הוכרע לא לצד המחייבים את הנוסחה המקראית ולא לצד השוללים אותה לחלוטין, אלא נסתים בפשרה שבאה לידי ביטוי בגירסה שקנתה לה שבייתה היום: הנוסחה המקראית לא הורחקה כליל, אלא הותרה לבוא בקהל המתפללים בשינוי צורה ובשינוי מקום. בשינוי צורה: „קונה הכל“, ובשינוי מקום: אחרי „גומל חסדים טובים“.

## נספח א

### הנוסחה הקצרה של ברכת „אבות“

נוסחה זו שנסתיימה במלים „קונה שמים וארץ“ נהוגה היתה בנוסחי צרפת ואשכנז בהזדמנויות שבהן אמרו קרובות. הנוהג נתקל בהתנגדות מצד בעלי ההלכה במאה הי"ב, שראו בזה משום שינוי מטבע שטבעו חכמים. רבנו אפרים מבונא מוסר לנו ידיעות חשובות בנידון זה: „כשהחזן מתחיל הקרובה או' אל עליון קונה ברחמי שמים וארץ, מסוד חכמים ונבונים וכו'. אבל לי נראה לסיים את הברכה כך: על' גו' חס' טו' וקו' הכ' וזכ' [חסדי] אבו' ומביא גו' לב' בני' למע' שמו באהבה, מסוד חכמים ונבונים וכו'... וכן שמעתי בשם קרובי א'בין ישר' (= הראב"ן), שהיה מסיים כל הברכה של מגן עד חתימתה... וכן עיקר שלא לשנות מן המטבע שטבעו חכמים... וכן ראיתי את ר' שמאל הפרנס ואת ר' יחיאל בנו שהיו גומרים הברכה, שכן קבלו מן



הזקנים וכן מנהג בוורמיישא" 73.

מהצבעת ר' אפרים על קהילת וורמייזא משתמע, שבשאר קהילות אשכנז (ר' אפרים התגורר גם במגנצא, שפירא וקולוניא) החזיקו בנוסחה הקצרה. ואמנם חרף ההתנגדות האמורה, לא רק שנהג זה הוסיף להתקיים בשאר הקהילות אלא חדר אף לוורמייזא, שלפי עדותו של ר' אפרים לא היה רווח שם בימיו. דבר זה אנו למדים מן המחזור המפורסם של קהילה זו<sup>74</sup> (כעת בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים), שהיה מיועד לחזן בבית הכנסת הגדול של הקהילה ושחלקו הראשון נכתב בשנת 1272, היינו כשבעים שנה אחרי פטירת ר' אפרים. אולם, כמו במקרים אחרים של התנגשות בין החדש והישן, בוצעה גם בקהילה זו פשרה: השימוש בנוסחה הקצרה צומצם לשבתות ולחגים בלבד, אבל בימים הנוראים נשאר הנוהג הקודם שלא להשתמש בה. ואפילו בשבתות ובחגים רק בתפילת שחרית, אולם במוסף נאמרה הנוסחה הרגילה<sup>75</sup>. בשאר קהילות אשכנז נהגו באמירתה אף בימים הנוראים, כפי שניתן ללמוד מכמה כתב־יד. אביא לדוגמה מחזור מנהג אשכנז, כתב־יד קרלסרוהי 309 (נכתב בשנת 1292), שבו מצוייה הנוסחה הקצרה בשחרית לראש השנה (97 א) ובשחרית ליום הכפורים (120 א)<sup>76</sup>.

הנוסחה הנידונה היתה רווחת גם באיטליה<sup>77</sup>, ושם התמידה יותר מבשאר ארצות. במחזור רומא, דפוס בולוניה (עם פירוש קמחא דאבישונא), שנדפס בשנת 1540, עדיין היא מופיעה בכל תפילות יום הכיפורים: שחרית, מוסף, מנחה ונעילה, אולם בדפוס ליוורנו 1856 (עם מבוא מאת שד"ל) הוקפו המלים, "קונה שמים וארץ" בסוגריים<sup>78</sup>, וההצדקה לכך ניתנה בהערה מיוחדת: "לפי הרמ"ף ז"ל (= ר' משה פרוינצאלי) ראוי להשלים כל נוסח הברכה עד, "באהבה" כנ"ל ומשמיט, "קונה שמים וארץ" ואחר כך אומר, "מסוד" וכן נוהגים המדקדקים וכן מנהגנו בוויניציאה"<sup>79</sup>.

## נספח ב

### הנוסחה קונה ברחמיו שמים וארץ

הגירסה "ברחמיו" מצוייה במקורות צרפתיים-אשכנזיים בכל שלושת המקומות,

73. ראה א"א אורבך, ערוגת הבושם, ח"ד, עמ' 41.

74. מחזור חשוב זה תואר ע"י דניאל גולדשמידט, קרית ספר לד (תשי"ט), עמ' 388 ואילך ועמ' 517 ואילך.

75. כ"י ירושלים Heb. 4° 781, עמ' 45 ב, 70 א, 77 א, 164 א, 184 א. ולא דייק גולדשמידט בכתבו (שם, עמ' 519), שהנוסחה הקצרה היתה נהוגה, "בכל הקרובות לשבת ויום טוב". 76. במקום זה הוסיף הסופר מתוך שיגרה את המלים, "גומל חסדים טובים": "אל עליון [גומל חסדים טובים] קונה ברחמיו שמים וארץ".

77. ראה סדר חיבור ברכות (A. I. Schechter, Studies in Jewish Liturgy) עמ' 97 (בתפילת מנחה בחול כשאמרו, "מעין שמונה עשרה"), 98 (בתענית), 99 (במוסף של שבת), 101 (במנחה של שבת ור"ח).

78. ראה מחזור כל השנה כפי מנהג ק"ק איטאליאני יצ"ו, ח"ב, עמ' עט, ב; קכא, א; קמא, א.

79. שם, עמ' קכא, א.

שבהם נתקיימה הנוסחה „קונה שמים וארץ“. בנוגע לברכת אבות הפותחת את הקרובה ראה נספח א. לגבי „ברכת אחת מעין שבע“ אין אחידות-נוהג במקורות השונים. בעוד שרש"י (שבת כד, א), מחזור ויטרי (מהדורת הדפוס, עמ' 144), „עץ חיים“ לר' יעקב חזן מלונדרץ (ח"א, עמ' צא) ור' אלעזר מוורמס<sup>80</sup> אינם גורסים אלא „קונה שמים וארץ“, הרי מחזורי ויטרי כתב-יד ששון 535, סט, ב, ריגיו ופאריס<sup>81</sup> משלבים מלת „ברחמיו“. אותה אי-אחידות שולטת גם בכתב-יד אחרים המשקפים את המנהג הצרפתי הקדמון. לדוגמה: כתב-יד בספריה האוניברסיטאית בקיימברג, 1, Add. 667, 22 ב ו-1490, Add. 14; פארמה 3007 (בלי מספור הדפים) ו-3518, 9 א, גורסים מלת „ברחמיו“, אולם כ"י קיימברג' Add. 561 ופארמה 1902, 59 ב, אינם גורסים אותה. מצב דומה שורר ביחס ל„נשמת כל חי“. במחזור ויטרי הנדפס (עמ' 154) ליתא המלה הנידונה, אולם במחזור ויטרי כתב-יד ששון הנוכח, 72 א, ישנה. כמו כן היא מצוייה במחזור וורמייזא<sup>82</sup>, בכ"י קיימברג' 1, Add. 667, 25 א, ובנוסח „נשמת“ בהגדה של פסח, בכתב-יד שהשתמש בהם המהדיר של הגדת דרמשטאט<sup>83</sup>.

בעל מחזור ויטרי (עמ' 150) ייחד את הדיבור בגירסה הנידונה. מדבריו יוצא, שהוא סובר שגירסה זו אינה מעיקר הנוסח אלא תשלובת מאוחרת. הוא עצמו ממליץ, למי שרוצה בתשלובת זו, לנקוט לכל הפחות בצורת „ברחמים“, על יסוד הבחנה דקה במשמעותן של שתי הצורות. וזה לשונו: „ואותו האומר קונה ברחמים שמים וארץ, לא אשתבוש כדאמרי' ששיתף הק' מדת רחמים עם מדת הדין וברא את עולמו, שנ' (בראשית ב) ביום עשות יי אלקים ארץ ושמים, והוא שיסד הקליר: כבודו איחל כהיום ברחמים, ולא יאמר קונה ברחמיו דלישתמע חסד גדול עשה ורחמים היו לו על שברא את העולם. ועל מי ריחם או למי משך חסדו מקדם שברא עולמו בעבורו כדי לרחם עליו, הלא הוא יחיד בכבודו וקולו על המים. הלכך אם בא לומר, יאמר ברחמים ולא ברחמיו“.

לעומתו סובר בעל הפירוש על התפילות שבכתב-יד פארמה 1033, 103 ב, שמלת „ברחמיו“ שייכת לנוסח המקורי של תפילת „נשמת“ והשמטתה נחשבת בעיניו כ„הגהת“ המקור: „קונה ברחמיו שמים וארץ, ששתף מדת הרחמים למדת הדין, דכתי' ביום עשות יי אלקים ארץ ושמים... והתפילות על פי המדרש נתקנו והמגיה קונה שמים וארץ אינו אלא טועה“.

חילופי-גירסה אלה גרמו לידי חוסר עיקביות אף באותו חיבור גופו, שפעם הוא נוקט את הביטוי המקראי כמות שהוא ופעם בשילוב תיבת „ברחמיו“. כתב-יד מספקים לנו כמה עדויות לכך, אסתפק בשלוש דוגמאות: כ"י פארמה 3007 וקיימברג' 1490, Add. 8 א, משלבים „ברחמיו“ בברכה אחת מעין שבע אבל לא ב„נשמת“, ור' אלעזר מוורמס (לפי כ"י הנוכח) משלבה ב„נשמת“ אבל לא בברכה אחת מעין שבע. גירסת ברחמים המומלצת על-ידי בעל מחזור ויטרי לא זכתה, כנראה,

80. בפירושו על הסידור, כ"י אוכספורד 1204.

81. ראה REJ 125 (1966), עמ' 70, 259.

82. קרית ספר, שם, עמ' 517.

83. ראה Bruno Italiener, Darmstädter Pessach-Haggadah, 1927, 145, 220, 230, 271.

## לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון

קיט

להתקבל בתוהים רחבים. לא מצאתיה אלא בפירוש התפילות<sup>84</sup> כתב־יד מינכן 393, אבל בפירוש המיוחס לר' שלמה מגרמייזא<sup>85</sup> אינו גורס אלא, "קונה שמים וארץ".

### נספח ג

שרידי סידור נוסח כבל בארמית

(ראה עמ' קב)

ששת הדפים שמורים בספרית בודליאן באוקספורד: Heb. d. 41, fols) 2714/2  
6<sup>5</sup>-6<sup>8</sup>, בספריה האוניברסיטאית בקיימברג: TS 10 H 1<sup>5</sup>, בספרית בית מדרש  
לרבנים בני־יורק: אדלר 9, 2017/8. סדר הדפים הוא: אוקספורד 5, אדלר 9, קיימברג  
2-1, אדלר 8, אוקספורד 6. והרי תאור קצר: אוקספורד דף 5 מתחיל באמצע, "אמת  
ויציב" במלים, "ואמנותו קיימת" ומסתיים באמצע, "עוזר את אבותינו" במלים, "ואת כל  
רודפי". דף 5 ב מתחיל, "בניך" ומסתיים: "ואית דאמרין ח(פ)לופי יקיים עלינו: כגאלתה  
ראשונים פדה למענך אחרונים כי אין זולתך ראשון". אדלר 9 ממשיך: "ואחרון.  
ב' א' יי גאל ישראל. ועני צבור אמן". העמידה נפתחת בשני פסוקים<sup>87</sup>: "יי שפתי  
תפתח" ו"כי שם יי אקרא". נוסחה הברכה הראשונה: "... אל עליון גומל חסדים  
טובים וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה מלך מושיע  
ומגן בא"י מגן אברהם". והרי נוסח הקדושה וברכת קדושת השם: "נקדישך ונעריצך  
כסוד אלי קדש<sup>88</sup> ככתוב על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר ק' ק' ק'... כבודו.  
לעומתם ברוך יאמרו. וענו צבור ברוך... ממקומו (9:ב) ובדברי קדשך כתוב לאמר  
וע' צ' א' (= וענו צבור אחרי) ימלך יי לעולם. לדור ודור המליכו לאל כי הוא  
לבדו מרום וקדש ב' א' יי האל הקדוש".

המגיה האלמוני של כתב־היד ביטל בקו את המלים, "המליכו... וקדש" ובמקומן  
כתב בין השורות נוסח שלו: "לדור ודור<sup>89</sup> שבחך מפינו לא ימוש כי מלך גדול וקדוש

84. עי' סידור רבנו שלמה מגרמייזא, עמ' קנה. המהדיר לא העיר על כך.

85. שם, עמ' קנב.

86. אלבוגן בספרו Studien z. Gesch. d. jüd. Gottesdienstes, Berlin 1907, עמ' 32,  
פירסם צילום של קטע אינספורד דף 5 ב, מבלי לדון בתוכנו. שאר הקטעים של כתב־יד  
זה לא היו ידועים לו.

87. וכן הוא בקטע גניזה מסידור רב סעדיה שפרסמתי בקובץ Saadya Studies, עמ' 275  
(עי' לעיל הערה 11).

88. גירסה זו מצאתי בסידור לכל השנה מנהג רומניאה, כ"י פארמה 89 (נכתב בשנת רמ"ה).  
בשאר נוסחאות של אותו מנהג צרפו את גירסת כתב־היד עם גירסת המגיה האלמוני  
(ראה להלן בפנים): "נקדישך ונעריצך מלכנו ונש לש לך קדושה כסוד  
אלי קדש" (ראה ספר זכרון ליצחק בן־צבי, ח"א, עמ' רטו).

89. נמצאו למדים, שנוסחת ברכת קדושת השם המצויה בסדר רב עמרם בכל שלושת כתב־היד  
במקום, "אתה קדוש" (ראה מהדורת ד' גולדשמידט, עמ' כד): לדור ודור המליכו לאל כי  
הוא לבדו מרום וקדוש ושבחך אלהינו מפינו לא ימוש לעולם ועד וכו', נהווגתה על־ידי  
צורף שתי נוסחאות נפרדות שהיו נהוגות במנהג בבל.

אתה ב' א' יי האל הקדוש". כמו כן מחק בקו את המלים, "כסוד אלי קדש ככתוב" וגרס: "ונשלש לך קדושה משולשת כדבר שנאמר", ואחרי המלה, "כבודו" הוסיף: "כבודו מלא עולם ומשרתיו שואלים זה לזה אי זה מקום כבודו לעמתם בר' יא', ממקומך מלכינו תופיע ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך מתי תמלוך ותמלוך מהרה בחיינו (ומשל לשורה: "ובימינו") בקרוב אמן תשכון תתגדל ותתקדש בתוך ירושלם...". כ"י אדלר דף 9 מסתיים באמצע ברכת השנים במלים, "חוס ורחם על כל" והמשכו הוא בשני הדפים בקיימבריג' המכילים את שארית העמידה ותחילת תחנון. אדלר דף 8 מסיים את חלק התחנון ומתחיל בתאור קריאת התורה בשני ובחמישי. המשכו הוא כ"י אוכספורד דף 6, הממשיך בדיני קריאת התורה, ואחריהם קדושה דסודרא, ומסתיים במלים, "ואית דאמרין בכל".

ראויים הם קטעי-גניזה אלה להתפרסם במלואם, כאן יימסר רק קטע נוסף, מלווה במספר קטן של הערות קצרות, כדי להעמיד את המעיין על אופיו ותוכנו של כתב-היד: "ואי האוי יומא דהנפוקי ספר תורה בחלה יא' של' (יאמר שליחא) אל ארך אפים... ומפיק ליה של' לספר תורה ויאמ' אשרי העם שככה לו אשרי העם שיי אהי"ו (אלהיו), זענו צב' אשרי העם... אשרי שאל יעקב בעזרו שברו על יי אהי"ו. ברוך יי מציון שוכן ירושלים הללויה, אין קדוש כיי אין בלתיך ואין צור כאלהינו. ויא' שליחא: הקול<sup>90</sup> תנו כבוד לתורה קרב כהן עמוד רבי פלוני הכהן עמוד, וע' צבורא תורת יי תמימה... מאירת עינים, יי עוז לעמו יתן... בשלום. ופתחין לספר תורה בענין דההיא שבתא ויא' כהנא ברכו... המבורך, וע' צב' ברוך... ועד, וא' ברוך... נותן התורה, וקורין בתורה כהן לוי וישראל תלתא גברי דלא לבצר מנהון ולא לאוסופי עליהון. ואי לא האוי כהנא בצבורא מקאים ליה לחדא מיש' (מישראל) במקום כהן ויא' של' הקול תנו כבוד לתורה אין לנו כהן לעמוד עמוד ר' פלוני במקום כהן עמוד, ומקים ליה לחדא מיש' וקורין בתורה תלתא גברי מיש'. ולבתר דקארו ג' גברי מתקין ליה לספר תורה וקאים של' ואמר יהללו... לבדו, וקימין כל צבורא על רגליהון ועונין אחריהן יהללו... הללויה. ומנח לה תורה בתיבותא ביקרה. ואית שליחא דאמר הכי יקום רבונן קמי ספר תורה וקימין כל צבורא על רגליהון ומנח ליה לספר תורה ביקרה. ומקדיש יתגדל ויתקדש עד לעלא לעלא מכל ברכאת שירתה תשבחתא ונחמתא דאמרין בעלמא וא' אמן".

המגיה האלמוני הוסיף בגליון: "קודם דמפיק של' ספר תורה פתח רוממו וג' ואמרין ציב' רוממו וג', יי אי"נו אתה עניתם וג' רוממו וג'. ואומ' נסיברה מר פל' ב' פ' עמוד פ' ב' פ' יקום כהנא ויפתח וכשרואה את הפסוק מברך ברכו ועונין ציבו וג' ובתריה יאמר שליחא איכא לוי איכא לוי איכא<sup>91</sup> ויקום לוי, ואם אין לוי קרי כהן בדוכתיה. ואן הוה לוי לא נחת כהנא מן דוכתיה ונקיט סיפרא בידיה עד דקאי' לוי ומשלים ליה לידיה ונחית"<sup>92</sup>.

90. ראה נספח ד.

91. ע' סידור רב עמרם השלם, ח"א, עמ' 398 (מהדו' גולדשמידט, עמ' נט); סידור רס"ג, עמ' שסג.

92. עלידי מנהג זה, שהקורא בתורה מוסר את ספר התורה לידי הקורא הבא אחריו, יתבאר לנו סגנון מאמרו של רב יהודה (ברכות נה, א): שלושה דברים מקצרים ימיו

## נספח ד

הקול = הפל

בין הנתונים הליטורגיים הכלולים בקטע אדלר הראויים לעיון ולדיון תופס מקום מיוחד מנהג החזן לפנות אל הקהל בקריאה: „הקול תנו כבוד לתורה”. למנהג זה מוקדשות השורות הבאות.

הקול! = האזינו! שימו לב! השימוש בביטוי<sup>93</sup> זה כדי להסב את תשומת לב הציבור לטקס חשוב בבית הכנסת מופיע במנהג רומניאה לפני הכרזת החודש: „הקול! כל עמא הבו דעתיכון למשמע קל קידוש ירחא הדין כמה דגורו מרנן ורבנן חבורה קדישא דייטבין בארעא דישראל סנהדרין גדולה וסנהדרין קטנה”<sup>94</sup>. הקראים בדמשק<sup>95</sup> השתמשו בו לעורר את הנוכחים להאזין לקריאת עשרת הדברות: „הקול! אחינו שמעו עשרת הדברים! ברוכים תהיו”. ויש לציין, שמנהג זה לזרז את הציבור להתרכזות בשעת קריאת עשרת הדברות רווח בכמה קהילות. במנהג מצרים היתה נהוגה פורמולה זו<sup>96</sup>: „אציתו ושמיעו קול פתגמא מתקראה אילו עשרת הדברים אשר נתן יי לאבותינו על הר סיני ברעש ברעם באימה ביראה רכב אלהים רבותים אלפי שגאן יי בם סיני בקדש”. הביטוי „הקול!” ניתן להיתרגם בצורה קולעת: „אציתו ושמיעו!”. במנהג צרפת הקדמון<sup>97</sup> השתמשו בקריאה חגיגית החוזרת על מלת „אחינו” שלוש פעמים: „אחינו, אחינו, אחינו! החלו לומר עשרת הדברות שנתן הקב”ה לישראל על יד משה רבנו בהר סיני”.

הביטוי „הקול!” המופיע בקטע אדלר פעמיים נשתבש בנוסחים המקובלים ל„הכל”: „הכל הבו גודל לאלהינו ותנו כבוד לתורה”. השתבשות זו בוודאי מקורה באי-הבנת מלה זו על-ידי השומעים<sup>98</sup>. מעניין הוא, שבעל „אוצר התפילות”

ושנותיו של אדם, מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא...  
93. על „קול” כמלת קריאה בתנ”ך ראה את המלון המקראי BDB, עמ’ 877; אבן-עזרא לבראשית ד, י (קול! דמי אחיך צועקים וכו’) ולשיר השירים ב, ח (קול! חודי הנה זה בא); פירוש שד”ל לישעיה יג, ד; נב, ח. תפיסה זו של „קול” מקבלת כעת חיזוק חשוב מן העובדה, שהשימוש ב„הקול” כמלת קריאה נשתמר בלשון בית הכנסת במקומות כלי-כך שונים כמו מנהגי בבל, רומניאה וקראי דמשק.

94. לפי כ”י פארמה המובא בהערה 88. והשווה ספר הזכרון ליצחק בן-צבי, ח”א, עמ’ רכא.

95. ראה G. Margoliouth, Catalogue of the Heb. and Samaritan MSS of the British Museum, 453, II, Museum.

96. לפי קטע-גנזיה: TS H 12/11<sup>2</sup>.

97. מחזור ויטרי, עמ’ 336.

98. מאלף הוא להחלפת „קול” ב„כל”, והפעם בכוונת מכון, היא הצעתו של גרץ לגבי ישעיה נב, ח (ע’ הערה 93): „קול צופיך נשאו קול”. מתוך שלא עמד על הוראת „קול” כמלת קריאה, יצא לשבש את נוסח המסורה ולגרוס: „כל צופיך נשאו קול”. הצעתו זו, אם אמנם בסימן שאלה, הוכנסה לחילופי הנוסחאות במהדורת התנ”ך המפורסמת על שם קיטל-קאהלי. וראה דברי C. Peters החריפים נגד „תיקונים” שרירותיים מעין אלה ב־Biblica, 20 (1939), 292.

(ב, עיון תפילה) מגדיר את משמעותה של מלת „הכל” בדברים אלה: „והכל הוא קריאה לצבור לשמוע ולהאזין קריאת התורה”. הגדרה זו הולמת יפה את המונח הקול, ולא את הכל, אולם הוא הרגיש את המשמעות המתבקשת בהקשר זה והכניסה לתיבת הכל<sup>99</sup>.

אותה השתבשות חלה גם בתפילה: על הכל<sup>100</sup> יתגדל ויתקדש וכו'. אף כאן הגירסה המקורית היתה: הקול! והקריאה נועדה להפנות את שימת לב הציבור לתפילה חשובה זו, שחשיבותה מתבטאת גם בזה, שנאמרה על ידי החזן תוך טכס מיוחד: כשהוא עומד על הבימה ובאחזו את ספר התורה בזרועו. „הקול” נשתבש ל„הכל”. עוד בימי דוד אבודרהם ובחוגו היתה הגירסה הרווחת: הכל יתגדל ויתקדש, ולא „על הכל”. מסתבר שתוספת תיבת על אינה אלא תיקון לשון שמגמתו להעניק משמעות כל שהיא לביטוי הכל שאינו מתקשר עם ההמשך שלאחריו: הכל יתגדל ויתקדש. הקושי בהבנת ביטוי זה בא לידי גילוי בולט בעובדה, שהיו פרשנים שהוציאו מלה פשוטה ושכיחה זו מהוראתה הרגילה ונתנו לה פירוש מיסטי. והרי דברי האבודרהם המאלפים<sup>101</sup>: „ועולה בספר לתיבה ואומר הכל יתגדל ויתקדש. יש מפרשים כי הכל היא מדה בשמים ששמה כל, וזהו (בראשית כד, א) וה' ברכ את אברהם בכל. וזה הפירוש אינו מתישב על הלשון, שהרי אחרי כן הוא אומר שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה. והנכון בעיני כי הכל הוא מדבר כנגד הצבור, כלומר אתם הצבור כולכם אמרו יתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה, לפי שברא העולם כמו שמספר וחולד. והראיה על זה מה שאומר אחרי כן: הכל יתנו עוז לאלהים<sup>102</sup>. ובמסכת סופרים<sup>103</sup> גורס: על הכל, ונכון הוא”.

99. וכבר הקדימו בזה יואל מיללער, מסכת סופרים (ליפסיא תרל"ח), עמ' 195. וראה גם מחזור ויטרי, עמ' 157.

100. יצחק בער, סידור עבודת ישראל, עמ' 224.

101. מהד' ורשא, עמ' 70; מהד' ירושלים, עמ' קכז-קכח.

102. זהו גוסס ספרד במקום: „הכל הבו גודל לאלהינו” שבנוסח אשכנז. ועי' מסכת סופרים (בהערה הבאה).

103. יד, ו, מהד' היגער, עמ' 259.

## תיקונים והוספות

לעמ' קב, הערה 20

שים לב הקטע מכיל שלושת פרקי ק"ש לפני תפילת י"ח והמדובר הוא במנחה. ראה פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו, מהד' מרדכי י"ל זק"ש (ירושלים תשט"ז), עמ' מא, הערה 139. ואכ"מ.

לעמ' קב, סוף הערה 21

נדפס גם: יוסף היינימן, עיוני תפילה (תשמ"א), עמ' 125. ובספר האסופות (כ"י מונטיפיורי 134 121א): 'בספר קשטלין שנים שבאו לאכול כאחד המכרך נוטל רשות מחברו דרך כבוד ואו' ברשות ר' אבל גם אם הם שלושה או יותר אומר ברשות מורי או רבותי או מרניי והם עונין אחריו ברשות שמים'.

לעמ' קד, הערה 29, שורה 15

'מרשות רבותינו' ר'מרשות השמים' גם במחזור ויטרי, עמ' 49. וראיתי להעיר שבפי 'הספרדים' היום, עד כמה שהמנהג נתקיים בידם, נתקצר הביטוי 'מרשות (ה)שמים' ל'שמים'. וכך היה המנהג גם בבגדד, ראה: ר' יוסף חיים, בן איש חי, שנה ראשונה, פרשת וילך סי' יא (מהד' ירושלים תשי"ב, עמ' קמט): 'ואח"כ (בליל "כל נדרי" קודם ברכת שהחיינו) יאמר ברשות מורי ורבותי והקהל משיבים 'שמים', כלומר ברשות שמים'. קיצור זה, שכשלעצמו הוא חסר משמעות, ור' יוסף חיים ראה צורך לפרשו, ושימש לו כעין אמתלה לדרשו בדרך נוטריקון: שמים=שומע ומשמיע יחדיו מכוונים.

שם, הערה 29, שורה אחרונה

צ"ל: פרשת כי תשא, סה א. והוסף: וכן פרשת ויחי, סי' יג.

לעמ' קו, שורה 11

הפשרה מופיעה כבר בקטע מסיודור שהעתיק עובדיה הגר, ראה: נחום גולב, 'מגילת עובדיה הגר', מחקרי עדות וגניזה (ירושלים תשמ"א), עמ' 106.

לעמ' קו, הערה 37

והשווה פירוש המשנה לרמב"ם, פסחים פ"י: 'ואם צירף שתיהן (נשמת ויהללך) הרי זה משובח' (תרגום קאפח).

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

לעמ' קט, שורה 1

גם הפייטן הקדמון (המאה השישית או השביעית), שמעון בר מגס, משתמש ב'קונה שמים וארץ' ככינוי לאברהם אבינו, ראה: יוסף יהלום, פיוטי שמעון בר מגס (ירושלים תשמ"ד), עמ' 165, שורה 13.

לעמ' קיא, הערה 54

צ"ל כ"י פארמה 403 (1902). 'ספר המנהיג' – ראה כעת מהדורת יצחק רפאל ח"א, עמ' קעא.

שם, הערה 56

'כאחת' גם בקטע גניזה באוקספורד, 39 e דף 62א (לא נרשם בקטלוג). וכן בפיוטי ינאי (מהד' מנחם זולאי, עמ' לט; מהד' צבי מאיר רבינוביץ, [ירושלים 1985], ח"א, עמ' 170). הגירסה 'יחד' מופיעה גם בקטע קיימברידג', הסדרה הנוספת, AS 108/120 [ראה כעת מנחם כהנא, תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 505, הערה 122 וכן שם, נט (תש"ן), עמ' 240, המוכיח כי החילוף אחד-אחת מצוי בכתבי יד של לשון חכמים].

לעמ' קיב, הערה 59 סוף

ראה גם של"ה בצוואתו שנדפסה בפתח סידורו שער השמים ובשור"ת מהרי"ל החדשות (מהד' יצחק סץ, ירושלים תשל"ז), סי' לד.

לעמ' קיג, הערה 60

השווה את הכינוי 'אבא' שהשתמש בו אחד הסופרים בשנת 1366 וראה בו ראשי תיבות של אבא בגבורות אד' (תהלים עא טז). גם כאן 'תפילה ובקשה נעוצה בשם', כלומר: שאגיע לשנות גבורה, ראה צונץ, בית אוצר הספרות (תרמ"ז), עמ' XV.

לעמ' קכ, שורה 5

עניינת אמן אחרי 'בקרוב' ומשיכת תיבת 'תשכון' ל'תתגדל ותתקדש' כ"ה גם נוסח רב סעדיה (סידור, עמ' לח) וזהו גם מנהג תימן (תכלאל עץ חיים, ח"א, נא ע"א), בניגוד לנוסח אשכנז היום. אולם גם באשכנז היו שנהגו למשוך תיבת 'תשכון' למטה, ראה כ"י מינכן 393, שנדפס בסידור רבנו שלמה מגרמיזא, עמ' קסח: 'אבל אין להריץ ולומר תשכון עם לעולם ועד'. מנהג זה נתקיים אצל חסידי חב"ד, ראה: ספר המנהגים – מנהגי חב"ד, ניר-יורק תשל"ח, עמ' 31.

לעמ' קכא, שורה 11

על הפורמולה 'אציתו ושמעו' ראה מה שכתבתי ב'חמישה נושאים בתחום התפילה', ארשת [ר' עמ' 183] ו (תשמ"א), עמ' 79, הערה 18. ועיין גם כתובת יריחו, עמ' 574. [ר' עמ' 143]



## לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון

לעמ' קכב, שורה 6 מלמטה

מדה בשמים ששמה כל'. ראה: ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, ח"א, עמ' 62-63; 134  
(מהדורת יוסף בן-שלמה, ירושלים תשמ"א).

## בשולי המאמר 'לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון'

א. הקול! הבו גודל לאלהינו

במאמרי הנזכר הפנית את תשומת הלב לביטוי „הקול!” במשמעות מלת-קריאה: האזינו! שימו לב!, המופיע בקטע-גניזה באוסף אדלר בניו-יורק. בסדר הוצאת ספר התורה מכריו החזון: „הקול! תנו כבוד לתורה.” ביטוי זה נשתבש במרוצת הזמן ל„הכל” בנוסחים הנהוגים היום, במנהג אשכנז: „הכל הבו גודל לאלהינו ותנו כבוד לתורה”, ובמנהג ספרד<sup>1</sup>: „הכל תנו עוז לאלהים ותנו כבוד לתורה.”

בינתיים עלה בידי למצוא מקור נוסף לשימוש בביטוי זה בהודמנות זו, והוא במחזור ארם צובה<sup>2</sup> (חלב), ויניציאה רפ"ז (1527), ח"א, בסדר הוצאת ספר תורה ביום חול (עמ' נה א) וביום השבת (עמ' קיג א). וזה נוסחו: „הקול! כי שם יי אקרא הבו גדל לאלהינו. תנו עוז לאלהים ותנו כבוד לתורה.”

(אשר לנוסח, לפנינו צירוף שתי הנוסחאות שנתאזרחו בשני המנהגים, אשכנז וספרד, בתוספת תחילת המקרא<sup>3</sup>, „כי שם יי אקרא”. צירוף-נוסחאות הוא אחד הסימנים המאפיינים מנהג ארם צובה).

חשיבות מיוחדת גודעת למקור חדש זה. ממנו אנו רואים, שעל-אף העובדה שההשתבשות חלה בזמן מוקדם יחסית, ונשתרבה אפילו לכתב-היד של מסכת סופרים<sup>4</sup>, הגירסה המקורית הצליחה להתקיים עד לתקופת הדפוס ונשתמרה באחת הקהילות החשובות במזרח.

נמצא שיש לנו ארבעה מקורות לשימוש מלת „הקול!” בבית הכנסת: מנהג בבל, ארם צובה, רומניאה וקראי דמשק. שניים הראשונים בקשר עם הוצאת ספר תורה, השלישי בהכרזת החודש והרביעי בקשר עם קריאת עשרת הדברות.

אמרתי כי אותה ההשתבשות מצוייה אף בתפילת „על הכל יתגדל ויתקדש וכו'”; אף שם היתה הגירסה המקורית: „הקול! יתגדל ויתקדש וכו'”, ושעוד

\* „סיני” כרך עה, תשל"ו, עמ' צז–קכב.

1. כ"ה במסכת סופרים פ"ד, ה, מהדורת מ' היגער, עמ' 259.
2. מחזור זה יקרה-מצאות מאד ודינו כדן כתב-יד. חלק א נדפס על קלף. צילום, שנעשה מן העותק שהיה בעבר בספריית ששון, נמצא בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.
3. נראה שתוספת תחילת המקרא באה כדי לקיים את הכלל: „כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה” (תענית כז ב; מגילה כב א).
4. היגער (שם) לא רשם שום חילוף-גירסה בנידונו. וכן היתה גירסת אבודרהם במסכת סופרים, ראה „סיני” שם, עמ' קכב.

[ר' עמ' 90]

בימי ר' דוד אבודרהם היתה הנוסחה הרווחת הכל ולא על הכל. חומר נוסף<sup>5</sup> לנדוננו מצוי בפירושו הערבי של המדקדק ופרשן המקרא, ר' יהודה אבן בלעם, לבמדבר טו טו:

„הקהל חקה אחת, הה"א הזאת (של הקהל) היא לקריאה והיא מעוטת-המציאות במובן זה, כמו: הדור אתם ראו דבר ה' (ירמיה ב לא), האמור בית יעקב (מיכה ב ז), האשה המנאפת (יחזקאל טז לב), היושבת בגנים (שה"ש ח יג). ומי שלא ישים לב שהיא לקריאה, לא ידע ענין דברי הקדמונים בסדר קריאת התורה: הכל יתגדל. ויש אומרים כי הם (הקדמונים) רוצים לומר: על כל יתגדל, וכיוצא בו באופנים שאינם נכונים. אלא הה"א לקריאה. והמובן שהוא קורא לאומה (לקהל) ואומר להם כי שם ה' יתגדל. הלא תראה שאמרו: הכל תנו עוזו לאלהים. וזה (הפירוש) ברור למי שמתבונן”.

מדברים אלו יוצא, ראשית, שהגירסה „הכל”, ולא „על הכל”, היתה הגירסה הבלעדית בספרד בימיו של רב יהודה אבן בלעם (מחצית השנייה של המאה הי"א), כדרך שהיתה כשלוש מאות שנים אחריו, במחצית השנייה של המאה הי"ד, בימיו של ר' דוד אבודרהם. שנית, הפיסקה מעידה על הקשיים והלבטים שגרמה מלה פשוטה ורגילה זו. אבן בלעם עצמו הצטרך „לגייס”, כביכול, תופעה לשונית שהוא מציין כנדירה, כדי לבארה. ה„יש אומרים” נאלצו לפרש פירוש שרירותי, שאין לו על מה לסמוך, שהכוונה במלת „הכל” היא „על כל”. ולפני אבן בלעם היו פירושים נוספים כיוצא בו, אלא שלא זיכה אותם באזכור מפורש. וכבר הזכרנו שהיו פרשנים שהתייאשו מדרך הפשט וביקשו להם מפלט בפירוש על דרך הסוד — פירוש שנדחה על-ידי אבודרהם, לא בגלל אופיו המיסטי, אלא משום שאינו מתיישב עם ההקשר<sup>6</sup>. על-ידי תגליתנו את הנוסח המקורי נחשפה הסיבה שגרמה לידי קשיי-ההבנה של תיבה שכיתה זו. הללו נובעים מן העובדה, שכל עצמה של תיבת „הכל” אינה — בשני המקרים — אלא תוצאה של שיבוש-שמיעה, שגרר אחריו — במקרה השני — „תיקון” (: על הכל) במגמה להעניק משמעות כלשהי<sup>7</sup> לאותו שיבוש שאינו מתקשר עם הבא אחריו: הכל יתגדל ויתקדש שמו של מלך מלכי המלכים וכו'.

ב. רבנן ברכו את ה' המבורך \*

בכרך החדש של „קובץ על יד” היוצא לאור מטעם „חברת מיקצי נרדמים”,

5. העירני על כך פרופ' שרגא אברמסון ותודתי נתונה לו בזה. התרגום העברי הוא שלו, ראה מאמרו ב„טורי ישרון”, גליון לט, עמ' 12-13, שבו הוא מסב את תשומת הלב לגירסה: הכל יתגדל ויתקדש — גירסה „שלא זכתה לתשומת לב” ושהיא מציינה, בצדק, כ„חידוש”. את המקור הערבי ראה: S. Fuchs, Studien über Abu Zakaria Jachja... Ibn Balam, Berlin, 1893, p. vii.

[ר' עמ' 90]

6. „סיני” שם, עמ' קכב.

7. ראה, למשל, פירושו הדחוק של ר' יחיא צאלח, בעל הפירוש „עץ חיים” לסידור מנהג תימן: „על הכל יתגדל ויתקדש וכו'... על הכל מוטל לגדל ולקדש וכו'” (תכלאל, ירושלים, ח"א, עמ' ס ב).

[ר' עמ' 72]

\* „סיני” שם, הערה 29.

סידרה חדשה, ספר ח, ירושלים תשל"ו, פירסם אפרים קופפר מאמר בשם „חזיונותיו של ר' אשר ב"ר מאיר המכונה לעמליין רויטלינגן". מאמר זה מפיץ אור חדש על אישיותו ופעולתו של יהודי אשכנז, שחולל „תסיסה משיחית ורבתי-ממדים והתעוררות של תשובה ביהדות איטליה ותפוצות הגולה האחרות" בסוף המאה החמש-עשרה ותחילת המאה השש-עשרה. החלק המעניין ביותר של אגרותיו-חזיונותיו הוא, שיהודי אשכנזי זה, שפעל רק שנים מספר אחרי גירוש ספרד, יוצא בהתקפה חריפה נגד היהדות הספרדית, נגד תורת הדקדוק וההגייה העברית שלה, ובמיוחד נגד נוסח התפילה הספרדי. אגרת-הפולמוס, שבה הוא מותח בקורת על נוסח זה, כתובה בצורת חזיון. התפילה מופיעה אליו בחצות הלילה בדמות אשה לבושה שחורים, קובלת ומתאוננת על מר גורלה, על התמורות שעברו עליה בתהפוכות הזמן עד שהגיעה לכלל קביעות ויציבות על-ידי חסידי אשכנז, ש„התחילו לסדר מהללי במדה ובמספר... וכתבו כל דבר בבירורים, אין להוסיף ואין לגרוע על אותם הדברים". היא מתמרמרת על אלה „המקצרים את הארוך ומארכים את הקצר", וכך עושים את מסורת התפילה של חסידי אשכנז פלסטר: „וכי לחנם טרחו דורשי רשומות<sup>8</sup> / להתפלל במדה ובמשקל ובמספר בנעימות / ולמה יבעטו העם בדברי אלהים חיים / להוסיף דברים כמעט כפליים". האשה-התפילה מעניקה לו את הסמכות ומטילה עליו את התפקיד „לגדור הפרץ" ולשנות את המצב: „ותלך ותגיד לבני הגולה (= גולי ספרד), כי אותך ראיתי ראוי לזאת המלאכה". היא מאיצה בו לפנות, בעל פה או בכתב, אל המנהיגים הרוחניים של הספרדים על מנת שיתקנו את המעוות, ורק אז תסיר את הבגדים השחורים מעליה: „אז תלך אחר עצתי ואל תתעצל בדבר להתרשלה, ותלך אל ראשי הגולה (= גולת ספרד) והגד להם מה שראית ושמעת, ואם תתביש לדבר, תכתבהו כאשר ידעת, בקצור נמרץ למען ירוץ הקורא בו". ואמנם קיצר ר' אשר והסתפק בדברים כלליים ומיעט בדוגמאות. אחת הדוגמאות שהוא מעביר תחת שבט בקורתו, שכנראה העלתה את חמתו ביתר-עז, כלולה בפיסקה הבאה:

„וקצת אנשים מפרידים בזדון / בין קדיש וברכו באמרם רבנן / שומו שמים על זה הקיצוץ / מה ענין רבנן בזה הנצוץ / רבנן הסרבנים עליהם חרה אפי / למה לא יסירו זה הדופי / והלא מן ישתבח והלאה אסור לדבר / ואיך מלת רבנן בנתיים תחבר".

המהדיר התקשה בהבנת פיסקה זו והציע שני הסברים. הראשון<sup>9</sup>: „רבנן" הוא קיצור של „[קדיש ד]רבנן". הוא כותב: „לא ברור למה הוא מתכוון, לא ידוע לנו על מנהג שיאמרו קדיש דרבנן, בקדיש שאחרי ישתבח". ובמילואים שבסוף מאמרו<sup>10</sup> הוא מציע הסבר אחר: „ואולי כוונתו לבקר את דעתו של הרא"ש המצדיק אלו „שאומרים יתברך וישתבח כשאומר החזן ברכו", ומשווה ענין זה לאמירת „מודים דרבנן", ראה שו"ת הרא"ש, כלל ד, יט; טור או"ח, סי' נז".

8. כך מכנה הטור את חסידי אשכנז: „דורשי רשומות הם חסידי אשכנז אשר היו שוקלין וסופרין מספר מנין תיבות התפילות והברכות וכנגד מה נתקנו" (או"ח סי' קיג).

9. „קובץ על יד", שם, עמ' 400, הערה 20.

10. שם, עמ' 423.

## בשולי המאמר 'לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון' רפ

המהדיר עצמו הרגיש, שהסברים אלו אין בהם כדי להניח את הדעת. לאמתו של דבר, המדייק בדברי ר' אשר עשוי לראות כבר במבט ראשון, שהמדובר הוא במלה אחת ויחידה ולא בפסקה שלמה, כמו „קדיש דרבנן" או „יתברך וישתבח". וזה לשון הטכסט: „והלא מן ישתבח והלאה אסור לדבר / ואיך מלת רבנן בנתים תחבר". הוזה אומר מלה ולא פסקה.

המלה שעליה הוא קורא תגר היא מלת רבנן, המפרידה בין „קדיש" ל„ברכו" והמהווה, לפי דעתו, הפסק במקום שאסור להפסיק. הדברים מתייחסים למנהג לומר: רבנן ברכו את ה' המבורך, שהיה נוהג בנוסחי ארם צובה<sup>11</sup>, פרס<sup>12</sup> ובגדאד<sup>13</sup>, מצא לו מהלכים גם בארץ ישראל<sup>13</sup>, ועקבותיו לא נעלמו עד היום הזה<sup>13</sup>.

נראה שר' אשר לעמליין ראה את המנהג הנידון בצפת, ששם כתב את אגרתו-חזיונו המכילה את בקורתו על נוסח התפילה הספרדי. האגרת, שנכתבה בשנת 1509, מתחילה בדברים אלו: „שמעו שמעו מלתי / בזמן שבמדינת צפת הייתי" ומסתיימת: „כתבתי זה כאלו חזיון / בצפת בגליל העליון". אין סיבה מספקת להוציא דברים אלו מפשוטם ולראות בהם אך-ורק רמז משיחי, ולא ציון מקום הכותב — אפשרות שנשקלה בהסתייגות, עליידי המהדיר<sup>14</sup>. גם במכתבו אל ר' שמואל כהן צדק הוא אומר: „כי במדינת צפת בגליל העליון כתבתי זאת".

ר' אשר לעמליין דייק וכתב „קצת אנשים", כלומר אין זה מנהג מקובל על הכל, אלא מנהג חוגים מצומצמים. חבל שלא גילה לנו את זהותם העדתית של „קצת אנשים".

11. ראה מאמרי הנזכר, הערה 29. ויש להוסיף: מחזור ארם צובה, ויניציאה רפ"ז, לפי המנהג המשתקף בו הקדימו מלת „רבנן" לברכו בכל הזדמנות, והרי תריסר מקומות בחלק א: נה ב; נט ב; סא ב; סט א; עא א; עח א; קב א; קיג א; קסו א; קעא א; ריב ב; רלה א.

12. ראה המקורות שהובאו במאמרי, הערה 29.

13. עי' להלן בפנים.

14. שם, עמ' 392. התוספת „בגליל העליון", הנראית מיותרת, כוונתה אולי לרמוז ולהזכיר כי התגלות המשיח תהיה בצפת. גם מחברים אחרים, שדבר אין להם עם שאיפות משיחיות, נוהגים לכתוב כך. ר' יששכר נ' סוסאן בספרו „עבור שנים" (ויניציאה 1579) כמעט בכל פעם שהוא מזכיר צפת, עיר מגוריו, הוא מוסיף „שבגליל העליון". והרי שמונה דוגמאות: ד א'; ה ב; כג א; לב א; נא ב; נה ב; נט ב (פעמיים). וכן עשה ר' שלמה שלומיל מיינשטרל באגרותיו, ראה אברהם יערי, אגרות ארץ ישראל, עמ' 196, 197, 203, 204 (מומחי צפת בוודאי ידעו להוסיף דוגמאות אחרות). בנוגע להתגלות המשיח בגליל ראה N. Wieder, *The Judean Scrolls & Karaism*, London 1962, p. 21 f, וביחוד הערה 4. ולגבי צפת במיוחד, יש להצביע על הציפיה בין יהודי צפת, כפי שנמסרה עליידי נוסעים נוצרים, שהמשיח יולד שם או שהופעתו הראשונה תתקיים בעיר זו, עי' י' ברסלבסקי, ציון ה (ת"ש), עמ' 48; מיכאל איש-שלום, „מסע ארץ ישראל לג'והן סאנדרסון", ירושלים מחקרי א"י, תשי"ג, עמ' קמח, קמט; ספונות ז (תשכ"ג), עמ' רח; מסעי נוצרים לארץ ישראל (תל-אביב 1965), עמ' 312.

האם השתייכו אף הם לגולי ספרד שהתיישבו בצפת? אם כך הוא הדבר, הרי נובעת מזה מסקנה חשובה, שמנהג זה, אם אמנם לא היה נחלת כלל הספרדים, הרי לכל הפחות מצא לו מהלכים בחוגים מסויימים, אם גם מצומצמים, בספרד עצמה. הקושי בהנחה זו הוא, שאין למצוא זכר למנהג זה בספרות ההלכה והמנהגים של חכמי ספרד בימי הביניים, וכבר העיד ר' אברהם חיים אדאדי<sup>15</sup> (טריפולי וצפת; 1801—1874): „חיפשתי בספרי דבי רב ולא מצאתי מי שהביא זה” (ויצוין שחכם זה נתן את דעתו להתחקות על מקורות המנהגים וגלגוליהם). ברם קושי זה אינו חמור ביותר, שהרי, כאמור, המדובר הוא לא במנהג נפוץ, אלא במנהג יחידים, ואפשר שמטעם זה לא הוקדשה לו תשומת הלב בספרות ההלכה והמנהגים.

מאידך גיסא, יתכן ש„קצת אנשים” מתייחס אל יוצאי ארצות אחרות, כמו פרס, עיראק וסוריה, שהצטרפו אל קהל הספרדים בצפת והתפללו בבית הכנסת שלהם<sup>16</sup>, ור' אשר לא הבחין ביניהם. האפשרות האחרונה מסתברת יותר.

במרוצת הזמן צומצם היקפו של המנהג הנידון. לפי הנוהג המתגלה בנוסחי פרס וארם צובה, שאליהם מצטרפת כעת עדותו של ר' אשר לעמליין, הקדימו מלת „רבנן” אפילו לברכו לפני „יוצר אור”. אולם ר' אברהם חיים אדאדי<sup>17</sup>, המדבר על המצב בארץ ישראל באמצע המאה הי"ט, יודע רק על המנהג לאומרה בהודמנות אחת בלבד: לפני קריאת התורה. ובנוגע למדת תפוצתו הוא קובע: „המנהג בארץ הצבי מרבית העם ומת”ח (ומרבית תלמידי חכמים) אומרים: רבנן ברכו את ה' המבורך”. לעומתו החכם ר' יוסף חיים (1833—1909), גדול רבני בגדאד בדורות האחרונים, שביקר בארץ ישראל בשנת 1869, לא נתקל שם במנהג זה כלל. ואפילו בעירו, בגדאד, לא אמרו „רבנן” לפני „יוצר אור” או לפני ברכו בתפילת ערבית. אולם אמרו לפני ברכו אחר התפילה, שחרית וערבית<sup>18</sup>.

חילופי-נוהג אלה משתקפים בסידורים המתהלכים כיום בישראל. לדוגמה: ב„סידור שלם אור ישרים” לפני מנהגי הספרדים ועדות המזרח בארץ ישראל ובחוץ לארץ, „ירושלים תש”ך, מופיע המנהג מלבד לפני קריאת התורה גם לפני „עלינו לשבח” בסוף התפילה. ובכל המקומות מלת רבנן סגורה בסוגריים, לרמוז שאין זה מנהג מקובל על הכל. אולם בסידור „תפילה למשה לפני מנהג הספרדים ועדות המזרח, ערוך מסודר ומבואר בידי משה רבי”, רמת גן תשל”ב, מוגבל המנהג לברכו לפני קריאת התורה, וגם בהודמנות יחידה זו נתונה מלת „רבנן” בסוגריים מטעם הנזכר.

והרי מספר תיקונים והוספות אחרים:

15. ראה השומר אמת, ליוורנו 1849, סי' י', סעיף א.

16. ר' משה באסולה שביקר בארץ ישראל בשנת 1521, כשתים עשרה שנה אחרי תאריך אגרת-הפולמוס, לא מצא בצפת אלא שלושה בתי כנסיות: של ספרדים, של מוריסקים (= מסתערבים; תושבי הארץ הקדומים), ושל מערביים (בני מגרב, יוצאי צפון אפריקה), ראה מסעות א”י לר' משה באסולה, מהד' י' בן-צבי, ירושלים תרנ”ץ, עמ' 43.

17. השומר אמת, שם.

18. ראה בן איש חי, חלק א, פרשת ויחי, סי' יג; פרשת כי תשא, סי' יח.

בשולי המאמר 'לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון' רפד

הערה 9, צ"ל: IV A 2.

הערה 29, יש להוסיף שבמחזור ארם צובה, רפ"ז, השתמשו בפורמולה: מרשות רבותינו וכו' גם קודם תקיעת שופר: „להקדים, הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו. מרשות רבותינו ועונין מרשות שמים (כך!) ברוך... לשמוע קול שופר”.

ובנוגע לברכת המזון, יש להוסיף שהפורמולה מופיעה אף בקטע-גניזה שממנו פרסם שכטר בפעם הראשונה את הנוסח הארץ-ישראלי של תפילת שמונה עשרה (JQR, כרך י [1898], עמ' 658): „פאד'א פרג מן אכלה (וכשגמר סעודתו) יברך: הודו ליי כי טוב כי לעולם חסדו, מרשות רבותינו מרשות השמים”.

בסוף הערה 29 צ"ל: כי תשא.

הערה 54: אחרי בדיקה נוספת של כתב-יד קיימברידג' Add. 3127, נוכחתי, שהכתוב בגליון הוא: „ספר המככים”.

## תיקונים והוספות

לעמ' רעט

לעניין 'הכל' = 'הקול', ראה עוד מאמרי 'חמשה נושאים בתחום התפילה', ארשת, כרך ז,

[ר' עמ' 193] עמ' 89.

עמ' רפ ואילך

נראה שהנוהג להקדים מלת 'רבנן' ל'ברכו' הוא שריד ממנהג קדום לפתוח את תפילת שחרית בנטילת רשות מאת ראשי הציבור (ראש גולה, ראש ישיבה, הנגיד וכו'), תוך הזכרת שמותיהם ותואריהם. ראה תשובת ר' יחיאל בן אליקים מארם צובה שהתיישב במצרים:

כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי בחרתי לגור מצרימה ראיתי חמס וריב בעיר ומצות ומריבות לחרחר ריב... ומקצת אנשי המקום שאלוני... מה תאמר נפשך בעד רשות הנזכרת מרשות מרינו ורבינו בשטרות, שטרי מקחים וממכרות. ובסעודה שרבים מסובים בה, סעודת אירוסין ונישואין וסעודת מילה וכיוצא בה, וטרם פרוס על שמע השליח המתפלל בעד העם וטרם דרש הנדרש ברכים, היש ברשות הזאת מזכרת עון, הטובה היא אם רעה.

(ראה: יעקב מאן, היהודים במצרים, ח"ב, עמ' 303). הדבר הגיע לידי כך שהיו קהילות שהטילו חרם על מנהג זה, ראה: תשובות הרמב"ם, סי' שכט; ש"ד גויטיין, ספר זכרון לגולדציהר, ח"ב (ירושלים תשי"ח), עמ' 49 ואילך. בגלל החרם נמנעו רבים מלהזכיר את שמות ראשי הציבור והסתפקו בביטוי הסתמי 'רבנן'. נמצאנו למדים כי הנוהג המקורי היה להקדים מלת 'רבנן' לפני 'ברכו' בתפילת שחרית בלבד, אולם ברבות הימים, כשמקור המנהג נשתכח, הקדימו מלת 'רבנן' לפני 'ברכו' גם בהזדמנויות אחרות.



## ברכת 'חונן הדעת' במנהג בבל

ברכה זו חורגת משאר הברכות האמצעיות שיש לה הקדמה הימנונית: אתה חונן וכו' ואח"כ באה הבקשה: חננו מאתך וכו'. בנוסח א"י רק הבקשה. עלינו לשים לב אל ממצאי הגניזה:

כ"י אלב (ראה מאמרי י"ד קטעים חדשים, עמ' 275 וכו') גורס רק את ההימנון. וכבר היטלתי ספק בנכונותה של נוסחה זו (שם, עמ' 264) המעמידה את הברכה על ההימנון בלבד ומשמיטה את הבקשה בניגוד ליתר הברכות האמצעיות של תפילת יח המכילות בקשות. ואמנם כ"י יב (TS Arabic 36/11) מסכים עם כ"י אא וגורס את שתיהן ההימנון והבקשה. וכן היא הגירסה בכ"י יג (TS Arabic 36/54) שעל אף ליקויו ניתן לקבוע עובדה זו בוודאות: [אתה חונן ל]אדם דעת ומלמד ל]אנוש כינה חננו מאתך דיעה ובינה [והשכל בא"י חונן הדעת].

ובכן שני כתבי גניזה מסכימים עם אא בנוסחה זו. אך אם אין לשייך גירסת אלב לרב סעדיה, הרי הנוסחה כשלעצמה איננה תוצאה של השתבשות, שהסופר השמיט בטעות את פיסקת-הבקשה. היא רווחה במזרח באזורים שאין בידינו לפי שעה לאתרם ולהגדירם. נוסף לאלב היא מזדמנת בשני כתבי יד הגניזה השמורים בספריה הבריטית בלונדון: Or. 6197 דף 33א וכ"י Or. 5557.Z דף 14א. ואף המתרגם את תפילת יח לערבית שתרגומו נשמר בספריה הנזכרת Or. 5563.B, גרס אותה:

אתה חונן. אנת אלראזק ללאנסאן אלמערפה ומ[ע]לם אלאנסאן אלפהם ואלתאמל תבארכת יא [רב] ראזק אלמערפה (332).

מאידך גיסא מצויות נוסחאות בבליות שאינן גורסות את ההימנון כלל אלא את הבקשה: <sup>1</sup>T-S 10 HI/2, <sup>2</sup>Add. 3160/8 (שניהם גורסים: חננו מאתך דעה כינה [או ובינה] והשכל) חמש מלים בלבד.<sup>3</sup>

למדנו איפוא שבקרב מתפללי נוסח בבל התהלכו שתי נוסחאות, והנוסח שהתגבש סופית אינו אלא צרופן של שתי נוסחאות הללו.

- 1 הקטע מכיל חמשה דפי-נייר, תפילות החול. בתפילת יח מופיעים כל סימני-ההיכר של נוסח בבל: את צמח, המחזיר שכיתו לציון, הטוב שמך ולך נאה להודות, המברך את עמו ישראל בשלום.
- 2 הקטע גורס את התשלוכות 'מחיה הכל בטל' בברכת גבורות, וכבר עמדתי על כך במאמרי 'לחקר מנהג בבל הקדמון', תרביץ לו (תשכ"ח), עמ' 138, הערה 10.
- 3 לעומת הנוסח הארץ-ישראלי של העמידה (ש' שכטר, JQR כרך י', 656 = אלבוגן, המהד' העברית, עמ' 392) הגורס שבע מלים: חנינו אבינו דעה מאתך ובינה והשכל מתורתך. נוסח שונה המכיל שש מלים מצוי בשני קטעי גניזה אחרים של העמידה הארץ-ישראלית: חנינו דעה מאתך ולמדני בינה מתורתך' (יעקב מאן, HUCA ח"ב, עמ' 306; כ"י אדלר 920/12).

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

וכיצד נבאר את המנהגות שנקטו בחלק השבח של הברכה בלבד? נראה שהם סברו שלשון זו הינה לפי מהותה ועניינה, אם לא לפי סגנונה וניסוחה, בקשה. הבקשה היא מסקנה הנובעת מעצם תכונתו של הקב"ה כ'חונן הדעת' וממדתו כ'מלמד אנוש בינה'. צא ולמד מן המתפלל המונה את י"ג מידותיו של הקב"ה: ה' ה' אל רחום וחונן ארך אפיים ורב חסד ואמת וכו'. אף שאין בפסקה זו התבטאות גלויה של בקשה, וכולה אינה אלא שבח, הרי בכוננת המתפלל יש בה משום פנייה אל הקב"ה לקיים ולממש את מדותיו שנשתבח בהן. בדברי שבח אלה טמונה משאלתו לרחמים ולסליחת עונות. אף כאן בדברי השבח אתה חונן לאדם דעת וכו' גלומה המשאלה: חנינו מאתך דעה וכו'.<sup>4</sup>

4 ונראה שאף הרמב"ם לא פסל את החלק ההימנוני של הברכה לבד, שכן בפירוש המשנה שלו (במהדורה קמא, עיין מהד' יוסף קאפח, עמ' עב, הערה 10, והשווה שאול ליברמן, הלכות הירושלמי להרמב"ם ז"ל, ניוארק תש"ח, מבוא, עמ' ו-ז) הוא מפרש את הביטוי 'מעין שמונה עשרה' שבפי ר' יהושע (משנה ברכות פ"ד ג): 'שאומר אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה בא"י חונן הדעת'. וגם כאן נשאלת השאלה: תינח שאר קיצורי הברכות שבקשות הם, אבל קיצור זה, לפי הדגמתו של הרמב"ם, כולו שבח הוא? ! על כרחך אתה אומר שהמרכיב הראשון של הברכה ניתן לתפוס כבקשה במשתמע, כאמור.

## החתימות 'עושה השלום' ו'הפורס סוכת שלום'

### במנהג בבל

מטרת הדברים הבאים היא לערער על הדעה שנשתגרה בחקר התפילה שהחתימה 'עושה השלום' בברכת השלום היתה מיוחדת למנהג ארץ ישראל בלבד ולא היתה לה דריסת הרגל בבבל. בשני מקומות נגעתי בסוגיה זו: בפרסומי קטע גניזה המכיל את נוסח תפילת העמידה לר"ה ויוה"כ, נוסח קדמון שהיה לפני רב סעדיה, ועליו הוא מתח את ביקורתו. ברכת השלום מסתיימת בקטע זה: 'המלך עושה השלום' (תרכ"ז לו תשכ"ח, עמ' 137-140; ראה את דיוניי שם, עמ' 254-256). ופעם שנייה בתרכ"ז מג (תשל"ד) עמ' 51, הערה 23). שם כתבתי: 'עלינו להתחשב באפשרות שהמטבע עושה השלום' היתה נהוגה גם בבבל במשך כל השנה, וסיימתי במלים 'והדבר טעון עיון נוסף'. כאן אני מבקש להביא ראיות נוספות לקביעה זו. ראיות אלה שאובות כולן מספרות הגאונים:

[ר' עמ' 15-18]

[ר' עמ' 290]

[ר' עמ' 50-51]

(1) הלכות גדולות, הלכות תפילה, מהדורת מאיר הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 55:

והני מילי (שאינו עונה קדיש קדושה וברכו) באמצע תפילה, אבל היכא דסיים עושה השלום ולא אמר יהיו לרצון אמרי פי, עונה.

בהקדמתו, עמ' כד, נטה הילדסהיימר לזהות את מהדורתו עם 'הלכות גדולות שבאו מארץ ישראל', ואחת מראיותיו לכך היא החתימה 'עושה השלום', שלפי המקובל במחקר לא היתה נהוגת בבבל.

(2) בסדר רב עמרם, ובזה מסכימים שלושת כתבי היד שבידינו: מהד' קורונל (כ"י הספריה הבריטית), יב ע"א; מהד' פרומקין (כ"י אוקספורד), ח"א, קמד ע"ב; כ"י זולצברגר, אלכסנדר מארכס, הוספות ותיקונים וכו', עמ' 6:

[...] ומסיים עד עושה השלום ונופלים צבור על פניהם (זהו בתפילת שחרית ליום חול).

המהדירים, קורונל ופרומקין, דחו חתימה זו. הראשון כותב: 'ובל"ס (=ובלי ספק) יש כאן טעות סופר וצ"ל ומסיים שים שלום'. והשני מעיר: 'ומסיים עד עושה השלום, היא שיטפא דלישנא מהמעתיק, ואפשר שהיה מנהגו גם בכל השנה לחתום בעושה השלום'.

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

(3) המטבע הנידונה מופיעה פעם נוספת בסדר רב עמרם, בתפילת מנחה של חול:

ואומר קדושת השם כתר יתנו לך ומסיים עד עושה שלום כדרך שמתפללין בשחרית  
ונופלין על פניהם

וגם במקרה זה מאוחדים הם שלושת כתבי היד של הסדר: מהד' קורנל, יח ע"א;  
פרומקין, ח"א, קפה ע"א; זולצברגר, שם, עמ' 11.

(4) בעותק סדר רב עמרם, שהיה בידי ר' יצחק אבן גיאת (שערי שמחה ח"א עמ' סד):

ואמר רב עמרם שאחר שמסיים עושה השלום נופלין על פניהם ומתחננין וכו'  
(בתפילת נעילה).

(5) בקטע מסדר רב עמרם שנתפרסם ע"י אנ"צ רות במאמרו 'מבית מדרשם של הגאונים  
בגנזי קויפמן' בתוך: סורא, ספר שנה ישראלי-אמריקאי, בעריכת ש"ק מירסקי, ירושלים  
תשט"ו-ז, ח"ב עמ' 307, בתפילת מנחה של יום חול:

ומסיים עד עושה השלום כדרך שמתפללין בשחרית ונופלים על פניהם.

המהדיר התלבט קשות בחתימה זו (שם, עמ' 307-308) ומתוודה: 'ובדבר אחד הנני  
נבוך'. הוא מתווכח עם פרומקין שאמר בקשר עם תפילת שחרית [לעיל מספר (2)] 'כי  
המעתיק טעה משיטפא דלישנא': 'מדוע לא העיר פרומקין שגם בסדר תפילת מנחה  
הגירסה עושה השלום? ! גם מה יענה לגירסת הקטע שאף היא מתאימה לגירסת הנדפס  
ולשאר כתבי-יד? ואם המעתיק שגה משיטפא דלישנא מדוע נאמר שטעה פעמיים... סוף  
דבר הקטע שלפנינו מעכב אותנו לתת תשובה מוחלטת ולומר בוודאות, כי דווקא הסיום  
המברך וכו' הוא הנכון לפי דברי הגאון'.

(6) תשובת שר שלום גאון (סר"ע מהד' ד' גולדשמידט, עמ' צה; רפאל שמואל הכהן  
וינברג, תשובות רב שר שלום גאון, ירושלים תשל"ו, עמ' ס):

ששאלתם שיש אומרי' סליחות אחר עושה שלום, מותר לעשות כן? דבר זה לא  
ראינו ולא שמענו שעושים כן... אם אומר אחר עושה שלום במה מסיים? אל יעשו  
כן.

ויש לציין שבהעתקת המנהיג (מהד' רפאל, עמ' רע"א) סולקה המטבע 'עושה שלום'  
והמלים 'שים שלום' באו במקומה.

## החתימות 'עושה השלום' ו'הפורס סוכת שלום' במנהג בבל

(7) תשובת רב נטרונאי (?), גנזי שכטר ח"ב, עמ' 106 :

ולאחר שגומר יחיד תפילתו ואומר עושה שלום אם בא לאומרן (המקראות של קדושה דסדרא) כקורא בפסוקין הרשות בידו.

(8) אוצר הגאונים ברכות, התשובות, עמ' 53, סי' קלד :

עשרה שמתפללין וכיון שהגיעו לאל הקדוש הלך אחד מהם, יסיימו כל הברכות עד עושה שלום, אבל יתגדל ויתקדש אי אפשר לומר אלא בעשרה.

(9) שמחה אסף, תשובות הגאונים מן הגניזה, תרפ"ט, עמ' 245 :

וכן שלוש ברכות אחרונות מן מודים עד עושה השלום.

אין אנו מוצדקים להתייחס אל המקורות המגוונים המובאים בזה כאל טקסטים משוכשים ולראות בהיקרות המטבע 'עושה השלום' 'טעות סופר' או 'שיטפא דלישנא' של המעתיקים. אין הדעת סובלת להניח שהסופרים השונים, שמרחקים של זמן ומקום מפרידים ביניהם, כולם נכשלו ונפלו בפח הטעות וכולם נסחפו ב'שיטפא דלישנא', ושלושה מהם נכשלו בזה פעמיים. שימוש בתירוצים מפוקפקים כאלה כדי להגן על דעה שהתרגלנו לה, חוסם את הדרך להתקדמות המחקר המדעי. אנו מצווים ועומדים להסיק מן המקורות המצוטטים את המסקנה המתחייבת מהם והיא: שהחתימה 'עושה השלום' לא היתה מיוחדת למנהג ארץ ישראל בלבד, אלא מצאה לה מהלכים בחוגים מסוימים גם בבבל, על יד המטבע 'המברך את עמו ישראל בשלום'.

חיזוק למסקנה זו ניתן למצוא בשאלה שהופנתה אל אחד הגאונים בנידון זה.<sup>1</sup> נוסח השאלה לא נשתמר ותשובת הגאון גם היא לקויה במקצת, אולם מה שנשתייר בטקסט מספיק להעמידנו על דעת הגאון: 'וברכת שלום כך אנו חותמין ב המברך את...'. הגאון הסתפק במסירת מנהג ישיבתו, אולם לא פסל את המטבע האלטרנטיבית 'עושה השלום'. ועוד: לו היה מנהג ישיבתו מקובל גם במקומות אחרים היה הגאון מעיר על כך במפורש, כדרך שעשה בנושא אחר באותה תשובה: בנוסח ברכת העבודה. הגאון כותב:<sup>2</sup>

אנו [נ] בבית רבינו [שבבבל] ובכל מקום שיש בו חכ' כך אומרין.

וכאן המקום לשאול: מהו מקורן של שתי חתימות אלו? האם התהוו כל אחת מהן באופן עצמאי בלי זיקה ביניהן, או שמא שתיהן כרוכות זו בזו וממקור אחד צמחו?

1 ראה: לוי גינצבורג, שאלות ותשובות הגאונים מן הגניזה אשר במצרים, ניו-יורק תרס"ט (=גאניקה), ח"ב, עמ' 120.

2 שם, עמ' 119.

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

לפי דעתי התשובה לשאלה זו היא, ששתי מטבעות חתימה אלו אינן אלא גלגולה של הברכה הארץ-ישראלית העתיקה: 'מעון הברכות ועושה השלום'. ברכה דו-חלקית זו, המתועדת בספרות המדרשית,<sup>3</sup> המופיעה בכתבי הגניזה<sup>4</sup> והשאירה את עקבותיה גם בתפילות אחרות,<sup>5</sup> יכלה להתקבל רק על דעת הסוברים 'חותמין בשמים', אבל מכיוון שבבבל נפסקה ההלכה כרבי יהודה הנשיא הסובר 'אין חותמין בשמים', לא יכלה חתימה כפולה זו להחזיק מעמד כהוויתה בלי שינוי כדי להתאימה עם ההלכה הפסוקה. וכאן עמדו לפנינו שתי אפשרויות של שינוי: 1. להשמיט את המרכיב הראשון 'מעון הברכות' ולגרוס רק 'עושה השלום' (להיפך אי-אפשר,<sup>6</sup> שכן בקשו לסיים את התפילה ב'שלום'), או 2. לצרף את שני המרכיבים למשפט אחד וכך לסלק את הכפילות: 'המברך את עמו ישראל בשלום'. ואכן שתי האפשרויות נתממשו במציאות בית הכנסת: יש שנקטו בשיטת ההשמטה ויש שהעדיפו את הצירוף והאיחוד. דוגמה לתהליך זה של קיטוע הפורמולה הדו-חלקית הארץ-ישראלית אתה מוצא בחתימת ברכת 'השכיבנו':

הפורס סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל

מנחם ציון ובונה ירושלים.

וכך פוסק רב נטרוני גאון:<sup>7</sup>

בלילי ימים טובים שחותמין ברוך אתה ה' פורס סוכת שלום עלינו ועל (עדת) עמו

ישראל מנחם ציון ובונה ירושלים, אסור לחתום כך, שכן אמרו (ברכות מט ע"ב): ר'

אומר אין חותמין בשתיים.

גם במקרה זה מצאנו את שתי שיטות השינוי. מצד אחד היו שקטעו לגמרי את החלק השני של הפורמולה הכפולה והעמידו את החתימה על הראשון בלבד. נוסחה מקוטעת

3 ראה: ויק"ר, סוף פ"ט (דפוס); מהד' מ' מרגליות, עמ' קצד. בשני המקורות הטקסט משובש. הנוסח הנכון נשתמר במדרש הגדול על במדבר (מהד' מ"צ רבינוביץ), עמ' ק: ר' מנא דשאב ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי כל הברכות והתפילות חותמיהן בשלום, קרית שמע חותמת בשלום: ופרס עלינו סוכת שלומך, תפילת חותמת בשלום: מעון הברכות ועושה השלום, ברכת כהנים חותמת בשלום: וישם לך שלום.

4 הראשון שהעיר על כך היה אלבוגן בספרו *Studien*, שהופיע בשנת 1907, עמ' 46.

5 בראש וראשונה יש להעיר על ברכה אחת מעין שבע, מגן אבות: מעין הברכות ועושה השלום, ביטוי שנחקשו בו מפרשי הסידור. רב סעדיה גורס: מעון הברכות וכן הוא בנוסח תימן עד היום. והשווה שו"ת הרשב"ש (שלמה בר שמעון דוראן, 1400-1467), סי' רנ"ו.

6 אין עדות לשימוש ב'מעון הברכות' לבד, והקטע שמוכא ע"י אלבוגן (שטודיען, עמ' 46) המסתיים 'מעון הברכות' אינו ראייה, שכן שתי מלים אלה נכתבו בסוף העמוד (מה שלא צויין ע"י אלבוגן) וההמשך 'ועושה השלום' בא בודאי בדף שלאחריו, שלא נשתמר בקטע.

7 ראה: אוצר הגאונים, ברכות, התשובות, עמ' 115.

## החתימות 'עושה השלום' ו'הפורס סוכת שלום' במנהג בבל

זו מופיעה (בשינוי קל) במהדורת הדפוס של סידור רס"ג (=כ"י אא): 'הפורס סוכת שלום על עמו ישראל' והיא מתועדת גם במקורות אחרים. ראה: ש' אסף, ספר דינבורג, עמ' 127. וכן בכ"י ספריית כל ישראל חברים בפאריס, המובא על-ידי החכם הנזכר בהוספות לסידור רס"ג, עמ' תכ"ח. ומעניין הוא ששרדה גם בתקופה מאוחרת יותר: בסידור מנהג ספרד מהמאה ה-15 (ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 293).

לעומת זה היו כאלה שדעתם לא היתה נוחה משינוי קיצוני זה וצירפו זכר ירושלים שבחלק השני אל החלק הראשון וגרסו נוסחה פשרנית זו: 'פורס סוכת שלום עלינו ועל עמו ישראל ועל ירושלים'. ומעניין הוא שנוסחה מתוקנת זו נשתרבה גם לטקסט הירושלמי שבידינו (המבוסס כידוע, על כ"י לייזן), ברכות ד ה (ח ע"ג). ברם כ"י ואתיקן 133 גורס את הנוסחה הדו-חלקית המקורית. וכן היתה הגרסה בעותק הירושלמי שלפני ר' ישעי' די טראני.<sup>8</sup>

הנוסחה הפשרנית מופיעה בסידורי רב עמרם שבידינו ומר שר שלום גאון [לעיל, מס' 6] מעיד עליה (ס' כד) שהיתה נהוגה גם בבית רבינו שבבבל, היא זכתה להתאזרח במנהגים השולטים היום.

נחזור כעת לחתימה 'עושה השלום'.

העובדה שהמטבע הדו-חלקית 'מעון הברכות ועושה השלום' נדחקה כליל מהשימוש והמרכיב השני שלה 'עושה השלום' נעשה לחתימה השלטת במנהג ארץ ישראל מוכיחה שבמרוצת הזמן אפילו אלה שנהגו במנהג ארץ ישראל התחילו להתחשב בדעתו של ר' יהודה הנשיא ששלל חתימה כפולה.

מעתה המצב הליטורגי בנידון זה הוא: החתימה 'עושה השלום' התהלכה הן בארץ ישראל והן בבבל, אולם בעוד שבבבל הצטרפה להתחרות עם המטבע האלטרנטיבית 'המברך את עמו ישראל בשלום', הרי במנהג א"י 'עושה השלום' קנתה לה חזקה בסופו של דבר כחתימה הקבועה והבלעדית. והחתימה הדו-חלקית העתיקה נעלמה כליל מן השימוש.

לסיים, במצב כזה, שהחתימה 'עושה השלום' היתה רווחת גם בבבל, לא נופתע לפגשה גם בספרד, שנגררה, כידוע, אחרי מנהגי בבל. ואמנם כן, אנו פוגשים אותה, לא בסידור-תפילה, ששם נדחקה על-ידי החתימה שנתגבשה סופית, אלא בספרו התיאולוגי-פילוסופי, ספר הכוזרי, של ר' יהודה הלוי (ראה: מהדורת יהודה אבן שמואל, תל-אביב תשל"ג, עמ' קיז).

8 ראה: ספר המכריע, ליוורנו, עז ע"ב, למטה. ראה גם רטנר, אהבת ציון וירושלים, ברכות, עמ' 113. על ברכה זו בכלל ראה: יעקב גרטנר, 'הפורס סוכת שלום', סיני, תשמ"ד, עמ' רנב-רסח; ישראל תא-שמע, 'הפורס סוכת שלום – ברכה וגלגולה', אסופות ב (תשמ"ח), עמ' קעז-קץ (= מנהג אשכנז הקדמון [תשנ"ב], עמ' 142-156).

## מנהג ארץ-ישראל הקדמון - מקורות חדשים

שיקום מנהג ארץ-ישראל הקדמון, אחרי מאות שנים של שיכחה כמעט מוחלטת, נתאפשר בימינו, כידוע, בעיקר בזכות העלים הבלויים שנשתמרו בגניזה של בית הכנסת הארץ-ישראלי בקהיר.<sup>1</sup> למידע המסופק על-ידי הגניזה נודעת חשיבות עליונה לתולדות התפילה ולהבנה אמיתית של עלייתם והתפתחותם של מנהגים שונים בארצות המזרח ובארצות אירופה שנמשכו אל תוך מעגל ההשפעה של שני המרכזים, הארץ-ישראלי והבבלי.

יש לזכור, שלמרות ההגמוניה של ישיבות בבל על קהילות ישראל בתקופת הגאונים ועל אף גינויי הגאונים למנהגי ארץ-ישראל, שאליהם התייחסו כאל תוצאה של בורות, ואפילו הוקיעו אותם כמינות, השפעת ארץ-ישראל התקיימה זמן רב אחרי שהפך התלמוד הבבלי למקור העליון של ההלכה.

מטרת מאמר זה להוסיף נדבך לשיקום המנהג הארץ-ישראלי העתיק על-ידי פירסום קטע גניזה מתוך אוסף טיילור-שכטר, הסדרה הישנה, בספרייה האוניברסיטאית בקיימברידג'. בקטע שני דפי קלף רציפים, קרוצים במספר מקומות, ובהם 20 שורות על כל עמוד. ההנחיות הליטורגיות הן בערבית באותיות עבריות. טקסט הקטע מודפס בסוף המאמר.

ענייננו העיקרי בשתי פסקאות. הראשונה מתייחסת למנהג ארץ-ישראל בלתי ידוע עד עכשיו. בדיוננו בו נסב את תשומת הלב לצירוף מעניין של מסורות ארץ-ישראליות ובבליות בחוגים צרפתיים-אשכנזיים ונסבירו. לקטע חשיבות-לוואי בכך, שכולל ציטוט מתוך סידור ארץ ישראל. למיטב ידיעתי אין מובאות מתוך סידור ארץ ישראל בספרות המודפסת והן נדירות למדי בכתבי יד הגניזה.<sup>2</sup>

לפיסקה השנייה עניין רחב יותר. היא מתייחסת לנוהג להשתמש בפסוקי-שבח מתוך המקרא המכילים ביטויי-נצחיות (כגון 'לעולם ועד', 'מן העולם ועד עולם' וכיוצא בהם) כפתיחות וחתימות למזמורי תהלים שנתייחדו לחגים. מחוסר ביטוי הולם אחר לסמן פסוקי-נצחיות אלה, נשתמש להלן במונח 'דוקסולוגיה', אף שניתן לערער על דיוקו של שימוש זה.

1 J. Mann, "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service", *HUCA* II (1925), ראה: pp. 269-338; ש' אסף, "מסדר התפילה בארץ ישראל", בספר היובל לב"צ דינור, ירושלים תש"ט, עמ' 116-131. [ראה כעת גם: עזרא פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח].

2 קטע גניזה אחד פורסם על-ידי "אברהםס, *HUCA*, ח"א, עמ' 384-385 ונותח במאמרו של מאן (לעיל, הערה 1), עמ' 328. [אזכור אחד הבאתי מתוך כ"י אוקספורד 2700, ראה להלן, עמ' 573].



א. 'הבדלה' בעמידה של מועדים לפי מנהג ארץ ישראל

1. המקום בעמידה לשילוב ה'הבדלה'

המקום בעמידה שבו יש לשלב את ההבדלה היה שנוי במחלוקת תנאים. המשנה<sup>3</sup> מציינת שלוש דעות. מתוכן, דעת החכמים שיש לשלבה בברכה הרביעית (חונן הדעת) גברה לבסוף על דעותיהם של ר' אליעזר בן הורקנוס (הברכה השבע-עשרה: הודייה) ושל ר' עקיבא, שדרש לקבוע לה ברכה בפני עצמה כברכה הרביעית בעמידה. דעת החכמים לשלב את נוסח ההבדלה בברכה הרביעית ניתנת להתבצע רק כשיום ראשון היה יום חול, אך כאשר יום המתרת היה יום מועד וברכת 'חונן הדעת' לא נאמרה בסיום השבת, נשארה הבעיה כיצד לנהוג – לפי ר' אליעזר בן הורקנוס או לפי ר' עקיבא. לגבי יהודי בבל נפתרה הבעיה כבר במחצית הראשונה של המאה השלישית לספירה. שני אמוראי בבל הבולטים, רב ושמואל – שהשפיעו השפעה מעצבת על הליטורגיה היהודית<sup>4</sup> החליטו לדחות את שתי האפשרויות וקבעו במקומן נוסח מיוחד (ותודיענו) שמשלב בברכה האמצעית של עמידת החג.<sup>5</sup>

בנוגע לארץ-ישראל, שני התלמודים, למרות שדנים בסוגיה,<sup>6</sup> אינם מציינים איזה נוהג אומץ בארץ-ישראל, וכן לא מצאנו רמז לכך בספרות ההלכתית והליטורגית הנוטה לדון בהרחבה בשאלות של הבדלי מנהג. יוצא מכלל זה פירושו האבוד של רב האי גאון על מסכת ברכות, שהקטע הרלבאנטי נתגלה בגניזה על-ידי יעקב מאן.<sup>7</sup> הגאון כותב:

ולעניין יום טוב שחל להיות אחר שבת אמרו שבארץ ישראל עד עכשיו חותמין אותה ברכה רביעית בפני עצמה.<sup>8</sup>

מידע זה הוא בעל עניין רב מכיוון שהוא מעשיר את ידיעתנו על מנהג ארץ-ישראל. הוא מצביע על חילוק נוסף בין ארץ-ישראל לבבל בתקופת הגאונים. הוא אף מגלה את העקשנות שבה יהודי ארץ-ישראל דבקו במנהגיהם אפילו במאה ה-11. כעת נוכל להוסיף למקור זה מקור חדש: קטע הגניזה של קיימברידג'. הקטע לא רק מכיל מידע נוסף לגבי המנהג הנדון; הוא מביא גם את נוסח ההבדלה שנהג בארץ-

3 ברכות, ה, ב.

4 ראה הערת רוונטל בתוך: H. Graetz, Geschichte der Juden<sup>4</sup>, IV pp. 463-473.

5 ראה: בבלי ברכות לג ע"ב.

6 ראה: בבלי, שם; ירוש' ברכות, פ"ה, ה"ב (ט ע"ב).

7 השווה: הצופה לחכמת ישראל, ח"ו, עמ' 196-197; מאן, שם, עמ' 318, הערה 109; ארצה"ג,

ברכות (הפירושים), עמ' 46.

8 ראה: מאן, שם. מנהג זה מתאים לדעת ר' עקיבא.

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

ישראל. חשיבות יתירה נודעת לעובדה, כפי שצוין לעיל, שהן המנהג כשלעצמו והן נוסח ההבדלה שאובים ישירות מסידור ארץ-ישראל.  
חשיבות נוספת שבמקור חדש זה היא העובדה שהוא סותר את דברי רב האי גאון. הקטע אומר:

ואדא אתפק אלפסח או אלענצרה ליל אלאחד רסם אלשאם פי פצל הטוב לך  
להודות יזכרו אלהבדלה בקול כדי מוגוד פי סידורהם.

ותרגומו:

כשחל פסח או שבועות במוצאי שבת, נהוג בארץ ישראל לומר את ההבדלה  
בפיסקה הטוב לך להודות [הברכה השבע-עשרה]. כך נמצא בסידורם.

לפי מקור זה נהגו היהודים בארץ-ישראל לפי דעתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ולא לפי  
דעתו של ר' עקיבא, כפי שמסר רב האי גאון.

השאלה מתעוררת מיד: מהי הדעה הנכונה מבין השתיים? כדי להשיב על שאלה זו  
עלינו לשים לב לעובדה אחת: דברי רב האי גאון מבוססים לא על ידיעה מכלי ראשון,  
כגון סידור ארץ-ישראל המצוטט בקטע הגניזה, ולא על זיכרון אישי מנוכחות בבית-  
כנסת ארץ-ישראלי. הם נובעים משמועה בלבד, כפי שהוא רומז במילה "אמר". לעומת  
זאת המקור למנהג המובא בידי עורך כתב-היד שממנו לקוח קטע הגניזה היה סידור  
ארץ-ישראל, כפי שהוא מעיד במפורש. לאור שיקול זה נראה שיש לתת את היתרון  
לעדוּתו של קטע שלנו.

כרם, במחשבה שנייה נראה שאין שום צורך להכריע בין שתי הדעות. שני הדיווחים  
לא סותרים אחד את השני וייתכן מאוד ששני המנהגים גם יחד מצאו להם מהלכים  
בקרב יהודי ארץ-ישראל, ושניהם התקיימו זה לצד זה. שינויי מנהג בענייני תפילה הם  
חיזיון נפרץ בכל הארצות ובכל התקופות.<sup>9</sup>

לכן המסקנה משני הדיווחים השונים היא שלא היתה אחידות נהוג בעניין זה בקרב  
יהודי ארץ-ישראל. חוסר אחידות דומה נפגוש להלן לגבי נוסח ההבדלה.<sup>10</sup>  
וכיצד ניתן להסביר שינויי מנהג אלה?

בסיכום תמציתי של הסוגיה התלמודית הנרמזת לעיל נמצא את הפתרון. דעה רווחה  
בארץ-ישראל ובבבל שר' יהודה הנשיא (הראשון) נקט עמדה בשאלת שילוב ההבדלה  
בעמידת החגים. אולם הניסוח המדויק של עמדתו היה שנוי במחלוקת בין אמוראי  
ארץ-ישראל במאה השלישית. דעה אחת אמרה שהנשיא הכריע חד-משמעית בעד דעתו

9 [השווה: נ' וידר, "ישמח משה – התנגדות וסנגוריה" בתוך: מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות  
ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' פ"ז, הערה 32].  
10 השווה עמ' 112-114.

ר' עמ' 307, הע' 52

## מנהג ארץ-ישראל הקדמון – מקורות חדשים

של ר' אליעזר בן הורקנוס, אולם לפי השנייה הוא אמנם נטה לדעתו, אך לא קבלה להלכה.<sup>11</sup> לפי התלמוד הירושלמי צידד בדעה השנייה האמורה הארץ-ישראלית הכולט ביותר, ר' יוחנן בן נפחא.

ללא ספק, העדר הכרעה ברורה לטובת ר' עקיבא או ר' אליעזר נתן את אותותיו בנוהג בתי-הכנסת וכך התהוו שינויי מנהג כבר בתקופת התלמוד. נמצא כי שני הדיווחים השונים בימי הביניים אינם אלא המשך שינויי מנהג שהיו קיימים כבר במשך מאות שנים.

כאן עדות נוספת, כאילו היתה נחוצה, שמנהגי ארץ-ישראל בתקופת הגאונים אינם נובעים מבלבול דתי או בורות, אלא מושרשים במסורות עתיקות.

ניתן לחזק את המסקנה שהגענו אליה ביחס לדברי רב האי גאון ממקור בלתי צפוי. אפשר לגלות את עקבות דעתו של ר' עקיבא במקורות צרפתיים-אשכנזים. יש לזכור שהיהודים בארצות הללו קיבלו את מסורותיהם מארץ-ישראל. את המקורות הללו, שעד כה המחקר לא שם לב אליהם, ניתן להסביר רק אם מניחים שבזמן מן הזמנים נהגו בארצות הללו לפי דעתו של ר' עקיבא – מנהג שיכלו לאמץ רק מארץ-ישראל.

פיסקה המופיעה בכתב-יד זולצברגר של סדר רב עמרם,<sup>12</sup> אך לא נמצאת בשני כתבי היד האחרים (אוכספורד ולונדון) אומרת:

ופסח שחל להיות במוצאי שבת, או שאר ימים טובים כגון עצרת וסוכה, מתפלל אתה בחרתנו... יעלה ויבא ואר' במקום והשיאנו ותודיענו משפטי צדק... והבדלת את עמך ישראל בקדושתך בא"י המבדיל בין קדש לקדש.<sup>13</sup>

בעל מחזור ויטרי מזכיר נוהג זה כמנהג קדום ומותח עליו את ביקורתו:

מתחילה היו אומרים ותודיענו במקום והשיאנו, והיו חותמין המבדיל בין קודש לקודש. ולא יפה עושין כן, שהן מדלגין ברכה שביעית (צ"ל: רביעית) דהואיל ולא בירך ברכת היום מקדש ישראל והזמנים מעלה עליו כאילו לא התפלל כלל.<sup>14</sup>

כיצד נסביר מנהג מוזר זה, שאין לו שום יסוד בתלמוד?

11 ראה: הערות 5 ו-6 לעיל. והשווה דקדוקי סופרים, שם ונ' קורנל, בית נתן,

12 ראה: A. Marx, *Untersuchungen zum Siddur des Gaon R Amram* (offprint from *Jahrbuch der Juedisch-Literarischen Gesellschaft*, Vol. V) p. 26 (Heb. part); בשנת 1506 (ולא 1516 כפי שהורפס בטעות, שם, חלק גרמני, עמ' 17), ראה פקסימיליה של הקולופון ב-J.E. חלק י' עמ' 173. [נראה כעת סדר רב עמרם גאון, מהדורת דניאל גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' קכ"ט].

13 ראה מרכס, שם.

14 מהדורת הורוביץ, ברלין, 1893, עמ' 300.

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

ניתוח מגלה את מהותו המורכבת. הוא מהווה פשרה בין מסורות ארץ-ישראל ובבל שהושגה על-ידי הפיכת 'ותודיענו', הנהוג בבבל, לברכה רביעית בפני עצמה, כדרישת ר' עקיבא. הדבר נעשה על-ידי חתימת 'ותודיענו' בטופס ברכה: המבדיל בין קודש לקודש.

ההשתלשלות ברורה אפוא: בהתחלה נהגו היהודים בצרפת-אשכנז לפי דעתו של ר' עקיבא. אך כאשר החל התלמוד הבבלי להשפיע עליהם, הם – שלא היו מוכנים לנטוש מנהג קדום – הכניסו בו שני שינויים: (א) אימצו את נוסח בבל, ותודיענו, אך בשינוי חשוב – לא כתוספת לברכה האמצעית, אלא כברכה רביעית בפני עצמה. (ב) השמיטו את הברכה האמצעית הרגילה, כדי שלא לחרוג ממספר הברכות בעמידת החג שחייב להיות שבע.<sup>15</sup>

כאן אנו רואים דוגמה לצמיחת מנהג חדש כתוצאה מניסיון של הרמוניזציה בין מנהגי ארץ-ישראל ובבל. אך השילוב לא עלה יפה מכיוון שהשמטת הברכה האמצעית – הזוכה בצדק לביקורת במחזור ויטרי – היה בניגוד לכלל בסיסי שנתקבל בשתי הארצות.

### 2. נוסח ההבדלה

בנוגע לנוסח ההבדלה שנהג בארץ-ישראל, נוכל להצטמצם להערות הבאות: בניגוד לכל המנהגים הידועים, המציינים שלוש הבדלות בלבד, דהיינו "בין קודש לחול": "בין אור לחושך", ו"בין ישראל לעמים", טקסטים מארץ-ישראל מוסיפים שלושה זוגות אחרים: "בין טמא לטהור", "בין הים לחרכה", "בין המים העליונים למים התחתונים". הבדלות אלו מופיעות בקטעי הגניזה הבאים<sup>16</sup> (כל שלושתן בראשון, שתי האחרונות בשני):

T-S. H. 2/152

ואן כאן לילה אלאחד יקול בא יי  
אל מה בורא מאורי האש בא יי אל מה  
המבדיל בין קדש לקדש בין שבת קדש  
ליום מקרא קדש בין טמא לטהור בין  
הים לחרכה בין המים העליונים למים  
התחתונים בין ישראל לגויים בין קדושת

15 ברכות לג ע"ב.

16 ראה גם מאן, שם, עמ' 232, ובמיוחד, פליישר, תרביץ לו (תשכ"ז), עמ' 342 ואילך.

## מנהג ארץ-ישראל הקדמון – מקורות חדשים

שבת לקדושת יום טוב וכתוב<sup>17</sup> והייתם  
קדושים כי קדוש אני יי ואבדיל אתכם  
מן העמים להיות לי בֵּא יי המבדיל  
בין קודש לקודש.<sup>18</sup>

WESTMINSTER COLLEGE, LITURGICA II/85

ויקף יצלי [=ויעמוד להתפלל] יי שפתי אלי [=עד] האל הקדוש  
תם יקול [=אח"כ יאמר] חנינו<sup>19</sup> דיעה מאתך  
ולמדנו בינה מתורתך האל  
המבדיל בין קדש לחול בין  
המים העליונים למים התחתונים  
בין הים ליבשה בין ישראל  
לגוים בין יום השביעי לששת  
ימי המעשה בין אור לחשך  
וכתוב והייתם לי קדושים כי  
קדוש אני יי ואבדיל אתכם  
מן העמים להיות לי וכתוב<sup>20</sup> כי  
יי יתן חכמה מפיו דעת ותבונה  
ב... חונן הדעת.

בקטע המודפס בסוף מאמר זה ההבדלות "בין מים עליונים למים תחתונים" ו"בין הים  
לחרבה" נתקפלו בצורה פייטנית במשפט אחד, "בין פלג לרקיע שלג ארץ הקפיתה".

17 ויקרא כ, כו. השווה: שיבלי הלקט. מהד' שלמה בובר, עמ' 104; מהד' ש"ק מירסקי, עמ' 437:  
"ואילו שאומרים בהבדלה ככתוב והייתם לי קדושים... כתב אחי ר' בנימין דלא סבירא ליה...".

18 טקסט זה לקוח מקטע גניזה המכיל שני דפי קלף ובהם חלק מההגדה של פסח. בסוף הקידוש  
מופיעה הברכה: "בא"י אמ"ה שעשה נסים לאבותינו בימים האילו." ברכה זו לא היתה נהוגה בשתי  
ישיבות בכל, ורב עמרם גאון התנגד לה בתוקף. השווה: סדר רב עמרם, מהדורת ורשה, לז ע"א;  
מהדורת פרומקין, ב, עמ' 205-206. וראה גם: ספר הפרדס, מהדורת אהרנרייך, עמ' מח; שיבלי  
הלקט, עמ' קפג; טור או"ח, תעג; אבודרהם, מהדורת ורשה, עמ' קיו.

19 ראה: מאן, עמ' 306. צורה זו של הברכה הרביעית בעמידה היא הקצרה ביותר הידוע: היא מונה  
שש מילים בלבד. השווה עם הנוסח שפורסם על-ידי שכטר ב-JQR, כרך י', עמ' 656. ושוב בתוך  
I. Elbogen, *Der juedische Gottesdienst*<sup>2</sup>, p. 517 [=מהד' עברית, עמ' 392].

20 משלי ב, ו.

המושגים הקוסמוגניים המשתקפים במשפט זה הם: (1) ששלג היה החומר הקדמון שממנו הארץ נבראה,<sup>21</sup> (2) שהארץ מושתתת מעל המים.<sup>22</sup> המנהג לכלול הבדלות נוספות מקורו במסורות תנאים, כפי שנרשמו בברייתא בעילום-שם.<sup>23</sup>

הזכרת ההבדלה "בין הים לחרבה" (נ"א: בין הים ליבשה) ראויה להבלטה מיוחדת. היא בהתאמה עם הברייתא הנ"ל, אך עומדת בניגוד גמור לדברי התלמוד הבבלי, שדוחה את הרעיון וקובע במפורש שיש לתקן את הברייתא על-ידי מחיקת הביטוי "בין הים לחרבה". בנוסח ארץ-ישראל לא ייחסו משקל לתיקון זה.

השוואת הטקסטים העומדים לרשותנו מוכיחה שבתקופת הגניזה עדיין התקיימו שינויי נוסח<sup>24</sup> בתוך מנהג ארץ-ישראל בנוגע למספר ה"הבדלות" שיש למנות בברכה, בניגוד למנהג בבל שבו נתגבשו סופית שלוש "הבדלות" ונקבעו ככלל. שינויי נוסח אלה נתקיימו כבר בתקופת התלמוד, כאשר מגוון השינויים היה אפילו גדול יותר<sup>25</sup> מכפי שמשתקף בנוסחי הגניזה.

21 מבוסס על איוב לו, ו. תיאוריה זו מצויה בכמה מקומות בספרות הרבנית. השווה: ירוש' חגיגה פ"ב, ה"א (עו ע"א); בראשית רבה, א, ו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 4); תנחומא, מהדורת בובר, בראשית יא, עמ' 8, מקץ, טז, עמ' 202; פרקי דרבי אליעזר, פ"ג; מדרש כונן, בתוך ילינק, בית המדרש, ב, עמ' 24 (=אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 254); פסיקתא חדתא, אייזנשטיין, עמ' 487; ראה גם: בבלי יומא נד ע"ב. וכן פיוטו של קליר לגשם בשמיני עצרת במחזור אשכנז: "דבר והערין תפתח משליגת מים"; סידור רס"ג, עמ' 398, שורה 4: "ביסדו חלד משלג המוקפה מים".

22 מבוסס על תהלים קלו, ו. כך דעתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, ראה מכילתא, שמות טו, כב (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 154). ראה עוד: חגיגה יב ע"ב; פרקי דרבי אליעזר, פ"ה: "כאניה שהיא צפה בלב ים כך הארץ מדוקעת על המים". וראה גם: "עבודה" ליוסי בן יוסי: "בירר על מים עמודי חלד" (סידור רס"ג, עמ' 265, שורה 13). על "ברר" במובן בסס, ראה: מ' זולאי, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ירושלים כרך ששי, עמ' 177; סידור רס"ג, עמ' 399, 43: "תבל איששה בשבע ימי מים".

23 פסחים, קד ע"א.

24 שום טקסט שנתגלה עד כה מונה את ה"הבדלה": כהנים, לויים וישראלים המוכא בברייתא. בשני קטעים (T-S. H.2/152; T-S. H. 8/161) ה"הבדלה": בין אור לחושך חסרה. נראה שכך היה אף בקטע של ווסטמינסטר קולג' שבו המילים בין אור לחושך מופיעות במקום לא נכון ועושות רושם של שילוב מאוחר. קטע זה משמיט גם את ה"הבדלה": בין טמא לטהור.

25 ר' יהודה הנשיא הראשון הסתפק ב"הבדלה" אחת; ראה פסחים קד ע"א: "המבדיל בין קודש לחול זו היא הבדלתו של ר' יהודה הנשיא". וכך היה גם מנהגו של ר' מנחם בן סימאי (שם).

ב. פסוקי שבח מקראיים בפתיחות למזמורים למועדים ובסיומם

התפקיד הליטורגי של דוקסולוגיות מקראיות – במיוחד אלו שנאמרו בסיום כל אחד מארבעת ספרי תהילים הראשונים,<sup>26</sup> כולל תה' קמו, י – והיקף השימוש בהן בבית-הכנסת בכלל ובנוסח ארץ-ישראל בפרט, טעון מחקר מקיף. מחקר כזה, אם תהיה משמעות לתוצאותיו, חייב להסתמך על כתבי-היד מתוך גניזת קהיר ובנוסף לכך, על מנהגים שחדלו להתקיים. רק על סמך המידע שבמקורות הקדומים ניתן להסביר את הירידה בשימוש בפסוקי שבח בעבודת בית-הכנסת. מחקר שנתפרסם, The *Doxology in Synagogue and Church* לוקה בחסר מפני שאינו משתמש במקורות נוספים מלבד סידור אשכנז הנהוג היום.<sup>28</sup>

אך אין מטרתנו במאמר זה להקיף את כל הנושא. נצמצם את הערותינו לשאלות העולות מתוך עיון בקטע הגניזה המתפרסם כאן.

# 1. השימוש בפסוק "ימלך יי לעולם וכו'" (תה' קמו, י) כדוקסולוגיה

בקטע שלנו תה' מז, המזמור לראש השנה,<sup>29</sup> מופיע עם הקדמה בצורת ברכה דוקסולוגית:<sup>30</sup> "ברוך יי אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ואמר כל העם אמן הללויה", ומסתיים בדוקסולוגיה:<sup>31</sup> "ימלך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה" ובקטע "יהללך" הבתר-מקראי.<sup>32</sup>

העובדה שמזמור בודד, במקרה שלנו המזמור לחג, זוכה גם לפתיחה וגם לחתימה בצורה של ברכות טעונה הבלטה. היא עומדת בניגוד למקובל היום להוסיף ברכות בפתיחה ובסיום של קבוצות מזמורים בלבד, כגון פסוקי דזמרא או הלל.

קטע גניזה זה אינו עד בודד לכך. אותה התופעה אנו פוגשים בקטע גניזה אחר השמור באוכספורד בהקשר לתה' קלו הנאמר באחרון של פסח. שני הקטעים מסכימים לגמרי הן בבחירת ברכות הפתיחה והסיום והן בנוסח יהללך. כפי שנציין להלן, הנוסח של יהללך מובא בכ"י אוכספורד בצורה מקוצרת, ז"א על-ידי ציון כל מילה באות אחת או שתיים.

26 תהלים מא, יד; עב, יח-יט; פט, נג; קו, מח; מזמור קנ.

27 ראה: E. Werner, *HUCA*, XIX (1945/1946), p. 275 ff.; [הנ"ל: The Sacred Bridge, לונדון – ניו יורק 1959, עמ' 273 ואילך].

28 השווה: להלן, הערה 36.

29 ראה: מסכת סופרים, יט, ב, מהדורת היגער, עמ' 322.

30 תהלים קו, מח. בקשר להגדרת המונח "דוקסולוגיה", ראה ורנר, שם, עמ' 276-281.

31 תהלים קמו, י.

32 השווה להלן, סעיף ד.

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

MS. Heb. g.2 (=Cat. no. 2700), fol. 22b

ולילה מקרא קוד<sup>33</sup> אלאכיר יבתי  
ברוך יי אלהי ישראל מן העולם ועד העולם  
ואמר כל העם הללויה. הודו ליי כי טוב כי לעולם תם<sup>34</sup>  
[a23] הודו לאלהי האלהים כי לעולם חסד כוליה ימלוך יי  
לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה. יהללוך יי  
אלה כ מ וח יוד ריב את ש כ ל ט ל ו נ ל לז ומ ועד עו  
אתה בא יי מהולל התשכחות<sup>35</sup>

שני קטעי הגניזה מקיימברידג' ומאוכספורד הם עד כה שתי הדוגמאות היחידות של פסוקי נצחיות מקראיים כפתיחת וחתימה למזמורי החגים. עדות לשימוש בדוקסולוגיות, מקראיות ולא-מקראיות, לאמירת פרק בודד של תהילים מצויה בטקסט הגניזה של ווסטמינסטר קולג', קיימברידג', Liturgica II/124, fol. 2a. קטע זה, מתאים לקטעים המצוטטים לעיל בשימוש בפסוק "ימלוך", אבל חולק עליהם בשימוש כפתיחה בדוקסולוגיה הבתר-מקראית יי מלך יי מלך יי ימלוך לעולם ועד.<sup>36</sup> ואין זה השינוי היחיד בקשר לנוהג הליטורגי הנדון. מקורות אחרים שלא נחקרו עדיין חושפים שינויים יותר גדולים. הטקסטים שנדונו עד כה מסכימים לפחות בדרישה להוסיף ברכות לפני ואחרי אמירת המזמור, מקורות אחרים משקפים שני מנהגים שונים: אחד שדורש אמירתן כהקדמה בלבד, והשני כחתימה בלבד. המנהג האחרון נמצא בנספח לסידור ר' שלמה בן נתן (שהועתק בשנת 1203), כ"י אוכספורד 896.37 עמ' 227 – 227ב. למזמור קכא, הפותח את תפילת ערבית של מוצאי

33 =קודש. תרגומו: "בליל יום האחרון של פסח יפתח" ובהמשך נוסח הדוקסולוגיה ותהלים קלו [שנועד לאחרון של פסח, ראה: מסכת סופרים, היגער, עמ' 314].

34 =אחר כך.

35 את הטקסט המלא ראה בסוף המאמר.

36 תפקידו של נוסח זה, המורכב מביטויים מקראיים (תהלים י, טז; פז, א; שמות טו, יח) היה יותר מאשר "to form merely a link" בשרשרת הביטויים יהי כבוד, או אין כמוך, או יראו עינינו (ורנר, שם, עמ' 314). הנוסח זכה למעמד בולט כהקדמה לפסוקי דזמרה במנהגי רומניאה, רומא, כפא, ארץ, ספרד ותימן. חשיבות זו מתבטאת בקביעה שייאמר בעמידה שתי פעמים (ובנוהג רומניאה שלוש פעמים). ראה: מחזור רומניאה, מהדורת קושטא, של"ד, ה ע"ב; מחזור רומא, עם הקדמה מאת שד"ל, א, ט ע"א; נוסח כפא, מזיכרון תקנ"ג, לו ע"א; ס' המנהיג, מהדורת ברלין, י ע"א [מהד' רפאל, עמ' נא]; אבודרהם, מהדורת ורשה, עמ' פח; ש' אסף, מספרות הגאונים, עמ' 82; תכלאל, ירושלים תרס"א, א יד ע"ב. לשימושו כסיום לתפילת ערבית ראה, ש' אסף (הערה 1 לעיל), עמ' 125.

37 191-190, I, Neubauer-Cowley.



שבת, קובע סידור זה שתי הקדמות מקראיות: תה' מא, יד ותה' עב, יט.<sup>38</sup> אין הוא דורש סיום דוקסולוגי.

דוקסולוגיה לסיום בלבד מצויה בשלושה מקורות: (א) כ"י אוכספורד Heb.e.41, אחרי תה' קכב לחג הסוכות;<sup>39</sup> (ב) כ"י T-S.H.8 /14; (ג) כ"י T-S. H.8 /79; בשני המקרים האחרונים בסיום למזמור לראש השנה. בשלושת המקרים הסיום הוא "ימלוך ה' וכו'".

במיוחד ראוי לציון העובדה שסיום זה היה מקובל במנהג ארם צובה<sup>40</sup> בקשר לכל מזמורי המועדים. זהו המנהג היחיד בו מצאנו את עקבות נהג עתיק זה.<sup>41</sup>

יש לשים לב לכך שהשימוש ב"ימלוך" כסיום דוקסולוגי לא הצטמצם לאמירת מזמורי תהלים אלא הורחב לקריאות מתוך כל הכתובים, שמתוכם ספר תהלים הוא החלק החשוב ביותר. כך אנו למדים מתוך קטע גניזה העוסק בברכות השונות הנאמרות לפני ואחרי קריאה מתוך שלושת חלקי התנ"ך.<sup>42</sup> הפסוק "ימלוך", יחד עם תה' פט, נג ות' קו, מח נקבעו שם כפסוקי סיום אחרי קריאה מתוך הכתובים.

עוד יותר משמעותי שהשימוש ב"ימלוך" הועבר אף לקריאת שמע וברכותיה בתפילת ערבית. כך מעיד קטע גניזה שפורסם בידי ישראל לוי<sup>43</sup> בשנת 1907, שבו הפסוק הנדון מופיע בסוף תפילת ערבית, יחד עם תה' קו, מח.<sup>44</sup>

ואכן, הפסוק "ימלוך" כמסיים קריאות מתוך חלקי התנ"ך מחוץ לכתובים נשתמר במנהג ספרד עד היום, שבו הוא נאמר בסיום קריאת התורה וההפטרה בשבתות ובחגים. לפני הכנסת ספר התורה להיכל, הפסוק מדוקלם בחגיגות שתי פעמים על ידי החזן והקהל חוזר אחריו. משמעות מנהג זה מוארת כעת על-ידי המידע שקיבלנו מהמקורות שצוטטו לעיל על תפקידו של הפסוק "ימלוך".

38 ברכה מקדימה מסוג שונה לגמרי – ראה: נ' וידר, ברכה המצוטטת על-ידי המלומד הקראי יעקב אלקרסאני, להלן עמ' 242-251.

39 אסף (לעיל הערה 1), עמ' 128, הערה 3.

40 על-פי כ"י אוכספורד, מס' קטלוגי 1146, שזהיתי כסידור נוסח אר"ץ, (ראה *Sa'adya Studies*, p. 272, note 2). כך גם בסידור המודפס הנדיר, ונציה רפ"ז, קסה ע"א.

41 אף אחד מהמנהגים הללו לא נשתמר במנהגים הקיימים היום. אולם במנהג ספרד עדיין נהוג לחתום את אמירת שיר של יום בדוקסולוגיות: תהלים קו, מז-מח, עב, יח-יט והברכה המקראית תה' קלה, כא. המקורות המתפרסמים כאן מאירים מנהג זה באור חדש.

42 נדפס על-ידי צימלס על-פי T-S. H.18/9 (ולא 18/8) בתוך רב סעדיה גאון, מהדורת י"ל פישמן (מיימון), ירושלים תש"ג, עמ' 550. בשורה 2 קרא: "יקרא פי אלנביאים" במקום "וקרא פאל נביאים"; בשורה 4: "אדא אכתאר [יקרא]".

43 ראה: *REJ*, LIII, (1907), p. 235.

44 שם, הערה 1.

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

2. השימוש בפסוק "ברוך יי אלהי ישראל מן העולם וכו'" (תה' קו, מח) כדוקסולוגיה יש לשים לב לתפקיד של תה' קו, מח כהקדמה למזמור למועד. נוהג זה סותר את תפקיד פסוקי הנצחיות בספר תהלים עצמו, שבו הפסוקים משמשים כסיום ולא כהקדמה. ואכן בכת"י T-S. H.18/9, פסוק זה מוזכר במפורש כמסיים את הקריאה. נראה שהשימוש בפסוקי הנצחיות כהקדמות הינו הרחבה מאוחרת של תפקידם המקורי בתהלים. להתפתחות זו תופעה מקבילה בין הקראים. ענן, מייסד הכת, קבע פסוק זה לסיום קריאת התורה,<sup>45</sup> אך קראים מאוחרים יותר השתמשו בו לפתיחתה.<sup>46</sup> מעניין למצוא שתפקיד כפול זה של פסוקי הנצחיות, דהיינו לפתיחה ולסיום היה ידוע אף למהר"ם מרוטנברג (1215-1293).<sup>47</sup>

### 3. צירופי דוקסולוגיות

צוין לעיל שבשני קטעים, T-S. H.8/61 ו-MS. Heb. g.2 בנוסף לפסוק "ימלוך" מופיע בסיום הברכה הבתר-מקראית "יהללך", הכוללת פסקה דוקסולוגית<sup>48</sup> וחותמת בברכה מלאה. במלים אחרות אנו פוגשים כאן את התופעה הליטורגית של צירוף דוקסולוגיות מקראיות ובתר-מקראיות. וזאת בניגוד למקורות אחרים המציינים פסוקי מקרא בלבד. אין ספק שהמקורות הללו משמרים את המנהג הקדום ושמנהג הצירוף הוא התפתחות מאוחרת.

תופעה ליטורגית זו שופכת אור על פסוקי דזמרא במנהגים הקיימים היום, המסתיימים בסיום כפול: הקטע "ברוך יי לעולם אמן ואמן", שהוא מורכב מפסוקי שבח מתוך ספר תהלים, והברכה הבתר-מקראית "ישתבח" שאף הוא בעל אופי דוקסולוגי. הנטייה לחבר מספר דוקסולוגיות ביחד באה לידי ביטוי כאן בקטע סיום לאמירת פרקי תהלים, שכולל ארבעה פסוקים במנהגי אשכנז וספרד. השוואה לסידור רס"ג,<sup>49</sup> מצד אחד, המציין פסוק אחד בלבד ומנהגי רומניה, בני רומא, כפא ותימן,

45 השווה: ספר המצוות לענן, מהדורת הרכבי, סט' פטרסבורג תרס"ג, עמ' יט.

46 השווה: יהודה הדסי, אשכל הכפר, אלף-בית, 18, אות ח'. ראה: J. Mann, "Anan's Liturgy", in *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, I, pp. 332-3.

47 ראה: תשב"ץ, סימן קנא: "הר"ם כשהיה צריך להפסיק היה אומר ברוך יי לעולם אמן ואמן וג' וברוך יי אלהים אלהי ישראל וג' שלשה פסוקים עד ויברך דוד וכשחזר למקום שפסק התחיל ג' כ' ג' פסוקים לפי שבוזו יהיה לפסוקי דזמרה לעולם ברכה תחילה וסוף". וראה גם: אבודרהם, מהדורת ורשה, עמ' לט, (מהדורת ארנרייך, עמ' 240); ר' יוסף קארו, בית יוסף, אורח חיים סימן נא.

48 "כי מעולם ועד עולם אתה אל".

49 עמ' 33, שורה 22. רס"ג השתמש בפסוק הדוקסולוגי הקצר ביותר: "ברוך יי לעולם אמן ואמן (תהלים עט, נג). דברי אלבוגן (לעיל הערה 19), עמ' 525 (מהד' עברית עמ' 404) שהמקור הקדום ביותר לשימוש בפסוקים הללו הוא אלעזר מוורמס (1176-1238) טעונים תיקון.

הדורשים לא יותר משני פסוקים מוכיחה שמנהג זה הינו התפתחות מאוחרת.<sup>50</sup> ביטוי אחר של מגמה זו הוא צירוף שתי דוקסולוגיות בתר-מקראיות. תופעה זו מצויה בקטע גניזה שנתפרסם בידי ש' אסף.<sup>51</sup> לצד נוסח מורחב של "יהללך" אנו פוגשים שם, בסוף פסוקי דזמרא, ברכה מקבילה הפותחת במלים "תהלהלל מלך".<sup>52</sup> הכפילות בולטת עוד יותר לאור העובדה שלשתי הברכות חתימות זהות. לסיכום: ראינו מגמה לצרף מספר פסוקי נצחיות. הבחנו בשלושה צירופים שונים: (א) מספר פסוקים מקראיים; (ב) פסוקים מקראיים ובתר-מקראיים; (ג) שני קטעים בתר-מקראיים.

הכרת מגמה זו וצורות ביטוייה יאפשרו לנו להסביר תופעות מקבילות שטיבן ומטרתן טרם הובנו כהלכה.

ג. הנוסח המקורי של "יהללך"

הברכה "יהללך", המשמשת בקטעי אוכספורד וקיימברידג' סיוס למזמור החג, נאמרת בכל המנהגים בסיוס ה"הלל". הקטע הוא אחד המרכיבים הוותיקים ביותר של הליטורגיה היהודית. לפי האמורא הבבלי רב יהודה בן יחזקאל (המאה השלישית), הינו זהה<sup>53</sup> ל"ברכת השיר" המוזכרת במשנה.<sup>54</sup> סביר להניח שרב יהודה, תלמידם של רב רשמואל, קיבל מסורת זו מאחד מהם.<sup>55</sup>

מה היה הנוסח המקורי של הקטע? בדומה לקטעי תפילה קדומים רבים בליטורגיה היהודית הוא מוזכר במקורות התלמודיים ע"י ציון מילותיו הראשונות בלבד וכתוצאה מכך אין אנו יכולים לקבוע במדויק את נוסחו. הנוסח המקובל היום ואפילו הנוסחים שבמקורות מימי הביניים אינם מסייעים לנו להגיע לנוסח המקורי מפני שהם מבטאים מגוון רחב של חילופי נוסח וברור שהם אינם אלא הרחבות של נוסח אחד מקורי.<sup>56</sup> הנוסח המקורי השתמר גם בקטע שלנו וגם בכת"י אוכספורד 2. Heb.g. (=2700). הוא מושך את שימת ליבנו מיד בזכות קיצורו. השוואתו עם הנוסחים האחרים מגלה שהוא היסוד לכולם, שבהם ניתן לחשוף אותו על-ידי השמטת כל התוספות. השוואתו עם נוסח אשכנז של ימינו, מצד אחד, ונוסח מחזור ויטרי מצד שני, מגלה זאת בבירור:

50 בנוסף לפסוק שצוטט בהערה הקודמת, הם מוסיפים: "ימלוך יי לעולם אמן ואמן", השווה: מחזור רומניא, ח ע"א; כפא, מ ע"א; מחזור רומא, יב ע"א; תכלאל, א, כג ע"א.

51 אסף (הערה 1 לעיל), עמ' 122.

52 ברכה זו מצויה גם במנהג רומניא, השווה מחזור רומניא דפוס קושטנדינה, כ ע"ב.

53 פסחים קיח ע"א, לפי רשב"ם, ר' יוחנן אינו חולק על דעתו של רב יהודה; הוא משלים את דבריו בדורשו אמירת גם "נשמת" וגם "יהללך".

54 פסחים י, ז.

55 ראה: יעבץ, מקור הברכות, עמ' 67.

56 הנוסח הפשוט ביותר הוא הנוסח המקובל במנהג איטליה, ראה: מחזור רומא, א, נו ע"ב.

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

נוסח הגניזה

יהללוך יי אלהינו כל מעשיך  
יודו ויברכו  
את שמך  
כי לך טוב להודות  
ונעים לשמך לזמר<sup>57</sup>  
ומעולם עד עולם אתה אל  
בא"י מהולל התשכחות

נוסח אשכנז<sup>58</sup>

יהללוך יי אלהינו כל מעשיך  
(וחסידים<sup>59</sup> צדיקים עושי רצונך וכל עמך בית ישראל ברנה)  
יודו ויברכו (וישבחו ויפארו וירוממו ויעריצו ויקדישו וימליכו)  
את שמך (מלכנו)  
כי לך טוב להודות  
ולשמך נאה לזמר  
כי מעולם עד עולם אתה אל  
בא"י (מלך) מהולל בתשכחות

מחזור ויטרי, עמ' 298

יהללוך יי אלהינו כל מעשיך  
(וחסידך צדיקים עושי רצונך ועמך בית ישראל ברינה)  
יודו ויברכו (וישבחו ויקדשו וירוממו ויפארו ויהללו)  
את שם [קדשך]<sup>60</sup> הוד והדר יתנו לזכר מלכותך  
כי לך טוב להודות  
ולשמך נעים לזמר (בכל יום תמיד)  
כי מעולם עד עולם אתה אל  
בא"י (מלך) מהולל בתשכחות

57 סדר מילים זה תואם את נוסח רמב"ם בהלכות חנוכה, ג, י.

58 בער, עבודת ישראל, עמ' 114.

59 המלה "חסידים" חסרה בקטע שלנו. ברם היא מופיעה בכת"י Heb. g.2 (2700) ומותר להניח שהושמטה בטעות סופר מפני שמצויה בכל הנוסחים האחרים.

60 תוספת זו מופיעה גם באבודרהם, מהדורת ורשה, עמ' קה.

העמדת הנוסחים זה מול זה מדברת בעד עצמה. עלינו רק לשים לב לנוסח החתימה, שהיא בעלת עניין משתי סיבות. ברור, שאפילו תיבת "מלך" שאינה בולטת כתוספת מאחזרת לא היתה בנוסח המקורי. עדות הקטע הזה מאושרת על-ידי הטקסט שנתפרסם על-ידי אסף, המוזכר לעיל, שבו חסרה המלה הנדונה בשני מקומות. שנית, הביטוי "מהולל התשבחות" יוצא דופן מבחינה תחבירית. הוא נראה אותנטי בעליל: איש לא היה משנה את התחביר הפשוט יותר של נוסח ימינו בתחביר הקשה יותר של קטעי הגניזה.

ד. הטקסט של כתב-יד קיימברידג' T-S. H.8/61

[1] ... להנחילי <sup>61</sup> אל למושעות.	חג שבעה שבועות
כך שבעה שבועות. <sup>62</sup> ונא <sup>63</sup>	פותיח בא' יי הזן את הכל.
טוב טעמיה הצפונים.	יקרה היא מפנינים.
כתב בלוחות משני פנים.	לקנול[ן] ארבעים ותשע פנים.
מתנה מראש אמנה.	ניתנה בברית וגורל ומנה.
סדורה מפי אל אמונה.	עידות נאמנה.
ככת <sup>64</sup> עדות יי נאמנה מחכימת פתי	ונא <sup>65</sup> ואכלת ושבעת וג
בא' יי על הארץ ועל המזון	
פיקודים ישרים.	צדיקים מיושרים.
קראת היום למישרים.	רעות נשואי על כנפי נשרים.
שמע קול להרשה.	שבעה שבועות בלי לה'...
תינה מעולם מחשה.	תורה צוה לנו משה.
ככ <sup>66</sup> תורה צוה לנו משה ונא <sup>67</sup> בונה ירושלים יי בא בונה	
ואדא אתפק אלפסח או אלענצרה לילה אלאחר רסם אלשאם פי פצל הטוב לך	
להודות <sup>68</sup> ידכרו אלהבדלה בקול כדי מוגוד פי סידורהם. [זר]ע קודש הבדלתה מגוי	

61 על נוסחים מפוטים של ברכת המזון השווה: א"מ הברמן, ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, כרך ה, עמ' 43 ואילך.

62 דברים טז, ט.

63 תהלים קמה, טז.

64 תהלים יט, ח.

65 דברים ח, י.

66 דברים לג, ד.

67 תהלים קמז, ב.

68 הצורה הארץ-ישראלית של ברכת ההודיה. ראה: אלבוגן, שם, עמ' 58, 518, Finkelstein, JQR, (1925), p. 165 (XVI (מהד' עברית עמ' 393).

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

נכר וברוב הבדלות<sup>69</sup> הבדלתם לשמנך ויבדילו בין טומאה לטהרה בין<sup>70</sup> פלג לרקיע שלג ארץ הקפיתה [ויבדל] ילו בין קודש לחול בין שבת קודש ליום מקרא קודש ימים יוצרו ולו אחד בהם<sup>71</sup> מה מאד נעמו פלאי ימינך על כן אודך על רוב פלאיך [כ]כ<sup>72</sup> אורך על כי נוראות נפלאותי<sup>73</sup> נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד [ונא<sup>74</sup> טוב] להודות ליי ולזמר לש על בא יי הטוב.

יום תשעה באב יקול פי בית אלהי דויד

[רחם<sup>75</sup> יי אלהינו] ברחמיך הרבים ובחסדיך הגדולים הנאמנים עלינו [ועל ישראל עמך ועל ירוש עירך ועל ציון משכן כבודך ועל העיר [הא]בילה ההרוסה השומימה הנתנונה ביד זרים הרמוסה בכף עריצים [1b] ויבלעה לגיונים ויחללה עובדי פסילים כי באש החרבתה ובאש אתה עתיד לבנותה<sup>76</sup> ולנחמה כאמור<sup>77</sup> ואני אהיה לה נאם יי חומת אש וּלְכָא בַת בָּא יי אלהי דויד בונה ירושלם<sup>78</sup> ויזיד פי בית שומע תפילה. ענינו יי אלהינו ביום צום התענית הזה כי בצרה גדולה אנחנו אל תסתר פניך ממנו ואל תתעלם מלכינו מבקשתינו היה נא קרוב לשועינו טרם נקרא אתה תענינו כהבטחתנו על ידי

69 פסיקתא, מהדורת בובר, ליק תרכ"ח, מו ע"א; פסיקתא רבתי, מהדורת פרידמן, וינה תר"מ, סט ע"ב.

70 ראה לעיל בגוף המאמר, על-יד הערות 21-22.

71 תהלים קלט, טז. הפסוק מצוטט על פי נוסח המסורה המערבית שבה הכתיב "לא" אך הקרי "לו". במסורה המזרחית (ובבליה) גם הקרי וגם הכתיב היו "לא". עצם ציטוט הפסוק בהקשר זה מניח את הקריאה הארץ-ישראלית, ופירושו "ימים יוצרו, ולו [לה] אחד בהם [השבת – יום ה']. השווה: פסיקתא רבתי, קטו ע"א: "ימים יוצרו ולו אחד בהם... שס"ה ימים הם ימות החמה, ליחידו של עולם אחד מהם, ואיוו זו... רב יצחק אמר זה יום השבת". השווה גם: תנחומא, מהדורת בובר, במדבר כ (יז); מדרש תהלים, מהדורת בובר, עמ' 203 ואליהו רבא, א, מהדורת פרידמן, עמ' 4.

72 תהלים קלט, יד.

73 במסורה: נפליתי.

74 תהלים צב, ב. שילוב פסוק זה לפני החתימה מצוי גם אצל מאן, שם, עמ' 309. השווה: האגדה על מקור תפילת שמונה-עשרה בספר מנורת המאור לישראל אבן אל-נקווה, מהדורת ענלאו, ניו יורק, תר"צ, ב, ע' 164: "ובשעה שברא הב"ה את אדם הראשון... התחיל לשבחו ול' מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה' [...] מיד פתחו ואמרו בא"י הטוב...

75 יש להשוות את הנוסח הזה עם שני הנוסחים שבתלמוד הירושלמי: ברכות פ"ד ה"ג (ח עמ' א); תענית פ"ב, ה"ב (סה ע"ג). נוסחנו דומה לנוסח השני.

76 בטקסט המודפס של הירושלמי בשני הנוסחים (ראה הערה קודמת) כתוב: "לבנותה" בלבד. בכת"י לידן כתוב: "לנחמה" בלבד. אם כן, הקטע שלנו הוא מיוזג של קריאות שונות.

77 זכריה ב, ט.

78 חתימה זו אופיינית לנוסח ארץ-ישראל של העמידה, ראה אלבוגן, שם, עמ' 40 [מהד' עברית, עמ' 30].

נביאך<sup>79</sup> והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע כי אתה עונה בכל עת צרה פודה ומציל בכל עת מצוקה כאמור<sup>80</sup> ויצעקו אל יי בצר להם ממצוקתיהם יוציאם כי אל שומע תפילה ותחנונים אתה בא יי שומע תפילה.

#### צלוה ראש השנה

ברוך יי אלהי ישראל מן העולם ועד העולם [ואמר כל ה]עם אמן הללויה. למנצח לבני קרח מזמור כל תקעו כף<sup>81</sup>...

#### ימלוך יי לעולם אלהיך ציון [לדור ודור] הללויה

יהללוך יי אלהינו כל מעשיך יודו ויברכו את שמך כי [לך טוב] להודות ונעים לשמך לזמר ומעולם עד עולם אתה אל בא יי מהול[ל] התשבחות.<sup>82</sup>

#### אתה בחרת ביש<sup>83</sup>

ותתן לנו באהבה מועדים לשמחה את יום מקרא קודש הזה את יום ראש השנה הזאת את יום זכרון הזה את יום תרועה הזאת לשמחה וליום טוב ולמקרא קודש ככתב<sup>84</sup> וידבר יי אל משה לאמר דבר אל בני יש בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון וזכרון תרועה מקרא קדש. וכל מלאכת עבודה לא תעשו והקרכתם אשה ליי. ונא<sup>85</sup> וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חרשיכם ותקעתם בחצצרות על עולותיכם ועל [זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. אלהינו ואלהי אבותינו] גל מל<sup>86</sup> מלוך עלינו

79 ישעיה סה, כד.

80 תהלים קז, כח. השווה: לוי גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ג', עמ' 292 ואילך.

81 תהלים מז. בכתב-היד רשום המזמור בשלמות.

82 בהמשך כתב-היד רשום הפיוט למעריב: אמוני נבונים בתקעם בירח האיתנים, ראה: דוידזון, אוצר השירה והפיוט, א. 5611, ד, עמ' 216. פיוט זה למעריב היה נפוץ ביותר: השתמשו בו בארץ-ישראל ובמצרים, כפי שמעידים קטעי גניזה (בנוסף לקטע זה, ראה לדוגמה: T-S H.8/61; H.2/14); במנהג צרפת העתיק ובשלוחותיו בקהילות אפ"ם, ובאנגליה לפני הגירוש (ראה: D. Kaufmann, *JQR*, IV [1892]; [ראה כעת עץ חיים, מהר" ברודי, ח"א, עמ' קלה] ובמנהגי רומניאה, איטליה וקרפ. השווה: D.S. Blondheim, *REJ*, 83 (1927), p. 46. מקורות נוספים: D.S.

Sassoon, *Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan MSS*, I, p. 310

83 כך פותחת הברכה האמצעית של העמידה למועדים במנהג ארץ-ישראל, ראה: I. Elbogen, "Die Tefilla für die Festtage", *MGWJ*, LV (1911), pp. 433, 435, 586; Idem, *Gottesdienst*, p. 134, No. 5 [=מהר" עברית, עמ' 101].

84 ויקרא כג, כג-כה.

85 במדבר י, י.

86 גלה מלכותך, השווה: מסכת סופרים יט, ז (מהדורת היגר, עמ' 327; *MGWJ*, Ibid., Elbogen, *MGWJ*, Ibid., passim; *Gottesdienst*, p. 133 [=מהר" עברית, שם].

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

ועל כל יש כוליה אלי והשיאנו<sup>87</sup> יי אלהינו את ברכת מועדיך לשלום כאשר אמרת ורצית כן תברכנו סלה כי ביש עמך בחרת מכל העמים יום מקרא קודש הזה יום ראש השנה הזאת יום זכרון הזה יום תרועה הזאת באהבה ובשמחה הנ[חלתנו] בא יי מקדש יש וראשי השנים ומחדש השנים וזכרון תרועה [ומן] עדי שמחה והזמנים ומקראי קדש. ואדא אתפק ראש [השנה]<sup>88</sup> יום סבת יקול מקדש [השבת]<sup>89</sup> וראשי השנים ומחדש השנים וזכרון תרועה ומועדי שמחה והזמנים [ומקראי קדש]<sup>90</sup> קידוש בא יי...

### הוספות

#### 1. 'ותודיענו' בטופס ברכה 'המבדיל בין קדש לקדש'

עד עכשיו היה כתב-יד זולצברגר של סדר רב עמרם המקור היחידי לידיעה זו. כעת מצאתי שכך היתה הגירסה גם בעותק סדר רב עמרם שהיה לפני ר' שמעון בר צמח דוראן (נולד 1361). בפירושו לברכות, שראה את אור הדפוס רק בשנת תשל"א (ראה: מהדורת דוד צבי הילמן, בני ברק, עמ' רא) הוא כותב: "ראיתי בסידורו של רב עמרם גאון ז"ל שכתב שאומרה אחר יעלה ויבוא במקום והשיאנו וחותם בה המבדיל בין קדש לקדש. ותימה היא בעיני..."

כמו כן הביקורת על מנהג זה במחזור ויטרי מצויה גם בכ"י פאריס 632, דף 67ב, כמעט בלי שינויים, וגם שם הגירסה היא: 'ברכה שביעית'.

#### 2. שימוש בדוקסולוגיה 'יי מלך יי מלך יי ימלוך לעולם ועד'

(ראה הערה 36)

כדי להדגים את מגוון ההזדמנויות שהשתמשו בהן במשפט דוקסולוגי זה, יירשמו כאן עוד ארבע הזדמנויות מאלפות אלה:

כפתיחה לעמידת יום הכפורים, לפי קטע גניזה באוקספורד, מספר 2721/13, ראה: אלבוגן, MGWJ, 1911, עמ' 594.

87 השווה: A. Marmorstein, *REJ*, LXXII, pp. 84-100; א' אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א, עמ' 75-76.

88 בכתב היד המלה הושמטה בטעות.

89 השלמה שלי; השמטת המלה בכתב-היד נובעת מטעות סופר.

90 על החתימה, ראה: Elbogen, *MGWJ*, pp. 434-435; מאן, עמ' 329, אסף, שם, עמ' 128; Marmorstein, *MGWJ* (1925), p. 361.



כחתימה לברכת המזון, לפי קטע גניזה בגנזי קויפמן, שנדפס בשני מקומות: ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, חלק 1, עמ' 153 ע"י אלכסנדר שייבר, ובתוך 'סורא', ח"ב, עמ' 312, ע"י נפתלי צבי רות.

כחתימה לברכות השחר, לפי נוסח התפילה של הרמב"ם (יחד עם הפסוק 'ברוך יי לעולם אמן ואמן'), ראה: ידיעות המכון וכו' חלק ז, עמ' 190, שורה 5.

כסיום לברכת 'אשר בגלל אבות' לשמחת תורה בשני קטעי גניזה, ראה: מנחם זולאי, ספר אסף ירושלים תשי"ג, עמ' 312, הערה 13.

ואשר למקורה של דוקסולוגיה זו, כבר העיר ר' אלעזר מוורמס (פירוש סידור התפילה לרוקח [מהדורת הרב משה הרשלר והרב יהודה אלתר הרשלר, ירושלים תשנ"ב], ח"א, עמ' קלא): "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד" אינו פסוק בכל הקריה, כי אם מספר המרכבה הועתק" (ראה: פרקי היכלות רבתי, פל"ב).

### 3. 'יי מלך גאות לבש' (תהלים צג) כהקדמה דוקסולוגית

כבר הסב יעקב מאן (HUCA, ח"ב, עמ' 328) את תשומת לבנו למנהג המשתקף בכתבי הגניזה לפתוח את תפילת מעריב בחגים במזמור צג והתרה-החזיק אחריו פליישר (מנהגי א"י, עמ' 176) בהביאו דוגמאות נוספות לכך. שני החוקרים הללו הסתפקו בקביעת העובדה גרידא מבלי לבאר על יסוד איזו תכונה נתייחד לשמש פתיחה לתפילה. נראה לי שהעדויות שהבאנו על-דבר שימוש בטקסטים המכילים ביטויי נצחיות לפתיחה או לחתימה של תפילות או חלקי תפילות, מאפשר לנו לקבוע שהמזמור הנדון משמש כאן פתיחה בגלל ביטויי הנצחיות שבו: 'נכון כסאך מאז מעולם אתה', 'יי לאורך ימים'. שני משפטים אלה מביעים את שני המימדים של נצחיות. מימד העבר: 'נכון כסאך מאז מעולם אתה' ומימד העתיד: 'יי לאורך ימים'. ראה גם א"ע על אתר: 'וטעם לביתך, שהוא כנגד כסא הכבוד... כי כסא הכבוד עומד לנצח'.

ומן הדין היה להתחיל רק במלים 'נכון כסאך מאז' אלא בהתאמה עם הנוהג הליטורגי הכללי, לקרוא מזמורי תהלים בשלמותם, אף שכוונתנו היא רק לפסוק אחד או שנים, נהגו גם במקרה זה כך.

ומעניין לציין, שהנוסחה המקוצרת של המזמור המתחילה 'נכון כסאך מאז' נשתמרה בספרותנו הליטורגית: בתיאור פסוקי דזמרה של שבת במחזור ויטרי עמ' 89: 'ומוסיפין השמים מספרים כבוד אל. לדוד בשנותו. תפילה למשה. הלל הגדול. הודו ליי בכינור. מזמור שיר ליום השבת: נכון כסאך מאז: ומכאן ואילך מתפללי' תפילת שחרית כהלכתה'.

מסתבר שבמקום זה משמשת הפיסקה הדוקסולוגית חתימה לפסוקי דזמרה.

## כתובת יריחו והליטורגיה היהודית

דכירן לטב יהוי דכרנהון לטב כל  
קהלה קנדי]שה רביה וזעוריה דסייע  
יתהון מלכיה דעלמה ואתחזקון ועבדון  
פסיפסה דידע שמהתון ודבניהון ודאנשי  
בתיהון יכתוב יתהון בספר חייה [עם כל]  
צדיקיה חברין לכל ישראל של[ום אמן]

כתובת הפסיפס הארמית שנחשפה ליד הכניסה לבית־הכנסת העתיק ביריחו<sup>1</sup> בשנת 1936 זכתה לאחרונה להתעניינות מחודשת.<sup>2</sup> וזאת, בשל ההקבלה המעניינת שנתגלתה בינה ובין התפילה בעד הציבור, שהיתה בשימוש בקהילות יהודי כפא שבקרים וקוצ'ין שבהודו.<sup>3</sup> הקבלה זו מתייחדת בכך, שאינה מוגבלת למלים בודדות פה ושם, אלא משתרעת על טכסט רצוף<sup>4</sup> וההתאמה אינה מותירה שום ספק בדבר הזיקה שבניהן. עובדה זו אופיינה בצדק כדבר 'מפתיע' או כ'מדהים ממש': 'תפילה שנמסרה לנו במחזור שנדפס בקרים במאה השמונה־עשרה כבר נקבעה בפסיפס של בית כנסת בארץ ישראל בשלהי התקופה הביזנטית, זאת אומרת למעלה מאלף שנים קודם'. להפתעה זו נתלוותה תמיהה רבה, 'שלגבי אלף שנים הללו אין בידינו אף לא מקור כתוב אחד, שיוכל להעיד על שימושה של התפילה בפי היהודים'.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> י' נוה (ראה ההערה הבאה), מס' 69.

<sup>2</sup> ראה: ג' פרסטר, קתדרה 19 (תשמ"א), עמ' 24 [להלן: פרסטר]; א' הורביץ, שם, עמ' 41 [להלן: הורביץ]; י' יהלום, שם, עמ' 44 [להלן: יהלום]; מ' ויינפלד, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ד (תשמ"א), עמ' 231–232. על כתובות בתי־הכנסת הארץ־ישראליים ראה: J.B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, II, Roma 1952; F. Hüttenmeister and G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel*, Wiesbaden 1977.

<sup>3</sup> י' נוה, על פסיפס ואבן, הכתובות הארמיות והעבריות מבתי הכנסת העתיקים, תל־אביב תשל"ח [להלן: נוה]. המחבר רשם את הספרות העיקרית על כל כתובת וכתובת ובמאמר זה יצוין מספר הכתובת לפי ספר זה.

<sup>4</sup> הפאכסימיליות של נוסחאות כפא וקוצ'ין נדפסו במאמרו של פרסטר.

<sup>5</sup> הבליט זאת במיוחד הורביץ.

<sup>6</sup> יהלום, עמ' 46.

## [א]

יפתח על כן מאמר זה — הדן בכתובת האמורה, במטבעות הלשון שלה, באמונות הדתיות המשתקפות בה ובזיקתה אל תפילות מסוימות במסגרת הרחבה של הליטורגיה היהודית — בהפניית תשומת-הלב אל מקורות נוספים, מקורות שהם קדומים יותר מסידורי כפא (1753) וקוצ'ין (1757).<sup>6</sup> יצוין, ראשית, שהתפילה מזדמנת גם בסידור מנהג פרס, כ"י אדלר 23, שנכתב בשלהי המאה השש-עשרה או בתחילת המאה השבע-עשרה.<sup>7</sup> ושנית, היא נהוגה היתה גם בתפוצה הנידחת של יהודי סין (קאי פנג פו), ששרידי סידוריהם נתגלו במאה הקודמת.<sup>8</sup> ארבעת הטכסטים הללו: פרס, כפא, קוצ'ין וסין, משקפים נוסח בסיסי אחד למרות הבדלי-הגירסה שביניהם. להלן אני מוסר את נוסח יהודי סין לפי כ"י סינסינטי 924, עמ' 45–46:

נוסח סין<sup>9</sup>

דכירין לטב ועוד יהוה דוכרן נכון לטב לשם טב לרוממה לקרן זקופה להצלחת עבדין טבין לכל קהלא קדישא הדין למרברביכון ועד זעירוכן מנדי ידע<sup>10</sup> שמה התכון<sup>11</sup> הוא יכתוב יתכון בספר חייה עם צדיקא מלכה דעלמא יברך יתכון ויפיש יתכון<sup>12</sup> ויסגי יתכון וישמע בקל צלותכון ויעיק לו מעיקיכון וישצי דחיקיכון ויברך בעמל ידיכון ויפרוש סוכת שלמא רבא מן שמיא עלינן ועליכון ועל כל קהליהון דישראל ואמרו אמן.

<sup>6</sup> על יהודי קוצ'ין ראה: ר' פישל, 'יצירתם הספרותית של יהודי קוצ'ין שבחוף מאלאבאר', ארץ ישראל (מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה) י (תשל"א), עמ' 221 ואילך, ושם גם ביבליוגרפיה (עמ' 225).

<sup>7</sup> 'צא לאור במהדורה פאכסימילית על-ידי מכון בן-צבי, ירושלים תשמ"א. עם מבוא והערות מאת ש' טל, וראה שם, עמ' 231–232.

<sup>8</sup> ראה: The Jewish Chronicle 1853, pp. 130, 145. צונץ השתמש במקור זה בספרו: Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, Berlin 1859, p. 58. וראה במיוחד: A. Neubauer, JQR 8 (1896), p. 129. כבר ציין נויבאוור, שנוסח התפילה של יהודי קאי פנג פו הוא בעיקר נוסח פרס. ועיין: Donald D. Leslie, The Survival of the Chinese Jews, the Jewish Community of Kaifeng, Leiden 1972, עמ' 154–158.

<sup>9</sup> נוסח זה נמצא גם בכ"י סינסינטי 928, עמ' 34, אולם שם הנוסח מקוטע ומסתיים במלים 'עמל ידי[כון]'. גם שם: 'דוכרן נכון' (שתי מלים), 'מנדי', 'שמה התכון' (שתי מלים) 'לו מעיקיכון' (שתי מלים), אולם: 'צדיקים'. ברור שסופרי שני כה"י לא נמנו עם יודעי לשון וספר.

<sup>10</sup> = מן די ידע.

<sup>11</sup> במבט ראשון דומה, שהמלה נתפלגה מפני חוסר מקום בסוף השורה, ולא היא, שכן גם בכ"י סינסינטי 928 (לעיל, הערה 9), ששם היא מופיעה בתוך השורה, נכתבה בשני חלקים. המלה בת שמונה האותיות נחלקה כנראה בגלל אריכותה. כך קרה גם למלה 'למעיקיכון', שהסופר מסר מה שקלטה אזנו: 'לו מעיקיכון'.  
<sup>12</sup> המלים 'ויפיש יתכון' נכתבו מעל לשורה.

[ב]

ברם, חשיבות יתירה נודעת לעובדה, שהתפילה הנידונה נהוגה היתה בקהילה העתיקה והחשובה ארם צובה (חלב) ומצויה הן בשריד ממחזור ארם צובה, כ"י סינסינטי 407, שנכתב בשנת 1410, מאות שנים לפני סידור כפא, והן במהדורת הדפוס של מחזור נדיר זה, שדינו כדין כתב-יד, וניציאה רפ"ז (1527).<sup>13</sup> היא משמשת שם תפילה בעד הקהל בשבתות בשעת הוצאת ספר תורה מן ההיכל לפני קריאת התורה.<sup>14</sup> ויש לציין, כי גם בחול, בשני ובחמישי, שולבה במקום זה תפילה בעד הקהל, אלא כנראה מפני מיעוט זמן וטורח הציבור היתה זו תפילה קצרה. וזה נוסחה:<sup>15</sup>

כמה דיעבד רחמנא נסין ופורקן לאבהתנא ממצרים ועד הנה כדין יעבד עמנא ועמכון וישזבינן וישזבכון מרוגזא משביא מדבר ומטלטולא וראו כל עמי הארץ כי שם יוי נקרא עליך ויראו ממך (דב' כח, י').

והרי טכסט התפילה לפי שני המקורות:

כ"י סינסינטי 407, דף 23א

דכירין

לטב ועוד יהוי דוכרנכון לטב לשם טב לכון  
קהלא קדישא הדין רברביכון עם  
זעיריכון מן דידע שמהתכון הוא יכתוב  
יתכון בספר חייא עם צדיקיא מלכה  
דעלמא יברך יתכון יסגי יתכון  
ישמע בקל צלותכון יעיק למעיקיכון ישצי  
כל דחקיכון יברך בעמל ידיכון וכל ישראל  
בכלל הברכות ואמרו אמן.

דפוס וניציאה רפ"ז, א, קיא ע"ב

דכירין לטב ועוד יהוא דוכרנכון טב

<sup>13</sup> ראה: D.S. Sassoon, *Ohel David — Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, London 1932, I, p. 315. התפילה הנידונה אינה מצויה בסידור ארם צובה, כ"י אוכספורד 1146 (לפי הקטלוג), שאינו מכיל כלל את המדור של קריאת התורה. סידור זה זוהה על-ידי כנוסח ארם צובה, ראה מאמרי על סידור רב סעדיה גאון בקובץ *Saadya Studies* (בעריכת א' רוזנטל), מנצ'סטר 1943, עמ' 272, הערה 2.

<sup>14</sup> וכן הוא במנהג כפא; אחרי 'דכירין' כתוב שם: 'ומגביה הספר ואומר הכל הבו וכו' וקורא ד' גברי'. וטעה פרסטר, עמ' 23, שכתב: 'בעת הכנסת ספר תורה להיכל'.

<sup>15</sup> כ"י סינסינטי 407, דף 11ב; דפוס וניציאה רפ"ז, א, נה ע"ב.

שם טוב לכון קהלא קדישא הדין רברביכון  
 עם זעיריכון מאן דידע שמהתכון הוא יכתוב  
 יתכון בספר חייא עם צדיקייא מלכא דעלמא  
 יברך יתכון יפיש יתכון ויסגא יתכון ישמע  
 בקל צלותכון יעיק לדמעיקכון ישצי כל דחיקכון  
 ישלח משיחה ביומיכון ויפרוש מטלת שלמא מן  
 שמיא עלינן ועליכון ויברך בעמל ידיכון וכל  
 ישראל בכלל הברכות ואמרו אמן.

רואים אנו, כי נוסח מחזור ארם צובא קרוב יותר לכתובת יריחו. בולט הוא לעין העדר המלים 'לקרן זקופה להצלחת עובדין טבין', או: 'לרוממה לקרן זקופה לאצלח דעובדין טבין', וכיצא בהן, שנשתלבו בשאר הנוסחאות. מלים אלה, המזוהות לא מעט, מקורן כנראה בתפילה ארמית אחרת, שאינה ידועה לנו לפי שעה, ואשר אף היא היתה מיועדת לציבור, ונתמזגו הנוסחאות — תופעה שכיחה ומוכרת.

לעומת זאת, ההוספות 'ועוד' ו'לשם טב' או 'שם טב לכון' מצויות אף במחזור הנזכר. נראה, כי הוספות אלו פרשניות הן וכוונתן לבאר את כפילות הנוסח, שנתקשו בה גם מלומדי זמננו.<sup>16</sup> משער אני, כי הפירוש הגלום בהן הוא, שהנוסחה הכפולה 'דכירין לטב יהוי דכרנהון לטב' ברכה דו-חלקית היא, כשהחלק השני מוסיף על הראשון. תיבת 'דכירין', שהיא צורת הבינוני, ניתנת להיתפס במשמעות מצומצמת כמתייחסת אל ההווה, שהמבורכים ייזכרו לטוב בעודם בין החיים, דוגמת מאמרו של בן זומא:<sup>17</sup> 'אורח טוב מהוא אומר: זכור בעל הבית לטוב'. לפיכך בא החלק השני ומוסיף: '[ועוד]<sup>18</sup> יהוי דכרנהון לטב [לשם טב]', לומר לך שגם בעתיד (יהוי), אחרי פטירתם,<sup>18</sup> ייזכרו לשבח ולתהילה, לשון אחר: יזכו לשם טוב. כי זוהי מהותו של שם טוב, שאינו פוסק ונשאר לדורות, וכך מתבטאים חכמי המדרש:<sup>19</sup> 'שם טוב לעולם'; 'שם טוב נוהג בחיים ובמתים'. ובן-סירא מנסח כך:<sup>20</sup>

<sup>16</sup> ראה: נוה, עמ' 104; פרסטר, עמ' 22; הורביץ, עמ' 43; הערה 12; יהלום, עמ' 46.

<sup>17</sup> תוס' ברכ' ו, ב (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניוארק תשט"ו, עמ' 34).

<sup>18</sup> השימוש בתיבת 'ועוד' להציע ברכה נוספת מזדמן במחזור ארם צובה גם במקום אחר: בתפילה שנאמרה אחרי הכרות התורש והכוללת שורה של ברכות, כל ברכה נוספת מוצעת על-ידי תיבת 'ועוד' (דפוס רפ"ז, קיא ע"ב — קיג ע"א).

<sup>18</sup> הלך-מחשבה כזה, המבחין במפורש בין שני המצבים, אנו מוצאים בתפילה בעד התורמים להחזקת מוסדות הקהילה באי סיציליה: 'הוא יברך לכל איש ואשה שהקדישו שום הקדש .... אם שלמו ימי חייהם והלכו לבית עולמים... ישם חלקם עם הצדיקים' (ראה: ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 243). והשווה להלן, הערה 74.

<sup>19</sup> מדרש קה"ר ז, א.

<sup>20</sup> ספר בן-סירא השלם, מהד' מ"צ סגל, ירושלים תשי"ג, מא, פס' טו-יז (עמ' רעד).

'טובת שם – ימי אין מספר'; 'שם חסד [והתרגום היווני גורס: שם טוב] לא יכרת'. מעתה המלים 'לשם טב' אינן סתם הרחבה; מגמתן לפרש את 'לטב' השני, שמשמעו הוא 'לשם טב'. יש לזכור, שאחד המניעים החזקים הממריצים בן-אדם לפעילות פילנטרופית הוא השאיפה לפרסום ולהנצחה, ששמו וזכרו יתנוססו לתפארה גם אחרי כליונו הביולוגי. מתוך השוואת הטכסטים העומדים כעת לרשותנו עולה עובדה בולטת אחת המעוררת מייד את תמיהתנו: העדר הפורמולה 'חברין לכל ישראל' בכל הטכסטים פרט לקוצ'ין, וגם שם היא מופיעה בצורה שונה: 'חברים כל בית ישראל'. לעומתו, בסידור נוסח פרס היא נעדרת לגמרי ובסידורי ארם צובה, כפא וסין הוחלפה על-ידי פורמולות נרדפות-התוכן: 'וכל ישראל בכלל הברכות', או 'ועם כל קהליהון דישאל'. תופעה זו אומרת: הסבירני, ובסעיפים ט-י נייחד עליה את הדיבור.

[ג]

רברכיון עם זעיריון. כן הוא בשתי הנוסחאות של מחזור ארם צובה וגם בנקודה זו ההתאמה עם נוסח כתובת יריחו הדוקה קצת יותר. צירוף זה מופיע במחזור הנזכר גם בהקשר אחר,<sup>21</sup> ברשות לתרגום 'מעונה' ביום שמחת תורה: 'אסב רשות מאלהא עלאה... ומרשות קהלא קדישא הדין רברכיא עם זעיריא' ופעם נוספת ברשות לתרגום 'ויעל'.<sup>22</sup> צורה אחרת של צירוף זה: 'רברכיה ודקיקיה' מצאתי בתפילה בעד המשתתפים בקבורת המת, השמורה באוסף הגניזה בספרייה הבודליאנית באוכספורד, כ"י 2700, דף 42ב–43א. והרי התפילה בשלמותה, שעניין לנו בה גם מבחינות אחרות, כמו שיתבאר בהמשך:

מן דאמר למתן אגר טב לצדיקיא הוא יתן  
לכון אגר טב בהדן<sup>23</sup> עלמא ובעלמא דאתי ויחוס  
ויגן וירחם על רבנין ועל חברין<sup>24</sup> ועל שאר  
[43א] עמא רברכיה ודקיקיה<sup>25</sup> גמלי חסדא בני

<sup>21</sup> שם, ב, דף תרפ"ב, א-ב.

<sup>22</sup> על 'חתן מעונה' ו'חתן ויעל' ראה: א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 84 ואילך.

<sup>23</sup> 'בהדן' בלי יו"ד, אולם בשורות 5, 10: 'בהדין'. גם בכ"י ואטיקן 30 של בר"ר מצויות שתי הצורות, ראה: ח' אלבק, מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבה, ברלין תרצ"א, עמ' 107, וכן בארמית נוצרית, ראה: G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905<sup>2</sup>, p. 44. אותה אי-עקביות מזדמנת כבר בכתובות בתי-הכנסת, שאף הן גורסות לפעמים 'הדין', ראה: נוה מס' 40 ('ח'ירבת יצחקיה); מס' 60 (נערין); מס' 70 (עין גדי); מס' 71 (בית גוברין). כבר העיר י' קוטשר בדרך כלל: 'אין לצפות לעקביות גמורה בשום כתיב היסטורי' (הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השני ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 122). ועיין להלן, הערה 107.

<sup>24</sup> 'חברין' בנר"ן סופית גם בכתובת יריחו, והשווה: נוה, עמ' 105.

<sup>25</sup> ירו' ב"ק סוף פ"ו (ה, ע"ג): 'לית בין רברכיה לדקיקיה אלא...'; ראה: מילונן של יסטרוב, עמ' 319; דלמן (לעיל, הערה 23), עמ' 163.

גמלי חסדא<sup>25</sup> דאתכנשתון<sup>26</sup> בהדין יומא  
ועבדתון גמל חסדא כמסת גמל חסדא  
דיעבדתון למגעור<sup>27</sup> מינן ומנכון מותא  
ומחבלא ושטנא והוא ברחמוהי סגייא  
יסוג תורעתיה<sup>28</sup> דבית מקדש קדישא  
ודדהדין אתרה ודכל אבילי עמו ישראל ואמ  
אמן.

<sup>25</sup> א25 ראה: כת' ח ע"ב.

<sup>26</sup> בכ"י: 'דאתכנשתון' ביו"ד, וכן: 'ועבדתון', 'דיעבדתון'. הו"וים נתחלפו ביו"דים כרגיל בכמה כתב-ידים.  
<sup>27</sup> = להסיר ממנו ומכס וכו'. הביטוי מופיע גם במגילה החיצונית לבראשית (מהר"א אביגד-דיין, ירושלים תשי"ז, דף XX, ש' 28–29; J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, Rome 1971, p. 66. והשווה פירוש, שם, עמ' 138). על שתי קמיעות בארמית ארץ-ישראלית המשתמשות בביטוי זה לציין את הפעולה המאגית של גירוש רוחות רעות, הצביע ח"י גרינפילד (כתוך: מחקרים בעברית ובלשונות שמיות, רמת-גן תש"ס, החלק האנגלי, עמ' XXXVIII). בינתיים נוסף מקור חדש: מסכת מאגית שמטרתה 'לבטל הכשפים ולניזוק מרוח רעה', שההדיר ג' שלום בשם 'הבדלה דר' עקיבא' (תרכין נ[תשמ"א], עמ' 243–282). הפועל הנידון חוזר בו חמש פעמים: עמ' 253, ש' 9; עמ' 258, ש' 12; עמ' 262, ש' 21; עמ' 267, ש' 11; עמ' 268, ש' 15. כל המקבילות הנזכרות — כולל האמור במגילה — הן בעלות אופי מאגי, מלבד התפילה מן הגניזה שהיא, לפי שעה, העדות היחידה בארמית ארץ-ישראלית לשימוש של הביטוי בהקשר לא-מאגי. אמרתי 'בארמית ארץ-ישראלית', כי לאמיתו של דבר הוא מודמן גם בסידור-התפילה הכוונה היא שלא עמדנו עליו הראיל והורגלנו לנוסח 'מתוקן', שדחק את רגליו של הנוסח האמיתי והמקורי. הכוונה היא למשפט 'יגער ביצר הרע מן הנשואים' בתפילת 'אב הרחמים' הנאמרת במנהג אשכנז לפני קריאת התורה (ו' בער, סדר עבודת ישראל, עמ' 122). אין ספק כלל, כי הנוסח המקורי היה 'יגער יצר הרע' וכו' (= ויסיר יצר הרע מעם ישראל הנשואים מני רחם, לפי יש' מר, ג), כמו שכבר העיר המדקדק ופרשן הסידור, ר' שבתי סופר מפרמישל: 'בסידורי קלף [= בכתב-יד] מלת יצר בלא כ"י'. עיין: S.C. Reif, *Shabbethai Sofer and his Prayer-Book*, Cambridge 1979, p. 177. ואמנם מצאתי גירסה זו בכמה כ"י ואסתפק בציון שלושה: פארמה 403 (1902), דף 668; קיימברידג' Add. 561, דף 354; Add. 667, דף 26. ויצוין עוד, שגם ר' נפתלי הירץ טריוויש בפירושו הקבלי לסידור טיהינגן ש"ך גורס כך, בעוד שבסידור גופו הגירסה היא: 'ביצר'. ועיין ריף שם, עמ' 285, הערה 770, שרשם מקורות אחרים. תוספת אות היחס 'ב' אינה אלא תיקון על יסוד זיהוי של יצר הרע עם השטן (ב"ב טז ע"א; וראה רש"י שבת פט ע"א, ד"ה: בא השטן), ולגבי השטן נאמר בזכ' ג, ב: 'יגער ה' בך השטן'. ועל משמעותו של 'גער' במקרא אצל פרשני המקרא היהודיים בימיהביניים, ראה ריף ב-VT 21 (1971), עמ' 241–244.

<sup>28</sup> = יגדור את פרצת בית המקדש. מלים ארמיות אלה שימשו בארץ-ישראל להבעת תנחומים לאבלים (ראה: ירו' מ"ג, ו [פג ע"ג] ובר"ר ק, ז [תאודור-אלבק, עמ' 1292]). ונקבעו בצורה עברית בברכה המשתלבת בברכת המזון בבית האבל: 'גדור פרצות בישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת' (בבלי ברכ' מו ע"ב), וכן בסיום הקדיש בבית הקברות (לפי מחזור ארם צובה, כ"י סינסיני 407, דף 47א): 'גדור פרצות... הזאת ותוחקו לחיים ותהיו לפליטה ולשארת ותפנו לשלום'. המלים 'ותוחקו לחיים' שייכות אף הן למערכת הביטויים שהשתמשו בהן בטקס ניהום אבלים. בכ"י הנזכר ובמקום הנזכר אנו קוראים: 'יגדור קאלו אלג'מאעה ללאבלים בתחון מן השמים יקול אלחון ותוחקו לחיים' [וכאשר אומר הקהל לאבלים... יאמר החון...]. לביטוי 'תנחומו מן השמים', ראה י' קאפח, הליכות תימן, ירושלים תשכ"א, עמ' 253–254 (ושם האבלים עונים 'אמן'). החזונים לקחו חלק בטקס קבורת המת, ראה: ש"ד גויטיין, 'צוואות ממצרים מתקופת הגניזה', ספר זכרון ליצחק בן-צבי, ירושלים תשכ"ד, א, עמ' קג, המביא מצוואתה של אשה שהניחה כסף לצרכי קבורתה, 'כלומר תכריכים, הארון, החזונים, הקבורה עצמה וגושאי המיטה'.

בנוגע לביטוי 'קהלא קדישא הדין' ראיתי לציין, כי במנהג ארם צובה פונה החזן אל הציבור בכינוי זה בהכרתו את החודש:<sup>29</sup>

מדכר עבדכון קדמיכון קהלא קדישא הדין ריש ירח פלוני הוא יום פלוני בשבא מנייניה וקבועיה. ואם הוא שני ימים אומר דהוא יום פלוני קדושיה ויום פלוני מנייניה וקבועיה.

הפורמולה 'מדכר עבדכון קדמיכון' משמשת פתיחה גם להכרזות אחרות על-ידי החזן ורווחת היתה מלבד בארם צובה גם בבגדאד.<sup>30</sup> כך בתפילת הטל ביום ראשון של פסח מכריז החזן: 'מדכר עבדכון קדמיכון דעבר זמן מוריד הגשם ובא זמן מוריד הטל'.

# [ד]

ואתחזקון ועבדון פסיפסה. הפועל 'אתחזק' או 'אתחזק ב' מופיע גם בכתובות-הקדשה אחרות<sup>31</sup> ובשאלת הוראתו המדויקת נתלבטו החוקרים, נתעוררו ויכוחים והוצעו פירושים שונים, כגון (ואיני טוען למיצוי): 'השתדל',<sup>32</sup> 'התנדב',<sup>33</sup> 'תרם', 'תמך',<sup>34</sup> 'נדר' או 'קיים נדר',<sup>35</sup> 'רכש זכות',<sup>36</sup> 'התחבר'.<sup>37</sup> תופעה מפליאה היא, שלא נמצאה עד עתה מקבילה במקורות ספרותיים לשימושו של ביטוי זה — שהיה רווח בצפון הארץ ובדרומה<sup>38</sup> — בהקשר של מתן צדקה לעניים או תרומה לבתי-הכנסת. עובדה זו מקנה חשיבות משנה למקבילה שמצאתי כעת בקטע גניזה עתיק, המכיל 'דברי כיבושין' בארמית ארץ-ישראלית. אלה תופסים, כידוע, מקום נכבד בתפילת תענית ציבור כדי לעורר באמצעותם את העם לתשובה ולצדקה. הקטע בשלמותו עומד לראות אור בקרוב, כאן יובאו שלושה משפטים, והאחרון שבהם מכיל את הצירוף 'אתחזק ב'. אחרי הבאת מאמרי חז"ל בשבח התשובה פונה הדרשן אל הקהל בדברים אלה:

<sup>29</sup> דפוס רפ"ז, א, קיא ע"ב.

<sup>30</sup> ראה: ששון (לעיל, הערה 13), עמ' 963; בואי תימן, בודפסט 1924, עמ' 11.

<sup>31</sup> ראה להלן, הערה 38.

<sup>32</sup> ש' קליין, 'כתובות מבתי כנסיות עתיקים בארץ ישראל', ידיעות המכון למדעי היהדות ב (1925), עמ' 40;

<sup>33</sup> י' קוטשר, 'Jewish Palestinian Aramaic' in: F. Rosenthal (ed.), *An Aramaic Handbook*, Wiesbaden, 1967, I/2: Glossary, p. 60: 'to exert oneself'.

<sup>34</sup> עם כתובת נערן (מס' 64): ד' ייבין, *IEJ* 24 (1974), עמ' 402.

<sup>35</sup> ספר הישוב א, עמ' 109, 110; ש' ליברמן, לשוננו לג (תשכ"ט), עמ' 77, ואחרים.

<sup>36</sup> נוח, עמ' 10, 96.

<sup>37</sup> פרסטר, עמ' 31–32.

<sup>38</sup> F.G. Hüttenmeister, *IEJ* 28 (1978), p. 110: 'gained merit'.

<sup>39</sup> מ"ע פרידמן (1980) *Jewish Marriage in Palestine — A Cairo Geniza Study*, I [1980], p. 309: 'and joined together'. וראה גם: פריי (לעיל, הערה 2), עמ' 235, מס' 1199.

<sup>40</sup> הוא מופיע: אבלין (מס' 21), בית-שאן (מס' 46), נערן (מס' 60, 64, 65), יריחו (מס' 69), חורבת סוסיה (מס' 83, 84). וראה במפת הכתובות, נוח, עמ' 13.



וכדון<sup>39</sup> קה קדיש<sup>40</sup> חזרון בתתובה לגב<sup>41</sup> רחמ דלמא דהו<sup>42</sup> מתרחם עלינן ומרוח לן...  
ונטרון הימנותא במשא ומתן<sup>43</sup> דידיכון שבזכות בעלי אמנה הגשמים יורדים...<sup>44</sup>  
ואתחזקון בצדקתה שבזכות הצדקה שישראל עושים אילו עם אילו הגש<sup>45</sup> יורדים...

ובזה הוצא הביטוי הנדון מבידודו האפיגראפי. ואשר למשמעותו, נראה שהתרגום ההולם ביותר את המלים 'אתחזקון בצדקתה' הוא: 'התנדבו בצדקה', ואכן, בדרשה אחרת שבאותו קטע משתמש הדרשן בצירוף 'מתנדב ב': 'וכל מן דפשט ידיה ומתנדב בהדה צדקתה וכו', הווי אומר: 'אתחזק ב' = 'אתנדב ב'.

מאחר שקבעתי, שלא נמצאה עד עתה מקבילה לשימוש בצירוף 'אתחזק ב' במשמעות הנדרשת בכתובות, מן הדין להסב את תשומת הלב לתרגום משלי, שלכאורה ניתן למצוא בו מקבילה כזאת. שמואל קליין כותב: <sup>46</sup> 'הפועל "אתחזק" ... הוא כמו "מחזיק" בעברית כמו שמוכיח התרגום של משלי ג, יח ושם הפועל בהקבלה אל הפועל "תמך" (עץ חיים היא למחזיקים בה ותמכיה מאשר)'. יוסף נוה חזר פעמיים על דברים אלו, ועליהם הוא נשען בתרגמו 'אתחזק ב' ב'תמך'.<sup>47</sup>

ברם, כשנעיין נראה שאין כאן ההקבלה המבוקשת. כל שלושת הפעלים 'אתחזק ב', 'החזק' ו'תמך' משמשים כאן במשמעות הפשוטה של 'אחז' ולא במשמעות של תמיכה בממון. ראה פירושו של רש"י: 'למחזיקים בה, לאוחזים בה', ובמקום אחר (שמ' ד, ד) ראה רש"י צורך להדגיש משמעות פשוטה זו: 'כל לשון חזוק הדבוק לבי"ת לשון אחיזה הוא', וביחס ל'תמך' הוא כותב בהחלטיות: 'כל לשון תמיכה שבספר זה שהוא אחז בה'. זה פשוטו של מקרא (עיין במילוני המקרא ובתרגומים הלועזיים), ולזה התכוון גם התרגום: התורה היא עץ חיים לאלה האוחזים ותומכים בה, כלומר הדבקים בה, מקיימים מצוותיה ועוסקים בלימודה. בתרגום משלי עצמו יש לנו הוכחה חותכת שהצירוף הארמי 'אתחזק ב' משמעו 'אחז': 'החזק במוסר' (ד, יג) מתורגם: 'תחזק במרדוּתא', היינו, אחז במוסר ודבק בו. רק בעלי האגדה פירשו את הפסוק פירוש מדרשי, שזכה לתפוצה רבה בזכות הדרשנים במשך הדורות, ולפיו מדובר בפסוק זה בהחזקת לומדי תורה ותמיכתם בכסף.<sup>48</sup> התרגום,

<sup>39</sup> שימוש ארץ-ישראלי מובהק, ראה: דלמן (לעיל, הערה 23), עמ' 102, 212. ועיין כעת: א' טל, 'רכדים בארמית היהודית של ארץ-ישראל', לשוננו מג (תשל"ט), עמ' 180–181.

<sup>40</sup> = קהלה קדישה.

<sup>41</sup> = לגבי, ראה: דלמן (לעיל, הערה 23), עמ' 46.

<sup>42</sup> על הצירוף 'דלמא ד': ראה: דלמן, שם, עמ' 238.

<sup>43</sup> הביטוי 'משא ומתן', המשולב כאן ברצף המשפט הארמי, משקע עברי הוא, ואעמוד עליו במקום אחר. [ר' עמ' 537]

<sup>44</sup> בכלי תע' ח ע"א.

<sup>45</sup> = הגשמים.

<sup>46</sup> קליין (לעיל, הערה 32), עמ' 40.

<sup>47</sup> נוה, עמ' 10, 96.

<sup>48</sup> ראה: יר' סוטה ז, ד (כא ע"ד); בר"ר צט, יג (תיאודור-אלבק, עמ' 1281); ויק"ר כה, ב (מהר" מרגליות).

לעומת זה, הלך בדרך הפשט, וכבר נאמר עליו: 'תרגום של משלי מונע עצמו כמעט לגמרי מפירוש אגדי'.<sup>49</sup>

מה שניתן ללמוד מתרגום משלי הוא, שהצירוף הארמי 'אתחזק ב' מקביל לפעלים העבריים 'החזק' ו'תמך', ועל יסוד הקבלה זו מותר לשער, כי כשם שביחס לפעלים העבריים חלה הרחבה סימנטית מ'אחיה' להחזקה ולתמיכה כספית, כך ייתכן, שאותה הרחבה חלה גם בנוגע ל'אתחזק ב', אולם אין בתרגום משלי עדות לשימוש במשמעות מורחבת זו. נוסף עוד, כי פרסטר בדיונו בהוראת 'אתחזק' כותב:<sup>50</sup> 'ובעניין זה ראוי להביא את דברי הפייטן ינאי שחי בארץ-ישראל בתקופה הנדונה ואשר הכיר בוודאי את לשון כתובות ההקדשה', והוא מצטט מפיוטי ינאי:<sup>51</sup> 'דעת כל מתחזק בדבר נקרא לשמו' וכו'. נשתרשב לו לחכם הנזכר ההתפעל 'מתחזק' במקום הפיעל 'מחזק' שבדברי ינאי במקור ויצאה מקבילה לצירוף 'אתחזק ב'.

#### [ה]

מלכיה דעלמה, התואר האלהי 'מלכה(א) דעלמה(א)' ידוע לנו במיוחד מתפילת 'יקום פורקן'. לעומת זה, כתובות בתי-הכנסת הארץ-ישראליים משתמשות במטבע 'מלך עלמה'. כך שלוש פעמים בחמת גדר (מס' 32–34), ובצורה מקוטעת אף בעלמה (מס' 4) ובחורבת סוסיה (מס' 82–83). הצורה 'מלכיה דעלמה' בכתובת יריחו אין לה חבר לפי שעה, ולא ראיתי בין העוסקים בנושא הכתובות מי שעמד על עובדה זו. כרם, אם בורדת היא בתחום האפיגראפיה הרי יש לה אח ורע במקור ספרותי: בקטע הגניזה המכיל 'דברי כיבושין' לתענית ציבור שכבר הוזכר למעלה. היא מזדמנת שם שלוש פעמים בכתוב מלא (מלכיה) ופעם בכתוב חסר (מלכה), אולם הכ"ף נתנקדה בצירה.<sup>52</sup> ואשר למתכונתה, יצוין שמופיעה היא בנוסף עברי בתלמוד בבלי:<sup>53</sup> 'מלכו של עולם', ובהרכבים אחרים: 'צדיקו של עולם', 'יחודו של עולם', 'קדמונו של עולם'.<sup>54</sup> ועוד, וכמובן בצירוף השכיח: 'רבונו של עולם'.

עמ' תק"ע; תנחומא וישלח, ט; מהד' בובר, עמ' 167. ועיין גם פרק צדקה, סי' יג, ורטהיימר, בתי מדרשות, א, עמ' רלו.

<sup>49</sup> י' צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, מהד' ח' אלבק, ירושלים תש"ז, עמ' 36, וראה גם: י' קולמוש, המקרא באור התרגום, תל-אביב תשל"ג, עמ' 72.

<sup>50</sup> פרסטר, עמ' 32.

<sup>51</sup> מ' זולאי, פיוטי ינאי, ברלין תח"ץ, עמ' קט.

<sup>52</sup> המלה נכתבה בסוף השורה ודרכו של הסופר להחסיר יו"ד או ו"ו ולהשלימן על-ידי ניקוד כשארין רווח מספיק לכתיבת המלה במלואה.

<sup>53</sup> מג' טו ע"ב; טז ע"א; סוטה י ע"ב.

<sup>54</sup> ראה: A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, 1927, עמ' 95, מס' 73; עמ' 87, מס' 47; עמ' 97, מס' 75.

[ו]

ידע שמהתון... יכתוב יתהון בספר חייה וכו'. יחידאית היא ברכה זו בכתובות בתי-הכנסת, שנחשפו עד כה. הימצאותה בארבע קהילות הגולה (ארם צובה, פרס, סין וכפא) עובדה רבת-חשיבות היא, המעידה על רציפות המסורת הארץ-ישראלית. כמעט ודאי הוא, שראשיתה בליטורגיה של בית-הכנסת ומשם נקבעה בפסיפס בבית-הכנסת ביריחו. ברם, אם הברכה גופה יש בה משום חידוש, הרי מתכונתה הסגנונית יש לה מקבילות בתפילות אחרות. ברצוני להצביע כאן על שתי יצירות ליטורגיות, שתיהן שלימות ושתייהן בלשון הארמית, שמשפטה הפתיחה שלהן, שבו פונה המתפלל אל האלהים, מנוסח בסגנון זה, היינו: הזכרת המידה האלוהית שהמתפלל צריך לה באותה שעה. דוגמה אחת כבר פגשנו בברכה למשתתפים בהלווית המת, שהובאה לעיל (סעיף ג) מכ"י הגניזה, הפותחת: 'מן דאמר למתן אגר טב לצדיקא הוא יתן לכון אגר טב בהדן עלמא ובעלמא דאתי'. דוגמה שנייה מצויה בברכה, שנתקיימה בשני קטעי גניזה בקיימברידג', והיתה מיועדת להיאמר — לפי קטע אחד — לפני תפילת המנחה, ולפי קטע שני — בתחנן שאחרי תפילת שמונה-עשרה. בהזדמנות זו מוסר אני את נוסח הקטע שהוזכר ראשון:

מן דכולה רחמין הוא יתרחם  
עליכון וישמע בקל צלותכון  
ויקבל תחנוניכון ויהפך אפה  
רעותה לוותכון<sup>55</sup> ויתזיין נפשתכון  
בטב ותהוון מן פלטתה<sup>56</sup> ומן  
חייה אתון ובניכון ואנשי בתיכון  
ואנן וכל יש עמכון ויתפנה  
בממרה למיטבה לכון<sup>57</sup> וישבע  
יתכון מן זולה ומן טובה ומן  
סוגי ברכתה וירחם על בשייה<sup>58</sup>  
ועל צעיריה<sup>59</sup> ויפקון לרווחה

<sup>55</sup> בכ"י כתוב 'לבככון' ונמחק עלידי קו מעל לתיבה ובשולי הגליון תוקן: 'לוותכון'.

<sup>56</sup> השווה לעיל, הערה 28.

<sup>57</sup> ראה תרגום אונקלוס ו' כו, ט (ופניתי אליכם): 'ואתפני במימרי לאוטבא לכון', וכן תרגום יונתן יח' לו.

ט. משפט זה נמצא גם בברכה ארוכה לשמחת תורה במנהג תימן, ראה: יערי (לעיל, הערה 22), עמ' 183 (= קרית ספר לג [תשי"ח], עמ' 234).

<sup>58</sup> = בשייה. צורה זו נולדה אולי בשל שיכול אותיות.

<sup>59</sup> היינו: השרויים בצער, הסובלים והחלשים. זוהי המשמעות המתבקשת כאן, אולם לא מצאתי משמעות זו במידונים. נראה כי צמד המלים 'בישייה וצעיריה' מקביל לצמד המלים בתלמוד בבלי: 'קצירי ומריעי' (ר"ה טז ע"א; נדר' מט ע"א). ויש לציין שבספרות ימיה הביניים, במיוחד בספר חסידים, משמש הבינוני פעול 'צעור' במשמעות זו, ראה דוגמאות במילונו של בן-יהודה, יא, עמ' 5575. ומעניין הוא שלפי בעל ספר חסידים

ולחייה וישמעון קל....  
 דחיין ויתבור חיילה דברנשה<sup>60</sup> בישה  
 מנכון ויצמח משיחה  
 בחייכון ויבנה בית מקדשה  
 ביומיכון<sup>61</sup> וירווח לכל נפשה  
 דעיקה ויתרעי לכון בכולה  
 וינהר עיניכון  
 בפרקנהי אמרו<sup>62</sup> אמן.

[1]

יכתוב יתהון בספר חייה עם כל צדיקיה. האמונה במציאותו של ספר, שבו רשומים שמות הצדיקים שזכו לחיי העולם הבא, נזכרת במקורותינו הקלאסיים. על דברי משה 'מחני נא מספרך אשר כתבת' (שמ' לב, לב) נאמר במדרש תנאים:<sup>63</sup>

אמר משה לפני הקב"ה רבון העולמים אם אין את מוחל לעונותיהן של ישראל מחוק שמי מספרך אשר כתבת, ספר כתוב לצדיקים לעתיד לבוא, שנ' (תה' טט, טט) ימחו מספר חיים.

ולרעיון זה התכוון התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל [להלן: ת"א]: 'מחני כדון מן ספר צדיקא דכתבת שמי בגויה'. כמו כן יש להצביע על יש' ד, ג: 'והיה הנשאר בציון והנוותר בירושלים קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלים'. כתיבה לחיים בפסוק זה נתפסה אף היא כמתייחסת לחיי עולם הבא, על-ידי התרגום, 'כל דכתיב לחיי עלמא', ועל-ידי תנא דבי אליהו הקדום:<sup>64</sup> 'תנא דבי אליהו צדיקים שעתידי הקב"ה להחיותם אינם חוזרין לעפרן שנאמר "והיה הנשאר... כל הכתוב לחיים בירושלים"'. תפיסה מדרשית זו של הכתוב ניכרת בכתובות על מצבות בימי הביניים, כמו המצבה בספרד משנת 1349: 'יקץ לקץ הימין עם

הביטוי מופיע ביר' יד, ג: 'שלחו צעוריהם [קרי: צעיריהם] למים': 'צעוריהם בואו כתיב, מי שלכו צעור' (מהד' ר' מרגליות, 'ירושלים תשי"ז, סי' רמ"ח). דוגמה זו לא הובאה במילון הנוכח. השווה גם את הביטויים 'צעור', 'צעיר' במכתבים עבריים מן הגניזה אצל מאן, היהודים במצרים, כ, מפתח, עמ' 424.

<sup>60</sup> השווה: מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, 'ירושלים תשל"ד, עמ' ל, שו' 17.

<sup>61</sup> בגליון נוסף: 'וישרי יקר שכינתיה ביניכון וישכלל היכליה בחייכון'.

<sup>62</sup> 'אמרו' בלי ו'ו החיבור שכיח בכתבי הגניזה, וכן הוא בכ"י אוכספורד 2700 (להלן, סעיף ט).

<sup>63</sup> מדרש תנאים על ספר דברים, מהד' ד"צ האפפמאן, ברלין שנת יגדיל תורה, עמ' 211.

<sup>64</sup> סנה' צב ע"א. וראה גם: ויק"ר לה, ו (מהד' מרגליות, עמ' תתכ"ג); אדר"ן, נוסח א, לא (מהד' שכתר, עמ' מו).

והשווה: ל' גינצבורג, *The Legends of the Jews*, ו, עמ' 55.

המנויים הכתובים לחיים, או מצבתו של ר' מנחם בן זרח (1385), בעל 'צידה לדרך': 'יעמד אל קץ ימין עם כל כתוב לחיים בספר'.<sup>65</sup>  
 כבר הוער<sup>66</sup> על קרבת הרעיונות שבכתובת יריחו אל הכתובת הארמית החרוזה בכורסת אבן, שנתגלתה בבית-הכנסת בכרוזין (מס' 17):

דכיר לטב יודן בר ישמעאל

דעבד הדן סטוה

ודרגוה מפעלה יהי

לה חולק עם צדיקיה

גם כאן הכוונה היא לחלק עם הצדיקים לעולם הבא. טרחו החוקרים<sup>67</sup> למצוא מקבילה במקורות ספרותיים לביטוי זה, והנה אותה לשון ממש ובארמית מצויה בתרגום המיוחס ליונתן על הפסוק 'וחי בהם' (וי' יח, ה). לפי הספרא,<sup>68</sup> תרגום אונקלוס על הפסוק הנזכר, וכן לפי תרגום יונתן ליח' כ, פס' יא, יג, כא, המלים 'וחי בהם' מתייחסות לחיי נצחיות (בחי' [או לחיי] עלמא). וזוהי גם דעת תי"א<sup>69</sup> אלא שהוא מוסיף את המלים המודגשות בזה: 'וחי בהון בחיי עלמא וחולקיה עם צדיקיא'.

כמה מאלף הוא למצוא בקשה מפורשת לזכות לחלק עולם הבא יחד עם הצדיקים גם בליטורגיה שלנו, אמנם לא בנוסחים השולטים היום,<sup>70</sup> אלא בסידורים אשכנזיים-צרפתיים עתיקים, וביתר-ייחוד בנוסח צרפת הקדמון. המדובר הוא בברכה 'ברוך אלהינו שבראנו לכבודו', שתפקידה הליטורגי המקורי היה לשמש ברכת-חתימה אחרי לימוד תורה-שבעל-פה,<sup>71</sup> והיום היא מהווה את החלק השני של 'קדושה דסדרא'. הסידורים האמורים גורסים:<sup>72</sup>

<sup>65</sup> ראה: F. Cantera — J.M. Millas, *Las Inscripciones Hebraicas de Espana*, Madrid 1956, pp. 118, 162

<sup>66</sup> כך גם נוה (עמ' 8), אולם בהסכנות-מה ('כנראה'). המקבילות המובאות בזה אינן משאירות מקום לספק, שאמנם הכוונה לחיי העולם הבא.

<sup>67</sup> ראה: A. Marmorstein, *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, 1927, p. 102; 1933, p. 101; J.B. Frey, *Revue Biblique* 41 (1932), p. 100

<sup>68</sup> ספרא אחרי מות ט (מהד' ווייס, רינה 1862, פה ע"ד).

<sup>69</sup> בניגוד לתרגום ניאופיטי המתרגם מילולית: 'וחי בהון', ולא יותר.

<sup>70</sup> אין כל סיבה להפקיע את המלים 'ושם חלקנו עמהם' בברכה יג מתפילת יח מפשוטן, ולהעניק להן משמעות אסכטולוגית: חלק לעולם הבא (פרסטר, עמ' 26). כוונתן היא, שחשים חלקנו עמהם, שנוכח גם אנו להימנות עם הצדיקים ולהיות כאחד מהם, דוגמת 'שלא שם חלקנו כהם' בתפילת 'עלינו לשבח' וכהודייתו של ר' נחוניא בן הקנה ביציאתו מבית המדרש (ברכ' כח ע"ב): 'מודה אני... ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות', כלומר 'שזכיתי להימנות עמהם ולהשתייך אליהם. וזוהי גם כוונת משפטי 'יהא חלקי' שבפי ר' יוסי בן חלפתא (שבת קיח ע"ב), כמו: 'יהא חלקי מאוכלי שלוש סעודות בשבת', או: 'יהא חלקי ממתפללים עם מדומי חמה' וכדומה. ועיין מהרש"א בחידושי אגדות על אתר.

<sup>71</sup> ראה: סידור רב סעדיה גאון, עמ' שנח, שו' 24-25, ועיין ל' ליכרייך, *HUCA* 21 (1948), עמ' 176 ואילך.

<sup>72</sup> כן הוא בכ"י פארמה 403 (1902), דף א52. ר' יעקב חזן מלונדרין (עץ חיים, מהד' י' ברורי, ירושלים

'... ונירש טובה לחיי העולם הבא ועם הצדיקים יהי חלקינו', או בצורה מורחבת: <sup>73</sup> 'ועם הצדיקים יהי חלקינו ועם ישיני חברון [או: יורשי גן עדן] תהא מנוחתינו'.<sup>73א</sup> באזור גיאוגרפי אחר ובתקופה מאוחרת יותר פוגשים אנו במשאלה זו בתפילה בעד התורמים למוסדות הקהילה במחזור לפי מנהג האי סיציליה (ש"ב בערך).<sup>74</sup> 'אם שלמו ימי חייהם והלכו לבית עולמים... הצור ברחמיו ישים חלקם עם הצדיקים בגן עדן'. וכן הוא במחזור מנהג קרפינטראץ, אמסטרדם תקי"ט, דף ריז.

מחוץ לכתלי בית-הכנסת היא מזדמנת באזכרה לנפטרים בנוסח, שכבר נשאל עליו רב נסים גאון מקירואן ותשובתו נשתמרה ב'מגילת סתרים' שלו.<sup>75</sup> (נחתבר לכל המאוחר בשנת 1051): 'זוה שאומרים על המת יהי חלקו עם שבע כתות של צדיקים בגן עדן עיקרו מפורש בספרי'.

'לפי ספרי דברים'<sup>76</sup> — מיוסד על מאמרו של ר' שמעון בר יוחאי — נחלקים הצדיקים לשבע כתות בגן עדן 'זו למעלה מזו'. והרי הניסוח בויקרא רבה: <sup>77</sup> 'אלו שבע כתות של צדיקים שעתיד' להקביל פני שכינה ופניהם דומות לחמה ולבנה [לרקיע] ולכוכבים לברקים ולשמש ולמנורה הטהורה שהיתה בבית המקדש'.

דוגמה לאזכרה כזאת מספק לנו סידור נוסח פרס<sup>78</sup> (וגם סידורי קאי פג<sup>79</sup>). והרי מלים

תשכ"ב [נכתב בשנת 1287], א, עמ' קכד גורס רק: '... לחיי עולם הבא עם הצדיקים'. ומחזור ויטרי, עמ' 74: 'ועם הצדיקים יורשי גן עדן תהא מנוחתינו'. ועיין ההערה הבאה.

<sup>73</sup> כדי להראות את תפוצתה הרבה של נוסחה זו ארשום שנים-עשר כתב-יד בשבע ספריות: פארמה, הספרייה הפאלאטינית (מלבד כה"י הנזכר בהערה הקודמת) 159, דף 99; 799, דף 2; 3518 (Perreau), דף 8; לונדון, ספריית Jews' College מונטיפיורי 204, דף 335; פאריס, הספרייה הלאומית 632, דף 337; 638, דף 29; 643, דף 2; רומא, הספרייה הוואטיקנית 324; אוספורד, הספרייה הבודליאנית 2374, דף 273; קיימברידג', הספרייה האוניברסיטאית 561, Add. 1490, דף 29; Add. 1490, דף 12; הספרייה של הקולג' Corpus Christi 133, דף 101. על כ"י זה ראה להלן, הערה 118.

<sup>73א</sup> התוספת המיסטית לסדר ההבדלה בסדר רב עמרם (מהד' קורנל, לא ע"ב) המתחילה 'אשבעית עלך' מכילה את הבקשה 'ועם הצדיקים נפטר בשלום', וכן הוא במחזור ויטרי, עמ' 116, ובטור, או"ח, סי' רצ"ט. אך הנוסח שמביא ר' יצחק אבן גיא (שערי שמחה, א, עמ' 16) גורס: 'ובעולם הבא יהא חלקנו עם הצדיקים שנפטרו לשלום' (גולדשמידט במהדורתו של סדר רב עמרם, עמ' פג, בחילופי נוסחאות, השמיט את המלים 'ובעולם הבא'). והשווה גם סידור רש"י, עמ' 262.

<sup>74</sup> ראה: גולדשמידט (לעיל, הערה 118), שם.

<sup>75</sup> ראה: ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 280.

<sup>76</sup> ספרי דברים, פיסקה י (מהד' פינקלשטיין, עמ' 18). בקצרה גם בירר' חג' ב (עז ע"א), ושם בשם ר' שמעון בן מנסיא: סדר גן עדן, אצל: ילינק, בית המדרש, ג, עמ' 131 ואילך; אייזנשטיין, אוצר מדרשים, עמ' 86.

<sup>77</sup> ויק"ר ל, ב (מהד' מרגליות, עמ' תרצ"ב).

<sup>78</sup> עמ' 223–224 (לעיל, הערה 7). וראה גם את הכתובות על מצבות מאפגניסטאן: ש' שקד, Epigraphica 'Judaeo-Iranica', בספר היובל לש"ד גייטיין (החלק האנגלי), ירושלים 1981, עמ' 73, 77.

<sup>79</sup> ראה: נויבאר (לעיל, הערה 8), עמ' 136–137. וראה גם: מ' גסטר, ספר זכרון לפוזננסקי, ורשה תרפ"ז, החלק העברי, עמ' קי"ד; מאן (לעיל, הערה 59), עמ' 258.

אחדות הנוגעות לנושאנו: 'דוכרן טב... ודוכתא מעליתא תהא ברביצת'<sup>80</sup> הצדיקים ובמחיצת החסידים... 'הקב"ה ישים מלוננו... עם שבע כתות של צדיקים ושל חסידים בגן עדן'. ואף בכתובות על מצבות. מצבה אחת בקלעת איוב (Calatayud) שבספרד משנת 919 אומרת: 'תנוח נפשו בצרור החיים' [עיס] [ישיני חברון]. ומצבה בבית הקברות שסמוך לעיר ליאון משנת 1094 זו כתובתה: 'הקב"ה יתן לו חלק עם הצדיקים' [!]. ומצבה אחרת משנת 1102: 'הקב"ה יסלח עונותינו... ויתן חלק עם הצדיקים'.<sup>81</sup>

שמא כדאי להזכיר שגם בהר פולצאנו שבאיטליה מוצאים אנו את הסופר מנחם בן שבת מביע אותה משאלה בקולופון 'לתורת הבית' לרשב"א, שהעתיקו בשנת 1423: 'השם... יזכני לימות המשיח ולחיי העולם הבא וישים חלקי עם הצדיקים בגן עדן'.<sup>82</sup>

גם בנקודה זו מתגלית לפנינו רציפות המסורת הארץ-ישראלית: תרגום יונתן, כתובת כרוזין, כתובת יריחו, צפון אפריקה, צרפת ואשכנז, ספרד, פרס וסין, איטליה והאי סיציליה.

## [ח]

כיוון שנגענו בנושא הרציפות, כפי שהיא מתגלית בתחום האפיגרפי והספרותי, כדאי שנפסיק לרגע קט את דיוננו במטבעות-הלשון של כתובת יריחו, כדי להתחקות על שרשי ביטוי אחר, שגם בו באה לידי גילוי אותה רציפות, המקשרת את לשון הכתובות הארץ-ישראליות עם לשון התפילות.

הכוונה היא לנוסחה הארמית 'ויברך בעמל ידיכון', שפגשנוה בתפילת 'דכירין' במנהגי כפא, סין וארם צובה. במקום הנזכר אחרונה היא מהווה את סיומה של אותה תפילה, הן בכתב-יד והן במהדורת הדפוס. להפתעתנו אנו נתקלים בה גם באירופה, במחזור החשוב מנהג צרפת, כ"י פאריס 633, דף 52א,<sup>83</sup> בסיום תפילת 'מי שברך': 'ויברך כל עמל ידיהון'. ולמרבה הפליאה גם במחזור ויטרי (עמ' 173) מסתיימת תפילת 'מי שברך' בנוסחה ארמית, בהחלפת 'עמל' במונח נרדף: 'ויברך כל עובדי ידיהון'.

סביר להניח, שהנוסחה 'ויברך בעמל ידיכון' אינה אלא גלגולה של הברכה בכתובות-ההקדשה, שנחשפו בשרידי בית-הכנסת בחמת גדר: 'מלך עלמה יתן ברכתה בעמלהון'. היא משובצת שם בפסיפס ארבע פעמים: מס' 32, מס' 33 (פעמיים) ומס' 34. עובדה זו מעידה, שהיתה זו פורמולה רווחת. הנחתנו יש בכוחה להסביר את הצירוף הזר 'ברך ב' (שאינו ידוע לי ממקום אחר): הוא נולד על ברכי הפורמולה בחמת גדר ובהשפעתה: 'ויברך [= יתן

<sup>80</sup> עיין מילוננו של יסטרוב, ערך רבץ, עמ' 1446.

<sup>81</sup> ראה: קנטרה-מייאס (לעיל, הערה 65), עמ' 11, מס' 2; עמ' 17, מס' 5; עמ' 286, מס' 205. וראה גם:

I. Loeb, *REJ* 16 (1888), pp. 273-274.

<sup>82</sup> ראה: מ' בית-אריה וקולט סיראט, אוצר כתב-יד עבריים מימי-הביניים, ירושלים-פאריס תש"ס, מס' 63.

<sup>83</sup> כ"י זה תואר על-ידי קולט סיראט, *REJ* 119 (1961), עמ' 7 ואילך.

ברכתה] בעמל ידיכון'. שבע הנוסחאות הניתנות להלן לשם השוואה מראות את הפורמולה בחמת גדר בגלגולה ושינוי פניה. מסרתי את הנוסחאות במלואן. אף-על-פי שנוסח הברכה הוא עניינינו הבלעדי כאן, משום שעוד נזדקק גם להמשך הדברים בדיוננו בפרק הבא בפורמולה 'חברים כל ישראל':

- (1) מלך עלמה יתן ברכתה בעמלהון אמן אמן סלה.<sup>84</sup>
- (2) (ו)יברך בעמל ידיכון וכל ישראל בכלל הברכות ואמרו אמן.<sup>85</sup>
- (3) ויברך כל עמל ידיהון חברים כל ישראל ונאמר אמן.<sup>86</sup>
- (4) ויברך כל עובדי ידיהון בכל זמן ועידן ונאמר אמן.<sup>87</sup>
- (5) ויברך כל מעשה ידיהם עם כל ישראל ונאמר אמן.<sup>88</sup>
- (6) ויברך כל מעשה ידיהם כל ישראל חברים ונאמר אמן.<sup>89</sup>
- (7) וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם עם כל ישראל אחיהם ונאמר אמן.<sup>90</sup>

מהשוואה זו אנו למדים, שהמונח הקדום 'עמל' נעזב במרוצת הזמן והוחלף בביטוי ארמי נרדף (מס' 4), או כל המשפט תורגם לעברית (מס' 5–7). פעלה כאן אותה מגמה – שעוד נעמוד עליה להלן – להימנע בלשון התפילה ממלים מרובות משמעות. בספרי המקרא חיבת 'עמל' מציינת<sup>91</sup> מלבד 'עבודה' ו'גיעה' גם את המושגים 'אָנן', 'עָנָל', 'תרמית',<sup>92</sup> 'שוא והבל', 'עבירה'<sup>93</sup> ו'צרה', או כפי שמתבטא ר' שלמה אבן פרחון:<sup>94</sup> 'קטטה ורשע וחמס'. עומס זה של הוראות בלבד כבר יש בו כדי להטיל דופי במונח הנידון, ומכל שכן שעניין לנו כאן עם הוראות שיש בהן משום טעם לפגם, שכן נמצאנו מביעים, למשל, את הבקשה: 'ויברך את תרמית, או חמס ידיהם'. כבר עמדו חוקרי לשון חז"ל<sup>95</sup> על התופעה הלשונית, שמלים המשמשות בשתי משמעויות צומצם או נדחה לגמרי שימושן בספרות

84 כתובת חמת גדר, נוה, מס' 32.

85 מחזור ארם צובה, כ"י ודפוס לעיל סעיף ב.

86 סידור מנהג צרפת, כ"י פאריס 633, דף 52א.

87 מחזור ויטרי, עמ' 173.

88 ר' יעקב חזן מלונדרין, עץ חיים (לעיל, הערה 72), עמ' קט.

89 סדר טרוויש, כ"י שוקן 174 (א' יערי, קרית ספר לג [תשי"ח], עמ' 128, סי' ג).

90 מנהג אשכנז היום (ז' בער, סדר עבודת ישראל, עמ' 230).

91 עיין המילונים המקראיים, וראה גם: נוה, עמ' 71.

92 חיבת 'עמל' בפסוק 'ולא ראה עמל בישראל' (במ' כג, כא) מתורגמת על-ידי רב סעדיה: 'דגלא' = תרמית, או מרמה (תפסיר אלטוריה באלערביה, מהד' דירנבורג, פאריס תרנ"ג), ולפי הרמב"ן היא משמשת בהוראת 'שקר'.

93 רש"י לבמ' כג, כא: 'לשון עבירה... לפי שהעבירה היא עמל לפני המקום'.

94 מחברת הערוך לר' שלמה ב"ר אברהם הידוע 'ן פרחון, פרעסבורג תר"ד, מט ע"ג.

95 י' קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"א, עמ' 73, 75; א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל-אביב תשכ"ז<sup>2</sup>, עמ' 120.



חז"ל. ואם בשתי משמעויות כך, בשדה סימנטי רחב כל-כך כמו במקרה שלפנינו על אחת כמה; ואם בספרות כך, בלשון התפילה לא כל שכן.<sup>96</sup>

[ט]

חברין לכל ישראל. נוסחה זו וגלגוליה ראויים לתשומת-לב מיוחדת. ראשית, יש להדגיש שבספרות התלמודית-מדרשית אין למצוא לה זכר,<sup>97</sup> ולפיכך כתובת יריחו היא המקור היותר קדום להימצאותה. עד כה היתה ידועה לנו רק ממנהג אשכנז, שבו היא מופיעה פעם אחת ויחידה בתפילה לקיבוץ גלויות, 'מי שעשה נסים לאבותינו', הנאמרת לפני הכרות החודש והמסתיימת במלים 'חברים כל ישראל ונאמר אמן'. ביתר המנהגים המקובלים היום אינה מצויה כל עיקר.

היקרות חדר-פעמית זו היתה מכשול לחכם תלמודי וחוקר תקופת הבית-השני, ש"ז צייטלין, והוליכתו שולל לחשוב, שהנוסחה קשורה דווקא בהכרות החודש וצריכה להתבאר על-ידה. וכך נדחק לפרשה פירוש מוזר, שהוא בגדר קוריוז:<sup>98</sup> לא לתפילת 'מי שעשה נסים' היא שייכת, אלא לנוסח הכרות החודש הבא אחריה, ולא משפט רצוף לפנינו,

<sup>96</sup> על מגמה זו להקפיד בלשון התפילה הקפדה יתירה על ניסוח מבורר וחד-משמעי כבר עמדתי במקומות אחרים. ראה: סיני עח (תשל"ו), עמ' קיא-קיג ובהערה 62; שם, פא (תשל"ז), עמ' מ-מג; שם, פט (תשמ"א), עמ' לט-מ ובהערה 197. אוסיף כאן, שהמגמה מצאה ביטוי חותך וברור בדברי האר"י (ספר הכוונות, ירושלים תרס"ב, צו, עמודה ב): 'צריך להגיה ולומר ותקוה טובה לדורשיך... כי צריך האדם לפרש ולבאר בלשון שאלתו [= בקשתו] בתכלית הביאור עד שלא יהא בה גמגום כלל, פן ח"ו יתן מקום אל המקטרג לקטרג בלשון שאלתו, ולכן צ"ל ותקוה טובה לדורשיך ולא תקוה סתם'. ויש לציין בהבלטה, שכדי להשיג חדר-משמעות דרש האר"י בפירושו להכניס שינוי בנוסח המסורתי (צריך להגיה), שלא גרס תיבת 'טובה', כבר העיר ז' בער (סדר עבודת ישראל, עמ' 386), שאינה מצויה בנוסח אשכנז. ובאמת ליתא בסידור המיוחס לרבנו שלמה מגרמייזא (מהד' מ' הרשור, ירושלים תשל"ב, עמ' רו), הדורש כ"ח תיבות בפסיקה 'ובכן תן כבוד'. וכן איננה לא בסידור חסידי אשכנז (שם, עמ' רכז) ולא במחזור ויטרי, עמ' 367. ויש לציין עוד, שגם הרמב"ם (יריעות המכון לחקר השירה העברית ז[תשי"ח], עמ' 206), ר' יהודה ב"ר יקר, מרבתי של הרמב"ן (פירוש התפילות והברכות, מהד' ש' ירושלמי, ירושלים תשכ"ט, ב, עמ' פה), אבודרהם (דפוס ורשא תרל"ח, עמ' 141) ונוסח תימן (תכלאל עץ חיים, ירושלים תרנ"ד, ג, ס ע"א) אינם גורסים אותה. ומעניין הוא, כי יצחק סטאנאב החרה-החזיק אחרי האר"י בזה: 'עם היות שמלת תקוה נאמרת בכל המקרא בהעדר מלת טובה... הביורר יפה, כי מאן דצלי צלות' בעי לפרשא מלוי כדקא יאות' (ויעתר יצחק, ברלין 1784, סי' שפ"ח).<sup>97</sup> נוה, עמ' 105, כותב: 'ביטוי זה, בסדר שונה של המלים, מופיע בתלמוד הירושלמי: "ירושלים הבנויה כעיר שחוכרה לה יחדו — עיר שהיא עושה כל ישראל חברים" (חג' ג [עט ע"ד])'. לזה יש להעיר, כי פער סימנטי מפריד בין שני הביטויים: הם נבדלים זה מזה לא רק בסדר המלים, אלא במשמעות מלת 'חברים' ובתוכן המשפט וכוונתו. בירושלמי 'חברים' הוא מונח טכני (ראה להלן בפנים) והכוונה היא: בירושלים בשעת הרגל כל ישראל, לרבות עמי הארץ, נחשבים כ'חברים' ונאמנים על הטהרה. ראה: משנה חג' ג, ו, ודברי הרמב"ם הברורים (הלכות מטמאי משכב ומושב יא, ט): 'שומאת עם הארץ כרגל כטהרה היא חשוכה שכל ישראל חברים הן ברגלים'.

<sup>98</sup> ראה: 178 p. (1958-1959), *JQR* 49, 'Historical Studies of the Hebrew Liturgy', וראה הערה 115 אלהלן.

[ר' עמ' 81,  
431, 482]

אלא המלים 'חברים' ו'כל ישראל' משמשות כפנייה (vocative): חברים! כל ישראל! ראש חודש פלוני יהיה ביום פלוני, כלומר: הסנהדרין מודיעים ל'חברים' (תלמידי חכמים המועמדים לחברות בסנהדרין, שהותר להם להיות נוכחים בטכס קידוש החודש) ול'כל ישראל' מתי יחול ראש-חודש.

אף במקרה זה כתב־היד מרחיבים את שדה־ראייתנו. מסידורים צרפתיים־אשכנזיים אנו למדים, שתפילת 'מי שעשה נסים' לא היתה המקום הבלעדי להופעתה, אלא נהוגה היתה גם בסיום תפילת 'מי שברך' לקהל. יירשמו ארבעה מקורות (וניתן להוסיף עליהם): כת"י פארמה 403 (1902), דף 68א ו־3518 (Perreau), דף 13ב; כ"י פאריס 633, דף 52א (בשלושתם: חברים כל ישראל) וסידור טרוייש (Troyes),<sup>99</sup> כ"י שוקן 174 (ושם: כל ישראל חברים).

ולא רק בשתי התפילות האמורות ובנוסחים הנזכרים בלבד. היא מזדמנת גם בכ"י הגניזה באוכספורד, שכבר הוזכר לעיל, 2700, דף 22א, בסוף תפילה קצרה אחרי ספירת העומר:<sup>100</sup>

אלהינו ואלהי אב' כשם שזכיתנו לספור אתו [!] בשנה הזאת כן נזכה לספור אתו [!]  
בשנה הבאה [ב]בניין בית המקדש חברים עם כל ישראל אמ' <sup>101</sup>אמן.

כמו כן היא מסיימת את התפילה בעד הציבור במחזור ארם צובה, שדינו, כאמור, כדין כתב־יד. תפילה זו — שאינה כלולה באוסף תפילות 'מי שברך' של א' יערי<sup>102</sup> ולא במילואים שערכו אחרים אחרי<sup>103</sup> — תועתק כאן, כי עניין לנו בה גם מהיבט אחר:<sup>104</sup>

החיים והשלום והכבוד ואריכות הימים וטוב בנעימים ילוה לכלל הקהל הקדוש המכובד המפואר המיוחס הזה עם כלל קהלות הקדש: יאריך אלהינו בטוב את ימיהם ושנותיהם וכנהר שלומות יטה עליהם והוד והדר ישוה עליהם ומטוב אוצרו יפתח להם וינחם ציון בחייהם ויבנה את ירושלים בימיהם ויקבץ פזוריהם מכלל מושבותיהם ויקיים על כל אחד ואחד מהם מקרא שכתוב (יש' יא, יב) ונשא נס לגוים ואסף נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ [קיד. ע"א] ויושיעכם

<sup>99</sup> הובא על־ידי יערי (לעיל, הערה 89), ועל פיו גם על־ידי מ' ויינפלד, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ד (תש"ס), עמ' 292, הערה 29, ופרסטר, עמ' 24, הערה 77.  
<sup>100</sup> לפני זה באה הברכה בנוסח: 'על מצות ספירת העומר' ואחריה: 'כמה בעומר היום, אחד יום בעומר היום'.

<sup>101</sup> השווה לעיל, הערה 62.

<sup>102</sup> 'תפילות מי שברך' והשתלשלותן, מנהגיהן ונוסחאותיהן, קרית ספר לג' (תשי"ח), עמ' 118–130.  
<sup>103</sup> 223–250; שם, לו (תשכ"א), עמ' 103–118.

<sup>104</sup> נ' פריד, קרית ספר לו (תשכ"ב), עמ' 511–514; ד"י כהן, שם, מ (תשכ"ה), עמ' 542–559; י' אבידע, סיני מה (תשי"ט), עמ' נג–נד.

<sup>104</sup> מחזור ארם צובה, וניצאיה רפ"ז, א, קיג, ב–קיד, א.

יחד תשועת עולמים כדבר שנאמר (שם מה, יז) ישראל נושע ביי תשועת עולמים לא תבשו ולא תכלמו עד עולמי עד: חברים כל ישראל בכלל הברכות<sup>105</sup> ואמרו אמן.

ועוד: פוגשים אנו באותה נוסחה גם אצל נדחי ישראל בסין, בסיום הכרות החודש. וזה לשונה לפי כ"י סינסינטי 928, עמ' 38–39: <sup>106</sup>

#### אציתו

שמאעו<sup>107</sup> כהניא וליואי תקאעו קבאעו  
רבנן ראש ירח דפלן חדא בשבא  
דהוא חד בירח יהי סימן טוב  
עלאנא על כל ישראל השתא  
בעגאלא ויקומון שקנה<sup>108</sup> עפרא  
מן עפרהון ויכנש מבדריא  
ויחזואן עגנא ובעיניכון בבניאנה  
דמקדשא ובשכלוליה דהכלא  
ובמלכות משח בר דויד ובנחמתא  
ד[ד]קרתא דירושלם השתא בעגלא  
חכירם<sup>109</sup> כל ישראל ואמרו אמן.



<sup>105</sup> על צירוף נוסחאות זה ראה להלן, סוף סימן י.

<sup>106</sup> השווה: נויבאר (לעיל, הערה 8), עמ' 133.

<sup>107</sup> על הפורמולה 'אציתו ושמעו' ראה מה שכתבתי במאמרי 'חמישה נושאים בתחום התפילה', ארשת ו (תשמ"א), עמ' 79, הערה 18. על השימוש באל"ף באמצע התיבה לסימון תנועת [a] (ובכ"י שלנו גם לתנועת [ē]: עלאנא) ראה: י' קוטשר, 'מחקר דקדוק הארמית של התלמוד הבבלי', לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 173 (= מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' רנא); ש' מורג, 'מחקר הארמית הבבלי וכתבי יד הגניזה', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 61; ובמיוחד א' קימרון, 'אל"ף מצעית כאס-קריאה בתעודות עבריות וארמיות מקומראן בהשוואה למקורות עבריים וארמיים אחרים', לשוננו לט (תשל"ה), עמ' 133–146. ועל אי-עקביות בכתב, המתגלה גם בקטע הנוכחי, ראה לעיל, הערה 23.

<sup>108</sup> = שוכני. ראה לעיל, הערה 9.

<sup>109</sup> מהסס אני לייחס ניקוד זה לכורותו של הסופר ולהניח שהשתבש בהגייתו של מלה עברית פשוטה כזו. נראה יותר, שניקוד זה משקף הגייה שהיתה רווחת כלשון הדיבור בסביבתו. וכך דרכן של מלים זרות המצויות בשימוש היומי, שמסתרסות אפילו בעיצוריהן ומכל שכן במבטאן. מה שמחזק הנחה זו היא העובדה, שבאמת קיימות היו צורות הגייה שונות של אותה מלה, ראה: ש"ד גויטיין, ארץ ישראל (מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה) י (תשל"א), עמ' 103, שו' 10, ובייחוד ספר היוכל לכבוד שלום בארון, ירושלים 1974, החלק האנגלי, עמ' 512, הערה 16. הדגמה מאלפת להגייה עממית מעין זו ניתן למצוא בתואר 'אב בית-דין', השגור גם הוא בפי הבריות, שביזכרון עדות' מן הגניזה הכתוב ערבית הוא מופיע בצורה 'אבדין', ראה: מ' גיל בתוך: מחקרי עדות וגניזה (בעריכת ש' מורג וי' בן-עמי), ירושלים תשמ"א, עמ' 70, שו' 4. ובמיוחד יש להשוות את ריבוי ההגיות של התואר 'רבי' בפי העדות השונות, תופעה שכבר העיר עליה ביאליק: 'אלה קוראים ומנקדים "רבי", ואלה "רבי", ויש מנקדים "רבי" או גם "רבי".... יש קוראים "רבי", ובפי הבריות שגורה הקריאה "רבי"', ראה: קוטשר (לעיל, הערה 23), עמ' 48; הנ"ל, ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, א, רמת גן תשל"ב, עמ' 41.

נמצאנו למדים את תפוצתה של הנוסחה הנידונה הן מבחינה גיאוגרפית (גניזה, ארם צובה, צרפת ואשכנז וקאי פנג), הן מבחינת הנושאים שהיא משמשת בהם: הכרזת החודש, לפני ההכרזה (צרפת ואשכנז) ואחריה (קאי פנג), תפילות בעד הציבור וספירת העומר.

[י]

ברם, יש לה למטבע גם צד שני. כתב־היד מעמידים אותנו על העובדה, שכמה סידורים צרפתיים-אשכנזיים אינם גורסים אותה נוסחה אפילו בתפילה היחידה שבה נתקיימה אצלנו: 'מי שעשה נסים'. יירשמו שלושה כתב־יד בשלוש ספריות אירופיות (וניתן להוסיף עליהם): קיימברידג', הספרייה האוניברסיטאית Add. 667,1, דף 26א ('... מארבע כנפות הארץ ונאמר אמן'); פאריס, הספרייה הלאומית 638, דף 46ב ('... כנפות הארץ אמן'); רומא, הספרייה הוטיקאנית 324, דף 31ב ('... מארבע כנפות הארץ לירושלים עיר הקודש במהרה בימינו ונאמר אמן').

עובדה זו מצביעה על המגמה להסתייג משימוש בנוסחה זו. ואכן המגמה באה לידי גילוי גם ביחס לתפילה בעד הקהל, אשר בכתב־יד אחדים, כמו שכבר ראינו, גורסים אותה בסיומה, וכנגדם ישנם אחרים שהיא נעדרת בהם לגמרי, או הגורסים אותה בצורה מקוטעת, בהשמטת 'חברים', דוגמת ר' יעקב חזן מלונדרץ<sup>110</sup> ופנקס וירמייזא<sup>111</sup> הגורסים: 'עם כל ישראל', או שתיבת 'חברים' הוחלפה ב'אחים', כמו במנהג אשכנז הרווח היום: 'עם כל ישראל אחיהם'. וכן הוא המצב — כאמור לעיל — גם בנוסחים המזרחיים. סידור קוצ'ין גורס אותה בצורה שונה, סידור פרס מחסיר אותה לגמרי, ואילו אחרים השתמשו בתחליפים: 'וכל ישראל בכלל הברכות' (ארם צובה) ו'עם כל קהליהו ד'ישראל' (כפא וסין). וכך קרה, שבסופו של דבר לא שרדה אלא במקום אחד, בתפילת 'מי שעשה נסים', ובמנהג אשכנז בלבד.

ונשאלת השאלה: מה פגם מצאו בצרופ 'חברים כל ישראל'? נראה, שהפגם כרוך בריבוי ההוראות של המונח 'חברים'. בהקשר שלפנינו ההוראה הנדרשת היא 'מחוברים יחד', 'מאוחדים'. אולם בתקופת המשנה והתלמוד<sup>112</sup> שימש המונח 'חבר' לציין מי שנזוהר בהפרשת תרומות ומעשרות ובשמירת דיני טומאה וטהרה. ובתקופת הגאונים נעשה תואר-כבוד, שהעניקה הישיבה הארץ-ישראלית לתלמידי חכמים, ולפרקים גם לאלה שתרמו להחזקת הישיבה. יש לו לתואר זה גם צביון מנהלי-ציבורי, שכן לעתים קרובות היו ה'חברים' נושאי תפקידים בשלטון המקומי בארץ ישראל ובארצות הסמוכות.<sup>113</sup> ומאלף

<sup>110</sup> ראה: עץ חיים (לעיל, הערה 72), עמ' קט.

<sup>111</sup> כ"י משנת תתק"ן לאלף החמישי, מובא על-ידי א"ל פרומקין, סדר רב עמרם השלם, ב, עמ' 77.

<sup>112</sup> על 'חבר' בתקופת התלמוד ראה: ב"ז בכר, *MGWJ* 43 (1899), עמ' 345–360.

<sup>113</sup> כ"י מן הגניזה, 'כנראה מן המאה האחת עשרה', נמנים שני דיינים, ששה 'חברים' ולפחות שלושה

הוא אזכור ה'חברין' ליד ה'רבנין' בתפילה הארמית מהגניזה שהובאה לעיל (ג): 'וירחם על רבנין וחברין ועל שאר עמא'. על תפוצתו של המונח לציין מלומד יהודי תעיד העובדה, שחדר גם לחוגים ערביים כבר בשחר ימיו של האיסלם וכנראה אף קודם לכן. בכל אופן מוחמד גופו השתמש בו בצורה משוערכת: 'אחבאר' (ריכוי של חבר).<sup>114</sup> ואף העובדה הבאה אינה נטולת חשיבות: כידוע מכנה ר' יהודה הלוי את המלומד היהודי המייצג את היהדות לפני מלך הכוזרים בשם 'חבר', וזאת — בתווית היידוע הערבית: 'אלחבר'.<sup>115</sup> וכיצד אפשר לקבוע 'חברים כל ישראל' או 'כל ישראל חברים'?

ההסתייגות נובעת אפוא מן הרצון להימנע מביטויים החשופים לפירושים שונים. וכמה מאלף הוא לראות, שחכם בן-זמננו, ש"ז צייטלין, מפרש כאמת תיבת 'חברים' במובנה הטכני (וכבר הזכרנו זאת לעיל), והמדובר במלומד האמון על ברכי המדע המודרני.<sup>115</sup> סבורני שהגירסה המצויה הרבה בעיקר בכתבייד צרפתיים:<sup>116</sup> 'ויקבץ נידוחינו'<sup>117</sup> מארבע כנפות הארץ חברים כל ישראל לירושלים עיר הקדש ונאמר אמן, שייכת אף

חזנים ועוד שמשים ושאר פקידים (ש"ד גויטיין, סדרי חינוך מתקופת הגאונים עד בית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב, עמ' פה). על התואר 'חבר' באשכנז, ראה: מ' ברויאר, ציון לג (תשכ"ח), עמ' 15, הערה 5.  
<sup>114</sup> ראה: י"י גולדציגר, הרצאות על האיסלם, ירושלים תשי"א, עמ' 16, ובמיוחד: J. Horowitz, 'Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran', *HUCA* 2 (1925), pp. 197-198 השתמשו במונח זה גם בלשון יחיד.

<sup>115</sup> ראה את הנוסח הערבי במהדורתו של ד"צ בנעט (החקין את הטקסט ח' בן-שמאי), ירושלים תשל"ז.  
<sup>115</sup> אחרי מסירת המאמר לדפוס נודמנה לידי דוגמה נוספת לתפיסה מוטעית של 'חברים', והפעם אצל א' גייגר. חוקר מובהק זה הפליג לנבכי המחלוקת בין הכיתות בימי הבית השני, וראה במלים 'חברים כל ישראל' עקיצה פולמוסית נגד הצדוקים (ראה: החלוק ו' (תרכ"ב), עמ' 16 = קבוצת מאמרים, מהד' פונזנסקי, ורשא תר"ע, עמ' 66). 'וכמה הסעודה בקדוש החדש אשר הוציאוהו מכח ב"ד של כהנים וענדהו עטרה לחמיהם... וע"כ תקנו בתפלה לברכת החדש מי שעשה נסים וכו' חברים כל ישראל, וכפי ההשקפה הראשונה איננו ענין לכאן, אך הפירוש: לא הכהנים לבד הם בני חברה מיוחדת כ"א כולנו בני עליון, כולנו חברים, כולנו ראויים לדון ולהורות, אם נהגה בתורת אל ונשמור משפטי'. וכבר השיג עליו ר"ל גינצבורג בהערותיו לקבוצת מאמרים, עמ' 386, וזה לשונו: 'דברי המחבר מופלאים וכי יעלה על דעת איש לאמר שבתפלה על קבץ גלויות (הוא יגאל אותנו בקרוב ויקבץ נדחינו) נוספה מחאה נגד הצדוקים, וכי מה ענין שמטה אצל הר סיני! והדבר ברור שכל עיקרה של תפלה זו היא מהפייטנים בימי הביניים ובנוסח איטליא ליתא כלל חברים כל ישראל, וחברים כאן הוא כמו מחוברים ואנו מתפללים שיקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ ונהיה כולנו מחוברים לאומה אחת בארץ אחת והיא ארץ אבותינו'. אנו מעוניינים כאן בעצם העובדה, שפירוש 'מופלא' זה אכן 'עלה על דעתו', לא של 'איש' סתם, אלא של 'חוקר מעמיק ודיקן, חריף ובקי כטובי החוקרים בכל הזמנים' (י' קלוזנר במבוא למהדורה העברית של *Urschrift*, המקרא ותרגומיו, ירושלים תש"ט, עמ' כד). עובדה זו יש בה כדי להדגים את חשיפותיו של המשפט הנידון לפירושים שונים ו'מופלאים'.

<sup>116</sup> ארשום שבעה מקורות: מחזור ויטרי, עמ' 173; עץ חיים (לעיל, הערה 114); כ"י קיימברידג', Add. 561 דף 455; Add. 1940, דף 15; המוזיאון הבריטי 1056, דף 192ב; מונטיפיורי 204, דף 46; פארמה 799, דף 25.

<sup>117</sup> כן הוא במקורות המצוטטים. צורה זו, במוכן 'נדחינו', שלא נרשמה במילוננו של בן-יהודה, מצויה גם בקטע גניזה שנתפרסם על-ידי מרגליות (לעיל, הערה 60), עמ' קמד, ב'שמונה עשרה מעין ברכה אחת: 'ותקבץ נדוחינו'. וכן בעמידה פיוטית לתענית ציבור שפירסם מרמורשטיין, *JQR* 15 (1924-1925), עמ' 412: 'ב' מקבץ נדוחים'.

היא לתופעה שלנו. מגמתה היא לחסום את הדרך בפני תפיסת 'חברים' כתואר כבוד על-ידי שינוי סדר המלים. בעצם שיעור המשפט הוא: ויקבץ נידוחינו מארבע כנפות הארץ לירושלים עיר הקודש חברים כל ישראל, אלא שהקדימו את המלים 'חברים כל ישראל' (שמקומן תמיד בסוף הברכה לפני 'ונאמר אמן') כדי להבליט את המשמעות 'מחברים יחד', 'מאחדים'. ובאמת מצאתי גירסה זו בסידור אשכנזי קדום, כ"י Corpus Christi College אשר בקיימברידג'<sup>118</sup>, 133, דף 101א. וכך היא הגירסה גם בכ"י ואטיקן 324 שהוזכר למעלה, אלא שכתב-יד זה נקט את שיטת ההשמטה, והשמיט לגמרי את המלים הבעייתיות 'חברים כל ישראל'.

דברים אלו אמורים לגבי הנוסחה 'חברים כל ישראל' (או: 'כל ישראל חברים'). לעומת זה, נוסחת כתובת יריחו: 'חברין לכל ישראל' ברורה היא ואינה נותנת מקום לפירוש אחר. בדומה לכך גירסת קטע הגניזה: 'חברים עם כל ישראל' — אף היא אינה חשופה לפירוש מוטעה. נראה לי שלא תהיה זו השערה רחוקה מדי להניח, שגם שתי נוסחאות אלו, על אף עתיקותן, אינן אלא נוסחאות 'מתקנות' של הנוסחה 'חברים כל ישראל' ברוח המגמה האמורה. דווקא בתקופתה של כתובת יריחו וכן בעידן הגניזה הקלאסית המונח 'חברים' רווח היה כמטבע חי, לסמן עילית דתית ואינטלקטואלית שהיתה קיימת בחברה ומוסדותיה. בהווי חברתי כזה הורגש ביתר שאת הצורך לתקן את הנוסחה על-ידי סילוק דר-משמעותה. והתיקון בוצע במינימום של שינוי: תוספת אות אחת במקרה הראשון, ותוספת תיבה זעירה בת שתי אותיות במקרה השני.

הנחתנו, שהצורה הראשונית של נוסחתנו היא 'חברים כל ישראל' נתמכת, ראשית, על-ידי העובדה שהיא בחינת *lectio difficilior*, ושנית, שמתועדת היא במקומות מרוחקים ובלתי תלויים זה בזה, כמו צרפת-אשכנז, ארם צובה וסין. ושלישית, הנחה זו מאפשרת לנו להבין את התהוותן של הנוסחאות האחרות, כמו שיוורנו העיון בטבלה הבאה:

- (1) חברים כל ישראל: צרפת-אשכנז, ארם צובה, סין.<sup>119</sup>
- (2) חברין לכל ישראל: כתובת יריחו.
- (3) חברים עם כל ישראל: כ"י הגניזה.
- (4) חברים כל בית ישראל: קוצ'ין.
- (5) חברים כל ישראל לירושלים עיר הקדש: בעיקר מנהג צרפת.

<sup>118</sup> הוזכר גם לעיל, הערה 73. על כ"י זה ראה לעת עתה: ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות 20 (תשמ"ב), עמ' 41: 'זהו סידור תפילה אשכנזי, אולי הקדום ביותר הידוע בספריות המערב, ובסופו של כתב-יד רשימת הלואות ופרעונות מידי מלווה יהודי יוצא ספרד באנגליה, שנכתבה בערבית באותיות עבריות בסוף המאה ה-12'.

<sup>119</sup> בסוף הכרזת החורש (סעיף ט), אך בסוף תפילת 'דכירין' (סעיף א) הוא גורס: 'עם כל קהליהון דישראל'. אי-עקביות כזו היא תופעה שכיחה במקרה של נוסחאות שונות, ראה מאמריי 'בעטייה של גימטריה אנטי-נוצרית ואנטי-איסלאמית', סיני עו (תשל"ה), הערות 36, 40, 58; 'תיקונים בנוסח התפילה בהשפעת לשונות לועזיות', שם, פה (תשל"ז), עמ' מה-מו.

[ר' עמ' 453]

[ר' עמ' 487]

- (6) כל ישראל חברים: סידור מנהג טרוייש (כ"י).
- (7) עם כל ישראל חברים: מנהג קארפינטראץ.
- (8) עם כל ישראל אחיהם: מנהג אשכנז היום.
- (9) עם כל ישראל: 'עץ חיים' ופנקס וירמייזא.
- (10) ועם כל קהילהון דישראל: סין בתפילת 'דכירין'.
- (11) וכל ישראל בכלל הברכות: ארם צובה בתפילת 'דכירין'.

נסיים בהערה דלקמן. במקום אחר כתבתי:<sup>120</sup> 'כלל זה נקוט בידך: כל מקום שאתה מוצא שתי נוסחאות מתחרות זו בזו לא יימלט שלא תמצא תרכובת של שתייהן במקום מן המקומות'. כלל זה מוצא את אישורו גם במקרה שלפנינו. במחזור ארם צובה מסתיימת התפילה בעד הקהל במלים: 'חברים כל ישראל בכלל הברכות ואמרו'. הרי לפניך מיזוג הגירסה המקורית ותחליפה: 'חברים כל ישראל' ו'כל ישראל בכלל הברכות'.

### נספח

מקבילה ל'חברין לכל ישראל' מן הגניזה

מאז מסירת המאמר לדפוס פורסם קטע גניזה מן הסידרה החדשה בקיימברידג',<sup>121</sup> המכיל — מלבד תפילה לחיי הח'ליף, תפילה ארוכה הכוללת אזכרה לאבותיו של הגאון מצליח בן שלמה הכהן. תפילה לשלומו של ר' מצליח עצמו — גם תפילה בעד מנהיגי הקהל והקהל בכללו. ארבע תפילות אלו צורפו לתפילה אחת<sup>122</sup> המסתיימת: 'חברים לכל ישראל ואמרו'.

מבחינת נושאנו עניין לנו במקור חדש זה, ראשית משום שהוא מספק לנו היקרות נוספת של המשפט האמור, שנחשב לתופעה חד-פעמית בתפילת 'מי שעשה נסים' ושנית — וזוהי עיקר חשיבותו — זוהי המקבילה היחידה, לפי שעה, לנוסח כתובת יריחו המוסיף את האות למ"ד לתיבת 'כל': 'חברין לכל ישראל'. כאמור, גירסה זו היא lectio faciliior.

אין כאן המקום לעמוד על פרטים נוספים. יוער רק על נקודה המהווה קשר נוסף למאמר הנוכחי. המלים 'החיים והשלום' (ו'ו' החיבור בתיבת 'והחיים' נוספה על-ידי המצרף האלמוני כדי לחברה עם התפילה שקדמה לה), הפותחות את התפילה לחיי ר' מצליח הכהן, משמשות פתיחה גם לתפילה בעד הקהל, שהובאה במאמר זה ממחזור ארם צובה (לעיל, סעיף ט), וכך פותחת גם התפילה לחיי ר' יאשיה בן אהרן חבר (1015).<sup>123</sup> על יסוד שלושה מקרים אלה מותר להסיק, שכך פתחו תמיד תפילות מסוג זה,<sup>124</sup> במקביל

[ר' עמ' 70]

<sup>120</sup> ראה: 'לחקר נוסח העמידה במנהג בכל הקדמון', סיני עח (תשל"ו), עמ' קב.

<sup>121</sup> ראה: ש"ד גויטיין, בספר היובל לליאון נימרי: *Studies in Judaica Karaitica and Islamica*, ed.

Sheldon R. Brunswick, Ramat-Gan 1982, pp. 52f

<sup>122</sup> התפילה נכתבה בין השנים 1127–1131 (שם, עמ' 50).

<sup>123</sup> ראה: J. Mann, *HUCA* 3 (1926), p. 265

<sup>124</sup> אף התפילה בעד מנהיגי הקהל (שו' 37) התחילה בוודאי במלים 'החיים והשלום' וכו', אלא מכיוון

לפורמולה הקבועה 'מי שברך אבותינו' וכו' בנסחים השולטים, אלא שברצותו מרחיב וברצותו מקצר את מספר ביטויי הפתיחה. ארבעת הביטויים הראשונים 'החיים והשלום והכבוד ואריכות הימים' משותפים לקטע-הגניזה ולמחזור ארם צובה.

מן הראוי להוסיף ולהעיר, שהביטוי 'ומזל גבוה' בקטע הגניזה<sup>125</sup> נתגלגל לנוסח הספרדי<sup>126</sup> של 'הנותן תשועה' בלבוש לשוני אלגנטי יותר: 'ויגביה כוכב מערכתו'.

שהתפילות השונות נאמרו באותה הזדמנות בזו אחר זו לא ראה המברך צורך לחזור בכל פעם על אותה הפתיחה, שכנוסח שלו הכילה לא פחות מעשר מלים, והציג במקומה את המלים: 'גם יברך'. וכך נהג גם לגבי התפילה בעד הקהל (עמודה ב, שו' 9–10), שהסתפק במלים: 'ויברך אלהינו'.

<sup>125</sup> גויטיין (לעיל, הערה 121), עמ' 53, שורה 127.

<sup>126</sup> ראה: סדר התפילות כפי מנהג ק"ק ספרדים שער השמים בלונדון יצ"ו, מהד' מ' גאסטער, לונדון 1936, עמ' 112.



## תיקונים והוספות

לעמ' 559, שורות 4-5

השווה ש"ד גויטיין, הישוב בארץ ישראל בראשית האסלאם ובתקופת הצלבנים (ירושלים תש"ם), עמ' 303, שורות 24-25: "...עבד אדוני אינו פוסק להתפלל לשלום הדרתו... לעתים קרובות בזמן פתיחת ספר תורה המקודש".

לעמ' 560, שורה 18 ואילך

'זכור לטוב' ברכה לחי בכתבי הגניזה וכפי 'יהודי תימן עד ימינו' (גויטיין, שם, עמ' 178, הערה 135).

לעמ' 562, הערה 27

ויגער יצר הרע (בלי ב"ת) גם בכ"י CCC 133, דף 96 (ראה הערה 73).

לעמ' 563, שורה 3 מלמטה

נדפס במאמרי 'שלוש דרשות לתענית גשמים', תרכ"ץ נד (תשמ"ה), עמ' 21-60. וראה שם, [ר' עמ' 511-550] עמ' 46, 48. [ר' עמ' 536, 538]

שם, הערה 30

המאמר 'בואי תימן' הוא תדפיס מהצופה לחכמת ישראל ח, תרפ"ד.

לעמ' 566, הערה 58

השווה מיכאל סוקולוף, קטעי בראשית רבה מן הגניזה (ירושלים תשמ"ב), עמ' 104, הערה 36.

לעמ' 568

על 'חולק עם צדיקיה' ראה גם קהלת רבה לפסוק א טו: 'חיים וכבוד [בעוה"ז] וחלק עם הצדיקים [לעוה"ב]; תנחומא הישן, ויקהל א: 'נפטר בשם טוב וכו' מכריזין... משכבו תהא עם הצדיקים'. ור' שלמה אבן גבירול ב'כתר מלכות': 'ובעת מן העולם תוציאני / לחיי העולם הבא בשלום תביאני / ועם החסידים בכבוד תושיבני'. ראה: צונץ, *Zur Geschichte* & Literature (1845), p. 354.

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

שם, שורה 9

ראה: מ"ב לרנר בתוך: מחקרים בתלמוד א (עורכים: יעקב זוסמן ודוד רוזנטל), ירושלים תש"ן, עמ' 224.

שם, סוף הערה 70

ראה גם ירושלמי מועד קטן פ"ב ה"ג (פא ע"ב).

לעמ' 570, שורה 8 מלמטה

צ"ל: כ"י פאריס 632, וכן בהערה 86.

שם, הערה 80

ראה גם סידור הקראים (וינה 1854), ח"ד, עמ' ר: 'אסיפת שלום תהא אסיפתו, רביצת שלום תהא רביצתו'.

לעמ' 571, מספר 3

צ"ל: ואמרו אמן.

לעמ' 573, הערה 100

להוספת תיבת 'מצות', השווה: על מצות פדיון הבן, מ' מרגליות, הלכות א"י מן הגניזה, עמ' כט, שורה 15.

לעמ' 574, הערה 107

אלף באמצע התיבה לסימון תנועה [e] מופיע גם ב'קטע קדום של אבות דרבי נתן מתוך מגילה' שנתפרסם ע"י מרק ברגמן, תרכ"ץ נב (תשמ"ג), עמ' 214, שורות 20, 26 ועמ' 215, שורה 28: והאן=והן.

לעמ' 574, הערה 109

גם בחוגים אשכנזיים נשתבשה הגייה של 'חברים' ואנו פוגשים את הניקוד חברים בסידור משנת 1490 (?) ראה צדנר, עמ' 458). ואשר לצורה הערבית ראה גם גויטיין, הישוב בא"י בראשית האסלאם ובתקופת הצלבנים, עמ' 211, הערה 33.

לעמ' 575, שורה 14

הנוסחה 'עם כל ישראל' בהשמטת 'חברים' מתועדת גם בכ"י קיימברידג', Add. 561, דף 55א.

## כתובת יריחו והליטורגיה היהודית

שם, פיסקה אחרונה

לריבוי ההוראות של 'חבר' יש להוסיף את ההוראה 'אדונים', 'בעלים' בארמית שומרנית, ראה בן-חיים, תרביץ י (תרצ"ט), עמ' 351, הערה טז; עברית וארמית נוסח שומרון, כרך ג, ספר ב, עמ' 271, הערה 76. וראה דברי בן-חיים: 'אותה מסורת הלשון שהיא היום נחלתם של השומרונים הייתה לפנים רווחת בארץ ישראל גם בקרב היהודים' (שם, כרך א, מבוא, עמ' כה).

לעמ' 577, שורות 5-6

צ"ל: בסידור צרפתי קדום. כ"י Corpus Christi College אשר באוקספורד.

לעמ' 577, הערה 118

לכ"י קדום זה (מנהג צרפת, ולא אשכנז כמו שנכתב בטעות), ראה ההערות הנוספות למאמר 'תיקונים בנוסח התפילה בהשפעת לשונות לועזיות', עמ' 490.

לעמ' 579, שורות 1-2

והשווה גיל, א"י בתקופה המוסלמית הראשונה, ח"ב, עמ' 472: 'החיים והשלום ואריכות הימים ושנים נעימים לכבוד...'

שם, שורה אחרונה

מאן, HUCA ח"ב, עמ' 277, הערה 26 מצטט תפילה מקודקס טורין 51 המכילה את המלים: זקוף קרני והגביה מזלי.

## הערות נוספות למאמר 'כתובת יריחו והליטורגיה היהודית'

[ר' עמ' 146] (1) בעמוד 577 הבאתי את גירסת המחזור האשכנזי, כתב־יד הקולג' 'קורפוס קריסטי' 133, בסיום תפילת 'מי שעשה נסים'. אוסיף כעת דבר שיש בו משום חידוש. המשפט 'חברים כל ישראל' מופיע שם (דף 101א) גם בתפילת 'חדשהו', הנאמרת אחרי הפורמולה של הכרזת החודש. וזה נוסחה: 'חדשהו הקב"ה עלינו ועל כל עמו בית ישראל לחיים ולשלום' חברים כל ישראל ונאמר אמן. מעתה, לפנינו היקרות נוספת של המשפט האמור ובתפילה נוספת. לפי שעה אין בידי מקבילה לנוסח זה.

[ר' עמ' 142] (2) לגירסת כתב־יד הגניזה באוקספורד 'חברים עם כל ישראל' (עמ' 573) מצאתי עכשיו מקבילה אצל הרד"ק, המסיים את 'ספר השרשים' שלו בתפילה דלקמן: 'יזכני האל / לראות בבנין ההרואל / חברים עם כל ישראל / בעגלא ובזמן קריב אמן ואמן' (מהדורת ברלין 1847, עמ' 419).

(3) נראה לי כי השמטת ב"ת היחס לפני הבי"ת בתיבת '[ב]בנין' בכתב־יד הגניזה הנזכר איננה טעות סופר, אלא מקרה של האפולוגיה לפנינו. על תופעה זו בלשון חכמים כתב ש' שרביט ב'מחקרי לשון' (ספר יובל לז' בן-חיים בעריכת מ' בריאשר ואחרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 562 ואילך). המביא דוגמאות גם מלשון המקרא. בהקשר זה לא אמנע מלהפנות את תשומת הלב ולו בקצרה, לדוגמה אחרת (בנוסף לזו שבכתב־יד הגניזה) להאפולוגיה בלשון התפילה, והיא נוסחת ברכת ההלל: 'לקרוא (או: לגמור) את הלל'. צורה בלתי מיודעת זו, הנוגדת את כללי הדקדוק, שלטה בסידורי אשכנז עוד במאה הי"ט עד שנדחקה בעיקר בהשפעתם של וולף היידנהיים ותלמידו ז' בער.<sup>2</sup> ברם קביעתם של חכמים אלה, כי מקורה בשיבוש 'המדפיסים האחרונים', ש'השתבשו ונשתרבו השיבוש בכל הסידורים החדשים', נטולת-יסוד היא ומופרכת על-ידי

[ר' עמ' 126-148] \* תרכיץ נב (תשמ"ג), עמ' 557-579.  
<sup>1</sup> אל יתמה המעיין על נוסח קצר זה, הנוקט שתי משאלות בלבד: 'לחיים ולשלום'; ישנו נוסח קצר עוד יותר, שאינו גורס אלא משאלה אחת, והוא בכ"י קיימברג' 34 Dd, דף 34: 'חדשהו הקב"ה לטובה עלינו' וכו'. ואכ"מ.  
<sup>2</sup> ראה: סידור שפה ברורה, קה ע"א; סדר עבודת ישראל, עמ' 328.

המידע העומד כיום לרשותנו. לאמיתו של דבר, מתועדת היא כבר במאה ה"ג.<sup>3</sup> כאמור, היא ניתנת להתבאר כהאפולוגיה.<sup>4</sup>

(4) הכינוי 'שני חברון' (עמ' 569) לציין את האבות איננה יצירה פייטנית,<sup>5</sup> כפי שנראה בעיון ראשון. מקורו בירושלמי יומא ג, א (מ"ע"ב), לפי גירסת הרמב"ם ('להזכיר זכות ישני חברון'; נ"ש: 'זכות אבות') המביא את הירושלמי בפירוש המשנה, תמיד ג, ב, לפי מהדורת קאפח (תשכ"ז), עמ' תיג-תיד. וכך גרסו בירושלמי רבנו חננאל וכמה מן הראשונים, ראה: ש' ליברמן, הלכות הירושלמי להרמב"ם, ניוארק תש"ח, עמ' יב והערה 88. (5) 'מן דכולה רחמין' = 'מי שכולו רחמים' (עמ' 566). אולי כדאי לציין, כי התואר האלהי 'כולו רחמים' משתקף ב'שיר המגילה' ('צירת מופת' ביידיש של המחצית השנייה של המאה ה"ד): 'ליכר הער, דו בישט אלר ברמקייט'. א' גאליה (דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"ב, עמ' 316) המביא ציטטה זו מעיר, שזוהי פרפרזה של 'אל מלא רחמים'. נראה כעת כי זהו תרגום מילולי של 'כולו רחמים', שנשתמר איכשהו ביידיש של מחבר 'שיר המגילה'.

(6) 'ותפנו לשלום' = 'ותלכו לשלום' (הערה 28). כך מסיים גם ר' עקיבא את דברי התורה שלו לאלה שבאו לנחמו על מות בניו: 'לכו לשלום לבתיכם' (מ"ק כא ע"ב).

(7) בשורה האחרונה של הערה 73 צ"ל: דף 66ב-70א; בעמ' 570, שו' 8 מלמטה, וכן בהערה 86, צ"ל: 632; בעמ' 570 שו' 8 מלמטה, וכן בהערה 86, צ"ל: 632.

(8) בשעת ההגהה: מקבילה אחרת לנוסחה 'חברים לכל ישראל' (עמ' 578) מצוייה בקולופון של כ"י הגניזה TS A4.2 משנת 926, ראה: M.C. Davis, *Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Geniza*, Collections, Cambridge 1978, p. 221 (העירני על זה ש"ק רייף ותודתי נתונה לו בזה).

<sup>3</sup> יירשמו המקורות הבאים. (1) כתבייד: פאריס 633, דף 231א; מונטיפיורי 202, דף 212ב; קיימברידג' Add. 3127, דף 14ב. בשלושתם: 'לגמור את הלל'. (2) מקורות מודפסים: אור זרוע לר' יצחק ב"ר משה מווינה (ראה אור הדפוס רק בשנת 1862 בזיטאמי), הלכות ק"ש, סי' מב: 'לקרוא את הלל' (פעמיים), סי' מג: 'לגמור את הלל'; מנהגי ר' אברהם חילדיק (יצא לאור ע"י ש' שפיצר, קובץ על יד ט (יט), ירושלים תש"ס, עמ' 190): 'לגמור את הלל'; ספר מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג (מהד' אלפנביין, ניוארק תפרח"י, עמ' 25): 'לקרוא את הלל', והמהדיר תיקן: '[ה]בכיב'.

<sup>4</sup> ראה: י"ג גומפרץ, מבטאי שפתנו, ירושלים תשי"ג, עמ' 20, הערה 61, שהציע הסבר אחר. יצוין עוד, כי ר' יעקב עמדין הגן על הגירסה 'את הלל' בנימוק: 'זה דרך לשון חז"ל לקצר בה"א הידיעה', ובהיותו גם חסיד הקבלה הוא מוסיף: 'ובכאן הוצרכו לכך ביחוד לטעם נסתר הרמוז בגי' [מטריא] שלו' (לוח ארש [אלטונא 1769], סי' שסג). הגירסה 'את הלל' מופיעה בסידורו לא רק בדפוס ראשון, 1745-1747, אלא גם בדפוס קארעץ 1818 ו-1859. רק בדפוס לבוב 1863 שונתה הגירסה בידי המדפיס אברהם יהושע העשיל דראקר.

<sup>5</sup> הכינוי מצוי בקדושתא ליום הכיפורים שפורסמה ע"י א' שייבר, גנוי קריפמן א (תש"ט), עמ' 11, שו' 49.

המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

## תיקונים והוספות

ל'עמ' 476, מספר 2

וכן כותב ר' מאיר ביר' יצחק מנרכונא בשנת 1236: 'אל יזכני לבוא אריאל חברים עם כל ישראל אמן'. מובא מכ"י הגניזה ע"י נויבאואר, *Med. Jew. Chronicles*, ח"ב, עמ' 251. ור' שמואל אשכנזי העירני על ר' מנחם המאירי, בסוף ח"א מספרו קרית ספר (אזמיר תרכ"ג): נגיל ונשמח בבנין בית הבחי' חברים עם כל ישראל. אמן.

## פרקים בתולדות התפילה והברכות

א. התנגדות רב סעדיה לאמירת „אור חדש“

הפיסקה בסידור רב סעדיה המכילה את התנגדותו של הגאון לאמירת אור חדש על ציון תאיר וכו', בסיום ברכת „יוצר אור“, חסרה במהדורת הדפוס<sup>1</sup>, כיון שבכתב-יד אוכספורד (= א א) שעליו היא מבוססת, חסר דף אחד במקום זה וקטע-גניזה מקביל להשלים את החסר לא עמד לרשות המהדירים. כבר בשנת 1943 הצלחתי למצוא באוכספורד קטע-גניזה מקביל ופרסמתי עם תרגום עברי<sup>2</sup>. בינתיים נסתייע בידי לגלות בקיימברג<sup>3</sup> שני קטעים נוספים, שיש בהם כדי למלא את החסר כולו, ושריד קטן המכיל רק את עניין „אור חדש“ נודמן לידי גם באוסף גסטר במוזיאון הבריטי<sup>4</sup>, וגם הוא מקורו בגניזה-קהיר.

הואיל והקטע האוכספורדי משובש בשני מקומות, אני חוזר ומדפיס אותה פיסקה על פי כתב-יד קיימברג<sup>5</sup> TS. Arabic 36/11 (= ק א), שהוא המדויק שביניהם<sup>6</sup>, ורושם את חילופי-הנוסחאות משני כתבי-היד האחרים: א (= אוכספורד) ו-ק ב (= קיימברג<sup>7</sup>): ב: TS. Arabic 18<sup>2</sup>/36. משני כתבי-היד החדשים אנו למדים, א: נתאמתה דעתי שהמשפט הסגור בסוגריים טעות המעתיק היא. ב: לא נתאשרה השערתו בנוגע לביטוי „אלאפעאל אלקימה“ שהתקשיתי בו. הגירסה הנכונה מצוייה בקטעים החדשים: אלאפעאל אלקאמה = פעלי ההווה<sup>8</sup>.

1. השווה סידור רס"ג, עמ' טו, הע' 11.
2. עי' מאמרי בקובץ Saadya Studies, שנתפרסם מטעם האוניברסיטה במנשסטר, 1943, עמ' 262, ומה שכתבתי ב„לשוננו“ כרך לג (תשכ"ט), עמ' 68, הע' 1 והשווה לזה „סיני“, כרך סו, עמ' שעד והלאה וכרך סח (תשל"א), עמ' צח והלאה.
3. סימנו הוא: Or. 10796, דף כו. הקטע מכיל דף-גייר אחד המתחיל באמצע „עזר את אבותינו“: הבאים אחריהם כלם כסמו ים וכו'. הטקסט הערבי מתחיל „וג'מיע" ומסתיים במלת „ואלאכ'ר“.
4. מקרה מעניין הוא, שסופרי שני כתבי-היד האחרים טעו שניהם בהעתקת אותו המשפט. כ"א בהוספה וכ"ק ב בהשמטה, עי' חילופי-הנוסחאות לשורות 8-9.
5. מקביל בדיוק אל „קאימה“ הוא המונח „נצב“ בתוראת „הווה“ (דקדוקי הטעמים, מהדורת בער-שטראק, עמ' 35; זאב בכר, Anfänge der Hebr. Grammatik ב-ZDMG, שנה מט, עמ' 36; בן-יהודה, עמ' 3756), והביטוי „עומד“ בשימוש לשונו של ר' אברהם אבן עזרא (ישעיה ו ד; הושע ו א; קהלת ג טו). ויש לציין, שבהקדמתו הארוכה לתהלים (ספר הזכרון לא' הרכבי, החלק העברי, עמ' 139, שו' 18 ועמ' 140, שו' 7; מהדורת יוסף קאפח, תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי, ירושלים תשכ"ו), עמ' יט, כ) וכן ב„כתאב אללגה“ (סקוסס, JQR, 33 [1942-1943], עמ' 178, שורה 2;

וג'מיע מא סמעתה יואד וינקץ מן הד'ה אלג' ברכות  
 [לם אר']י מנה קולא יפסד אלמעני אלא קולין אחדמא  
 קול מן יקול ואור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו  
 מהרה לאורו בר' את' יי יוצר המאורות. פאן הד'א  
 5 לא יג'וז לאן אלאור אלד'י נסבת אללה עליה פי כל יום הו נור  
 אלשמס בעינה לא שי סואה. ואלאכ'ר כ'תם מן יכ'תם  
 פי אכ'רהא בר' את' יי צור ישראל וגואלו. וד'לך  
 אן אלגאולה אלתי נסבת עליהא הו פרג' מצר וד'לך נקול  
 גאל עלי לפט' אלאפעאל אלמאצי'ה וליס נקול גואל עלי לפט'  
 10 אלאפעאל אלקאימה אלא פי אלצלות פאן אלגאולה ללאיתי וד'לך  
 נקול גואל ישראל. ומן ואג'באת קרית שמע אן יכון  
 אלמומן יקרא אלפסוק אלאול מנהא וקלבה מסתעד  
 לה מכ'לץ לא יתפכר פי שי גירה. ואד'א קאל יי אחד  
 יטול פי אכ'ר כלמה אחד. ומקדאר אלתטויל כמת'ל מא  
 15 יומי אלי אלסמא ואלארץ' ואלד' ג'האת.

#### תרגום

ובין כל מה ששמעתי מוסיפים וגורעים בשלוש ברכות אלה לא ראיתי  
 דיבור מבטל את הכוונה המקורית אלא שני דיבורים. אחד מהם: יש  
 אומרים ואור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה  
 לאורו ברוך אתה יי יוצר המאורות. וזה אסור, כי האור  
 שעליו נברך את האלהים הוא אור השמש עצמו, ולא דבר זולתו. והשני:  
 יש חותמים באחרונה ברוך אתה יי צור ישראל וגואלו.  
 וזה אסור מפני שהגאולה שעליה נברך היא יציאת מצרים, ולכן אנו אומרים  
 גאל בלשון עבר, ואין אנו אומרים גואל בלשון הווה אלא בתפילה,  
 משום שהגאולה היא לעתיד לבוא, ועל כן אנו אומרים גואל ישראל.  
 דיני קרית שמע: כשיקרא המאמין את הפסוק הראשון ממנה יכוון  
 את לבו כוונה שלמה, לא יהרהר בשום דבר אחר. וכשיאמר יי אחד  
 יאריך בסוף מלת אחד. ושעור ההארכה היא כדי שיטה את ראשו

#### חילופי-נוסחאות

2. ק ב: ולם ארא מנהא.
4. א, ק ב: במהרה.
5. ק ב: יפכח; הו: אין.
7. א, ק ב: מלך ישראל.
8. א: הי.
- 9-8. ק ב משמיט בטעות מן „וד'לך" עד „אלמאצי'ה"; ולים: ק ב פלא.
9. וליס נקול גואל, א גורם בטעות וליס נקול (גאל עלי לפט' אלאעמאל אלמאצי'ה וליס  
 נקול) גואל.
10. אלקאימה, א אלקדימה.
11. נקול, א נצלי.

194, שו' 3) משתמש הגאון במונח „מקים" לסמן בו את ההווה. והשווה גם נחמיה אלוני,  
 האגרין, ירושלים תשכ"ט, עמ' 50, הע' 195.



לשמים ולארץ ולארבע הרוחות.<sup>6</sup>

מן הראוי שנציין, שאין שום הצדקה לסברה האומרת שהתנגדות רב סעדיה לתפילת „אור חדש” נובעת מעמדה שלילית כלפי ארץ ישראל שבזמנו, סברה שהחזיקו בה ש' בארון<sup>7</sup>, אברהם גוימן<sup>8</sup> וש' צייטלין<sup>9</sup>. מה יאמרו החכמים הללו להתנגדות הגאון לשלב בברכת השנים את התפילה<sup>10</sup> ותקרא לעמך שנת גאולה וישועה? המכוונת היתה התנגדותו גם לתקוות הגאולה, לתקווה המשיחית בכלל? אין זאת אלא שנמוק אחד מונח ביסוד התנגדותו לשתי התשובות: הכנסת נושא זר, שאינו הולם את תכונת הברכה המקורית וכוונתה העיקרית. והלא זוהי אחת המטרות שהציב לו הגאון בחיבור סידורו: לשרש אחרי תשובות מעין אלה.<sup>11</sup>

נימוק זה יש בו כדי לבאר את עמדתו של הגאון ואין צורך להפליג לתחומים אחרים, כדרך שעשה ישעיה זנה<sup>12</sup> הסובר כי התנגדותו היתה מכוונת נגד התפיסה הרוחנית-אוניברסאלית של הרעיון המשיחי מצד הנוצרים ובעלי המסתורין בישראל, בעוד שרב סעדיה דגל בתפיסה הלאומית של הנבואות המשיחיות.

ב. חתימת ברכת ה„גאולה” במנהג א"י הקדמון

במאמרי האנגלי הנזכר עמדתי על הבעיות הליטורגיות הכרוכות בקטע שנדפס בפרק הקודם, ובמיוחד על הבקורת החריפה שמתח רב האי גאון על רב סעדיה בגלל התנגדותו ל„אור חדש”, וחילוקי-הדעות בוה. בפרק זה נצביע על עובדה רבת-חשיבות שלא היתה ידועה עד עכשיו.

הנוסחה השכיחה ביותר של חתימת ברכת ה„גאולה” לפי מנהג ארץ ישראל הקדמון היא: „צור ישראל וגואלו”<sup>13</sup>. בצורה זו היא מופיעה בטכסט הירושלמי<sup>14</sup> שבידינו. אולם רווחת היתה גם נוסחה מורחבת: „מלך צור ישראל וגואלו”<sup>15</sup> — נוסחה שנתאזרחת במנהג אשכנז לחגים. משני קטעי-הגניזה של סידור רב סעדיה גאון אנו למדים דבר חדש, שקיימת היתה נוסחה שלישית: מלך ישראל וגואלו. בשעת כתיבת מאמרי הנזכר, הואיל ולא נמצא עד שני המעיד על

6. ברכות יג ב. לפי רש"י דייה מחשבה בלב, אולם רב סעדיה מצריך תנועת הראש, וכן דעת רב האי (אוצר הגאונים, ברכות, הפירושים, עמ' 13) ור' חפץ בן יצליח (ראה „קטעים מספר המצות לר' חפץ בן יצליח”, מהדורת משה צוקר, PAAJR, כרך כט [1960—1961], עמ' 31) ור' יהודה בן ברזילאי. אלברצלוני (פירוש ספר יצירה, מהדורת שוח"ה, עמ' 204), ועוד.

7. ראה Saadia Anniversary Volume, ניו-יורק 1943, עמ' 47, הע' 84.

8. עי' JQR, 33 [1942—1943], עמ' 129.

9. שם, עמ' 394, הע' 103.

10. סידור לס"ג, עמ' כב.

11. שם, עמ' יא, שורה 16, וראה גם ליברייך, HUCA, 34 (1963), עמ' 151.

12. השווה JQR, 36 [1945—1946], עמ' 428.

13. השווה, לדוגמה, מאן, HUCA, ח"ב עמודים 294 (פעמיים), 307, 320, 323; שמחה אסף, „מסדר התפילה בארץ ישראל”, ספר דינבורג, עמ' 124, 125.

14. ברכות פ"א ה"ט (ג, ד). 15. לדוגמה: מאן שם, עמ' 295, 308.

מציאותה של אותה נוסחה מלבד כתב-יד א, נטיית להניח שנוסחה משובשת לפנינו ושמלת „צור“ הושמטה בטעות סופר. אולם כעת שהגניזה בקיימברידג' העמידה לרשותנו עדות נוספת, אין אנו רשאים לדחותה בשום פנים.

מלבד סידור רב סעדיה יש לנו עדות שלישית לקיומה של אותה נוסחה, והפעם בקטע-גניזה TS. H 18<sup>3</sup>, המכיל את הנוסח הארצישראלי הקדום של תפילת שמונה עשרה ושפורסם על-ידי שמחה אסף עוד בשנת 1949. הלה שתאר את הכתב כ„ישן נושן“, העתיק את נוסח הברכה: „מלך צור ישראל וגואלו“. אולם המעיין בכתב-יד גופו יזכר שהמלה צור נכתבה בין השורות בכתב אחר. נמצאנו למדים שהמקור גרס: מלך ישראל וגואלו.

נוסחה חדשה זו מספקת לנו את המפתח להבנת התהוותה של הנוסחה המורחבת, שעל הקושי הלשוני שבה כבר העיר ר"ל גינצבורג<sup>16</sup>. אנו רואים כעת שמורכבת היא משתי הנוסחאות האחרות:

מלך ישראל וגואלו  
צור ישראל וגואלו

מלך צור ישראל וגואלו

מסתבר, שהנוסחה: מלך ישראל וגואלו היא המקורית, אלא כיון שמלים אלה מהוות פסוק בישעיה (מד ו), וכיון ש„אין אומרים ברכה פסוק“<sup>17</sup> — הלכה שנתפרשה: אין משתמשים בפסוק מקראי לשם חתימת הברכה<sup>18</sup> — היו ששינו את המטבע והחליפו מלת מלך ב„צור“. שתי הנוסחאות, המקורית וה„מתוקנת“, המשיכו להתקיים זו על יד זו, וכמו במקרים אחרים מעין זה נתמזגו שתיהן, וכך נולדה הנוסחה המורכבת: מלך צור ישראל וגואלו.

ואם ישאל השואל: מה טעם בחרו דווקא ב„צור“ כתחליף ל„מלך“? התשובה בצידה: מפני שזווג-המלים „צור-גואל“ נמצא בפסוק אחר (תהלים יט ה): יי צורי וגואלי.

### ג. הגירסה להכניס כבירתו של אברהם אבינו

הנוסחה המקובלת של ברכה זו היא להכניס<sup>19</sup>, אולם רב סעדיה גורס<sup>20</sup> להכניס בלי כינוי המושא. גירסתו אין לה סמוכין בשלושת המקורות העתיקים שברכה זו מצוייה בהם: התוספתא<sup>21</sup>, הירושלמי<sup>22</sup> והבבלי<sup>23</sup> כולם גורסים „להכניסו“ בו"ו והיא שהשתרשה בכל הנוסחים העיקריים. ואין להתפלא כל-כך אם סמוך לפרסומו

16. פירושים וחיידושים בירושלמי, ח"א, עמ' 217.

17. ירושלמי ברכות פ"א ה"ח (ג ד); תענית פ"ב ה"ג (סה ג).

18. ע"י תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 47, הע' 7.

19. סידור רס"ג, עמ' צח.

20. ברכות פ"ז יב; מהדורת ש' ליברמן, עמ' 36.

21. ירושלמי ברכות פ"ט ה"ד (יד א). ע"י להלן הע' 33 גירסת כ"י רומי.

22. שבת קלז ב.

של סדור הגאון נחרץ משפט על צורת „להכניס” שהיא „שגיא בולטת”<sup>23</sup>. לעומת זה, כבר בשנת 1833 התלבט שלמה יהודה רפפורט<sup>24</sup> דווקא בנוסחה הרווחת „להכניסו”, המנוגדת לחוקי הלשון לרמזו בכינוי המושא על דבר שלא נזכר קודם לכן. ויותר מתשעים שנה אחריו, בשנת 1926, התחבט גם יחזקאל בנעט<sup>25</sup>, שדברי שי”ר נעלמו ממנו, באותה נוסחה. היא היתה תמוהה בעיניו במדה כזו עד שהציע להחליפה ב„להכניס” בלא ו”ו. הקושי שבנוסחה זו משתקף גם בתרגומים הלועזיים של הברכה. המתרגמים הרגישו שתרגום מילולי אינו ניתן להבנה שלמה וראו צורך לעצמם להוסיף מושא מפורש בתרגומם, כמו שנראה. החכמים הנזכרים לא ידעו כלל על מציאותה של המטבע „להכניס” בספרותנו ההלכתית. לאמתו של דבר היא נזכרת כבר בספר העיטור. אני מעתיק בזה את הפסקה הנידונה מכתב-יד אוכספורד של העיטור, מספר 2356, מה א, הואיל ונוסח הדפוס<sup>26</sup> נשתבש ובעטיו נס נסתרסה גם דעת בעל העיטור בשאלה זו:

נוסח כתב-היד

נוסח הדפוס

ושמעתי שבסוריא<sup>27</sup> בשתי ישיבות ושמעתי שבסורא מדקדין בשתי מדקדיקים ואומרים להכניסו בלא וי”ו ישיבות<sup>29</sup> ואומרי’ להכניס בלא ואו מסתברא<sup>28</sup>. ולא מסתברא.

החשיבות העיקרית בפסקה זו היא העובדה, שהנוסחה „להכניס” היתה נוהגת בשתי הישיבות הבבליות. וזוהי בלי ספק גם דעת רב סעדיה, מכיון שאין שום יסוד והצדקה לדעה האומרת<sup>30</sup>, ששגיא נפלה בכ”י א א, שעליו מבוססת מהדורת הדפוס של הסידור. גירסתו מאושרת לא רק על-ידי הקטע המקביל משמא, אלא אף על-ידי שני קטעי-גניזה חדשים בקיימברג, שלא היו בידי מהדירי הסידור: TS. H. 11/78; Add. 3159/14.

והואיל ונוסחת „להכניס” באה עליה הסכמת רב סעדיה וגאוני סורא ופומבדיתא, הרי ברור הוא שכך היתה גירסתם בתלמוד הבבלי. ומעכשיו לא רק שמצויים אנו להסיק בוודאות, שהצורה „להכניסו” המצוייה בספרות הגאונים<sup>31</sup> לא מעטם נבעה, אלא מעשה

23. דניאל גולדשמידט, קרית ספר, כרך יח, עמ' 338.

24. כרם חמד, ח”ב, 1836, עמ' 149.

25. MGWJ, 70 (1926), עמ' 125. עי' שם גם שנה 71 (1927), עמ' 135.

26. דפוס וילנא, 1874, הלכות מילה, נב ד.

27. = סורא. כתיב זה נמצא גם ברא”ש, ביצה פ”ג, ס” טו.

28. ר”ל גינצבורג, JQR, 33 (1942–1943), עמ' 354 מתקן [ו] מסתברא. אנו רואים כעת שבמהדורת הדפוס נשמטה מלת „ולא”. לפי זה גירסת הגאונים אינה נהירה בעיני בעל העיטור, וודאי מטעם שנוכיר לקמן בפנים.

29. הלשון מגומגמת וצ”ל: שבסורא ובשתי ישיבות מדקדין. סורא קובעת מקום לעצמה משום שלפעמים מנהגי סורא אינם זהים עם מנהגי הישיבה שם. השווה גינצבורג, שם.

30. השווה הע’ 23.

31. עי’, לדוגמה, הלכות גדולות ורשא, מה א; מהדורת הילדסהימר, עמ' 106; סדר רב עמרם, ורשא, נב ב; סר”ע השלם, ח”ב, עמ' 400. והשווה גם אוצר הגאונים, שבת, עמ' 136–138.

ידי המעתיקים היא – מן המפורסמות הוא שבנוגע לתפילות וברכות הכניסו המעתיקים, בידועין ובלא יודעין, את הנוסח שהיה שגור בפייהם – אלא שעלינו לשלול בהחלט את מקוריותה של הנוסחה עם ו"ו.

ונשאלת השאלה: כיצד נסביר את התהוותה של הצורה, "להכניסו"? תשובה לכך ניתן למצוא בקלות. צורה זו אינה אלא תיקון לשון, שמגמתו היא לסלק את הסתמיות של הברכה. עיקר ברכה זו לא נתייחד אלא לאב הואיל וחובה מיוחדת מוטלת עליו למול את בנו. ברם, חובה מיוחדת זו לא באה לידי ביטוי בטופס הברכה המנוסחת בסגנון סתמי וכללי: להכניס בברית, בלי לרמוז אל המושא, שכלפיו חובה מיוחדת זו קיימת. תוספת ו"ו הכינוי, הרומז אל הנימול באותה שעה, לפרט את הסתם באה שזו היתה כוונת ה"תיקון" מלמדים אותנו הנסיונות האחרים שנעשו, "לתקן" ברכה זו: כולם לשם אותה המטרה באה. היו שלא הסתפקו בו"ו הכינוי אלא פרטו את המושא: להכניס את הילד<sup>32</sup>. אחרים הוסיפו את הכינוי הרומז הזה לשם בירור יותר: להכניס את הילד הזה<sup>33</sup>. ובנוסף פרס<sup>34</sup> הרחיקו ללכת בדרך הבירור וניסחו: להכניס את בנינו, ויש שהעדיפו לשון יחיד: להכניס בני<sup>35</sup>. כמרומו, גם המתרגמים הלועזיים, שהתקשו בתרגום המילולי של הברכה, נהגו חופש בתרגומם ותירגמו כאילו נוסח המקור היה: להכניס את בני<sup>36</sup>, בנו<sup>37</sup>, או בנינו<sup>38</sup>. הצורה, "להכניס" נדחקה כמעט לגמרי מספרותנו ורק רשמים אחדים נשתיירו במקורות אחרים, מלבד סדור רב סעדיה. א. בתשובת שר שלום<sup>39</sup>, גאון סורא: „ואבי הבן כשמברך להכניס[ו] אין מברך אלא לאחר המילה". ב. בתשובות הרמב"ם<sup>40</sup>, בדברי השואלים: „שאלה אם ברכת להכניס אשר מברכה אבי הבן...". ג. בסידור הערבי של ר' שלמה בן נתן מסג'למאסה, כתב-יד אוכספורד 897, הן בנוסח הברכה (צו ב) והן בחלק התלכה (צו א).

בעת ובעונה אחת יש בשלושת המקורות הנזכרים כדי לשמש דוגמא לאי-הוהירות

32. בקטע אדמא, עי' סידור רס"ג, עמ' צח, חילופי נוסחאות.

33. משמב; כ"י אוכספורד 2700 (מספר הקטלוג), מ ב. וכבר מצוייה גירסה זו בירושלמי כ"י רומי.

34. JQR, סדרה ישנה, שנה י, עמ' 619. וכן הוא בקטעים מסידור פרסי, כ"י גסטר (במוזיאון הבריטי) Or. 10576. קנא א. ובסידור נוסח ספרד שנכתב בבוכרה, כ"י אדלר 54, רעג א, הגירסה היא „להכניסו", ובגליון תוקן „בנינו", כלומר „להכניס בנינו".

35. ר' יעקב עמדין, מגדל עוז (ורשא תרמ"ב), ז א: יש אומרים להכניס בני וישר הוא. וכ"ה גם שם, ט א.

36. פלטיאל בירנבאום, הסידור השלם, ניו-יורק 1949, עמ' 742.

37. עי' A Rabbi's Manual, J. Harlow, ניו-יורק 1965.

38. דוד די סולה פול, סדר התפילות כפי מנהג הספרדים באמריקא עם תרגום אנגלי, מהדורה שנייה, ניו-יורק 1954, עמ' 414; S. Singer, The Authorised Daily Prayer Book, לונדון 1962, עמ' 402.

39. תשובות הגאונים, „שערי צדק", שאלוניקי, כב, סי' ד.

40. מהדורת פריימן, סי' קיט, עמ' 112; מהדורת יהושע בלאו (ירושלים תשי"ח), סי' שלא, עמ' 601.

המעתיקים. א. הנוסחה „להכניס” בתשובת שר שלום לא נשתמרה אלא בקובץ התשובות „שערי צדק”, אולם במובאות ממנה בחיבורי הראשונים<sup>41</sup> שונתה הנוסחה המקורית ל„להכניסו”. ב. „להכניס” בתשובות הרמב”ם נמצא רק בקובץ אוכספורד, אולם בכ”י ב תוקן: להכניסו<sup>42</sup>. ג. מאלף הוא ביותר סידור ר’ שלמה מסג’למאסה. שלושה עותקים ממנו מצויים בספריית בודליאן שבאוכספורד, אולם רק בעותק המובא למעלה נמצאת נוסחת „להכניס” בשני המקומות, בנוסח הברכה ובחלק ההלכתי של הסידור. בעותק מספר 896 הוסרה לגמרי (קכט א, ב) ובמספר 898 נעשתה פשרה כביכול: בנוסח הברכה (קב א): להכניס, אולם באותו עמוד עצמו בחלק ההלכה הגירסה היא: להכניסו.

#### ד. ברכות תפילין

כידוע, שימשה שאלת מספר ברכות תפילין, אחת או שתיים, סלע מחלוקת במשך מאות שנים והעסיקה את חכמי התלמוד, הגאונים ואת גדולי בעלי ההלכה בכל הזמנים, שלא חדלו מלהתלבט בה לבטים רבים<sup>43</sup>, ואף חוקרי זמננו הרחיבו בה את הדיבור<sup>44</sup>. לצורך ענייננו רשאים אנו לקצר. די להזכיר שגאוני סורא, רב יהודאי, שר שלום, רב נטרונאי ורב עמרם מחייבים שתי ברכות, אחת על של יד ואחת על של ראש. לעומתם הורה רב האי, גאון פומבדיתא, שלא לברך אלא אחת. מסתבר, שעניין לנו עם אחד החילופים שבין סורא ופומבדיתא<sup>45</sup>.

מהי עמדת רב סעדיה בשאלה רבתי-יכוחים זו? והנה על סמך מהדורת הדפוס<sup>46</sup> (= א א) תשובתנו תהיה: הגאון סטה ממנהג גאוני סורא ונקט בשיטת גאוני פומבדיתא. ברם, כמו במקרים מסופקים אחרים אין לסמוך על א א בלבד: גירסותיו טעונות בדיקה לאור קטעי-הגניזה המקבילים. והנה בין כתבי הגניזה נמצאים שלושה קטעים מקבילים<sup>47</sup>

41. סר”ע ורשא, נב ב; השלם, ח”ב, 401; ספר הפרס (אהרנרייך), עמ’ עה; שבלי הלקט השלם, 374; רבנו יעקב הגחור, זכרון ברית לראשונים (ברלין תרנ”ב), עמ’ 82; טור יר”ד, סי’ רסה.

42. עי’ תשובות הרמב”ם, בחילופי הנוסחאות.

43. שאלה זו הטרידה גם את חבנו יעקב ממרויג’ ששאל שאלה מן השמים והכריעו כדעת הר”ף, שאינו מברך אלא אחת, עי’ „שאלות ותשובות מן השמים”, מהדורת ר’ ראובן מרגליות, ירושלים תשי”ז, עמ’ מד. ועדיין בית ישראל מפולג בשאלה זו לשני מחנות, שהספרדים אינם מברכים אלא ברכה אחת וכן נוהגים אשכנזים והולכים בשיטת הגר”א (מעשה רב, סי’ כב).

44. השווה ר”ל גינצבורג, גנוי שכטר, ח”ב, עמ’ 71–74; פירושים וחיידושים בירושלמי, ח”א, עמ’ 272 ואילך; מ”א בלאך, שערי תורת התקנות, ח”ב, עמ’ 105 ואילך; אפטוביצר, HUCA, חלק ח”ט, עמ’ 413 ואילך, ובהוספות ותיקונים לראבי”ה, עמ’ 115–116 (מהדורת מכון הרי פישל; ירושלים תשכ”ד, ח”ג, עמ’ 743). והשווה גם את המקורות המובאים בהע’ 48.

45. ראה אפטוביצר, שם, עמ’ 115 (743).

46. סידור רס”ג, עמ’ צד, שורות 14–17.

47. כולם בספריית האוניברסיטה בקיימברידג’: TS. Arabic 18<sup>2</sup>/33; TS. Arabic 36/60; TS. Arabic 49/156.

למקום שאנו דנים בו וכולם מאוחדים הם נגד א. לפיהם תואמת דעת רב סעדיה עם הנהגת המקובל בין גאוני סורא שקדמוהו ודורש אף הוא שתי ברכות:

נוסחת א	נוסחת קטע-הגניזה
אד"א שדדנא מא לליד עלי אליד ומא ללראס עלי אלראס יגב אן נברך אשר... להניח תפילין.	אד"א שדדנא מא לליד עלי אליד פיג'ב אן נברך אשר... להניח תפילין ואד"א שדדנא מא ללראס עלי אלראס פיג'ב אן נברך אשר... במצות <sup>48</sup> תפילין.

לכאורה, אחדות זו של כתבי-הגניזה אינה שלמה. הקטע המקביל היחידי — אדמא — שהודפס בסידור, שאינו מזכיר אלא ברכה אחת, מחזק במבט ראשון את גירסת א. ברם, עיון קל מלמדנו שגירסתו משובשת היא. היא אומרת שיש לברך על של יד „במצות תפילין“, וזהו טעות בולטת. מחייבי ברכה אחת מסכימים בזה, שאותה ברכה היא „להניח תפילין“ ולא „במצות“. אין ספק שהושמטה בו פסקה אחת

48. גירסה „במצות“ במקום הנוסחה הרווחת „על מצות“ היתה נפוצה במדה מרובה. היא מצוייה בכתבי-היד שהשתמש בהם בעל דקדוקי סופרים (ע' למנחות לו א); הלכות גדולות (דפוס וינה, לו, טור ב); רב נטרונאי ב„מאה ברכות“ שלו (אוצר הגאונים ברכות, ח"א, עמ' 137); רב עמרם (תורתן של ראשונים, ח"א, עמ' 36, 46); הלכות ראן, עמ' 32; רב האי גאון (גנוי שכטר, ח"ב, עמ' 84); ש' אסף, תשובות הגאונים מתוך הגניזה, תרפ"ט, עמ' 123); הרי"ף, דפוס קושטא ובקטעי הרי"ף, כ"י בודפשט (סורא ג, עמ' 146); ר' שלמה מסג'למאסה, כ"י א"פ 896, קלז א; העיטור, הלכות תפילין, חלק השמיני (ורשא, סב); אור זרוע, ח"א, סי' תקפב (ג פעמים „על מצות“, ו פעמים „במצות“); האשכול (מהדו' אלבק, ח"א עמ' 228); ספר המכריע סי' פז (רק פעם אחת במובאה מרבנו שלמה היתום משום רבנו גרשום); רוקח, סוף סי' שסג, בציטטה מר' יהודה החסיד, אולם לפני זה „על מצות“; ר' יהודה ברבי קלוגימוס משפירא, יחסי תנאים ואמוראים (ירושלים תשכ"ג), ח"א רסו; הרא"ש, פסחים פ"א, י, מפנה במפורש את תשומת הלב לנוסחה זו בהעידו: „ובתפילין נמצא בספרים מדויקים במצות וכן רב אלפס“ (ע' כעת גם הלכות גדולות, מהדורת מוקיצי נרדמים, ירושלים תשל"ב, עמ' 480, הע' 1).

תופעה מעניינת לפנינו, שלמרות היות נוסחה זו נפוצה בכמה ארצות, נעלמה מן השימוש ולא נשתמרה בשום מנהג מן המנהגים השולטים היום. ולא זו בלבד, בספרות ימי הביניים לא נמצא דיון וויכוח על זה, עד כמה שידוע לי. רק ב„ארחות חיים“ הלכות תפילין, טז א, מצאתי הד לויכוח בסימן שניתן לשם אסמכתא והצדקה לטופס „על מצות“: „ויש אומרים שמברכין עליהן על מצות תפילין, וסימן: ושמן על ראשך אל יחסר, שדרשו ז"ל אלו תפילין של ראש היא ב„על“, ואית דאמרי במצות תפילין“. ונראה, שסיבת העלמותה היא, ראשית, משום שהיא חורגת ממטבע המגובש של ברכות המצוות, שהוא או „ל“, או „על“. ושנית, משום שהצירוף „צוה ב" אינו לא לשון מקרא ולא לשון משנה.

ואשר להתהוותה, ר"ל גינצבורג (גנוי שכטר ח"ב, עמ' 74) סובר שנתהוותה מן „צוה לקדשנו במצות תפילין“. סברה זו אינה מתקבלת על הדעת. מסתבר יותר, שיש כאן השפעת הביטוי הערבי הנרדף „אמר ב = צוה ב“. ומאלף הוא בהקשר זה, שהקראי

בטעות הנגרמת על-ידי הדומות וכך היתה הנוסחה המקורית: אד"א שדדנא מא לליד עלי אליד פיג"ב אן [נברך אקב"ו להניח תפילין ואד"א שדדנא מא ללראס עלי אלראס פיג"ב אן] נברך אקב"ו במצות תפילין.

הסופר דלג מן „פיג"ב אן" הראשון אל השני.

הרי לפנינו מצד אחד, נוסחת א"א, ומצד שני נוסחה מנוגדת לה בארבעה כתבי-יד הגניזה, ונשאלת השאלה: מהי הנוסחה המקורית? על יסוד הוכחה פנימית ניתן לפתור שאלה זו בוודאות. הטכסט בא"א גופו מזכיר שגם בעותק שממנו הועתק היתה הנוסחה כמו בכתבי הגניזה. המעתיק השאיר בו סימן מובהק המגלה מה שרצה לכסות. וזה לשון א"א: ואד"א שדדנא מא לליד עלי אליד פיג"ב ומא ללראס עלי אלראס... המלה „פיג"ב" נמחקת<sup>49</sup> בכתב-היד. ברור, הסופר המשיך תחילה להעתיק מן העותק שלפניו נוסחה אחרת שהתחילה במלה „פיג"ב" — נוסחת קטעי-הגניזה — ואגב כתיבה נצנץ הרעיון במוחו „לתקן" את הטכסט לפי שיטת רב האי גאון. מחק את המלה האמורה והכניס את „תיקון".

„תיקון" באותה המגמה אנו מוצאים גם בקשר עם סדר רב עמרם. המעתיק או המעבד של כתב-יד אוכספורד של הסדר ראה אף הוא צורך לעצמו לתת ביטוי להתנגדותו לדעת רב עמרם הדורש שתי ברכות. אולם בניגוד למעתיק כתב-יד א"א לא תיקן את דברי הגאון המקוריים, אלא הסתפק בשילוב לתוך הטכסט פיסקה משלו: לית הכי הלכתא דאינו מברך שתיים וכי<sup>50</sup>.

#### ה. ספירת העומר: תשלובת פרשנית בסידור הגאון

בפרק זה נדון בתוספת ששולבה בדיני ספירת העומר של סידור רב סעדיה בקשר עם הלכה אחת שהעסיקה את גדולי בעלי ההלכה מימות רב יהודאי גאון ואילך. השלובת זו קובעת עניין לעצמה ונבדלת מן התשלובות השכיחות, משום שלא באה לחתאים את הטכסט אל הדין המקובל והנהוג הרווח, אלא לפרש יצאה, ומגמתה ליישב „סתירה" בדברי הגאון. והרי הפיסקה הנדונה במקורה הערבי ובתרגום עברי<sup>51</sup>:

ומן נסי אן יברך פי בעץ ליאל	ומי ששכח לברך באחד מלילות
אלעומר פליברך עלי מא יסתקבלה	העומר יברך על הלילות הבאים, ואם
פאן נסי אן יברך פי אללילה אלאולי	שכח לברך בלילה הראשון לא יוכל
פקד פאתה אן יברך עלי אלעומר	עוד לברך על העומר בשנה זו מפני

יפת בן עלי נגרר, בלא יודעין, אחרי הלשון הערבית שהיתה שגורה בפיו והשתמש בביטוי „אמר ב" עצמו במובן „צוה". בפיט פולמוסי, שבו הוא מאשים את הרבנים בעבירה על „לא תסיפו" בשל מצות ניסוך המים שהנהיגו, הוא מתבטא כך: „ואומרים במצות ניסוך המים הוסיפו על מאמר" (פינסקר, לקוטי קדמוניות, ח"ב, עמ' 23).

49. עי' בחילופי-הנוסחאות הע' 15.

50. סדר רב עמרם השלם, ח"א, עמ' 86; א' מארכס, הוספות ותיקונים לסר"ע, עמ' 2. כבר העיר גם פרומקין ב„מגן האלף": „המעתיק הלז בסדרנו זה היה אחד מתלמידי רב האי גאון". והשווה גם גנזי שסטר, שם, עמ' 71 ואפטוביצר בהוספות ותיקונים לח"ב, עמ' 261, אות 10 (מהדורה חדשה, עמ' 743).

51. סידור רס"ג, עמ' קנה, שורות 1—6.

פי תלך אלסנה אד' ליס הי תמימות שאינן תמימות [משום מה שחסר  
[למא נקץ מן אולהא פליס תבתי מהתחלתן ושוב אינן מתחילות  
ממחרת השבת].

אין כל ספק, שהמשפט הסגור בסוגריים מרובעים לא נמצא בסידור רב סעדיה  
המקורי ושלשה עדים לכך: רב האיי גאון, ר' יצחק אבן גיאת ור' שלמה מסג'למאסה.  
שלשתם התקשו למצוא טעם לאותה הבחנה שהבחין הגאון בין הלילה הראשון לשאר  
הלילות, הואיל ונימוקו של הגאון, „מפני שאינן תמימות” היה מחייב, לפי דעתם, הלכה  
אחת לשני המקרים, והם רואים באותה הבחנה סתירה מינה ובה. וזה לשון תשובת רב  
האיי <sup>52</sup>: „שאלה לרבי האיי גאון. מאן דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר בלילה  
הראשונה אשכחן פירושה משמה דאדוננו מר רב יהודאי ובפירושי אדוננו סעדיה גאון  
נוחם עדן דאמרי מי ששכח ולא ברך על ספירת העומר בלילה הראשונה אינו סופר שאר  
כל הלילות ואיתא ראיא לדבריהם דבענן שבע שבתות וליכא... תשובה אנחנו לא  
חזינא טעמא דמאן דאמ' משום לילה ראשונה בענן שבע שבתות וליכא או מאן דאמ'  
בענן תמימות וליכא ואם כן איזו לילה ששכח ולא ברך אפי' חמישית ששית ושביעית  
וגם של אחריהן כיון שחסר המספר יום אחד לדבריהם בענן שבע שבתות ובענן תמימות  
וליכא מה לי ראשונה מה לי שניה ושלישית”.

חשיבות מיוחדת נודעת לדברי ר' שלמה מסג'למאסה <sup>53</sup>, כיון שהוא מצטט את  
לשון הגאון במקורו הערבי ואנו רואים שגם הציטאטה שלו מסתיימת במלת „תמימות”,  
ואף מטענתו נגד הגאון ניתן להסיק שלא גרס את המשפט הפרשני כלל:

מוגיד פי אלסידור אלמקדם דכרה אלמנסוב אלי אלגאון אלפצ'ל  
ז"ל כלאם הדיא נצה. אן מן נסי יברך אול לילה פקד פאתה אן  
יברך עלי אלעומר פי תלך אלסנה אלבתה אד' ליס הי תמימות.  
ת'ם קאל בעד ד'לך אן מן נסי יברך פי לילה מן בעי' איאם  
אלעומר פיג'ז לה אן יברך עלי מא יסתקבלה. פמנע פי אלקסם  
אלאול ואטלק פי אלקסם אלב'. פאד' תאמלת אידך אללה הדיא  
אלקול וג'דת[ה] גיר מחרר מן חית אלעלה אלתי עלל בהא והי  
קולה אד' ליס הי תמימות. ומן אלמעלום ואלמשהור אן כמא  
מן פאתה אול לילה קד נקצת אלג'מלה אלמד'כורה ולם תך  
תמימות, כד'לך איצ'א מן פאתה אי לילה כאנת מן איאם  
אלעומר פקד נקצת תלך אלג'מלה איצ'א וליס הי תמימות.

### תרגום

נמצא בסידור הנזכר המיוחס אל הגאון הנעלה ז"ל מאמר וזה לשונו:  
מי ששכח לברך בלילה הראשון לא יוכל עוד לברך על העומר בשנה זו  
כלל מפני שאינן תמימות. שוב אמר אחר זה: מי ששכח לברך  
באחד הלילות מימי העומר מותר לו לברך בלילות הבאים. ואסר בפסקה

52. ש' אסף, תשובות הגאונים מתוך הגניזה (ירושלים תרפ"ט), עמ' 212-213. התשובה מובאה  
ע"י רי"ץ גיאת, שערי שמחה, ח"ב, עמ' קט.

53. כתב-יד אויכפורד 896, פד א"ב.



הראשונה והתיר בפיסקה השנייה. ואם תענין, יעזרך האל, במאמר זה תמצאנו בלתי מחזור מפני הטעם שנתן בו, והוא: מפני שאינן תמימות. וידוע ומפורסם הוא, שכשם שמי שחיסר את הלילה הראשון נפחת המספר הנזכר ואינן תמימות, כך מי שחיסר אחד הלילות מימי העומר נפחת אותו מספר גם כן ואינן תמימות.

ושוב: ר' יצחק אבן גיאת, שהרחיב את הדיבור בבעייה זו<sup>54</sup>, מגן על דעת רב סעדיה בהציעו פתרון לקושי שעמד עליו רב האי, ופתרונן, שהוא מציע אותו על דעת עצמו („ואנו אומרים“), וזה עם ההסבר הניתן בתשובת הגידונה. הוזה אומר, שהמשפט הפרשני לא היה גם לפניו.

ראיה נוספת, שהפסוק הנידון לא נמצא בסידור הגאון המקורי יש למצוא בקטע גניזה מקביל שלא נודע למהדירי הסידור. הוא נשתמר בספריית Alliance Israelite בפאריס, IV. B. 40, וזוהי גירסתו:

ואן נסי יברך פי אללילה אלאולי	ואם שכח לברך בלילה הראשון לא
פקד פאתה אן יברך עלי אלעומר	יוכל עוד לברך על העומר בשנה זו
פי תלך אלסנה אלבתה אד' לא יצח	כלל, מפני שאין זה מן הנכון שיאמר
לה אן יקול שלמי למא פאתה	שלמי, הואיל וחיסר מהתחלתו.
מן אלאולא.	

גם כאן ראה פרשן אלמוני צורך לעצמו להוסיף הערה מבארת כדי להסביר הלכה זו השנויה במחלוקת. אולם בניגוד לתשובת בכתב-יד אא המניחה את דברי הגאון המקוריים במקומם ומוסיפה עליהם פירוש, המפרש האלמוני שבכתב-יד הגניזה השמיט את דברי הגאון המנוסחים בקיצור מופלג („מפני שאינן תמימות“) והציג את פירושו במקומם. לפי דעתו, הטעם שאסור לו לברך אם לא ברך בלילה הראשון הוא, שאי-אפשר יהיה לו לומר שלמי. פירושו טעון פירוש. הכוונה היא. שביום האחרון בשעת ספירת העומר אי-אפשר יהיה לו לומר את הפורמולה הנהוגה באותו יום<sup>55</sup>: „יומאי ארבעין ותשעה יומי דהוון שבעה שבעי שלמי“, כיון שהשמיט את היום הראשון. כל מעיין יראה שהסתירה בדברי הגאון לא נתיישבה והשאלה במקומה עומדת: הלא גם אם חיסר יום במשך ימי הספירה לא יתכן לו לומר: שבעה שבעי שלמי. אולם ברור, שכוונת הפרשן היתה להבהיר את דברי רב סעדיה אולם לא עלה בידו להבהירם כל צרכם.

לא כן בעל התשובת בכתב-יד אא. בניגוד לרב האי ור' שלמה מסג'למאסה, שסברו שמשמעות הביטוי „תמימות תהינה“ היא, ששבע השבתות חייבות להיות שלמות במספר ימיהן, ולפיכך תמהו בצדק: מה לי אם חסר יום בתחילתן או באמצעיתן, סוף סוף אין מספר הימים שלם, הוא מייחס לרב סעדיה שיטה אחרת, שיטה המצמצמת את משמעותה והיקפה של מצות „תמימות“. היא קשורה עם תחילת הפסוק: וספרתם לכם ממחרת השבת... שבע שבתות תמימות תהיינה, כלומר התמימות הנדרשת תתבטא בזה, שהספירה תתחיל ממחרת השבת בדיוק, ועיקר כוונת התורה היא

54. שם, עמ' קח-קט.

55. סידור רס"ג, עמ' קנד, שורה 26. עי' גם תכלאל (ירושלים), ח"ג, מב א.

להזהיר שלא לאחר את התחלת הספירה<sup>56</sup>. שיטת רב סעדיה יש לה על מה לסמוך. היא מתבססת על דברי חז"ל<sup>57</sup>: „אימתי אתה מונה<sup>58</sup> תמימות בזמן שאתה מונה מבערב“. וזהו גם הסברו של ר' יצחק אבן גיאת. מסתבר להניח, שבכוונה דקדק הגאון ונקט ביטוי מקוטע: „אד' לים הי תמימות“, ולא השתמש בביטוי המקראי המלא, „שבע שבתות תמימות“, כמו שעשה רב יהודאי גאון<sup>59</sup>, כדי לרמוז על תפיסה זו של הכתוב.

# 1. ברכת הפסוקים: ברוך יי לעולם אמן ואמן

„ברכת הפסוקים“<sup>60</sup>, שנוספה, לפי דעת רב נטרונאי גאון, על-ידי „רבנן בתראי“<sup>61</sup> לשתי ברכות קריאת שמע לאחריה, עומדת, כידוע, בסתירה גלויה למשנה

56. מותר לשער, שגם מגמה אנטי-כיתית מונחת ביסוד הלכה זו המקפידה להסמך את התחלת הספירה תיכף ליום טוב הראשון של פסח. כידוע, היווה הפירוש של „ממחרת השבת“ כשבת בראשית בעייה מרכזית בפולמוס הכיתות, ולאו דווקא הקראים. כדי להוציא מנהג הכיתות הקפידו שני גאונים אלה על התחלה מדויקת של ספירת העומר ולא התירו סטייה כלשהי אפילו במקרה של שכתה. השערה זו מתקבלת במיוחד לגבי רב סעדיה, שמלחמתו הממושכת במינות רבת-הפנים הטביעה את חותמה על יצירותיו הספרותיות. לעומת זאת, אין מקום להשערות של א"ה ווייס (דור דור דורשין, ח"ד, עמ' 108) שהלכה זו היתה מכוונת נגד דעת הקראים „שמצות ספירת העומר היא ביום“ ונטה אחריה ש' בארון (ראה קובץ הנוכח בהע' 7, עמ' 56), שהרי הן רב יהודאי והן רב סעדיה מתירים בפירוש לספור ביום למי ששכח לספור בלילה במשך ימי העומר (רי"ץ גיאת, שם; סידור רס"ג, שם), הם מחמירים רק לגבי הלילה הראשון. והשווה דברי מרדכי מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, עמ' 167, הע' 7.

57. מנחות 10 א.

58. זוהי גירסת השאלות אמור, שאילתא קכד (מהדורת ש"ק מירסקי, ח"ד, עמ' רלה) ורי"ץ גיאת, שם. נוסח שלנו: אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב.

59. כבר הרגיש רב האיי בשינוי-נוסח זה, שכן כתב: „אנחנא לא חזיננא טעמא דמאן דאמ' ... בענן שבע שבתות וליכא, או מאן דאמ' בענן תמימות וליכא“. ואף-על-פי שלא הבחין בין שני טעמים אלה הבחנה מהותית הקפיד למסור את נוסח המקורות בדייקנות. הניסוח הראשון מצוי בדברי רב יהודאי גאון, ראה הלכות גדולות (וינה), קא ג; וז"ה אצל רי"ץ גיאת, שם, עמ' קח, אלא שנשתבשה הגירסה וצ"ל „שבע שבתות תמימות“ במקום „שבעה תמימות“. הניסוח השני מצוי בסידור רס"ג והגירסה מאושרת ע"י רי"ץ גיאת ור' שלמה מסג'למאסה.

60. כך נקראת הברכה בשבלי הלקט השלם, סי' סה, עמ' 50. הכינוי מבוסס על תשובת רב נטרונאי: „וכיון דאמרינן פסוקי תקינו בתריהו ברכה“ (ספר העתים, עמ' 172; סדר ר"ע, כה א; סדר ר"ע השלם, ח"ב עמ' 9-8). והשווה ראבי"ה, ח"א, עמ' 19; ספר המנהגי, כד א; טור או"ח סי' רסז.

61. עיי' המקורות המובאים בהערה הקודמת והוסיף: סר"ע, יט א; השלם, ח"א, קצג א. ר' יהודה בן ברזילאי (ספר העתים, שם) הוסיף לשם ביאור: „רבנן בתראי דבתר הוראה“, כלומר רבנן סבוראי.

מפורשת האומרת שבערבית מברכים שתיים לאחריה<sup>62</sup>, שתיים ולא שלוש. מטעם זה לא פסקה מלשמש נושא לדיונים בין חכמי התורה מימות רב נטרונאי עד הגאון מוילנא, הללו מחייבים והללו שוללים<sup>63</sup>. בין שתי שיטות קיצוניות אלה רווחת היתה גם שיטה מפשרת, שחתרה להחליץ מן המבוכה על-ידי פשרה בין ההלכה והמנהג. שיטה זו לא דחתה תפילת „ברוך יי לעולם“ אלא סילקה מחתימת „השכיבנו“ את אופי הברכה שלה על-ידי השמטת השם וגרסה „ברוך שומר עמו ישראל לעד“, ועל-ידי כך „השכיבנו“ ו„ברוך יי לעולם“ מהוות ברכה אחת ארוכה וממילא מספר הברכות הנדרשות לפי ההלכה במקומו עומד<sup>64</sup>.

על התפשטותו הגדולה של מנהג מפשר זה עדיין לא עמדו חוקרי התפילה, ומאלף הוא שאלבוגן, ראש המדברים בתולדות התפילה, שהרחיב את הדיבור ב„ברכת הפסוקים“ לא הזכירו כל עיקר<sup>65</sup>. ובאמת נהוג היה באפריקה הצפונית<sup>66</sup>, בתימן<sup>67</sup>, בפרס<sup>68</sup>,

62. משנה ברכות, פ"א ד.

63. בין השוללים נמנים ר' יצחק אבן גיאת (לפי אבודרהם סדר מעריב של חול, דפוס ורשא, עמ' 77); הרמב"ן (תלמידי רבנו יונה, ברכות ד ב; ארחות חיים, דין תפילת ערבית, סי' ד, דפוס פירנצי, עמ' צה; צרור החיים לר' חיים מטודיל, ירושלים תשכ"ו, עמ' ח); הרא"ה (ארחות חיים, שם); ר' יהודה בר נתן, בעל ספר המחכים ור' עזריאל זקנו ומשפחתו, עי' ספר המחכים, האשכול, ח"ו, עמ' 123; הגר"א (מעשה רב, סי' סז).

ומן הצורך לציין, שקביעתו של הרשב"ש (סי' רנה, שכת) שאם מהר"ם מרוטנבורג נמנה בין השוללים ושהוא החזיק בברכה זו רק כשעבר לפני התיבה, „כדי שלא יהא מן המתמיהין“, בטעות יסודה. נראה שהרשב"ש הסתמך על נוסח משובש של ה„כלבו“ או של המחכים גופו, שכן הפסקה הנידונה נשתבשה כבר בכ"י בודפסט של ספר המחכים (ראה פריימן, מבוא, עמ' 94, הע' ד). וזה לשון ה„כלבו“ (סי' יב): „וכתב הרבי נתן ז"ל וראיתי כתוב מר"ם נ"ע בשם ר' אלעז' זקנו...“. הגירסה הנכונה מצוייה במחכים (שם) ומסכימים בזה שני כתבי-יד שהשתמש בהם פריימן, כ"י וינה והמבורג ומאשרת על ידי ה„ארחות חיים“ (דין תפילת ערבית, סי' ד): „וכן נמי דעת הר' נתן ז"ל וזה לשונו: ראיתי מא"מ נ"ע (= מאבי מורי נחזי עדן) בשם רבינו עזריאל זקינו שלא היה אומרה... ואנו נהגנו אחריו לבלתי אומרה אך כשאנו מתפללים בצבור נקטינו סוגיא דעלמא שלא להיות מן המתמיהין“. והשווה צונץ, Ritus, עמ' 202. ואותה טעות נשתרבה גם לרב יצחק זאב כהנא, שהכניס פסקה זו ב„תשובות פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג“ (ח"א, עמ' רא, סי' קפה). הרב כהנא, שלא נזקק לעיין במחכים, תיקן את גירסת ה„ארחות חיים“ ע"פ הנוסח המשובש שב„כלבו“. החלפה של מהר"ם מרוטנבורג בר' יהודה אבי בעל המחכים נשתרבה לו גם בהקשר אחר (ראה מאמרי ב„תרביץ“, לו, תשכ"ח, עמ' 250, הע' 162).

64. פשרה בצורה אחרת, להשמיט את הזכרת השם בברכת „המולך“, מיוחסת לרשב"ם במנהיג, כב ב. אולם לפי הרשב"א (ברכות ד ב) נמנע הרשב"ם מלאומרה כל עיקר. בצורת פשרה זו אחז בתחילה גם ר' יוסף בן יהודה, עי' סוף פרק זה, ומצאה לה מהלכים גם בתימן, השווה הע' 67.

65. השווה Der jüdische Gottesdienst עמ' 102—105.

66. סידור ר' שלמה מסג'למאסה, כ"י או"פ 696, יח א"ב, כד ב. וכך נהגו בקונסטאנטין

[ר' עמ' 46]

בארם צובם<sup>69</sup> (חלב) ובמצרים<sup>70</sup> ונקטו בו הרמב"ם, ר' אברהם בנו ותלמיד הרמב"ם ר' יוסף בן יהודה (אבן עקנין)<sup>71</sup>. ומצוים אנו לשאול: מהי עמדת רב סעדיה כלפי בעייה רבת-מחלוקת זו?

הנה אם באנו לסמוך על מהדורת הדפוס של סידורו (א) על כרחנו שהיינו משיבים שרב סעדיה נקט בשיטה הפשרנית, שכן הגירסה, „ברוך שומר עמו ישראל לעד“, בלי הזכרת השם, נמצאת במהדורת הדפוס פעמיים<sup>72</sup>. אם נניח שגירסה זו נכונה היא, ובאמת היה רב סעדיה הראשון שפלס דרך הפשרה בבעייה שלפנינו, הרי יש בזה עניין מיוחד: נחשף המקור הראשוני למנהג פשרני זה שמקורות ימי הביניים מחקים את עקבותיו עד הרמב"ם ור' יוסף בן יהודה. ברם, דווקא עובדה זו, שבשום מקום לא הוזכר הגאון כמחולל מנהג מפשר זה — והרי סידורו נפוץ היה במידה מרובה בארצות הנזכרות — עובדה זו אף-על-פי שכשלעצמה איננה בת-הוכחה, יש בה כדי לעורר בנו ספק בנכונותה של נוסחת מהדורת הדפוס. ואמנם כבר נזכחנו שנוסחתה טעונה בדיקה ובירור לאור כתבי-הגניזה.

עומדים לרשותנו חמישה קטעי-גניזה<sup>73</sup> המקבילים לשני המקומות בטכסט

שבאלג'יריה, ע"י תשובות הרשב"ש, רנה, שכט.

67. תכלאל (ירושלים), ח"א, עמ' צא. ר' יחיא צאלח בפירושו „עץ חיים" מעיד שכן הוא בכל התכלאל. מנהג זה משתקף בכמה סידורי תימן כתב-יד, למשל: א"פ 1145, ט א; 2703, כ ב; המזיאן הבריטי: 711, יב ב — יג א; 714, יד א. אך בסידור תימן כ"י א"פ 2498, כו א, מנוסחת ברכת שומר עמו ישראל בשם וברכת „המולך" בלי הזכרת שם, ובגליון כתוב (כו א): „ואינו מזכיר את השם בברכת המולך בכבודו אלא אם כן לא הזכירו בברוך שומר עמו ישראל והחתום שתיים בשם טועה הוא ומשנה ממטבע שטבעו חכמים". והשווה לעיל, הע' 64. במחצית השנייה של המאה הי"ח, בשלהי המחלוקת החריפה בין מתפללי „בלדי" (הנוסח התימני המקורי) לבין מתפללי ה„שאמי" (נוסח ספרד של א"י), היוותה הבעייה שאנו דנים בה נושא לויכוחים וחלוקי-דעות, שהיו שנקטו במנהג לחתום בשתי הברכות. ר' יחיא צאלח גדול רבני תימן בדור ההוא, נכנס בעבי הקורה להגן על המנהג הקדמון ופנה לרבני מצרים לשם הכרעה. באותו זמן היה החיד"א במצרים והוא ור' חיים אברהם סורנאג'ה חתמו על התשובה, ראה „עץ חיים", צב א; קונטרס שאלות ותשובות להחיד"א, ירושלים תשכ"א, סי' ו.

68. ע"י JQR, ח"י, עמ' 605, 609; א' אדלר, גנוי פרס ומדי, עמ' 26, 30.

69. סידור ארם צובה, כ"י א"פ 1146, מא א (כ"י זה זוהה על ידי, ע"י מאמרי הנזכר בהערה 2, עמ' 272, הע' 2); סידור חלב הנדפס, מהדורה א (רפז), ח"א, סג ב; מהדורה ב, ח"א, מו ב.

70. מנהג פשרני זה השתקף בכמה קטעי-גניזה, לדוגמא: TS. Arabic 36/6; כ"י אדלר 1983, ה ב; 2838, ג א-ב. עובדה זו ניתנת להסיק גם אם נדייק בדברי ר' אברהם בן הרמב"ם המובאים בפנים: ואין ראוי שיהיה זה בשם כמו שאומרים קצת אנשים טועים. הרי שהוא מייחס הנוהג לחתום בשם רק ל„קצת אנשים".

71. על שלשתם ע"י בפנים.

72. סידור רס"ג, עמ' כו, קכד.

73. לעמ' כו, שורה 18: משלו, אלג (ע"י מאמרי הנזכר בהע' 2, עמ' 277), ולעמ' קכד, שורה

הנדפס וכולם מאוחדים הם נגדו וגורסים חתימת „שומר עמו ישראל” בשם. וגירסה זו מקבלת תוספת חזוק מכוח השיקול הבא: לו היתה גירסת אא נכונה, היינו עומדים לפני עובדה מתמיהה: האפשר שיכניס הגאון שינוי יסודי חשוב כזה במטבע הברכות המקובל בלי הערה מבארת כלשהי מצידו? כל המצוי אצל הסידור יודע, שדרכו הוא לחוות את דעתו במפורש בשאלות ליטורגיות חשובות השנויות במחלוקת.

גדולה מזו. גירסת אא מופרכת היא מגופה, הואיל והיא סותרת את עצמה. במעריב לליל שבת מנוסחת גם בו חתימת „השכיבנו” בהזכרת השם<sup>74</sup>. הבדל זה בין חול לשבת תמוה הוא עד מאד. הרק בחול יש להימנע שלא להוסיף על שתי הברכות שבמשנה ולא בשבת? סתירה גלויה ומובהקת זו לא יצאה מתחת יד הגאון. אין זאת אלא שאותה סתירה מעידה על אי־מקוריותה של נוסחת אא.

ונוסחה זו איננה סתם שיבוש, אלא „תיקון” בכוונת מכון, ויש בידנו לגלות את החוגים שמהם נבע „תיקון” זה. מתשובות הרשב”ש<sup>75</sup> אנו למדים שקיים היה מנהג טעות זה בין „בני המזרח”. החכם הנזכר מצביע על הסתירה המזוהה שבו ומציין אותו כ„דבר מתמיה” ש„אין לו טעם”. אמור מעתה, נוסחת אא „תוקנה” בהתאם עם מנהג „בני המזרח”.

ומן הדין שנעמד עוד בקצרה על דעת הרמב”ם בבעייה זו. מפליא הדבר, שעמדתו הפשרנית, שרמזנו עליה, לא הוזכרה בספרות ההלכה והפוסקים. אפילו השואל האלמוני מירושלים, שכנראה התחקה על מקור המנהג והשתלשלותו ושהיה בידו למסור לרשב”ש את הידיעה החשובה, שבני מזרח המצרפים את שתי הברכות לברכה אחת מסתייעים בר’ יוסף בן יהודה ור’ אברהם בן הרמב”ם, שהראשון „תנהיג כך במזרח” והשני, כששמע זאת, „קלטו על כך”, אינו מסתייע בסמכותו של „הנשר הגדול” ואינו מצביע עליו כלל. ובאמת ניתן לעמוד על דעת הרמב”ם<sup>76</sup> מ„סדר התפילה” שלו המצורף ל„משנה תורה”, שבו מסתיימת ברכת „השכיבנו”, ברוך שומר עמו ישראל לעד” בלא הוזכרת השם. גירסה זו המופיעה בספרי הדפוס שלנו מאושרת על־ידי כמה כתבי־יד<sup>77</sup> ובמיוחד

74: אלו (מאמרי עמ' 282), טשמד, טשמה. גירסת שני הקטעים האחרונים לא צויינה בשינויי־הנוסחאות שבסידור רס”ג, אולם בדקתי את שני כתבי־היד עצמם ונוכחתי ששניהם גורסים את הברכה הגידונה בשם.

74. עמ' קיא, שו' 2. בכ”י אדמא ברכת „השכיבנו” מקוצרת היא.

75. סי' רנה, שכט.

76. אבודרהם (דפוס ורשא, לט, טור א = דפוס ירושלים, תשי”ט, עמ' קמא) כותב: „וה”ר יצחק בן גיאת כתב דלא אמרינן ברוך ה' לעולם... וכן כתב הרמב”ם ז”ל”. טעות יסופר נפלה כאן ובמקום „הרמב”ם” צ”ל „הרמב”ן” (ראה לעיל הע' 63). אותה התלפה נשתרבה גם לכ”י גינובורג של הספר „צור החיים” לר’ חיים מטולידו. אולם בכ”י מדריד גורס אל נכון: הרמב”ן (ראה מהדורת שמואל חגי ירושלמי, ירושלים תשכ”ו, עמ' ח). דברי אלבוגן (Gottesdienst, עמ' 104) מבוססים על דברי אבודרהם (המשוברים) והתרגום העברי (עמ' 79): „לפי השמועה אף הרמב”ם היה בדעה זו” אינו נכון.

77. לדוגמה: כתבי־יד אוסטרוד 573 (ספרדי). רוב הברכות בכ”י זה מקוטעות הן, אולם „השכיבנו” ו„ברכת הפוסקים” ניתנות בשלמותן. וכן נראה מכ”י אר”פ 575, קנה א: ברכה אחרונה של אחר קרית שמע זה הוא נוסחא (צ”ל: נוסחה) השכיבנו יי אלהינו

על-ידי כתב-יד אוכספורד 577, שהוגה על פי עותק הרמב"ם עצמו ושבניגוד לכתב-יד אחרים וספרי הדפוס הוא מוסר את טכסט התפילות בשלמותן בלי קיצורים<sup>78</sup>. וכיון שכך הוא, כיצד ניתן לבאר את שתיקת בעלי ההלכה בנידון זה?

נראה שהפתרון לשתיקה זו נעוץ בעובדה, שהרמב"ם לא הביע את דעתו במפורש, אלא דרך הבלעה כביכול, בנסחו את חתימת ברכת „השכיבנו” בלא שם ב, סדר התפילה שלו. והואיל ו, סדר התפילה לא נמלט משינויים עצומים, השמטות וקיצורים בגלל החופש הרב שנהגו המעתיקים לגבי נוסח התפילות, שלא יחסו לו חשיבות יתירה בשל שגירותו בפי המתפלל, מן הנמנע היה להסיק מסקנה חד-משמעית בנוגע לדעת הרמב"ם על סמך סדר התפילה בלבד, כיון שיש מקום לפקפק שמא עלינו לזקוף את השמטת השם בברכת השכיבנו על חשבון המעתיקים. ובאמת כמה כתב-יד של ת, משנה תורה גורסים אותה ברכה בשם, למשל כתב-יד המוזיאון הבריטי 492, קכ א וכתב-יד אוכספורד 569, פה א ו-570, סז א.

אמנם יש לנו שני עדים מהימנים המוסרים את דעת הרמב"ם במפורש, והם ר' אברהם בנו ור' יוסף בן יהודה, אבל כיון שדבריהם נכתבו ערבית וספריהם אבדו לא נתפרסמה עמדת הרמב"ם, ובמיוחד בארצות אירופה. עדותו של ר' אברהם נשתמרה בתרגום עברי מאוחר ב, חידושי הרמב"ם שבראש הספר „מעשה רוקח” לר' מסעוד חי רוקח, ויניציה תק"ב, ונדפסו גם ב, קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו (ליפסיה), גב ב. ר' אברהם כותב: „ואין ראוי שיהיה זה בשם (ומלכות), כמו שאומרים קצת אנשים טועים, כדי שלא תהיה חתימה ושאריתה ברכה אחרת, ויהיה מברך בערב שלש ברכות אחריה וזה בהפך ממ"ש המשנה בערב מברך שתיים לפניו ושתיים לאחריה. ימה שבארתי פה לבלתי חתום בברכה זו הוא מועתק מאבא מארי ז"ל”. מותר להניח, שהדברים לקוחים מחיבורו הערבי הגדול, שרובו אבד, כפאיה אלעא בדין, כמו כמה ציטטות אחרות ב, חידושי הרמב"ם שם. העדות השנייה היא זו של ר' יוסף בן יהודה בספרו בסתאן אלא זהאר (גן הפרחים)<sup>79</sup>. הספר אבד, אולם הפיסקה הנידונה נשתיירה בידינו בזכותו של ר' יחיא

לשולם והעמידנו מלכנו לחיים ולשלום וכו' בא"י המולך בכבודו חי וקים ימלוך לעולם ועד. וכן הוא בכ"י או"פ 568, ג א.

78. עי' ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ח"ז, עמ' 194-195.

79. המחבר של בסתאן אלא זהאר נקרא במפורש ר' יוסף בן יהודה בפירושו של אברהם בן שלמה לנביאים ראשונים (בועז כהן, REJ, 1936, עמ' 55 והלאה). מסתברת דעתו של כהן שהוא זהה עם תלמידו המובהק של הרמב"ם. ואם בדרך כלל יש מקום לטעון שאין לייחס „יצירה לתלמידו של הרמב"ם אם היא נקראת על שם ר' יוסף בן יהודה גרידא” (אברהם הלוי, פירוש על שיר השירים ליוסף בן יהודה בשם „התגלות הסודות והופעת המאורות”, ירושלים תשכ"ד, מבוא, יב, הע' 13), הרי במקרה שלפנינו אין הוזהות מתבססת על זהות השם גרידא, אלא יש לה סמוכין מבחינת העניין. שני מקורות מחקים את עקבותיו של המנהג הפשרני לר' יוסף בן יהודה: כ"י או"פ 626 ושו"ת הרשב"ש, והמקור האחרון קובע במפורש שהוא „הנהיג כך במזרח”. מי שהצליח להנהיג מנהג חדש הסוטה מן הנהיג המקודש בקדושת המסורת מן ההכרח שיהיה אישיות בעלת סמכות ובעלת השפעה כאחת. על כך שהשפעתו גדולה היתה במזרח, יש לנו שלושה עדים דגולים: הרמב"ם, ר' אברהם

צאלח שהעתיקה במקורה הערבי מגליון התכלאל של ר' יחיא בשירי<sup>80</sup>. דברי ר' יוסף בן יהודה נכתבו עוד בחיי הרמב"ם והוא מודיענו שב"סדור התפילות" עם דיני התפילה ב"לישנא דרבנן", שחיבר בשביל התלמידים, הנהיג הוא עצמו בתחילה פשרה אחרת, והיא שלא לחתום בברכה<sup>81</sup> ב"ברוך יי לעולם", אולם כשנמסרה לו דעת, "הגאון הגדול מרנא ורבנא משה שמרהו צורו בסדר<sup>82</sup> התפילות שלו" שינה את דעתו ותיקן את סידורו בהתאמה עם דעת הרמב"ם, "די רוח אלהין קדישין ביה". מובאה מסידור זה, שאבד,

בנו ור' יהודה אחריו. הרמב"ם באגרת-הלוואי העברית ל"מורה נבוכים" (דוד צבי בנעט, אגרות הרמב"ם, עמ' 13) כתב עליו: "כי הוא מאיר מקהל מדינת ארם צובה, ויורח להם ולכל ישראל באפלה, וילכו לאורו בדרך סלולה". ור' אברהם באגרות "מלחמות השם" (מהדורת ר' ראובן מרגלית, עמ' נד) כתב: "תלמיד נכבד חכם גדול היה... בצובא היתה ישיבה שלו... והוא שחיבר אבא מארי ז"ל מורה הנבוכים על שמו, ורב נכבד היה בכל ארץ קדם בתכמת התורה ובשאר חכמות". ר' יהודה אחריו מעלה על נס את עמדתו הציבורית, והרי קווים אפינים אחדים מתאורו הארוך: "והיית גבור ורב במערב, ובמזרח משחק אל לנביא, ואמנם כי ארם צובא במקדש, ואתה בה כמו נר מערבי" (תחכמוני, מהד' א' קמינקא, עמ' 405). ובמקאמה שנתפרסמה ע"י ש"מ שטרן, אחריו כתב עליו: "השר הגדול מופת הומנים... מנהיג העדר וראש הסדר, יוסף השליט על הארץ, המשביר לכל עם הארץ" (Papers of the Institute of Jewish Studies London, Jerusalem, 1964, 207). זאת ועוד אחרת. אין לך אמצעי יעיל יותר להחדרת השפעה בתחום התפילה ולהפצת גוגה חדש מסידור התפילה הניתן בידי המתפלל המשתמש בו וסומך עליו. הסידור חודר גם לחוגים שזיקה אין להם לספרי הלכה. ראינו כי ר' יוסף ב"ר יהודה חיבר "סידור תפילות" עם דיני תפילה ב"לישנא דרבנן" ובו המליץ על המנהג שלא לחתום בברכה "השכיבנו" במטבע ברכה. מסתבר מאד שסידורו זה היה הגורם העיקרי להתפשטות המנהג החדש עד שאמרו על המחבר שהוא "הנהיג כך במזרח".

ועל הבעייה השנוייה במחלוקת בדבר זהותם או אי-זהותם של יוסף בן יהודה ו' שמעון, תלמיד הרמב"ם, עם יוסף בן יהודה ו' עקנין, ראה מאמרו המפורט של ד"צ בנעט, אוצר יהודי ספרד, ז, עמ' 11—20. והשווה גם ח"ו הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, ח"א, עמ' 267—270, והספרות הרשומה בעמ' 387, הע' 89.

80. תכלאל ח"א, צא, ב — צב ב.

81. ע' לעיל הערה 64.

82. במקור הערבי "פי רתבתה". כבר היטיב כבר לפרש (JQR, סידרה ישנה, טו, 606) שהביטוי מוסב על "סדר התפילה" שב"משנה תורה". פירושו של בועז כהן (שם, עמ' 59), המקשר את הברכה "שמרו צורו" עם המלים "פי רתבתה" למשפט אחד = "ישמרהו צורו במדרגתו", יסודו בטעות הנובעת מזה שבהסתמכו על מהדורת הדפוס (וגם טעה בהבנת הדברים שם) ראה סתירה בין "סדר התפילה" ובין דברי ר' יוסף בן יהודה. לפי הנוסח השלם בכ"י או"פ 577 דברי מסכימים עם "סדר התפילה". נמצאו למדים עובדה רבת-חשיבות, שמחברותו של הרמב"ם של "סדר התפילה" היא מחוץ לתחום הספק. אנו רואים שמצוטט הוא כבר בחיי הרמב"ם. והשווה לזה דעתו של ד' גולדשמידט, ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ח"ו, עמ' 186.

המכילה את דעתו האחרונה של ר' יוסף בן יהודה נשתמרה בפירושו ערבי ל„משנה תורה“, כתב-יד<sup>83</sup> אוכספורד 626, מט א: „וקד תקדם איצא כלאם בן עקנין ז"ל פי הלכות קרית שמע אן לא יקאל ברוך שומר עמו ישראל בחתימה“.

# ז. טכס הסיום של תפילת העמידה

„שלוש פסיעות“ ו„נתינת שלום“ המהוות את גמר תפילת העמידה, מתוארות על-ידי רב סעדיה בדברים הבאים<sup>84</sup>:

וכשגומרים את התפילה ואומרים ה' צורי וגואלי פוסעים לאחור שלש פסיעות כמו שהולכים לאחוריהם העבדים עד שיצאו מאת שטיח המלך. אחר כך יתן שלום, תחילה לימין ה„מזרח“ שהוא שמאלו ואחר כך לשמאל ה„מזרח“ שהוא ימינו, והשלום הזה אינו בדבור אלא הרכנת הראש משמאל המתפלל ומימינו בלבד, ולא ידבר דבר, אלא זה כיבור למלאכים אחרי שיצא ידי חובתו לפני ה', כמו שכתוב<sup>85</sup> וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו. ולפני כן, בשעה שהולכים אחורנית, צריך לכרוע גם כן.

תאור זה, שהוא לכאורה נטול חשיבות יתירה, תופס בסידור הגאון מקום רחב יחסית שיש בו כדי להתמיה אותנו. רב סעדיה מתאר לא רק את דרך ביצועו אלא מוסיף לבאר את נימוקו וטעמו, ובהנמקתו הוא מסתייע בפסוק מן התנ"ך, עובדה המהווה סטייה משיטתו בסידורו. מה ראה רב סעדיה להרחיב את הדיבור בנקודה זו? שאלה זו טעונה הסבר.

נראה שהלוחם האמיץ בקראות, השש לכל הזדמנות להתמודד עם טענות הקראים ואינו משאיר בלי תגובה שום התקפה מצידם, האריך בזה משום שהקראים קטרגו על המנהג הנידון והוקיעו אותו כחיקוי הנוצרים<sup>86</sup> וטענו שהרבנים משתחוים למלאכים, ובמשתמע גם מתפללים אליהם. דבר זה אנו למדים מבן דורו של רב סעדיה, ההיסטוריון הקראי יעקב בן יוסף קירקיסאני. ומאלף הוא כמאתיים שנה אחריו, המסכם הגדול של משנת הקראות, יהודה הדסי<sup>87</sup>, מתריע גם הוא על הטכס הנידון ומונה אותו בין האגדות התמוהות שבתלמוד שעליהם הוא שופך את לעגו. קירקיסאני כותב<sup>88</sup>:

ת"ם אנהם יפעלון פי אכ"ר אלצלאה מא יפעלה אלנצארי מן אלרכוע ימנה ויסרה ויזעמון אן ד"לך אלרכוע ללמלאכין אלמוכלין בכל אנסאן ואן אחדהמא ען ימין אלננסאן ואלאכ"ר ען שמאלה. ת"ם אעג"ב מן הדא אנהם יבתדון באלרכוע להמא ת"ם ירכעון בעד ד"לך ללנצארי ג"ל ועז אלד"י הו אלרכוע אלי אלוג'ה.

83. המחבר האלמוני של כ"י זה זהה עם מחבר כה"י המתואר ע"י פרנץ רוזנטל, HUCA, כרך טז, 1940, עמ' 433 ואילך.

84. סידור רס"ג, עמ' כ, שורות 7–18.

85. מלכים"א כב יט.

86. השווה צנץ, Synagogale Poesie, מהדורה שנייה, עמ' 148.

87. ראה להלן בפנים.

88. כתאב אלננאר, מהדו' הרכבי, עמ' 287; מהדו' נימוי, עמ' 16, שורות 8–11.



## תרגום

הם עושים בסוף התפילה מה שהגוצרים עושים: כורעים ימינה ושמאלה ואומרים שהכריעה היא לשני המלאכים הממונים על כל איש, שאחד מהם עומד בימינו והשני בשמאלו. ומה שתמוה עוד יותר מזה הוא, שהם מקדימים לכרוע להם ורק אחרי כן הם כורעים לבורא יתעלה בכריעתם שהם כורעים למולם.<sup>89</sup>

לאור התקפה זו הנימה הפולמוסית בדברי רב סעדיה, אם אינה מפורשת בהדיא, הריהי מבצבצת ברורות מבין השיטין. הגאון דוחה את הקביעה שהכריעות מכוונות לשני המלאכים המלווים את האדם, אחד בימינו ואחד בשמאלו. ויש להבליט, הטעם שהוא עצמו גותן להסבר הנוהג אין לו סמוכין במקור אחר. והוא: הכריעות נועדו, רק לשם כיבוד המלאכים המופיעים בנוכחותו של השם, כדברי הכתוב, „וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו”. במלים אחרות: כל הטכס כולו מיועד לכבוד השם ופמליא שלו, כשם ששלש הפסיעות לאחר מקורן בהתנהגות של כבוד ונימוס שנתגלים עבדי המלך כשנפטרים מאת המלך. ושני התנמקה מתבטא בביצוע הטכס. קירקיסאני מדבר על כריעות לימין ולשמאל, אולם הגאון מדגיש שיש לכרוע תחילה לשמאל שהוא ימין ה„מזרח”, כלומר שהוא ימין השם, כביכול, העומד לנגדו בשעת התפילה. וכיון שטכס של כבוד הוא די בהרכנת הראש גרידא. וכדי למנוע את הרשם כאילו המתפלל פונה באיזו בקשה שהיא אל המלאכים מוזהר רב סעדיה, „ולא ידבר דבר”.<sup>90</sup> ולעומת אותה האשמה שהרבנים מקדימים לכרוע למלאכים ואחר כך לשם, קובע הגאון בהדגשה מיוחדת: ולפני כן, בשעה שהולכים אחורנית, צריך לכרוע גם כן.

יש לציין שהדעה שהכריעות ימינה ושמאלה מכוונות לשני המלאכים הממונים

89. קירקיסאני ממשיך לגנות את הרבנים בשל התפילה הידועה „מכניסי רחמים”. כדאי לציין שקירקיסאני תופס את המקום הראשון בזמן בין מתנגדי התפילה הזאת, הן קראים והן רבנים.

90. יתכן שמלבד זה התכוון הגאון להוציא מדעת הקראים שנהגו בשאילת שלום איש אל רעהו, וזאת היתה „נתינת שלום” שלהם שסימנה את הגמר התפילה. הדלי מתאר את הטכס בדברים הבאים: „ואז יושבים ושואלים שלום אחיו מעמו, ה' עמכם חזקו ואמצו, ועונים יברכה ה' ברכנו אתכם כשם ה', יענך ה' ביום צרה” (אשכול הכופר, א”ב טז, אות כ); ובמקום אחר הוא מקצר: „חברים או יושבים חומדים לאהבת ה' ושואלים בשלום איש לאחיו, חזקו ואמצו וגו' ה' עמכם מברכים” (שם, א”ב יח ח). יש לשים לב להדגשת הדסי בשני המקומות המצוטטים ששאילת השלום נעשית במצב של ישיבה. אפשר שיש כאן השפעת איסלאמית. גם תפילת המוסלמים מסתיימת בטכס של שאילת שלום והחוק האיסלאמי דורש, שתהיה מתוך ישיבה (אנציקלופדיה של האיסלאם, ח”ד, עמ' 400). פרט אחר הראוי לתשומת לבנו הוא אמירת הפסוק (תהלים כ ב): יענך יי ביום צרה. ברור, ששימש כברכה שברך איש את רעהו: יענך יי, כלומר „תישמע תפילתך”! מנהג קראי זה מעניין הוא לאור העובדה שבירושלמי ברכות (פ”ד ה”ג, ח א) שימש פסוק זה אסמכתא ורמז שצריך אדם לברך את רבו אחרי התפילה: „תישמע תפילתך”, או „תעתר בתפילתך” או בארמית „תתעני בצלותך” (ע” ש’ ליברמן, הלכות הירושלמי להרמב”ם, עמ’ לב, אות כ). הקראים שתפילתם עשויה מזמורי תהלים ומקראות מן התנ”ך הקפידו גם במקרה שלפנינו להשתמש בברכה הלקוחה מן המקרא במקום ניסוח חדש.

על האיש, שקירקיסאני מייחסה לרבנים, אין למצוא לה סמוכין במקורות ההלכתיים<sup>91</sup>. אף-על-פי-כן אין להניח שקירקיסאני בדה זאת מלבדו בכוונה להשמיץ את יריביו. נאמנותו למקורותיו כבר הוכחה במקרים אחרים, ובנידון שלנו „אם אין ראייה לדבר זכר לדבר“: הדעה הזאת מצאה לה מהלכים בין המוסלמים, שגם הם נוהגים מעין מנהג זה בגמר תפילתם. השם ס לאם = נתינת שלום, שבו מכונה הטכס באיסלאם, מוכיח על מקורו היהודי, ומסתבר שגם הטעם לאותה נתינת שלום מושאל מאותו המקור<sup>92</sup>. עצם המנהג לכרוע תחילה לימין ואחר כך לשמאל, הקשור קשר הדוק עם הטעם הנזכר, בוודאי שאינו בדוי מלבדו. כבר בתקופת התלמוד התקיימו שני מנהגים מנוגדים המיוצגים על-ידי אביו ורבא<sup>93</sup>, שהראשון נהג לתת שלום לימין תחילה. למרות דעתו של רבא, שהלכה כמותו, ולמרות דעת רב סעדיה ויתר בעלי ההלכה בימי הביניים, הצליח מנהג זה של הקדמת הימין תחילה להחזיק מעמד בחוגים מסוימים אף בדורות מאוחרים יחסית. שלושה מקורות שונים מעידים על כך. א. קטע-גניזה המשקף את הגוסף הארץ-ישראלי הקדום קובע במפורש<sup>94</sup>: וכשגמר תפילתו יחזור אחורנית שלוש פסיעות ויכרע לימינו ולשמאלו. ב. לפי מחזור מנהג צרפת הקדמון, כתב-יד וואטיקאן 322, סו א, נאמרה בשעת הטכס הפורמולה הבאה: שלום בימיני שלום בשמאלי שלום עלינו על כל ישראל ואמרו אמן. ג. בסידור מנהג רומניא, כתב-יד המוזיאון הבריטי Or. 9150, מופיעה הפורמולה הבאה כמה פעמים<sup>95</sup>: „שלום על ימיני שלום על שמאלי שלום על ישראל וירושלם עיר הקדש“.

כמו כן אין סיבה להטיל ספק בנכונות דברי קירקיסאני שהרבנים בימיו נהגו לכרוע לפנים בסוף הטכס. אמנם אין בידינו הוכחות ספרותיות מאותה תקופה או סמוך לאחריה, אבל יש לנו עדות לקיומו של אותו מנהג מתקופות מאוחרות יותר ומסתבר שנוהג קדום לפנינו שהחזיק מעמד למרות דעת רב סעדיה. בכתב-יד הגניזה מן הסידרה החדשה בקיימברידג' TS. NS. 160/4, בסוף העמידה למעריב של שבת, כתוב: „ושלש פסיעות ונתינת שלום לפאת שמאל תחילה ולפאת ימין ולפנים בהשתחויה לבד בלא דיבור“. וכן הוא בכתב-יד וואטיקאן 320, עב ב: „ופוסע ג' פסיעות וזכורע בצד שמאל

91. במבט ראשון נראה, שהרעיון משתקף בדברי ר' יהודה החסיד (לפי כ"י המוזיאון הבריטי 534, דף 15 ב ו-754, דף 133 ב; והשווה „מטה משה“, סי' קנד): „יש צרפתים שאומרי ונאמר אמן בסיום תפילתם וטעות היא בידם כי למלאכים התמידים אצלו הוא אומר יאמרו אמן. מרבנו החסיד ז"ל“. ברם, אין להסיק מכאן שגם נתינת השלום היתה מכוונת למלאכים.

92. בחוגים מוסלמיים רווחה גם הדעה ש„השלום“ מיועד ל„מאמינים“, כלומר לקהל המתפללים בני דת האיסלאם. והשווה הע' 90 בנוגע למנהג הקראים.

93. יומא נג ב, ועי' רש"י שם, ד"ה לשמאל דידך.

94. יעקב מאן, HUCA, ח"ב עמ' 294.

95. עז א; צג ב; קיט א; קלד א; שנב א; שעב א; אולם במעריב לליל פסח (רמד א) ובתפילת חג השבועות (רצד א): שלום בשמאלי שלום בימיני עושה שלום במרומי. ובתפילת חג הסוכות (תכו ב): ופוסע ג' פסיעות ואומר עושה שלום במרומי הוא ברחמי יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל ועל ירושלם עיר הקדש שלום על ימיני שלום על שמאלי שלום על ישראל ונאמר אמן.

ואומר שלום על שמאלי ומטה ראשו בצד ימין ואומר שלום על ימיני וכורע לפניו ואומר שלום ישראל ועל ירושלם עיר הקודש". ומנהג זה משתקף בראב"ה<sup>96</sup> ובפירושי ר' אליהו מלונדריש<sup>97</sup>. וכך הוא המנהג המקובל היום בהתאם עם הלכה פסוקה ב"שולחן ערוך"<sup>98</sup>.

בתופעה דומה אנו נפגשים גם ביחס לנקודה אחרת. למרות הדגשתו של הגאון שנתנית השלום תבוצע בלי דיבור, מקובל ונהוג היה בכמה חוגים בישראל לומר את הפורמולה: "שלום בימיני (או: על) שלום בשמאלי" או להפך, במשך דורות רבים<sup>99</sup>. פורמולה זו תמוהה ואפשר ליישבה רק אם נפרשה כתפילה: שלום [יהא] בימיני, שלום [יהא] בשמאלי, דוגמת הפורמולה שבקריאת שמע: מימיני [יהא] מיכאל ומשמאלי [יהא] גבריאל. ואפילו אותם מחכמי ימי הביניים<sup>100</sup> שדרשו את השמטת המלים, "מימיני משמאלי" המשיכו באמירת, "שלום, שלום" (או שלש פעמים). ברם מכוח השמטה זו השיגו שינוי-תוכן חשוב: נתרקנה הפורמולה ממשמעותה כתפילה והועמדה על שאילת שלום בלבד, ובזה התקרבו יותר לדעת רב סעדיה.

ועוד עלינו לדון בדברי יהודה הדסי המתאר את הטכס בצורה שלא מצאתי לה מקבילה בשום מקור אחר. הוא כותב<sup>101</sup>: "אחר שיתחננו משתחוים קודם בפניהם ושני בצד שמאלם ושלשי בימינם ורביעי באחוריהם לפי (= כפי) שפרשו זה במסכת ברכות<sup>102</sup>. תען לשונם כי שני מלאכים מסר האלהים לכל אדם, של שמאל מושכו לרעה ושל ימין לטובה והשטן מקטרג לאחורי האדם, על כן גזרו לכך חכמיה". סדר הכריעות, לפנים, שמאל וימין, מתאים בדיוק עם דרישת רב סעדיה, אולם

96. ח"א, עמ' 76, שו' 4.

97. "פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו", ירושלים תשט"ז, עמ' עא.

98. אורח חיים, סי' קכג, ס"א.

99. השווה ראב"ה, שם ופירושי רבנו אליהו מלונדריש, שם. מנהג זה מצוי בכמה כתב-יד: כ"י המוויאון הבריטי (מן הגניזה) Or. 5557 T, יד א; כ"י קיימברג' Add. 667,1, יח א; כ"י פאריס 638, יט ב; כ"י וואטיקאן 320, עב ב; מחזור ויטרי, כ"י כ"ח בפאריס, מתואר ב-REJ, 1966, עמ' 254. ועי' גם הע' 95.

100. השווה הגהת רבנו פרץ בתשב"ץ, סי' רלח: ונהגו העולם לומר שלום כשהופך לשמאלו ושלום כשהופך לימינו; ר' יעקב חזן מלונדרץ, עץ חיים, ח"א, צא; ר' אליהו מלונדריש, שם. האחרון אינו מתנגד אלא להוכיח, "ימין ושמאל" אבל לא ל"שלום". וכן הוא במחזור ויטרי כ"י REJ Reggio, שם, עמ' 67. וכך נהג גם הרשב"א, השווה ארחות חיים, הלכות תפילה, כו (מהדורת פריינצ'י, לג).

101. אשכול הכופר, סוף א"ב פא תחילת א"ב פב.

102. העניין נידון ביזמא (נג ב) ולא בברכות. הדסי טעה בזה, כנראה, הואיל ומסכת ברכות הוא המקום המתאים לנושא זה, ובאמת הרי"ף הביאו בברכות (סוף פ"ה). ויתכן שהדסי לקחו משם. כאמור, כלול מנהג זה בחלק של "אשכול הכופר" הן באגדות התמוהות בתלמוד והדסי מקפיד לציין את המקור התלמודי, כיון שהרבה טענו שרק אגדות הנמצאות בתלמוד בנות-סמכא הן. בקשר עם אגדה אחרת הוא מעיר (א"ב, עט, אות ק): "בתוך התלמוד חזקוהו ברוב מלוך, כי כן אמרו כל אגדה שעבר עליה התלמוד סומכין עליה כדברי נביאך, רשמו: וכל אגדה שלא עבר עליה התלמוד אין סומכין עליה".

על-ידי הנמקתו של הדסי הסתלף העניין. לפי הגאון ההשתחויה לשמאל כרוכה ומחנתית בטעם שהיא מכוונת לימין השם, אבל הדסי נגרר אחרי הדעה שהכריעות נועדו לשני המלאכים המסורים לכל אדם ואת הכריעה לשמאל הוא מייחס למלאך הרע, „המושכו לרעה“. הדסי השיג בזה הלעזה נוספת: המתפלל הרבני כורע למלאך הרע ראשונה! ברם החידוש המפתיע שבדבריו הוא, ראשית ההשתחויה הרביעית כשלעצמה, ושנית ההנמקה שניתנה לה: השתחויה לשטן! מן המותר להטעים שאין להתייחס ברצינות להנמקה זו. אולם, מאידך, קשה להניח שעצם ההשתחויה הרביעית בדוייה מלב הדסי. אנו רשאים לחשוד בו בהמצאת טעמים, אבל לא בהמצאת מנהגים.

לפיכך נראה שיש להבדיל בין המנהג גופו לבין הנמקתו. באמת הבדלה זו בולטת בהרצאת דברי הדסי המחולקת לשתי פיסקות, אחת לתאור המנהג ואחת להנמקה. המנהג גופו, שהדסי למדו או ממציאות בית כנסת רבני או ששאבו מסידור-תפילה רבני, קובע שמספר הכריעות בסיום התפילה הוא ארבע, והרביעית היא לאחורי המתפלל. מסתבר שהוא מיוסד על ההשקפה שהכריעות מיועדות למלאכים הממונים על האדם לשם שמירה. ברם בניגוד להשקפה הרווחת המניחה שני מלאכי-שמירה בלבד, סוברת השקפה זו שגם מאחורי האדם עומד מלאך לשם שמירתו. ההשקפה הזאת באה לידי ביטוי בפורמולות השונות הנאמרות בקריאה שמע על המיטה או בשעה שאדם יוצא לדרך. לפי סדר רב עמרם<sup>103</sup> — ומסכימים בזה שלושת כתבי-היד של סדר רב עמרם שבידינו וגם שריד מהגניזה: „כשיוצא אדם בלילה בלא שעה אומר מימיני אל<sup>104</sup> ומשמאלי עזריאל ומלפני נמואל ומאחרי שעשועאל“. פורמולה דומה, בשינוי שמות המלאכים, נאמרה בקריאת שמע שעל המיטה לפי המנהג המשתקף ב„ספר המנהגות“<sup>105</sup> לר' אשר ב"ר שאול מלוגיל: „מימיני האל בשמאל מיכאל בפני גבריאל אחרי שמשואל“. מלאך זה, ששמו מופיע בצורות שונות, שעשועאל, שעשיאל, שמשואל, זוהה על-ידי הדסי עם השטן, או בטעות משום שנתחלף לו עם סמאל הזהה עם השטן, או, מה שמסתבר יותר, בכוונה מכוונת כדי להשמין את הרבנים.

העובדה שהפולמוס הקראי לא נרתע מלייחס לרבנים השתחויה לשטן אין בה כדי להתמיה אותנו. דוברי הקראות לא פסקו מלהתקיף את היהדות הרבנית בכללה בגלל התייבוס המאגי „ספר הרוזים“<sup>106</sup> המכיל פולחן מפורט למלאכים, צבא השמים,

103. מהדורת ורשא, נד א; סדר רב עמרם השלם, ח"ב, עמ' 409; אלכסנדר מארכס, הוספות ותיקונים לסדר רב עמרם, JLG, ה (1907), עמ' 37. ועי' גם זוהר בא, מא סע"ב; ואתחנן רסה, א.

104. ראובן מרגליות, מלאכי עליון (ירושלים תשכ"ד), עמ' קנז, סי' רכ, מתקן: [מיכ]אל. ספק גדול הוא אם תיקון זה מוצדק הוא, שהרי כל שלושת כתבי-היד של סדר רב עמרם, לרבות קטע-הגניזה וגם „ספר המנהגות“ מאוחדים הם בגירסת „אל“.

105. השווה שמחה אסף, ספרן של ראשונים (ירושלים תרצ"ה), עמ' 137. פורמולה אחרת היתה נהוגה בצרפת ואשכנז והיא שנתקבלה בסידורי התפילה: „מימיני מיכאל ומשמאלי גבריאל ומלפני אוריאל ומאחורי רפאל“, ראה מחזור ויטרי עמ' 48, סידור רש"י, עמ' 215. אבודרהם גורס פורמולה זו גם למי שיוצא בדרך (דפוס ורשא, צה ב).

106. ראה „ספר הרוזים“, מהדורת מרדכי מרגליות (ירושלים תשכ"ו), עמ' 36-37.

## פרקים בתולדות התפילה והברכות קלח

רוחות ושדים, הן בתפילה והן בניסוך יין והקטרת קטורת. נמצא, ההשתחויה לשטן אינה חורגת ממסגרת יתר ההאשמות ש,הכת הצולעה" מטיחה נגד הרבנים.

### רשימת כתבי-יד

כ"י אוכספורד, הספרייה הבודליאנית: 568, 569, 570, 573, 575, 626, 896, 897, 1145, 1249, 2703.  
כ"י קיימברג, ספריית האוניברסיטה: 1, 667.  
כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי: 492, 534, 711, 714, 754, 9150, Or. 10576.  
כ"י רומא, ספריית הוואטיקאן: 320, 322.  
כ"י ניו-יורק, ספריית בית מדרש לרבנים: 54.  
כ"י פאריס, הספרייה הלאומית: 638.

### כתבי-יד מן הגניזה

אוכספורד: 2700.  
קיימברג, אוסף טיילור-שכטר: H. 11/78, Ar 18<sup>2</sup>/33, Ar 18<sup>2</sup>/36, Ar 36/6, Ar 36/11, Ar 36/60, Ar 49/156. טיילור-שכטר, סידרה חדשה: 160/4. אוסף האוניברסיטה: Add. 3159/14.  
המוזיאון הבריטי: Or. 5557. T. אוסף גסטר: Or. 10796.  
פאריס, ספריית כ"ח: IV B 40.  
ניו-יורק, ספריית בית מדרש לרבנים, אוסף א' אדלר: 1983, 2838.

## תיקונים והוספות

לעמ' קיז

ראה: מ"ע פרידמן, סיני קט (תשנ"ב), עמ' קכט. מחבר קטע הגניזה שפורסם שם קובע שעניין אמירת 'אור חדש' שנוי במחלוקת בין אנשי בבל ובין אנשי א"י. רצ"ע.

לעמ' קיח, סעיף ב'

צ"ל שרירא.

לעמ' קכ, הערה 23

ביקורתו של גולדשמידט על 'סדור רב סעדיה גאון' נדפסה כעת גם בקובץ מאמריו, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 413-420. ראה שם: עמ' 415.

שם, הערה 27

סוריא=סורא גם אצל ר"צ גיא, ח"א, עמ' סג; אור זרוע, עירובין, סי' קמ"ז; מדרש הגדול, ויקרא, עמ' 391.

לעמ' קכד, הערה 51

לפיסקה זו לא היו למהדירי הסידור מקורות מקבילים מן הגניזה. והרי שני קטעים מקבילים, שניהם מאוסף טש, הסדרה החדשה: 150/1 [הקטע, המכיל ששה דפים, קרוע במקום זה אולם אין כל ספק שגרס גם הוא את התשלובת הפרשנית: למא [נקץ וכו']; 160.19, דף קלף אחד וגם הוא גורס את התשלובת האמורה. [קטע זה משמיט את הפיסקה קנג, שורה 23, 'ואדא אראד', עד קנד, שו' 6]. קטע מקביל נוסף מפאריס מובא בטכסט.

לעמ' קכו, סוף סעיף ה

תפיסה זו של דברי רב סעדיה מצויה גם בקטע גניזה בקיימברידג': Or. 1080 13/48. הקטע מכיל הלכות פדיון הבן וספירת העומר. אני מוסר בזה הפיסקה הנוגעת לנושאנו:

אמ' רב סעדיה גאון ז"ל שכח ולא בירך ספיר' העומר אחד מכל הלילות שבין פסח לעצרת מברך בלילה שלאחריו חוץ משלא [= מי שלא] בירך בלילה הראשון שאינו מברך בשאר הלילות כלל דבעינן תמימות מתחילתן וליכא. וכן אית' משמיה דמר רב יהודאי גאון ז"ל. ומר רב כהן צדק ז"ל אמ' מי ששכח ולא בירך בלילה הראשון מברך והולך בשאר הלילות דמי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר ויהיה ריחו נודף. ואמ' ריב"ג [ר' יצחק בן גיא; ראה: שערי שמחה, ח"ב, עמ' קט] ואנו,

## פרקים בתולדות התפילה והברכות

אומרי' בודאי אין לך תמימות אלא כשמתחילין למנות מערב י"ו דהיינו ליל הראשון של חולו של מועד (כאן סוף הקטע).

כאן נוספה רק מלה אחת של פירוש – אבל קולעת – 'מתחילתן', לדברי הגאון המקוריים. והשווה ארחות חיים, עמ' קפו, המביא את דברי רב סעדיה בארמית בלי תיבת 'מתחילתן': 'וכ"כ ר' עמרם [צ"ל סעדיה] דהיכא דאשתלי ולא מנה לילא קדמאה תו לא מני בשאר לילותא משום דבעי תמימות וליכא'. שים לב: גם שני מקורות אלו, ובמיוחד המקור האחרון, מעידים שדברי רב סעדיה קצרים היו ולא הכילו אלא את המלים: 'אד' לים הי תמימות' = 'משום דבעי תמימות וליכא'.

לעמ' קכח, הערה 63, פיסקה ב  
עיינ: שמואל אשכנזי, עלי ספר טז (תש"ן), עמ' 124-125.

שם, הערה 66  
צ"ל כ"י אר"פ 896.

לעמ' קכט, שורה 1  
פליישר (תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 83, הערה 150) מייחס לי את הדעה, שביטול הברכה בסוף 'השכיבנו' לא קדם לדורו של הרמב"ם. אני לא כתבתי זאת בשום מקום.

לעמ' קלב, שורה 1  
על ר' יחיא בשירי, ראה: חנוך ילון, פרקי לשון (ירושלים תשל"א), עמ' 136.

שם, הערה 79, סוף  
הוסף: וכן ש"מ שטרן, במאמרו הנזכר, עמ' 197.

שם, הערה 82, סוף  
ראה גם: יוסף קאפח בקובץ 'יהדות תימן' (בעריכת ישראל ישעיהו ויוסף טובי), ירושלים תשל"ו, עמ' מו.

לעמ' קלד, שורה 2, מלמטה  
צ"ל: צריך לכרוע.

שם, הערה 90, שורה 2  
צ"ל: גמר התפילה.

[ר' עמ' 242-251]

## המנהגים הקדומים – מנהג בבל ומנהג ארץ-ישראל

לעמ' קלה, שורה 3

ראה: ש' ליברמן, שקיעין, עמ' 11 ואילך; נימוי, JQR, 50 (1960), עמ' 373, הערה 6. ועל הברכה 'אשר בחר בדוד ורצה בשירי קדשו' המצוטטת ע"י קירקיסאני, ראה כעת: נ' וידר, סיני כרך צח (תשמ"ו), עמ' לט-מח.

לעמ' קלו, הערה 102

ע"ד יתרון האגדות הנמצאות בתלמוד, ראה תשובת רב האי, ארצה"ג חגיגה, עמ' 60.

לעמ' קלז, הערה 104

גירסת 'אל' מצויה גם בסידור ארם צובה (רפ"ז), ח"ב, תש"ז ע"ב: "כשיצא אדם בלילה בלא שעה אומר מימיני אל ומשמאלי מיכאל ומלפני נמואל ומאחרי שעשיאל, שכינת אל על ראשי".



## חמשה נושאים בתחום התפילה

א. "הקול" ! במשמעות: "הקשיבו" ! "שימו לב" !

במקום<sup>1</sup> אחר הסבתי את תשומת הלב למונח "הקול" ! שאינו רשום במילונים ושהיה נהוג בלשון בית-הכנסת כדי להפנות את לב הציבור לתפילה חשובה או לטכס חשוב. בין המקורות שצינתי היה גם סידור קראי-דמשק, כתב-יד המוזיאון הבריטי. כעת יש ברצוני להוסיף דוגמאות אחרות מספרות הקראים המעידות על ההיקף הרחב של השימוש בו. המונח מופיע שלוש פעמים בקובץ ליטורגי המכיל פיוטים קראיים להזדמנויות שונות (פסח, סוכות, פורים, נשואין ומילה, ועוד), כתב-יד המוזיאון הבריטי Or. 2534 (מספר הקאטלוג 729)<sup>2</sup>. הוא משמש שם כדי למקד את התרכזות הנוכחים לקריאת הכתובה, לטכס הנשואין ולברכת מילה:

קריאת הכתובה: "הקול! אחינו שמעו הכתובה, ברוכים תהיו"<sup>3</sup> (דף 74א).

טכס הנשואין: "הקול! אחינו שמעו! ברוכים תהיו" (79ב).

ברית מילה: "הקול! אחינו שמעו הברכה, ברוכים תהיו" (91ב).

כתב-יד זה מאוחר הוא ומתוארך 1741<sup>4</sup>, ולפיכך חשיבות נודעת לו, כי ממנו אנו למדים על עקשנותו של המונח הנידון שהצליח להתקיים בשימוש בית הכנסת עד אמצע המאה הי"ח, לכל הפחות.

מאידך גיסא, אנו מוצאים את המונח כבר בפיו של הפולמוסן הקראי, סלמון בן ירוחם, בן דורו של רב סעדיה, ב"ספר מלחמות ה'" שנתחבר במחצית השנייה של המאה העשירית. בשער יד, המוקדש להשמצת היהדות הרבנית בשל האגדות התמוהות שבתלמוד, הוא כותב<sup>5</sup>:

קול רבי יצחק בר שמואל בר מרתא

משמיה דרב כל הלילה שלוש משמרות היתה

על כל משמר ומשמר יושב הקב"ה בזבולה

1. "סיני" כרך עח (חשל"ו), עמ' קא-כב; רעטרפ.
2. ע"י יעקב מאן, Texts & Studies, ח"ב, עמ' 194.
3. הביטוי "ברוכים תהיו" מקביל ל"תודה" בשימוש הלשון המודרני הנוהג במקרים של הכרזה-בקשה מעין זו. במנהג ארם צובה השתמשו בביטוי הארמי: "שלם עליכח", ראה להלן הערה 18.
4. מרגליות, קאטלוג, ח"ב, עמ' 476.
5. ספר מלחמות ה', כולל טענות הקראי. סלמון בן ירוחם נגד רב סעדיה גאון, י"ל ע"י ישראל דרדון, ניראק תרצ"ד, עמ' 108.

ובוכה<sup>6</sup> על גלותה

ואומר אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את

היכלי והגליתי בני אל כל מדינתא.

ישראל דחזון, מהדיר הספר ומפרשו, התלבט בפירושה של תיבת "קול" והציע שני פירושים שונים:

"אם התיבה הזאת היא עברית הכוונה היא כי נשמע קולו של ר' יצחק באמרו משמה דרב וכו', אבל אפשר גם כן לומר שהתיבה הזאת היא המלה הערבית קאל, שפירושה "אמר", והשתמש בה מפני שצריך לאות קו"ף בשביל האקרוסטיקון, ולפי זה היה צריך לומר "קאל", אבל בחר בנוסח "קול" מפני שיש לו מובן גם בעברית וגם בערבית".

נכונותו של דודזון לראות בתיבה זו גילגולה של מלה ערבית יש בה כדי להעיד על מדת התלבטותו בתיבה פשוטה ושגורה זו, שבהוראתה הרגילה לא תאמה את הקונטקסט. מותר להניח במדה סבירה של ודאות, שעניין לנו כאן עם המונח הנידון בהשמטת ה"א הידיעה לשם האקרוסטיכון. הפולמוס הקראי השתמש במונח זה כדי לעורר בו את תמיהונם, לעגם וזעמם של קוראיו על אגדה אנתרופומורפית זו: [ה]קול! הקשיבו! שימו לב! לאגדה "תועבה" זו של בעלי האגדות "התועבות"<sup>7</sup> המגדפים את הבורא ומייחסים לו בכינות והתאנחות שלוש פעמים בכל לילה. בהקשר זה מקביל "הקול!" לביטוי: "שומו שמים!" עלינו לזכור כי האגדה האמורה שייכת לאגדות ששימשו מטרה לחיצי הלעג של מתנגדי התלמוד הן במחנה הקראים והן בחוגים נוצריים. מלבד סלמון בן ירחים מצביע עליה גם המלומד הקראי יעקב אלקיריסאני<sup>8</sup> באותה מטרה עצמה: לנגח בה את הרבנים, והלכו בעקבותיו פולמוסן קראי אלמוני<sup>9</sup> יהודה הדסי<sup>10</sup>. ובמחנה הנוצרים הובלטה על-ידי פטרוס איש קליני (1156-1094)<sup>11</sup>, והמשומדים משה הספרדי שהתנצר בשנת 1106 ושינה את שמו לפטרוס אלפונסי<sup>12</sup>, ניקולאי דונין בויכוחו עם רבנו יחיאל מפאריס<sup>13</sup>, ויהושע הלורקי<sup>14</sup> יחס הויכוח היהודי-נוצרי

6. בנוסחאות שלנו: "שואג כארי". גירסת "ובוכה" גם ב"דברי פולמוס של קראי קדמון נגד הרבנים", תרביץ ד' (תרצ"ג), עמ' 201. וכן היתה הגירסה לפני יהודה הדסי (אשכול הכפר, א"ב עח, אות ז): "זולגות עיניו בכל משמר ומשמר בשלוש משמרות שתי דמעות ככתוב דמעות דמעות עיני וגו' הרי שתי דמעות, וזה שנו אותו בתלמוד זרעים שלוש משמרות הוה הלילה ובכל משמר ומשמר הוה בכי שתי דמעות וגו'". הדסי צירף כאן מאמרים שונים, ראה חגיגה ה, ע"ב וברכות נט, ע"א. יהושע הלורקי אף הוא מבליט את הבכיה, ראה: הוספות והערות על עדות ה' נאמנה לר' שלמה בר' משה ממשפחת האדומים (נפטר לערך 1285) מאת דניאל בן משה הרופא מאופידה: "ומה שאנו אומרים בהגדה והיא כתובה בברכות: אוי לאב שהגלה את בניו והוא כביכול בוכה ומתאנח..." (יהודה רוזנטל, מחקרים ומקורות א, עמ' 423). בויכוח רבנו יחיאל מפאריס (מהד' ר. מרגליות, עמ' 24) גורס שתיהן: "ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ובוכה".
7. האגדה ובעלי האגדות מוגדרים בפי סלמון "תועבה" ו"בעלי תועבות", ראה: מלחמות ה', שער יד, שורות 1, 45, 77, 83; שער טו, שר' 10.
8. כתאב אלאנואר, מהד' הרבני עמ' 298; מהד' נימיו, עמ' 33.
9. ראה הערה 6.
10. שם.
11. ש. ליברמן, שקיעין, עמ' 29; ח. מרחביה, התלמוד בראי הנצרות (ירושלים 1970), עמ' 139.
12. ליברמן, שם; מרחביה, עמ' 103.
13. ראה: הערה 6.
14. ראה: ר' שלמה בן שמעון דוראן (רשב"ש), מלחמת מצוה (קשת ומגן, ליוורנו), לה, א.

בטורטוסה (1413-1414). ושוב: היא הדריכה את מנחתם גם של חוגים רבניים והיו שפנו אל רב האי גאון לשם הסבר<sup>15</sup>. בעוד שרב האי הסתפק בטענה שאין להבין את הדברים כפשוטם, אלא דרך משל, הרי אחרים ראו צורך לעצמם להכניס שינוי בטכסט התלמודי במגמה להפחית במקצת, אם לא לסלק לגמרי, את צבינה האנתרופומורפי של האגדה. הגירסה המקורית היתה: "אוי לי"<sup>16</sup>, כמו שהיא מצוטטת על-ידי סלמון בן ירוחם, אולם היו שמחקו חיבת לי, כך שהטכסט ניתן להתפרש: אוי [לרשעים, או: למחוייבים] שהחרבתי את ביתי וכו'. חיבת לי הושמטה אף בנוסח שלנו והפירוש הוכנס בפנים: אוי [לבנים שבעונותיהם] החרבתי את ביתי וכו' — מעשה ידי הצנוור בדפוס באסיליאה (של"ח-ש"מ), ומשם בדפוסים האחרים<sup>17</sup>.

- כדאי לסכם את המקורות שבהם נתקלנו לפי שעה בביטוי הקול! בלשון בית הכנסת<sup>18</sup>:
1. בקטע גיזיה עתיק, מנהג בכל, בטכס שלפני קריאת התורה: "הקול! תנו כבוד לתורה".
2. במחזור ארם צובה, גם כן לפני קריאת התורה: "הקול! כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו ותנו כבוד לתורה".
3. במחזור רומניאה, לפני הכרזת החודש: "הקול! כל עמא הבו דעתכון למשמע קל קידוש ירחא הדין" וכו'.
4. במנהג קראי-דמשק, לפני קריאת עשרת הדברות: "הקול! אחינו שמעו עשרת הדברים, ברוכים תהיו". בקובץ הפיוטים הנוכרי:
5. לפני קריאת הכתובה.
6. לפני טכס הנשואין.
7. לפני ברכת מילה.

15. תשובות הגאונים, ליק, סי' ק (= אוצר הגאונים ברכות, התשובות, עמ' 2-3).
16. דקדוקי סופרים על אתר וגירסת כ"י פאריס, שם עמ' קפט; ליברמן, שם, עמ' 70; תוספות רבנו יהודה שירליאן, מהד' הרב ניסן זק"ש (ירושלים תשכ"ט), עמ' יא-יב ובהערות המהדיר. בפירוש על התפילות לר' אלעזר מוורמס (ערוגת הבושם, ח"ד, עמ' 78, הערה 41) מובא שר"ח ורב סעדיה "העידו שאין בו אי לי". לפי עדות זו עלינו להניח, שמחיקת חיבת "לי" נעשתה לפני תקופת רב סעדיה. אולם יותר סביר להניח, שלפנינו תליית המחיקה באשלי רבכ"י. כמו במקרים דומים של חילופי-נוסח אנו נתקלים גם במקרה זה בתופעה של אי-עקביות. בכתב תמים לר' משה תקו (אוצר נחמד, ח"ג, עמ' 60; 70) מופיעה הגירסה פעם בלי "לי" ופעם עם "לי". וכ"ה בערוגת הבושם, ח"א, 165 ח"ג, 552. ועל התופעה של אי-עקביות, ראה "סיני" כך עו (תשל"ה), עמ' יג והערות 36, 40, 58; כך פא (תשל"ז), עמ' מה.
17. ראה דקדוקי סופרים, שם, עמ' 5, הערה ה ו"מאמר על הדפסת התלמוד" (ירושלים תשי"ב), עמ' עו, הערה 6. וראה גם ברילל, Jahrbücher, 4 [1879] עמ' 78.
18. מקביל ל"הקול" הוא הביטוי "אציתו ושמעו" בפורמולות אחרות שנועדו אף הן להסב את תשומת לב הציבור לטכסים חשובים בבית הכנסת. פורמולה כזאת פורסמה על ידי מכ"י בגניזה בקיימברג' (סיני כך עו, תשל"ו, עמ' קכא). פורמולה דומה היתה נהוגה בין יהודי האי ג'רבה לפני קריאת עשרת הדברות: "כל עמא דבית ישראל אציתו ושמעו ית קל עשרא פתגמין דיהב יי לאבהתנא ולנא על טורא דסיני ברעם וכרעש ברתת ובזיע רכב אלהים רבותים אלפי שנאן יי כס סיני בקדש. הכל תנו עוז לאלהים ותנו כבוד לתורה" ("ספר קול יעקב", המכיל "שירי קדש פיוטים מנוקדים הנהוגים ורגילים בימי גיל אחדות חגים ומועדים וחתונה ... בר מצוה וסיום מסכתא ... מאת אברהם ביתאן, ג'רבה שנח צדיק תמים, עמ' 23). במחזור ארם צובה (דפוס רפ"ו, עמ' תרפ"ג, ע"ב) השתמשו בפורמולה הבאה קודם קריאת המשלים (חתן "ויעל"): "רבותי אציתו ושמעו אל השר המשלים בתורה. רבותי בחסדכון תמחלו לעבדכון דמתרגם קדמיכון, שלם עליכון". בסדר התפילה של יהודי סין התחילה הכרזת החודש בארמית במלים אלה: "אציתו ושמעו כהניא" (צונץ, ריטוס, עמ' 58).

לסיכום זה יש להוסיף: המונח "הקול", נתגלגל בעטיו של שיבוש-שמיעה<sup>19</sup>, ל"הכל" בנוסחים הרווחים: הכל הבו גדל לאלהינו וכו'. אותו השיבוש חל גם בתפילה: על הכל יתגדל ויתקדש וכו', שהצורה המקורית היתה: הקול! יתגדל ויתקדש וכו'. ר' יהודה אבן בלעם (מאה ה"א) ואבודרהם (מאה ה"ד) עדיין גרסו: הכל, בלי על<sup>20</sup>.

## ב. הברכה: אקב"ו במצות תפילין

גרמה לה מולה של הברכה על תפילין של ראש: אקב"ו במצות תפילין שתיחקק עלידי הנוסחה על מצות תפילין; היא נעלמה מן השימוש ולא נחקימה בשום מנהג מן המנהגים השולטים היום. זאת – חרף העובדה שהיא מושתתת על יסודות איתנים, מובאת במקורות בני-סמך וזכתה לתפוצה רבה. יוזכרו המקורות העיקריים שבהם היא מופיעה בקיצור נמרץ<sup>1</sup>: כתב-יד של התלמוד, הלכות גדולות, הלכות ראו, הגאונים נטרונאי, עמרם, רב סעדיה ורב האי, הרי"ף, שלמה בר נתן מסג'למסה, אור זרוע, ספר העיטור, ספר המכריע, יחסי תנאים ואמוראים, הרא"ש ואורחות חיים.

תופעה מתמיהה לפנינו. במקום אחר<sup>2</sup> נסיתי למצוא טעם להיעלמותה והסבר לצירוף "זוה ב...". שאינו לא לשון מקרא ולא לשון משנה. כאן ברצוני להעיר שכבר אחד מחכמי ספרד במאה ה"ד, ר' אשר בן חיים נביו, תלמיד תלמידו של הרשב"א, הביע את תמהונו – וצערו – על תופעה זו והתלבט בה קשות. הוא חיבר ספר על הלכות ברכות שלא זכה עדיין להתפרסם בדפוס<sup>3</sup>. היו לפני מיקרופילמים<sup>4</sup> של שני כתבי-יד: אוכספורד, הספרייה הבודליאנית מספר 799 (לפי הקאטלוג) ומוסקבה-גינצבורג 65/1. המחבר, המשתמש במלים ערביות וספרדיות, כותב בהקדמתו (לפי כ"י אוכספורד), דף 6 א"ב:

"והנה אשר בן חיים נביו מעיר מנחשון (Monzon) העירוני את לבי לחבר שולחן ערוך<sup>5</sup> בענין הברכות ולחלקו לשערים, כי לא ראיתי מי שחבר בהן ספר חלוק לחלקים

19. אולי כדאי להזכיר דוגמה לשיבוש-שמיעה "קול-כל" שהופיעה בעתון "מעריב" מיום כח באיר תשל"ח בדיווח על שני תלמידי ישיבת "קול תורה" שנהרגו בפיצוץ מחבלים בירושלים. פעמיים דפס שם: ישיבת "כל תורה".

20. ראה הערה 1.

1. ראה מאמרי "פרקים בתולדות התפילה והברכות", סיני כרך עז (תשל"ה), עמ' קכג, הערה 48. [ר' עמ' 162]

2. שם.

3. החדיד"א השתמש בחיבור זה והביא כמה ציטטות ממנו ב"שירי ברכה", או"ח סי' ד ("תלמיד תלמידו של הרשב"א), סי' ח ("תלמידו של הרשב"א"), סימנים: כט, קלט, קצו, רו, ריג, רכו, רל, רסג, רסט, רצא, תרנה; ברכי יוסף, קונטרס אחרון, יו"ד, סי' רצב. ועי' להלן הערה 15.

4. במכון לתצלומי כתבי-יד עבריים שעל יד האוניברסיטה העברית בירושלים. תודתי נתונה למנהלי המכון ועובדיו.

5. כדאי לשים לב למונח "שולחן ערוך" לציון חיבור הכולל פרטי דינים בצורה מסודרת, כמאתיים שנה לפני ר' יוסף קארו. מנחם אלון (המשפט העברי, ח"ג, עמ' 1055, הערה 158 ועמ' 1099, הערה 36) מצביע על הלשון "עריכת שולחן" שהשתמש בו הרשב"א ביחס לספרו "בדק הבית": "יש מן העם אשר מבקשים לשקד בלימדים ... והתאוו תאוה מקצתם לפתוח להם שער יצאו ידי חובתם ולערוך לפנייהם שלחן בענין אסור והיתר". אלון מציין שימוש זה כ"מעניין". הרבה יותר מעניין הוא שימושו של מחברנו שאינו כותב בסגנון מליצי ושיבוצי כהרשב"א, אלא בלשון פשוטה ופרוואית, והוא משתמש במונח "שולחן ערוך" ממש, ונוסף לכך בצירוף הפועל "חבר": "לחבר שולחן ערוך". האפשר שבעל ה"שולחן ערוך" הושפע ממחברנו?

... וקראתי שם הספר הזה ספר הפרדס, לפי שר[נ]ב ברכ[ו]ת הנהנין הן דברים שגדולין מן הארץ. ואחרי שחברתי הספר הזה הראוני מן השמים, ש"ספר הפרדס" עולה בגימטריאה כמניין אשר בן חיים נביו...".

בשער התשיעי (כ"י אוכספורד, דף 101ב; כ"י מוסקבה-גינצבורג, 110א הוא מייחד את הדיבור בבעייתנו, והרי דבריו במלואם:

"כמה אני מצטער על שבוש גדול שנתפרסם בכל הארצות האלו וכן בכל החיבורים שחברו הראשונים והאחרונים ז"ל בענין ברכת תפילין של ראש, שרוב העולם אומרי' על מצות תפילין, וכן הוא בהלכות הר"ם במז"ל<sup>6</sup> של תפילין וכן בספר המצות של השר של קוצי ז"ל<sup>7</sup>. וזהו באמת שבוש גדול, וכן תמצא בכל הגירסאות של מסכת מנחות<sup>8</sup> דגריס במצות תפילין עם בית. וזהו פשוט דאליבא דכולהו כללי<sup>9</sup> דכילין, דכל מצוה שהיא מוטלת עליו לעשותה דמברכי' בלמד כגון להתעטף בציצית או לשמוע בקול שופר<sup>10</sup>, כמו שכתב הר"ם במז"ל בארוכה<sup>11</sup>. מאי שנא דבתפילין של ראש מברכי' בעל יותר מתפילין של יד דמברכי' בלמד, דפשיטא דאין הפרש לתפילין של יד לתפילין של ראש בענין ברכה. וכל שכן שקשה לשאר כללים דכילין, דכל מצות שאפשר לעשותה על ידי שליח מברך בעל, כגון מילה, וכל שאי אפשר לעשותה על ידי שליח, כגון תפילין וציצית וסוכה, מברכי' בלמד. מאי שנא דבשל ראש מברכי' בעל? וגם קשה לכלל האחר נמי, דכל מצוה שיש שהיה בעשייתה מברכי' בלמד, כגון תפילין, מאי שנא דבשל ראש מברכי' בעל? ודוק בכל הכללים שאי אפשר ליישב קושייתי זאת.

ואני אומר חלילה דהמפרשים ז"ל טעו בזה לבזכרה בעל, חלילה לי מרשע. אבל אומ' לך סברא עקרית: בעניין זה הודו לי חבירי שהעניין<sup>12</sup> הוא טעות ידי סופר מימי קדם עד שנתפשט הטעות בכל הארץ והסופר המעתיק לא ראה בגמר<sup>13</sup>, שהוא המעיין. כשראה בספרי הר"ם במז"ל או האחרים במצות תפילין עם ביי"ת, תמה שלא מצינו שום ברכה בעולם שיהיה בבי"ת אלא בלמ"ד או בע"ל. אבל אם (!) כל זה תמה אני על האחרוני' ז"ל היאך לא דייקו המחברי' והחבורי' בגירסת הגמרות.

ולדעת רבי' תם ז"ל איני [מוצא] ידי ורגלי בבית המדרש, שהייתי סבור מתחלה שהעניין היה טעות ידי סופר והמפרשים לא השגיחו בעניין, אבל על רבי' תם ז"ל איני

6. משנה תורה, הלכות תפילין, פ"ד, ה"ד.

7. סמ"ג, מצות עשה כב (ויציא ש"ז, קה, עמודה ב).

8. מנחות לו, ע"א.

9. על הכללים המובאים להלן ראה: פיסקי ברכות לרבנו יוסף בן פלאט, ספר הפרדס (מהד' ח"י עהרנריך), עמ' קצה ואילך, ובהערות המהדיר; אבודרהם (מהד' החכם הנוכח), עמ' צט ובהערות שם.

10. ראה: מנהיג (מהד' יצחק רפאל, ירושלים תשל"ח), עמ' שטו: "בפרובינצ' ובספרד לשמוע בקול שופר". ואכמ"ל.

11. הלכות ברכות פ"א, ה"א-טו.

12. בכ"י בטעות: "שהעניינין", ונכח בכ"י גינצבורג.

13. בגמר = בגמרא.

(צ"ל: אני) צווח, שכתב<sup>14</sup> בפי' גבי כללו שכלל בעניין הברכות, דכל מצוה שיש שהייה לעשייתה מברכי' בלמ"ד, וכתב הרב ז"ל והאי דמברכי' בתפילין של ראש בעל יותר מבתפילין של יד משום דתפילין של יד הוי התחלת המצוה ומשום הכי מברך להניח, אבל בשל ראש מברך בעל, לפי שהיא גמר המצוה. זה אי אפשר בשום פנים, דהא תינח מי שיש לו שני תפילין דכיון שברך בשל יד הוי להו תפילין של (יד הוי) [ראש] גמר מצוה, אבל מי שאין לו אלא תפילין של ראש אמאי מברך בעל, דעכשו אינו גמר המצוה אלא התחלת המצוה.

והאמת יורה דרכו. וכן מצאתי תשובת שאלה מכתבת הגאונים ז"ל: על של יד להניח תפילין ועל של ראש במצות תפילין, וג"כ בתשובה אחרת מהגאונים ז"ל, וכן מצאתי בכל גמרו [ת] קטלוניא. ואולי מקום הניחו לי להתגדר בו". ובכן, מסקנתו היא — וחבריו היו תמימי-דעים אתו — שהנוסחה המקורית והנכונה היא "במצות" והנוסחה "על מצות" אינה אלא תוצאה של טעות עתיקה שלא הושם לב אליה מצד הסופרים והמחברים. גדולה מזו: הסופרים אשמים בהפצתה. הללו שכבר התרגלו לנוסחה המוטעית כשנתקלו בספרים בנוסחה הנכונה "במצות" חשבוה לשיבוש ו"תיקנה". אולם הוא מודה שהסבר זה אינו תופס לגבי רבנו תם המצדד בפירוש בנוסחת "על מצות" ומנמק אותה. עובדה זו גרמה לו מבוכה ("איני מוצא ידי ורגלי בבית המדרש"), אך לא עירערה את דעתו ע"ד מקוריותה ונכונותה של נוסחת "במצות", והוא מוסיף להסתייע, מלבד בעותקי התלמוד בקטלוניא, גם בתשובות הגאונים. הוא משוכנע בצדקתה ("האמת יורה דרכו") ומחזיק טובה לעצמו על חשיפת הטעות: "מקום הניחו לי להתגדר בו"<sup>15</sup>.

### ג. "קונה שמים וארץ" "קונה הכל"

1. כבר הוכח<sup>1</sup> בראיות חותכות כי הדעה השלטת, שהמטבע בברכה הראשונה של העמידה "אל עליון קונה שמים וארץ", בניגוד ל"קונה הכל", היא ארץ-ישראלית מובהקת ושתוכל לשמש סימן-היכר לזהות על פיו טכסט ארץ-ישראלי — דעה שהייתה אחד מגופי תורה במחקר המדעי של תולדות התפילה — מופרכת היא על-ידי הנתונים החדשים שנתגלו בגניזה. אף בנוסח בבל הקדמון נהוגה היתה המטבע הנזכרת, אלא שבמרצת ההשתלשלות הוחלפה ל"קונה הכל" מטעם שהצעתו במקום אחר<sup>2</sup> ואין צורך לחזור עליו כאן. כמו כן הובלטה העובדה כי שלב אחד בהשתלשלות הנוסחה במנהג בבל הוא השלב שבו סולקה המטבע המקראית מנוסח העמידה ועדיין לא הוחלפה בצירוף החדש "קונה הכל". לשם הוכחה צוטטו חמישה שרידים

14. ספר הישר, חלק החידושים (מהד' ש"ש שלוינגר, תשי"ט), סי' ש"מ. הכלל מוזכר סתם בראב"ן (מהד' שלמה זלמן עהרנרייך, ירושלים תשל"ה), סי' לה, עמ' כט, עמדה ד, ובערוגת הכושם, ח"ב, עמ' 68, בשם ר' משה בר' חסדאי [תקן] וגם בשם ר"ת.  
15. החיד"א (הערה 3) מביא את תורף דברי המחבר וחולק עליו: "כיון שר"ת כתב ודאי דמברכין על מצות וכך ראינו נסחת הרמב"ם דדייק טפי בנסחי דווקני עתיקי וכן שאר מחברים אין לנו לפקפק מצד הכללים, והנהו נסחי דחזונו דכתיב במצות אינהו נינהו נסחי דלא מכווני" (שוירי ברכה, או"ח, סי' כה).

1. ראה: "לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון", סיני כרך עח (תשל"ו), עמ' צ"קכב.  
2. שם, עמ' קח-קטו.

[ר' עמ' 65-90]

מסידורים נוסח בבל המכילים נוסחה זו, ונוסף להם שריד מתרגום ערבי של העמידה, שאף הוא אינו גורס לא את הנוסחה המקורית ולא את תחליפה. וכך היתה הגירסה המקורית גם בקטע גניזה חשוב מאוסף אדלר בניו-יורק<sup>9</sup> 2017, שהחלק ההלכתי וההנחיות הליטורגיות שבו כתובים ארמית, אלא שבו נוספו המלים "קונה הכל" בין השורות על-ידי מגיה אלמוני<sup>3</sup>. כעת יש בידי-להוסיף קטע חדש מן הסידרה החדשה בקיימברג<sup>9</sup> TS NS 150. הקטע מכיל דף אחד מתפילת ראש השנה. העמוד הראשון חלק הוא. וזה נוסח העמוד השני:

### תפילת ראש השנה

יי שפתי תפתח ופי יגיד  
תהלתך. באי אלהינו ואלהי  
אבותינו אלהי אברהם  
אלהי יצחק ואלהי יעקב  
האל הגדול הגבור והנורא  
אל עליון גומל חסדים  
טובים וזוכר חסדי אבות  
ומביא גואל לבני בניהם  
למען שמו באהבה.  
זכרנו לחיים אל מלך  
חפץ בחיים  
וכתבנו בספר חיים  
למעןך אלהים חיים מלך

קטע זה מצטרף איפוא כעד שמיני אל שבעת הקטעים האמורים, שאינם גורסים לא "קונה שמים וארץ" ולא "קונה הכל".  
2. ההתלבטות במטבע "קונה שמים וארץ" באה לידי ביטוי מעניין ומאלף במטבע המקוטעת המשמיטה תיבת "וארץ" וגורסת "קונה שמים" לבד. בהשמטה זו סברו למצוא חיקון למטבע המקראית שמצאו בה טעם לפגם. במאמרי הנזכר כתבתי את הדברים הבאים על גירסה מזוהה ומתמיהה זו<sup>4</sup>:

"הנתקל בהשמטה זו במקום אחד נוטה להתעלם ממנה ולראות בה טעות סופר סתם. אולם כשהוא מגלה אותה במקור שני מתעורר בו הספק שמא כוונה מיוחדת טמונה בהשמטה זו, אשר טעם לה ומשמעות לה. וכשמתגלה מקור שלישי נהפך הדבר לוודאי".

והרי טכסט רביעי המעניק תוספת ביסוס וחזיון לנוסחה המקוטעת. הוא נשתמר בסידרה הנוספת של אוסף הגניזה בקיימברג<sup>125</sup> AS 109. וזה נוסח הקטע הכולל דף אחד (העמוד הראשון חלק) מתפילת חג הסוכות:

3. שם, עמ' קא"קב; קיט"קב.

4. שם, עמ' קג.





הקדוש אין כמוהו המניח לעמו בשבת  
קדשו כי בם רצה להניח להם לפניו  
נעבוד בירא (!) ופחד ונודה לשמו בכל  
[יו]ם תמיד מעון הברכות<sup>8</sup> אל ההודאות  
[אדון] השלום מברך השביעי<sup>9</sup> ומקדש  
[השבת ו]מניח בקדושה לעם מדשני  
[עונג זכ]ר למעשה בראשית.

הקטע ממשיך בברכת קדושת היום ומסתיים "מקדש השבת".

#### ד. ברכת קדושת השם בעשרת ימי תשובה

1. מלבד שינוי החתימה מ"האל הקדוש" ל"המלך הקדוש" הנדרש לפי התלמוד הבבלי<sup>1</sup>, היה נהוג במנהג בבל לשלב בעשרת ימי תשובה לפני סיום הברכה את הפסוק: "ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה" (ישעיה ה, טז). תשובת זו שייכת לתוספות האחרות שנתייחדו לימים הנזכרים: "זכרנו" בברכת אבות, "מי כמוך" בגבורות, "זכור חמך" בהודאה ו"בספר חיים" בברכת השלום. רב סעדיה הסתייג מכל התוספות הללו ואיפיון אותן בביטוי "אין להן עיקר"<sup>2</sup>, כלומר אין להן מקור במסורת התלמודית. למרות הסתייגותו המשיכה להתקיים במנהג בבל ובנוסחים המזרחיים ההולכים בעקבותיו, וכבר הצבעתי על כמה קטעי גניזה המשלבים אותו פסוק בברכת "אתה קדוש"<sup>3</sup>. ויחזרו כעת שלושה קטעים נוספים מן הסידרה החדשה של טיילור-שכטר בקיימברג<sup>4</sup>. ואלו הם: 121<sup>3</sup>, 160<sup>3</sup>, 229<sup>48</sup>.

נוסף לכך יפורסמו כאן הוראות ליטורגיות הכתובות ערבית הדורשות במפורש שיבוצו של המקרא האמור, בצד שינוי החתימה הנדרשים לפי התלמוד ובצד התוספות האחרות המשתלבות בברכות הראשונות והאחרונות של העמידה.

#### T S N S 150<sup>184</sup>

צלוח ראש השנה. יג'ב עלי בר ישראל מן לילה ראש  
השנה ואלי כ'רוג' אלכפור פי פצל אלאול מן י' שפתי<sup>4</sup>

8. רבות נכתב על גירסה זו, ראה במיוחד: ג. אלוך, מחקרים בתולדות ישראל, ח"ב, עמ' 128 ואילך.  
9. "מברך השביעי ומקדש השבת", זהו סדר המלים גם בכ"י הגניזה הנזכר ראשונה בהערה 7 ובתכלאל, שם, וראה הערותיו של יחיא צאלח. והשווה סידור רס"ג, עמ' קיד.

1. ברכות יב, ע"ב.
2. סידור רס"ג, עמ' רכ: "ליס הו פי אלאצל". המשמעות שהטביע הגאון בביטוי זה הוא, שאין שרשי אותו מנהג נעוצים במסורת עתיקה, ואינו אלא מנהג יחידים "העושים על דעת עצמם, אנשי כפר או עיר או ארץ" (ראה שם, עמ' יא). אולם אין "הפסד" בקיומו ואין חיוב בביטולו. לשון אחר: הגאון לא התכוון אלא לשלול ממנו סמכות המסורת, דבר שהיה מחייב התקבלותו בכל מקום ובמקרה של טעות היו מחזירים אותו, אך אינו בא לאסרו ואינו דורש הסרתו.
3. תרביץ לד (תשכ"ה), עמ' 44-45; לו (תשכ"ח), עמ' 138.
4. תרגום: "תפילת ראש השנה. מן ליל ראש השנה עד מוצאי יום הכיפורים מחייב בר ישראל [לומר] בפסקה הראשונה של יי שפתי: זכרנו לחיים... "יי שפתי" משמש כאן כינוי לתפילת העמידה על שם תחילתה. הכינוי מצוי גם בסידור רב סעדיה (עמ' כג, שורה 2): "צריך לחזור מתחילת יי שפתי". מאלף הוא שכ"י טשלה גורס במקומו: מתחילת שמונה עשרה.

[ר' עמ' 54-55]

[ר' עמ' 362-363]

זכרנו לחיים מלך רחמן חפץ בחיים כתבינו  
בספר חיים למענך אלהים חיים מלך עוזר מושיע ומגן.  
ופי פצל אלת'אני מי כמוך אב הרחמן זוכר יצוריו  
ברחמים ונאמן אתה להחיות מתים וג'. [ופי אלפצל]  
אלת'אלת' ויגבה לי צבאות במשפט והאל הקדוש [נקדש]  
בצדקה בר' וג'. ופי אלפצל אלאחד עשר מבו ...  
ב המלך המשפט. ופי מודים יקול זכור רחמין<sup>5</sup>  
וכבוש כעסין<sup>6</sup> וכתב לחיים כל בני בריתך  
ב הטוב שמך ולך נאה להדות (!). ופי שים שלום יקול  
ובספר חיים ברכה ושלום ישועה ורחמים פרנסה  
וכלכלה סליחה ומחילה נזכר נכתב נפקד לפניך אנו  
וכל עמך בית ישראל ברוב עוז ושלום ב המברך.

הוראות ליטורגיות כאלה מצויות גם בכתב-יד TS NS 195<sup>55</sup>, אלא שלא ראיתי צורך להעתיקן כאן.

2. שיבוץ הפסוק הנידון בברכת קדושת השם נשתמרה גם בנוסחי אשכנז וספרד בראש השנה יום הכיפורים בסוף "ובכן תן פחדך" בצמוד לנוסח הברכה לפי מנהג ארץ ישראל: "קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך ככתוב (או: ונאמר) ויגבה ... בא"י המלך הקדוש". למראית עין נשתלב הפסוק בנוסח "קדוש אתה" הארץ-ישראלי. לאמתו של דבר זוהי אשלייה: שילוב המקרא הנידון לא היה נהוג כלל בנוסח א"י כמו שהוכח במקום אחר<sup>7</sup>. הוא נשתלב גם כנאן בברכת "אתה קדוש" הבבלית, שנחפלה לשמים על-ידי התשלוכת הארוכה "ובכן תן פחדך" ועל-ידי "קדוש אתה ... מבלעדיך". החלק השני של הברכה מתחיל: "ככתוב ויגבה":

אתה קדוש ושמך קדוש וקדושים בכל יום יהללך סלה  
[ובכן תן פחדך ... לדור דור הללויה. קדוש אתה ונורא שמך  
ואין אלוה מבלעדיך] ככתוב ויגבה ... בא"י המלך הקדוש.

בנוגע להתהוות הנוסח שלנו כתבתי את הדברים הבאים<sup>8</sup>: "הנוסח שלנו אינו לאמיתו של דבר אלא תוצאה של צירוף שצירפו במנהגות צרפת ואשכנז<sup>9</sup>, בראש השנה ויום הכיפורים, את הנוסחה הבבלית והנוסחה הארץ-ישראלית של ברכת קדושת השם". מסקנה זו היתה מחוייבת המציאות מכוח הממצאים הליטורגיים שסיפקה לנו הגניזה ומכוח נתונים אחרים, אך הוכחה חיצונית לא עמדה לרשותנו, היינו לא נמצא עדיין טכסט המצרף את שתי הברכות בלי שום תוספת אחרת, כך שהצירוף מתבלט בעליל ואין מקום לפירוש אחר. טכסט כזה מצאתי בכתב-יד הגניזה השמור במוזיאון הבריטי, המכיל דף-נייר אחד (עמוד ב אינו המשך):

- |  |                |
|--|----------------|
| 5. על הנוסח הקצר של תפילה זו ראה: תרביץ שם, הערות 4 ו-6.           | [ר' עמ' 15]    |
| 6. על הצורה "כעסין" ביו"ד, ראה שם, הערה 5.                         |                |
| 7. שם, עמ' 148-150; 256-262.                                       | [ר' עמ' 26-28] |
| 8. שם, עמ' 260.  | [ר' עמ' 56]    |
| 9. במנהג ספרד חוברו ארבעה ניסוחים שונים של ברכת קדושת השם, ראה שם. |                |

Or. 5557 T, fol. 25

מתים ברחמים רבים סומך  
 נופלים<sup>10</sup> ומחיר אסורים ומקים  
 אמונתו לישיני עפר מי כמוך  
 בעל גבורות ומי דומה לך ממית  
 ומחיה ונאמן אתה להחיות מתים  
 מי כמוך אב הרחמים זוכר יצוריו  
 ברחמים ב אתה יי מחיה. אתה  
 קדוש שמך קדוש קדושים בכל יום  
 יהללך סלה קדוש אתה ונורא [שמך]  
 ואין לנו אלוה מבלעדיך ויגבה<sup>11</sup> יי צבאות  
 במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה ב  
 המלך הקדוש. אתה בחרתנו מכל  
 העמים אהבת אותנו רצית בנו

ה. "יום חנוכת שמים וארץ" בקידוש של שבת

בילקוט מדרשים ופירושים ממחבר אלמוני שפורסם לאחרונה על-ידי אפרים א' אורבך בשם  
 "ספר פתרון תורה"<sup>1</sup>, מתוך כתב-יד שהועתק בפרס בשנת 1328, מצוייה הפיסקה הבאה  
 האומרת: הסבירני!

"ו' חנוכות באו לעולם, ו' עברו ו' לעתיד לב[א]  
 לימ[ות] המשיח, א' חנוכת שמים וארץ, כשברא הק'  
 את העולם בראו בששה ימים וביום השביעי עשה  
 חנוכה ... כאדם שמזמין את הארחין ומשמח אותן  
 וזו היא האמורה בקידוש היום יום חנוכת שם[ים]  
 וא[רץ]".

קביעה זו שנוסח הקידוש כולל את המשפט: יום חנוכת שמים וארץ, שאינו נמצא בשום  
 נוסח מן הנוסחים הרווחים ולא נזכר בספרות ההלכה והמנהגים, יש בה משום חידוש. הפיסקה  
 לא משכה, כנראה, את תשומת לב המהדיר שלא הקדיש לה הערה כלשהי<sup>1\*</sup>. לדידי נתמלאה  
 תוחלת רבת-שנים. מיום שמצאתי נוסח זה בשריד מסידור מנהג פרס קייתי כי באחד הימים

10. בין השורות נוסף: "רופא חולים".

11. הפסוק הוכנס לתוך הברכה כמות שהוא, בלי אחד המונחים המשמשים פתיחה לציטוט מקראות  
 ("ככתוב", "ונאמר"), ראה שם, הערה 202.

1. הוצאת מגנס, ירושלים תשל"ח, עמ' 137.

1\*. דברים אלו נכתבו סמוך להופעתו של "ספר פתרון תורה". בינתיים פירסם המהדיר קונטרס  
 "תיקונים הוספות" שסופח אל הספר ובו הוא מצביע בשמי על נוסח מקביל זה של הקידוש (עמ' 4).  
 שמסרתי לו על-פה. שים לב: הנוסח נמצא בכ"י פרסי שבאוסף גסטר ולא "במקור שבגניזה".

אמצא לו סמוכין במקור נוסף, ואף-על-פי שידיי מיששו כמה כתב-יד לא נתקלתי בו עד עכשיו. להלן נוסח הקידוש בקטעים מסידור פרסי כתב-יד גסטר שהוא כעת במוזיאון הבריטי. הטכסט ניתן במלואו ואנו רואים שמלבד שינויים קלים הוא מסכים עם נוסח רב עמרם<sup>2</sup> ורב סעדיה<sup>3</sup>, וההבדל היחידי שהוא בעל-משקל הוא המשפט האמור:

Or. 10576, fol. 7b

... אשר קד' במ' וצ'<sup>4</sup> ורצה בנו שבת קדשו באהבה הנחלתנו (!)  
זכרון למעשה בראשית יום חנוכת שמים וארץ תחילה היא  
למקראי קדש זכר ליציאת מצרים כי בנו בחרת ואותנו קדשת  
מכל העמים ושבתות קדשך באהבה ורצון הנחלתנו בא"י מקדש  
השבת.

הוזה אומר, כי שני המקורות הגורסים נוסחה יוצאת-דופן זו שניהם פריים הם. בהעדר עדות זו שב"ספר פתרון תורה" עלולים היינו לשלול את קדמותה של הנוסחה ולזקפה על חשבון המגמה המשתקפת בנוסח פרס — שידוע לנו מכתב-יד מאוחרים (כ"י גסטר וכ"י אדלר 23)<sup>5</sup> — מגמה המתאפיינת בהרחבות שרירותיות ותשלובות הנובעות ממקורות שונים. אין כאן המקום להרחיב את הדיבור בנושא זה, אולם לשם הדגמה נביא שתי דוגמאות. הברכה האחרונה לקראת התורה בכתב-יד גסטר, זוהי צורתה (330-331א):

... אשר נתן לנו תורתו תורת<sup>6</sup> אמת נביא אמת חיי עולם נטעה

בתוכינו על ידי משה רבי' אב לחכמים וראש לנביאים<sup>7</sup> בא"י נותן התורה".

זוהי נוסח הברכה "ברוך אלהינו שבראנו לכבודו" המהווה היום את החלק השני של "קדושה דסידרה", לפי כתב-יד אדלר 23<sup>8</sup>:

2. סר"ע (ורשא), כו, ע"א; מהר" פרומקין, ח"ב, עמ' 28; ד. גולדשמידט, עמ' 10.

3. סידור רס"ג, עמ' קטו.

4. = וצוננו. חיבה זו טעות-אשגרה היא. אמנם כן הוא גם בדפוסים שלנו בפסחים קיז, ע"ב, אולם אין ספק שטעות היא, ראה דקדוקי סופרים על אתר, וכבר נמחקה גם ע"י יעב"ץ והגר"א. ומרחיק אני ללכת ומשער שאף חיבת "במצותיו" בנוסח הרווח אינה אלא אשגרה. רב סעדיה אינו גורס אותה, אלא: "אשר קדשנו ורצה בנו" (סידור עמ' קטו) וגירסת מהדורת הדפוס (= כ"י אא) מקויימת ע"י הקטעים המקבילים TS 8 H 16<sup>22</sup> (ראה לעיל פרק ד, הערה 7); TS Ar. 36<sup>125</sup>. ויש לה סמוכין לנוסחה זו בכמה קטעי גניזה נוסח בבל. יוזכרו שלושה: TS H 18<sup>43</sup> (פורסם על ידי ב"סיני", כרך עז (תשל"ו), עמ' קא, מספר 4); כ"י שטראסבורג 4077<sup>145</sup> (ראה שם הערה 29); כ"י אוכספורד 2741<sup>2</sup> (MS Heb. d.55), דף 15ב. כמו כן יש להשוות לנוסחה זו את הנוסח הארץ-ישראלי של הקידוש: "אשר קידש ישראל עמו מכל העמים ורצה בהם מכל הלשונות" (כ"י ווסטמינסטר קוליג' בקיימברידג', Liturgica II<sup>85</sup>).

[ר' עמ' 69]

5. ראה: ש. טל, סידור תפילה נוסח פרס, עבודת-דוקטור אוניברסיטת ת"א, תשל"ד. כ"י זה אינו כולל את נוסח הקידוש.

6. חיבת "תורת" תוקנה מעל לשורה ל"תורה", כלומר: תורה — אמת! נביא — אמת!

7. השווה את הפיוט "אשר בגלל אבות בניי גידל" המשולב בברכה האחרונה בשמחת תורה: "נשיא הנשיאים היה משה רבנו אב לחכמים וראש לנביאים" (ראה מאמרי: "השלמות ותיקונים לסידור רב סעדיה גאון", ספר אסף, תשי"ג, עמ' 256). בכ"י אדלר אין הברכה מורחבת כ"כ (עמ' 230).

[ר' עמ' 641]

8. שם, עמ' 74.

"ברוך אלהינו ברוך אדוננו<sup>9</sup> ברוך מלכנו ברוך מושיענו  
ברוך בוראינו שבראנו לכבודו שהבדילנו מן התועים  
והודיענו דרכי חיים ונתן לנו תורתו, תורת אמת,  
נביא אמת, דין אמת<sup>10</sup>, חיי עולם נטע בתוכנו על ידי  
נביא נאמן משה רבנו".

"ספר פתרון תורה" מלמדנו, שראשיתה של הנוסחה הנידונה נעוצה בתקופה קדומה, ואף אם  
לא תתקבל מסקנתו — הסבירה — של המהדיר שהקדים את זמנו לסוף המאה התשיעית —  
ראשית המאה העשירית, הרי בכל אופן קדום הוא במאות שנים מכתב־יד גסטר. מעתה, הנוסחה  
החריגה מצטרפת אל המנהגים העתיקים האחרים שהיו מיוחדים ליהדות הפרסית<sup>11</sup>, בהבדל  
ממנהג בבל.

### נוספות

הקול! יתגדל ויתקדש וכו'  
(ראה סוף פסקה א)

השערת שיהמלים "על הכל" בתפילת "על הכל יתגדל ויתקדש וכו'" הן גילגולו של המונח  
"הקול!" נתאמתה כעת לחלוטין והפכה לודאות על-ידי הוכחה חיצונית: על-ידי קטע גניזה  
בסידרה החדשה בקיימברג<sup>12</sup>, שמצא הפרופ' עזרא פליישר ומסרו לידי לפירסום. תודתי נתונה  
לו בזה. והרי לשון הקטע, המכיל דף אחד קרוצ:

TS NS 123<sup>13</sup>

אל יִי אלהינו יומם ולילה לעשות  
משפט עבדו ומשפט עמו ישראל  
דבר יום ביומו למען דעת כל עמי  
הארץ כי יִי הוא האלהים אין עוד.  
ישמחו השמים ותגל הארץ ויאמרו  
[ב]גוים יִי מלך הקול יתגדל ויתקדש  
[יתברך] ויתרומם שמו שלמלך מל[כי]

9. השווה, סדר התפילה של הרמב"ם, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, כרך ו' עמ' 201. אולם  
בקטע גניזה נוסח פרס, כ"י אוכספורד MS. Heb. e. 93 (לא נרשם בקאטלוג של קאולי), דף 357ב,  
אחרי "כמה מדליקין": "וגיד (ויאמר) ברוך אלהינו שהבדילנו מן התועים וג'".
10. נראה כי המונח "דין" משמש כאן במשמעות "דת" כמו בפרסית ובערבית (ראה המהדורה  
החדשה [1965] של Encyclopaedia of Islam, III, 293). הוא מופיע כמה פעמים באיגרתו של  
מלך הכוזרים לחסדאי אבן שפרוט (ראה: אברהם כהנא, ספרות ההסטוריא הישראלית, עמ' 41, 43;  
בן-יהודה, עמ' 928). לפי זה הצהרת "אני מאמין" משולשת לפנינו: תורה — אמת, נביא —  
אמת, דת — אמת. להצהרה זו יש להשוות את ה"אני מאמין" של האיסלאם: אללה הוא אלהי —  
באמת, מוחמד הוא שליח אללה — באמת, האיסלאם הוא דתי, הקוראן הוא ספרי (ראה:  
Manners and Customs, E.W. Lane, דפוס לונדון-ניו-יורק, 1944, עמ' 530).
11. ראה: יהודה בן ברזילי אלברצלוני, ספר העתים, עמ' 271; ריצ"ג, שערי שמחה, ח"א, עמ' מג.

[המלכ]ם ברוך הוא בעול[ם].....  
 .....[כ]רצונו וכרצון יר[אי]  
 ותגלה.....  
 פליטתנו ופל[טת].....  
 .....וברצון מלפ[ניך]

### "הקול" ביהודית-ספרדית

החידעני הרב אליעזר אבינון מבית הכנסת הספ, די בלונדון, רחוב Lauderdale, כי כשביקש המורה בעיר מולדתו סאראייבו שביוגוסלאביה להשתיק את ילדי ה"חדר" קרא בלאדינו: Lavos! מיום עומדו על דעתו היה תמה כיצד באה תיבה זו, שהוראתה המילולית היא הקול, לשמש ביטוי של השתקה. מתחוויר כעת ששאלת-משמעות מן העברית לפנינו ונמצאנו למדים כי ביטוי עתיק זה נתקיים, בלבד ספרדי, בין דוברי לאדינו עד קרוב לימינו.

### "קונה שמים וארץ" בקטע גניזה נוסח בבל

באוסף הגניזה במחיאון הבריטי מצאתי קטע נוסף נוסח בבל, Or. 5557.0, דף 6ב, המכיל אף הוא את הנוסחה "קונה שמים וארץ", בשילוב חיבת "ברחמיו". הקטע, הכולל שני דפים, מתחיל בסוף "אמת וציב" וממשיך בברכת הגאולה הפותחת במלים "ועוזר את אבותינו אתה הוא מעולם", גורסת את הפיסקה "מפי עוללים ויונקים" ואת הבקשה המשיחית "קיים עלינו" ומסתיימת "בא"י גאל ישראל אמן". העמידה מתחילה בפסוק "יי שפתי תפתח" ומגיעה עד תיבת "בחסד". והרי הנוסח עד כמה שהוא נחוץ לענייננו: "...האל הגדול הגבור והנורא אל עליון קונה ברחמיו שמים וארץ גומל חסדים טובים וזכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם מלך מושיע ומגן בא"י מגן אברהם". שים לב: גם קטע זה גורס "זוכר" בלי ו"ו החיבור, אינו גורס את המלים "למען שמו באהבה", ומכיל שלושה כינויים בלבד לפני סיום הברכה: מלך מושיע ומגן. ראה מאמרי ב"סיני" (לעיל סימן ג, הערה 1), עמ' קא, הנתונים החדשים שנוספו במאמר הנוכחי בנושא זה כוללים איפוא את הנקודות הבאות:

1. קטע בבלי המכיל בברכת אבות: "קונה ברחמיו שמים וארץ".
2. קטע שאינו גורס לא "קונה שמים וארץ" ולא "קונה הכל".
3. "קונה שמים" בלי "וארץ" בקטע ארץ-ישראלי.
4. נוסח "מגן אבות" שאינו גורס "קונה שמים וארץ".

### "דין" במשמעות "דת"

(לסימן ה, הערה 10)

את השימוש במונח "דין" בהוראת דת ואמונה מצאתי גם אצל הקראי סהל בן מצליח (מאה העשירית) בהקדמתו ל"ספר המצוות" שלו: "וגם קמו עלינו ארבע מלכיות... וכולם היו מבקשים להדיח אותנו מדרך הדין ולא קבלנו" (הרכבי, מאסף נידחים, מספר 13, עמ' 7; הוצאת "קדם", ירושלים תשל"ל, עמ' 203). וכן השתמש במונח זה ר' אחימעץ ב"ר פלטיאל (1054): "אם המולד כחשובני. תעשה רצוני. ושוב לדיני. בספר גלינוי (=אוונגליון). וצא מאמונתך. ומחוקי תורתך. ושובה לדתי. והאמן באמונתך" (מגילת אחימעץ, מהד' בנימין קלאר, תשל"ד, עמ' 23).

## תיקונים והוספות

לעמ' 79, מספר 3 (במחזור רומני)  
וכן הוא בסידור מנהג כפא, מעזירוב 1793.

לעמ' 80, שורה 5 מלמטה  
הספר נתפרסם בדפוס בהוצאת "שלם" בשם: ספר הפרדס ותורת הפרדס לרבנו אשר בן  
רבי חיים ממונתשון, ירושלים תשמ"ה.

שם, סוף הערה 18  
טכסט הכרזת החודש של יהודי סין, נדפס במאמרי כתובת יריחו והליטורגיה, עמ' 574. [ר' עמ' 143]

שם, הערה 2  
הוסף: 'ושם מראי מקומות למקורות הנזכרים כאן'. בנוגע לא"ח יש לציין: צג, טור א:  
'ואית דאמרי בשל ראש במצות תפילין וכן היא נוסחת הגאונים'.

לעמ' 84, סוף הערה 7  
הוסף: ועיין רא"ש, ברכות פ"ו, סי' כג; תוספות ר"י שירליאון (מהד' זקש), עמ' תמא,  
הערה 749.

לעמ' 85, הערה 9  
ראה: מאמרי על ישמח משה, עמ' צז, הערה 71א.

עמ' 86, שורה 13  
הוראות ליטורגיות כאלה מצויות גם בקטע TS NS. 150/184, ובסדרה הנוספת: AS  
110/33.

לעמ' 87, הערה 11  
על נושא זה ראה גם ניסן ברגרין, ספר זכרון לחנוך ילון, רמת-גן תשל"ד, עמ' 62.

לעמ' 88, הערה 4, שורה 5  
צ"ל פרק ג'.

לעמ' 89, שורה 3 מלמטה  
הפסוק ישמחו השמים וכו' כפתיחה לתפילת 'על הכל' (=הקול!) נמצא גם בנוסח ספרד,  
ראה: אבודרהם, תפילת שחרית של שבת (דפוס ורשא, מו ע"ג וסדורי ספרד הנפוצים).





שער שני

**ברכות שנשתקעו ונשתכחו**



## על הברכות 'גוי-עבד-אשה', 'בהמה' ו'בור'

### א

לא הרי החטיבה של שלוש הברכות "גוי-עבד-אשה" כהרי יתר ברכות השחר. הללו, שהוגדרו על-ידי רב סעדיה כ"ברכות הפעולות"<sup>1</sup>, תלויות בכיצוען של פעולות מסוימות בבוקר וצמודות להן. לא כן שלוש הברכות הנזכרות; אף מי שלא ראה גוי, עבד או אשה מחויב בהן. הן אינן כלולות, כידוע, בין ברכות השחר הנזכרות במסכת ברכות<sup>2</sup> ומקורן קדום יותר. מקור תנאי המצוי בתוספתא<sup>3</sup> ובשני התלמודים<sup>4</sup> קובע: "ר' יהודה<sup>5</sup> אומר חייב אדם לברך שלוש ברכות בכל יום..." וכבר העיר הפירוש המיוחס לרבנו גרשם<sup>6</sup>: "מעשה הכי אמר חייב, ששאר ברכות מברכן על צורך דבר מעשה, ואלו אינן לצורך מעשה", וכן הוא דעת גדולי בעלי ההלכה הנוקטים בשיטת התלמוד וקושרים אף הם את הברכות עם הפעולות המתאימות: הלכות גדולות<sup>7</sup>, רב סעדיה<sup>8</sup>, הרי"ף<sup>9</sup> והרמב"ם<sup>10</sup>, ולא מצאנו בספרות ההלכה והמנהגים מי שנקט בדעה מנוגדת לזו אלא את ר' אברהם בן הרמב"ם. והרי דבריו כפי שנמסרו על ידי ר' מסעוד חי רקח:<sup>11</sup>

- 1 סידור רב סעדיה גאון (ירושלים תש"א), עמ' פז, שורה 7. כינוי אחר שרווח בין הראשונים הוא "מאה ברכות", הואיל וברכות השחר פותחות את מאת הברכות שחייב אדם לברך בכל יום, ראה מאמרי: 'מאה ברכות' = 'ברכות השחר', סיני כרך מד (תשי"ט), עמ' רנח ואילך. ויש להוסיף שבין החכמים שהתקשו בכינוי זה יש למנות גם את בעל "דקדוקי סופרים" (ברכות, עמ' קעד, אות פ): "ובעיקר הדבר דאמר בפ' הוראה חשבינן לק' ברכות לא זכיתי להבין, דלא חשיב אלא ברכות השחר". וכן Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, כרך ח', עמ' 341. [ראה גם הערת: המונח הליטורגי מאה ברכות, סיני צו (תשמ"ה), עמ' רפ"ז.]
- 2 ברכות ס"ב.
- 3 ברכות פ"ו, יח (מהד' ש. ליברמן, עמ' 38).
- 4 בבלי מנחות מג, ע"ב; ירושלמי ברכות פ"ט, ה"ב (יג, ע"ב).
- 5 כ"ה בתוספתא ובירושלמי, ואצל הראשונים גם בבבלי מנחות, שם. לפנינו: "ר' מאיר". א.ה. ווייס (דור דור ודורשיו, מהד' שישית, ח"ב, עמ' 27, 132) מתוך שלא עמד על כך שהגירסה העיקרית היא "ר' יהודה", כתב מה שכתב.
- 6 מנחות שם.
- 7 ספר הלכות גדולות, מהד' עזריאל הילדסהיימר (תשל"ב), עמ' 151-153.
- 8 סידור רס"ג, עמ' פט.
- 9 ברכות ס"ב.
- 10 משנה תורה הלכות תפילה, פ"ז, ה"ו.
- 11 "מעשה רקח" על הרמב"ם (ויניציאה 1742), א, עמודה ד, ונדפס גם ב"קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו" (ליפסיה), עמ' נב.

[ר' עמ' 281]

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

ונראה מכוונת אבא מרי ז"ל בהלכות תפלה שג' ברכות של גוי ועבד ואשה ראוי לברך אותם בכל יום על כל פנים, בין ראה אותם בין לא ראה, וכן נראה מהלכות הר"ר יצחק ז"ל בעל ההלכות, ואמר לי מי שראה נוסחא ישנה מהתלמוד והיה כתוב בה כד חזי אינש גוי מברך וכן בעבד ואשה. ונראה שזו הנסחא מדויקת שההקש מאמת אותה, וכן נמצא בסדור לרבינו עמרם בן ששנא ז"ל.

פיסקה זו, שר' מסעוד חי רקח לא ציין את מקורה, שאובה מחיבורו הערבי של ר' אברהם, כפאיה אלעאבדין, שרק חלקים ממנו נשתמרו. אני מוסר בזה את הטכסט הערבי לפי כתב-יד אוכספורד 1274, דף 88 ע"ב,<sup>12</sup> אחרי שהוא מצביע על אביו שגינה את המנהג לנתק את ברכות השחר בכלל מן הפעולות שייחדו להן בתלמוד ולהעבירן לבית הכנסת,<sup>13</sup> הוא מצדיק את דעתו הסוטה מדעת אביו<sup>14</sup> ביחס לאופיין של שלוש הברכות "גוי-עבד-אשה":

... יט'הר מן כלאמה ז"ל אן שלוש ברכות מן הדי' אלברכות והי שלא עשאני גוי ועבד ואשה תבארך [עלי] <sup>15</sup> כל חאל, ראי גוי ועבד ואשה או לם יראהם, והכד'א יט'הר מן דרס רבינו יצחק בעל ההלכות ז"ל ללתלמוד אלד' אסתשהר בנצה פי ד'לך. וקאל לי מן ראי נסכ'ה קדימה מן אלתלמוד מכתוב פי דרסה כדחזי אינש גוי מברך שלא עשני גוי והכד'א פי עבד ואשה, וכאן הדי' אלנסכ'ה הי אלמחררה לאן אלקיאס יעצ'דהא, והכד'א וג'ד פי סדור לרבינו עמרם בן שושנא (!) ז"ל.

שכוונת בן הרמב"ם לא היתה להלכה גרידא אלא אף למעשה – אנו למדים מדבריו שקדמו לפיסקה זו. כשהוא מתאר את ברכות השחר לפי הפורמולה: "ענד סמאעה / לבאסה... יבארך..." הוא כותב:

וענד רויה אלמראה<sup>16</sup> יבארך שלא עשאני אשה,  
וענד רויה אלעבד יבארך שלא עשאני עבד,  
וענד רויה אלגוי יבארך שלא עשאני גוי.

12 מתוך כ"י זה פרסמתי את מנהגי-החסידות שנהגו בהם ר' אברהם וחוגו החסידי: רחיצת ידיים ורגליים לפני כל תפילה, ריבוי בכריעות והשתחויות, ישיבה בצורת כריעה על הברכיים, הפניית הפנים כלפי ה"מזרח" גם בשעת ישיבה, פריסת הידיים בתפילה ועמידת שורות שורות ("עומדים צפופים") בתפילת שמונה עשרה, ראה: השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי, אוכספורד תש"ן.

13 שם, פ"ז ה"ט. ר' אברהם האריך בעניין זה באחת מתשובותיו ליהודי תימן, ראה: תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, מהד' א"ח פריימן (תרצ"ח), סי' פג, עמ' 120-126.

14 ר' אברהם סטה מדעת אביו גם בנוגע לנוסח ברכת "הנותן לשכוי בינה", להלן הערה 16.

15 תיבה זו חסרה בכ"י והושלמה על ידי.

16 ובראותו את האשה... העבד... והגוי יברך.

ויש לשים לב גם לסדר הברכות שלו: אשה, עבד, גוי. נראה שסדר זה נתבקש לו מכוח תפיסתו האמורה של הברכות: מאחר שקשורות הן בראייה, סדר זה מותאם יותר אל המציאות היום-יומית הרגילה, שאדם רואה ראשונה את אשתו, אחריה את עבדו הנמצא בביתו ורק מאוחר יותר הוא עשוי לראות את הגוי.

## ב

ברם עיקר ענייננו כאן הוא בקביעה, שתלות שלוש הברכות הללו בראיית הגוי, העבד והאשה מבוססת על גירסה בגמרא – גירסה שהיה בה משום חידוש בימי ר' אברהם ועדיין לא יצאה מכלל חידוש גם היום.

נראה שאין להטיל ספק שגירסה זו אינה מקורית. כמרומוז, היא לא היתה לפני בעל הלכות גדולות, רב סעדיה, הרי"ף והרמב"ם, וגם לא בעותק התלמוד שבידי ר' אברהם, ומותר להניח בוודאות שלא היתה לפני שאר הראשונים. הללו הרחיבו את הדיבור בברכות השחר ודנו בכל פרטי פרטיהן, היתכן שהתעלמו מגמרא מפורשת זו עד שלא נשאר רמז לה בספרות ההלכה והמנהגים הענפה? אין זאת אלא שטעות נשתרבה לו לאותו חכם עלום-השם שמסר על כך לר' אברהם בן הרמב"ם.

חריצת-משפט זו תתקבל על הדעת יותר אם יעלה בידנו לחשוף את הסיבה שגרמה לו להיכשל בזה ולייחס לתלמוד דבר שאין בו. נקודת-האחיזה שלנו כלולה כבר בדברי ר' אברהם המובאים לעיל, שהגירסה מזדמנת בסדר רב עמרם. אמנם בשלושת כתבי-היד שנשתיירו בידנו מסדר<sup>17</sup> זה אין היא מצויה, וגם הראשונים המרבים להביא את סדר רב עמרם ולהסתמך עליו אין מזכירים אותה. אולם לנוכח גורלו הידוע של סדר זה שחלו בו שינויים עצומים ולא נמלט מתשלובות והרחבות, לא ייפלא כלל אם באחד העותקים המעובדים שבמזרח הוכנסה גם התשלובת האמורה. וסדר רב עמרם אינו הסידור היחיד שהוכנסה בו אותה תשלובת. היא מופיעה גם בסידורים אחרים שהיו בשימוש בין היהודים דוברי ערבית. יבואו ויעידו על כך שני קטעים מסידורים ערביים שנשתמרו בגניזה, אחד בקיימברידג' והשני באוקספורד שיפורסמו להלן. מחברי הסידורים למדו גזירה שווה מיתר ברכות השחר: כשם שהללו קשורות בפעולות ומותנות בהן, כך החטיבה "גוי-עבד-אשה" השייכת אף היא למערכת-ברכות זו ומשולבת בה. הם העבירו את הפורמולה התלמודית: "כי שמע / לבש... לימא ברוך..." גם לחטיבה משולשת זו. דוגמה מאלפת להלך-מחשבה זה מספק לנו ר' אברהם עצמו, שנתפס אף הוא לאותה גזירה שווה ומכוחה סמך את ידו על גירסה יחידאית שלא ראה אותה בעיניו והגדירה כ"מדויקת" הואיל ו"הקש מאמת אותה" (או: מסייע לה).

17 כ"י אוקספורד, הספרייה הבריטית, וזולצברג בבית מדרש לרבנים בניו-יורק, ראה ד. גולדשמידט, סדר רב עמרם, מבוא, עמ' 11 ואילך.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

סיבת טעותו של אותו חכם אלמוני ברורה היא איפוא: הגירסה גופה אינה בדיאות הלב; היא היתה ידועה לו מסידורי-התפילה, ורק בשאלת המקור בגד בו זכרונו כשהעבירה מן הסידור אל התלמוד. הוא לא נכשל אלא בהחלפת מקור במקור. כמובן שאין להוציא מכלל אפשרות שהגירסה שורכבה גם לאחד העותקים של התלמוד, כדרך ששורכבה לאחד העותקים של סדר רב עמרם וכשם שמצאה את דרכה לתוך סידורי-התפילה. אולם ההסבר שהוצע בזה יש לו מידה יותר גדולה של סבירות, שכן כלפי התלמוד התייחסו ביתר זהירות והקפידו יותר שלא לפגוע בנוסח המקובל, לא כן סידור התפילה שהפך לשדה-הפקר שרכים דשים בו עד כדי זלזול גמור במקור: שינו הוסיפו וגרעו, ואין לך דוגמה יותר מובהקת לכך מסדר רב עמרם גופו, כמפורסם.

### ג

להלן הטכסט של שני קטעי-הגניזה המועתקים לפי השורות שבכתב-יד. כ"י אוכספורד מנוקד הוא:

T-S 8 H 9/15

א1 ברוך את יי אלהינו מלך העולם  
אשר נתן לשכוי בינה להבדיל<sup>18</sup> בין  
היום ובין הלילה: אד'א<sup>19</sup> אנתבה פי  
בכרה אלנהאר ואחתאג' אלדכ'ול אלי  
בית הכסא יקול קבל דכ'ולה והו  
ואקף מכאנה הכבדו מכובדים

- 18 מלבד נוסחה זו, שהיא נדירה למדי, התהלכו נוסחאות אחרות של המרכיב השני של ברכה זו. הנוסחה "להבחין" בטכסט התלמוד שלנו מצויה גם ב"מאה ברכות" לרב נטרונאי גאון (ל. גינצבורג, גיאוניקא ח"ב, עמ' 115; אוצר הגאונים ברכות, התשובות, עמ' 136), והיתה נהוגה באפריקה הצפונית במאה ה"ב, כפי שאנו למדים מסידורו הערבי של ר' שלמה בר נתן מסג'למסה, כ"י אוכספורד 896, דף 10 ב (שהועתק בשנת 1203). וגם במנהג איטליה. אולם כ"י פאריס גורס בברכות (דקדוקי סופרים על אחר). "להבחין", וזהו גם נוסחת הרמב"ם לפי כ"י אוכספורד של המשנה תורה 577, שהועתק מעותק הרמב"ם (בדפוסים שלנו: "להבחין"), וכבר העירו הרשב"ץ (תשב"ץ ח"ג, סי' רמז) ור' יחיא צאלח (תכלאל "עץ חיים", ח"א, ח ע"א) שכך גרס הרמב"ם. ויש להבליט שר' אברהם בנו בחיבורו כפאיה אלעאבדין הנזכר לא הלך בזה בשיטת אביו וגרס: "להבחין". ברם, הנוסחה הטעונה הבלטה מיוחדת היא: "אשר נתן לשכוי בינה" ללא כל תוספת. זו היתה הגירסה בעותק התלמוד שבידי הרשב"ץ (שם) וזהו גם נוסחת בעל הלכות גדולות (מהד' וינה יג, עמודה א; מהד' הילדסהיימר, עמ' 151) ורב סעדיה (סידור רס"ג, צג), ומזדמנת במספר ניכר של כתבי הגניזה. יירשמו הקטעים הבאים: אוכספורד (לפי הקטלוג) 2700, דף 3א; קיימברידג', אוסף טיילור-שכטר 10 H 2/6; NS 230/11; H 18/7; 8 H 10/13; 8 H 9/7.
- 19 כשייקץ בבוקר והוא צריך להיכנס לבית הכסא יאמר קודם כניסתו, והוא עומד במקומו, הכבדו וכו'.

## על הברכות 'גוי-עבד-אשה', 'בהמה' ו'בור'

קדושים משרתי עליון ותנו כבוד  
לאלהיכם שמרוני שמרוני עזרוני  
עזרוני והמתינו לי ועמדו במקומכם  
עד שאכנס ואעשה כל צרכי שזה  
דרכן של בני אדם: אד"א כ'רג' 20 מן  
בית הכסא יבארך: ברוך אתה יוי  
אלהינו מלך עולם אשר יצר את  
האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים  
וחללים חללים מהם סתומים ומהם  
פתוחים שאם יסתם אחד מהם או  
יפתח אינו מתקיים 21 אפילו שעה  
אחת ברוך אתה יוי רופא כל בשר ומפליא  
לעשות: אד"א גסל ידיה 22 יבארך  
ברוך אתה יוי אלהינו מלך העולם  
אשר קדשנו במצותיו וצונו על  
נטילת ידים: אד"א גסל וג'הה 23  
יבארך: ברוך אתה יוי אלהינו מלך  
העולם המעביר שינה מעיני ותנומה  
מעפעפי יהי רצון ורחמים מלפניך  
יוי אלהי ואלהי אבותי שתרגילני לדבר  
מצוה ואל תרגילני לדבר עבירה ותשלט  
בי יצר טוב ואל תשלט בי יצר רע  
ותחזקיני במצותיך ותתן חלקי  
בתורתך ותתניני לחן לחסד  
ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי  
[א2] ותגמליני חסדים טובים ברוך אתה  
יוי גומל חסדים טובים.  
אד"א קשע אלגוי יבארך 24 ברוך אתה יוי

20 כשיצא... יברך.

21 הגירסה "אינו מתקיים" גם בסידורי רב סעדיה (עמ' פח; ויש לשים לב שמקום זה נדפס לא לפי אא אלא לפי אדמא), ור' שלמה מסג'למסה (הערה 16) ובכתבי הגניזה בקיימברידג', בסדרה החדשה, מספרים: 150/242, 160/26, 160/27, והסדרה הנוספת (AS): 107/164, 108/81, 109/146.

22 כשרחץ ידיו יברך.

23 כשרחץ פניו יברך.

24 כשראה הגוי... העבד... והאשה יברך. הוראות אלה (בערבית) נמחקו בכ"י ע"י מתיחת קו.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

אלהינו מלך העולם שלא שמתני  
גוי: אד'א קשע אלעבד יבארך  
ברוך אתה יוי אלהינו מלך העולם  
שלא שמתני עבד: אד'א קשע  
אלמראה יבארך: ברוך אתה יוי  
אלהינו מלך העולם שלא עשיתני  
אשה: ת'ם יבארך עלי  
אלתורה<sup>25</sup>: והי ברוך אתה יוי  
אלהינו מלך העולם אשר קדשנו  
במצותיו וצווננו על דברי תורה:  
הערב נא יוי אלהינו את דברי תלמוד  
תורתך בפינו ובפיפיות עמך כל בית  
ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי  
צאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל  
יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה  
בליכב שלם עד סוף כל הדורות<sup>26</sup>  
ברוך אתה יוי נותן התורה.<sup>27</sup>

הספרייה הבודליאנית באוכספורד

MS Heb. f. 22 (2728/6)

[אל]הינו מלך העולם

[עוטר] ישראל בתפארה:

אד'א סמע אלדיך

פי [סחר] יבארך<sup>28</sup>

ברוך אתה י'י

אלהינו מלך העולם

אשר נתן לשכוי בינה

להבדנ'יל בין היום ובין

הלילה: אד'א נט'ר

25 אחר כך יברך על התורה, והיא: ברוך וכו'.

26 "עד סוף כל הדורות" גם במחזור רומניאה (ויניציאה) ובסידורי ארם צובה (רפ"ז) ופרס (ראה ש. טל, נוסח התפילה של יהודי פרס, ירושלים תשמ"א, עמ' 27).

27 הקטע ממשיך בברכת "אשר בחר בנו" ובפרשת "צו את בני ישראל" (במדבר כח) ומסתיים בתיבת "שנים" (פסוק ג).

28 כאשר שמע את התרגול בשחר יברך.



על הברכות 'גוי-עבד-אשה', 'בהמה' ו'בור'

אלגוי יבארך<sup>29</sup> :  
ברוך אתה יְיָ  
אלהינו מלך העולם  
שלא שמתני גוי :  
אד'א נצ'ר<sup>30</sup> אלעבד  
יבארך ברוך [אתה] יְיָ  
אלהינו מלך העולם  
שלא שמתני עבד :  
אד'א נט'ר  
אלמראה יבארך  
ברוך אתה יְיָ  
אלהינו מלך העולם  
שלא שמתני אשה :  
אד'א דכ'ל אלי  
בית הכסא יקול  
[ו]אקף מכאנה :  
הכברו מכובדים<sup>31</sup>  
.....  
אד'א כ'רג' מן בית  
הכסא יבארך.....<sup>32</sup>

ד

חרף ההתאמה שבין שני קטעים אלה ביחס לנוסח הברכות – ויש להבליט במיוחד את הנוסחה הנדירה "להבדיל"<sup>33</sup> בין היום והלילה" המשותפת לשניהם – הרי אין ספק שהם מייצגים שני מנהגים שונים. עובדה זאת מוכחת על-ידי שוני הסדר של הפעולות והברכות, בראש וראשונה במיקום השונה של החטיבה "גוי-עבד-אשה", שמהווה עד היום אחד מסימני-ההיכר המבדילים, לדוגמה, בין נוסחי אשכנז וספרד.

- 29 כשראה את הגוי... העבד... האשה יברך.  
30 חילוף האותיות ט'-צ' שכ"ח הרבה בערבית-יהודית.  
31 הקטע מוסר את הנוסח כולו והוא זהה עם הנוסח בקטע קיימברידג'.  
32 ברכת "אשר יצר" ניתנת במלואה ואין בין נוסחו לבין נוסח קטע קיימברידג' אלא הגירסה "אינו יכול להתקיים", ראה הערה 21.  
33 ראה הערה 16.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

מעתה הואיל ומובדלים הם קטעים אלה במנהגם, הרי זה בא ללמדנו, שהגירסה הנידונה, שקנתה לה, כאמור, דריסת רגל גם לעותק סדר רב עמרם שהיה בידי ר' אברהם בן הרמב"ם, רווחת היתה בסידורי התפילה בקהילות שונות. רשאים אנו לקוות, כי קטעים נוספים מסוג זה עדיין טמונים במכמני הגניזה השונים.

לעומת אותו חכם עלום-השם שהעניק סמכות לגירסה שבסידור התפילה בתלותו אותה באילן הגדול של התלמוד, היו אחרים שמחקו אותה גם מן הסידור, בוודאי משום שידעו שאינה אלא תוצאה של אנאלוגיה ואינה נעוצה במסורת תלמודית. כך עשה המגיה האלמוני של קטע קיימברידג' שמתח קווים מעל המלים: אד"א קשע אלגוי וכו' לסימן מחיקה.

### ה

דוגמה אחרת להחלפת מקור במקור, וגם היא בתחום ברכות השחר, מצאנו אצל המקובל האיטלקי, ר' מנחם ריקאנטי. בפירושו על התורה<sup>34</sup> אנו קוראים את המשפט הבא: "נחלקו רבותינו ז"ל במנחות אם יש לברך שלא עשני בהמה". קביעה זו אומרת: דרשני! בטכסט התלמוד שלפנינו הן בדפוסים והן בכתב-יד, אין זכר למחלוקת זו וגם בספרי הראשונים אין היא מזכרת.<sup>35</sup> הציטטה מובאת על-ידי תלמידו של ר' ישראל איסרלין, ר' יוסף בר' משה, בעל "לקט יושר",<sup>36</sup> בשם ספר אחד והמהדיר, יעקב פריימן, ניסה לפתור את החידה באומרו:<sup>37</sup> "ומדברי המחבר נראה שבש"ס שלפניו היה תמורת בור מלת בהמה, אך לא מצאתי שום מקור לגירסה זו לא בדפוסים הראשונים ולא בספר דקדוקי סופרים, והדבר צריך בדיקה".

בעוד שפריימן התבטא במדה מסוימת של הססנות, הרי ר' לוי גינצבורג קובע בפסקנות:<sup>38</sup> "ואין ספק שכן הוא כמו שהעיר המוציא לאור של ספר זה (לקט יושר), שהמחבר גרס במנחות בהמה במקום בור שבספרים שלנו".

הדברים מתייחסים אל הברייתא במנחות מג ע"ב, שכבר הובאה לעיל: "ר' מאיר (או: ר' יהודה) אומר חייב אדם לברך שלוש ברכות בכל יום... שלא עשני בור". רב אחא בר יעקב לא היתה דעתו נוחה מברכה זו והחליפה ב"שלא עשני עבד". קביעתם של שני החכמים הנזכרים היא איפוא, שריקאנטי גרס הן בברייתא והן בסיפור על רב אחא בר יעקב "בהמה" במקום "בור", והמחלוקת שאליה התכוון היא בין הברייתא ובין רב אחא בר יעקב.

34 לשמות כב יח, דפוס ויניציאה קד, ע"ד.

35 ע"י ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, עמ' 120.

36 ח"א, עמ' 7: "ודכירנא שמצאתי בספר אחד", ובכן, זכר את התוכן ולא זכר את המקור!

37 שם, הערה יח.

38 פירושים וחידושים בירושלמי, ח"ג, עמ' 229.

מלבד שאר קשיים הכרוכים בפירושה של הסוגיה במנחות, הרי עיקר הקושי הוא בזה, וכבר הרגיש בכך גינצבורג עצמו, שהנחה זו תחייב אותנו להניח הנחה נוספת והיא, שיש כאן מחלוקת בין המסורת הבבליה הגורסת בברייתא "בהמה" ובין המסורת בתוספתא ובירושלמי הגורסת "בור", שכן בשני המקורות הללו אין לגרוס בשום פנים "בהמה" הואיל והם מנמקים: "לפי שאין בור ירא חטא".

לאחרונה הוצע הסבר אחר,<sup>39</sup> הסבר המבקש להתגבר על הקושי על-ידי הוצאת דברי ריקאנטי ממשמעותם הפשוטה והגלויה: המלים "רבותינו ז"ל" אינן מסמנות את חכמי התלמוד אלא את חכמי איטליה, ומלת "במנחות" אין פירושה הטכסט במסכת מנחות אלא הלימוד בה, כלומר: אגב לימודם במסכת זו נחלקו חכמי איטליה בעל פה אם יש לברך שלא עשני בהמה.

גישה אחרת לגמרי יש לו לזאב וולף רבינוביץ הפותר את התעלומה בדברים אלה:<sup>40</sup> "בלי ספק שסמך (ריקנטי) על זכרוננו וטעה... וכבר נודע שלפתח הזכרון השכחה רובצת". לדעתי, גישה זו הנמנעת מפרשנות דחוקה היא היחידה המניחה את הדעת. מאידך גיסא, אין אנו רשאים להסתפק בקביעה דוגמטית כדרך שעשה החכם הנזכר. האומר שפלוני טעה מן הדין שינסה לגלות כיצד הוא בא לכלל טעות. במקרה דנן, קשה להניח שריקאנטי נלכד בחרמו של שר השכחה במדה כזו עד שהלה יכול היה לשום בפיו ובעטו דברים חסרי-יסוד מתחילתם ועד סופם: אין כאן ברכה: "שלא עשני בהמה" ואין כאן מחלוקת עליה, כל הפרטים בדויי-דמיון הם, יצירה יש מאין.

לאמיתו של דבר ניתן להוכיח שהפרטים הנזכרים מעוגנים בנוהג שבימינו באיטליה: קיימת היתה ברכה כזו בסביבתו וקיימת היתה מחלוקת עליה, אך לא במסכת מנחות אלא בסידורי-התפילה, וריקאנטי לא שגה אלא בהחלפת מקור במקור, בהעברתו את המחלוקת מן הסידורים אל התלמוד.

## 1

כדי להוכיח את קיומם של חילוקי-נוהג לגבי ברכה זו נצביע מחד על סידורים ומחזורים כתבי-יד המייצגים את מנהג איטליה<sup>41</sup> שאימצו אותה, ונציין מאידך כתבי-יד אחרים

39 צבי גרונר, בר-אילן (ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן), כרך יד-טו (תשל"ז), עמ' 97, הערה 8.

40 שערי תורת ארץ ישראל (ירושלים ת"ש), עמ' 20.

41 ראה ד' גולדשמידט, מבוא למחזור בני רומא לשד"ל (תשכ"ו), עמ' 81. בתחום הצרפתי-אשכנזי לא נתקלתי בברכה זו אלא בסידור מנהג צרפת כ"י פארמה 3518 (Perreau) הגורס: "שלא עשאני בהמה... עבד... אשה". בתחילה היה כתוב "גוי" ונמחק ונכתב: "בהמה". במקרה זה השתמשו אפוא בברכה הנידונה במקום ברכת "גוי" כדי להשלים בה את שלוש הברכות (ראה: רש"י מנחות מג ע"ב, ד"ה, "אלא מאי"). נראה שמאיטליה חדרה לאוסטריה הסמוכה וגם שם שימשה תחליף לאחת משלוש הברכות, והפעם בחוגי הנשים במקום "שלא עשני איש" (ראה: לקט יושר, ח"א, עמ' 8).

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

שאינם גורסים אותה, והרי חמישה כתבי־יד מהסוג השני, כולם מתוארכים והתאריך נמסר בסוגריים:

פאריס 599 (1265) { שעשיתני איש ולא אשה<sup>42</sup>... ישראל ולא גוי, שלא שמתני עבד.  
פאריס 609 (1348)  
הספרייה הבריטית 617 (1390): שעשיתני איש ולא אשה... ישראל ולא כותי, שלא שמתני עבד.

פאריס 604 (1399): שלא עשיתני כותי, עבד, אשה.  
פארמה 968 (1492): שעשיתני ישראל ולא ערל<sup>43</sup>... איש ולא אשה, שלא עשיתני עבד.

לעומתם יצוינו שישה כתבי־יד שהברכה מצויה בהם, שלושה המשתמשים במונח "בהמה" ושלושה הנוקטים לישנא מעליא: בלתי מדבר. לשם בהירות והשוואה נותה הם מוגשים בצורה דלקמן:

פארמה 67	מונטיפיורי 214, דף 78א
שעשאני איש ולא [אשה] <sup>46</sup>	שעשיתני איש ולא אשה
" אדם ולא בה'	" אדם ולא בהמה
" ישראל ולא גוי	" מל ולא ערל <sup>44</sup>
" מל ולא ערל	" ישראל [ולא גוי] <sup>45</sup>
שלא שמתני עבד.	שלא שמתני עבד.

7. וייתכן שגם הנוסחה "שלא עשני בלתי מדבר" המצוטטת להלן משלושה כתבי־יד באה אף היא במקום ברכת "גוי".

העובדה שברכה זו רווחה בכמה קהילות מעמידה אותנו על טיבה של אותה שאלה: "משום מה אין מברכין שלא עשני בהמה"? שנוקקו לה ר' אשר בן שאול מלוניל (ספר המנהגות, ש. אסף: ספרן של ראשונים, עמ' 141 והובאו דבריו ב"ספר המנוחה" לר' מנוח מנרבונה, עמ' קכו) והרמב"ן (מובא בדרשות ר' יהושע אבן שועיב, קראקוי שלג, מח, עמודה ב). אלמלא הנתונים מסידורי התפילה היינו נוטים לראות בה שאלה אקדמית גרידא, ללא התייחסות אל הנוהג המעשי, בחינת "דרוש וקבל שכר". מתחוויר כעת שהשאלה נולדה מתוך הצורך להצדיק את אלה שלא נהגו לברך ברכה זו.

42 יש לשים לב לעובדה, שבהרבה כתבי־יד איטלקיים ברכת "אשה" תופסת את המקום הראשון בחטיבה הנידונה. יירשמו תשעה כתבי־יד, כולם מובאים במאמר הנוכחי: פארמה 67, 309, 887; פאריס 599, 609; מונטיפיורי 214; הספרייה הבריטית 617; ששון 477; ירושלים הספריה הלאומית והאוניברסיטאית Heb. 8° 4281 (משנת 1391).

43 ראה להלן, עמ' 217.

44 ראה הערה 55.

45 המלים "ולא גוי" נמחקו על־ידי הצנזור וחתם את שמו בשולי הדף: Marchion, וראה גם הערה 46.

## על הברכות 'גוי-עבד-אשה', 'בהמה' ו'בור'

<p>הספרייה הבריטית 619  של א עשיתני עבד  " " בלתי מדבר  שעשיתני איש ולא אשה.</p>	<p>פארמה 887  שעשיתני איש ולא אשה  " אד' ולא בהמ'  " ישר' ולא ישמעאלי<sup>47</sup></p>
<p>הספרייה הבריטית 626  של א עשאני בלתי מדבר  " " עבד  " " אשה.</p>	<p>מונטיפיורי 217  של א עשיתני בלתי מדבר<sup>48</sup>  " " עבד  שעשיתני איש ולא אשה.</p>

למקורות אלה יש להוסיף את מחזור טורין<sup>49</sup> הגורס אף הוא ברכת "בהמה" אלא שהיא מופיעה שם בסוף החטיבה "גוי-עבד-אשה", סימן לסיפוח מאוחר כעין סרח העודף לחטיבה המקובלת.<sup>50</sup> נוסחתו תובעת את תשומת לבנו בעיקר בשל התוספות "גוי כגויי הארצות" ו"עבד לבריות" שנדון בהן בפיסקאות ח ו-ט:

- 46 תיבת "אשה" חסרה בכ"י ונעמוד על כך להלן הערה 70. הסופר לא השמיט אלא תיבת "אשה" בלבד. כך עשה גם הסופר של יחוסי תנאים ואמוראים לר' יהודה ברבי קלונימוס משפירא (תשכ"ג, עמ' רסו) הגורס: "שלא עשני גוי". השמיט רק את המלה הנידונה למחיקה.
- 47 "שלא עשני ישמעאל" (!) גם בספר "נוהג כצאן יוסף" (נדפס ראשונה בחיי המחבר בשנת תע"ח) לר' יוסף יוזא קאשמן מפרנקפורט דמיין (דפוס ת"א, תשכ"ט, עמ' כ). ועל העדרה של ברכת "עבד" בכ"י זה, ראה פיסקה ח.
- 48 בשלושת כתבי-היד הבאים נעדרת ברכת "גוי", וכן איננה במחזור רומא כ"י ששון 477 (אהל דוד, עמ' 294; ראה להלן, עמ' קיא). נראה שהשמטה מכוונת לפנינו מטעמים ידועים. בכמה כתבי-יד נמחקה הברכה, לדוגמה: כ"י ירושלים (הערה 42) הגורס: "שעשיתני איש ולא אשה, שעשיתני ישראל ולא גוי (ונמחקו שתי המלים האחרונות), שלא עשיתני עבד"; כ"י פארמה 429 (עמ' קיב). בכ"י פארמה 969 נמחקה ולא הוחלפה ב"שעשיתני ישראל". אחרים גרסו "כותי" כמו כ"י פאריס 604 והספרייה הבריטית 617 (לעיל בפנים). ובכן, פעלו שתי השיטות המופעלות במקרים כאלה: ההשמטה הגמורה והחיקון, והשווה עמ' קיג. נעל הגירסה "כותי" במקום "גוי" בספרי הדפוס, ראה: אברהם ברלינר, הערות על הסידור ב"כתבים נבחרים" (מתורגמים מגרמנית), ירושלים תש"ה, ח"א, עמ' 107].
- 49 יעקב מאן, HUCA, ח"ב, עמ' 274, הערה 19; א' שכטר *Studies in Jewish Liturgy*, עמ' 88.
- 50 ראה: לי' גינצבורג, פירושים וחיידשים בירושלמי, ח"ג, עמ' 230. בכ"י פארמה 581 (הערה 53) מופיעה הברכה "שעשני אדם ולא בהמה" מנוקחת לגמרי מהחטיבה שהיא שייכת אליה – אחרי ברכת הנעלים!

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

שלא עשיתיני גוי כגויי הארצות<sup>51</sup>

מל ולא ערל<sup>52</sup> " "

עבד לבריות<sup>53</sup> " "

אשה " "

בהמה. " "

51 על נוסחה זו ראה פיסקה ט.

52 ראה הערה 55.

53 נוסחה זו, שעל טיבה נעמור בפיסקה ח, מצויה גם במחזור רומא כ"י פארמה 581 (ראה הערה 50)

הכולל את הברכות הבאות: "שלא עשני (וכאן ישנן שתי תיבות מטושטשות שאינן ניתנות לקריאה), עבד לבריות (!) אשה, בור, סומך נופלים, מוחל לפושעים, רופא חולים, הנותן ליעף כח, שעשה לי כל צרכי, שלא חיסר מכל צרכי כלום, שעשני אדם ולא בהמה". היא מובאת בשם סדר רב עמרם על-ידי רבנו מנוח מנרבונה (ספר המנוחה, עמ' קכו), ובספר המנהיג בפיסקה החסרה בדפוסים (מהר"י. רפאל, עמ' לח): "ובשביל זה אנו מברכיך שלא עשני גוי, כדכתי' כל הגוים כאיין נגדו, ושלא עשאני עבד לבריות, שה[נ]עבוד מעביר האדם על דעתו ועל דעת קונו".

על ברכת "שעשני אדם ולא בהמה" בכ"י פארמה הנזכר ראה הערה 50. וביחס לברכות הנוספות בו יש להצביע על ספר האגור סי' פז: "ראיתי בסדורי טלייני (=איטלייני) וקטאלני וספרדים הרבה ברכות שלא הוזכרו לא בגמרא ולא בפוסקים". על צד האמת, הוספות כאלה מצויות לא רק בנוסחים המוזכרים על ידו. לדוגמה: בקטע גניזה באוכספורד 2844/2 נוספה הברכה: "בא"י אמ"ה עושה השמים בתבונה" לפני "רוקע הארץ על המים" (לפי תהלים קלו). מעניינות ביותר הן התוספות בסידורים המשקפים את מנהג צרפת. הברכה הידועה משני התלמודים: "אקב"ו לשמור חוקיו", שנועדה להיאמר בשעת חליצת התפילין, שהייתה שנויה במחלוקת בין בני א"י לבין בני בבל (ירושלמי ברכות, פ"ב ה"ג, ז ע"ד; בבלי ברכות, מד ע"ב), ושכמה מחכמי ימי הביניים אמרוה אחרי עשיית כל מצוה (ראבי"ה, ח"א, עמ' 106, 182 ובהערותיו של אפטוביצר) – ברכה זו נתגלגלה לברכות השחר וקנתה לה שביתה אחרי "עוטר ישראל בתפארה" בכתב-יד פארמה 799 וקיימברידג' Add. 667,1, והשווה ספר "על הכל", הגורן, ח"ז עמ' 80. הנוסח בספר "על הכל" שנדפס בהגורן משובש הוא. הפיסקה הנדונה מובאת בסמ"ק מציריך, ח"א, שכד, סי' קנא, ושם הנוסח מתוקן יותר: "ומחזורים אשר כתוב בהם לשמור חוקיו שיבוש הוא כי האי ברכה לא נתקנה אלא לבני בבל בטר דמסלקי תפיליהו, אבל לתפלה לא נתקנה, ואף בטר תפילין אין אנו מברכין אותה". ושוב: זה לשון הברכה – היחידאית לפי שעה – הפותחת את ברכות השחר והמקדימה את ברכת "אשר נתן לשכוי בינה", בכ"י פאריס 633, דף 27א: "בא"י אמ"ה אשר קרבנו לעבודתו". ברכה אחרת יחידאית אף היא לפי שעה בכ"י זה היא: "בא"י אמ"ה המאריך ימי להודות לך" (סדר הברכות הוא: רוקע הארץ, הנותן ליעף כח, המאריך וכו', המכין, שעשה לי כל צרכי, אומר, עוטר, שלא חיסר מצרכי כלום, המעביר). בעוד שהברכות הנוספות האחרות המרכיב העיקרי שלהן הוא לשונות מושאלים ממקורותינו הקלאסיים שהפכו לברכה על-ידי צרוף המטבע "בא"י אמ"ה", הרי שתי ברכות אלו יצירות חדשות הן.

## על הברכות 'גוי-עבד-אשה', 'בהמה' ו'בור'

מן הדין שנוכח בקצרה שמקור הברכה הוא בלי ספק הנוסח הארץ ישראלי הקדמון<sup>54</sup> – בצורה שנתגלתה בגניזה הקהירית – המכיל את הנוסחה דלקמן<sup>55</sup>:

בא"י אמ"ה אשר בראת אותי<sup>56</sup>

אדם ולא בהמה

איש ולא אשה

ישראל ולא גוי

מל ולא ערל<sup>57</sup>

חפשי ולא עבד.

נציין עוד שהברכה "סומך נופלים" (לעיל הערה זו), שנעלמה לגמרי מסידורי-התפילה, היתה נפוצה הרבה בתחום הצרפתי-אשכנזי. היא מופיעה בכ"י פארמה 3518, 799, 405 (פירו); פאריס 642, 633; קיימברידג' Add. 667, 1; הספרייה הבריטית 1056, דף 169 ב; בדפוס טריני 1525 ומנטובה 1557 (נדפס על קלף). צונץ (Ritus, עמ' 13) מעיר שהיא נשתיירה במנהג פרוכנאס. לאמיתו של דבר אנו נתקלים בה גם במנהג פולין: ב"מחזור כמנהג ק"ק פולין פיהם ומעלהין, נדפס פה הומבורג (שנת 1737), ושם צוין לפני הברכה "פולין" (כדרך שצוין גם לפני "מגביה שפלים"), וכן במחזור אלטונא שנת תקבל, בלי ציון "פולין". וראה את התנגדותו החריפה של הב"ח לברכה זו (א"ח סי' מו): "סומך נופלים היא ברכה לבטלה... פשיטא שיש להסירה מן הסדורים".

54 נתקלתי בברכה זו גם בקטע נוסח בבל, TS NS 230/11, הגורס: "שלא שמתני גוי... עבד... אשה, בהמה, [שלא] שמתני מאומות [העולם אלא] מעמך ישראל". מן העובדה שהיא מופיעה כאן אחרי שלוש הברכות המקובלות יש להסיק שנוספה ממקור אחר, כשם שגם הברכה "שלא שמתני מאומות" וכו', שיש בה משום כפילות לברכת "גוי" שנאמרה קודם לכן, תוספת היא ונובעת בוודאי ממקור ששם היותה תחליף לאותה ברכה, ראה עליה להלן פסקה ט. והשווה גם נוסחאות מחזור טורין וכ"י פארמה 581 (הערה 53).

55 ראה: יעקב מאן, HUCA ח"ב, עמ' 277; ש' אסף, ספר דינבורג, עמ' 121, והוסף את שני הקטעים הבאים: TS NS 229/2 (שהזכרתי ב"לשוננו", כך כז-כח [תשכ"ד], עמ' 217), ו-TS NS 121/5, נראה שכך היתה הגירסה (כלומר: חמישה פרטים כמו אצל מאן ולא שבעה כבקטע אסף) ב-TS NS 271/21, אלא ששם הגירסה היא: "[נ]זור ולא [ע]רל", במקום "מל ולא ערל", ראה הצילום ב"לשוננו", שם.

56 זוהי ברכה אחת המונה חמישה פרטים, בניגוד לנוסח בבל שכל פרט קובע ברכה לעצמו.

57 אין ספק ש"מל ולא ערל" מאוחר הוא ומשקף את המצב בארצות האיסלאם שהיו בהן שתי שכבות של "לא-יהודים", גוי-ישמעאלי, ערל-נוצרי, כמו שהעיר כבר מאן (שם, עמ' 274, הערה 18), והשווה, לדוגמה, תשובות הרמב"ם, מהד' י. בלאו, עמ' 282, 285, 321. כמו כן נראה ש"חפשי ולא עבד" מושפע מן המנהג הבללי. אולם עובדות אלה אין בכוחן לפגוע בקדמותן של שלוש הברכות הראשונות שיש להן הקבלה אצל היוונים הקדמונים, שנתנו הודייה על שלושה דברים: שנולדתי אדם ולא בהמה, איש ולא אשה, היליני ולא בארכארי. הדעה (ליברמן, תוספתא כפשוטה, וזרעים, עמ' 120-121) שאין זיקה בין הברכות בכתבי הגניזה ובין הודיית היוונים, אינה מתקבלת על הדעת. ההקבלה מתבטאת בשלוש נקודות: בתוכן, בסדר הדברים ובניסוח של חיוב ושלילה, וקשה להניח שהקבלה מדויקת כזו אינה אלא תולדה של מקריות גרידא, והשווה גם "היינמן, שם, עמ' 104, הערה 12.

[ר' עמ' 504]

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

הדמיון בינה ובין מחזורי רומא כתב-יד מונטיפיורי 214 ופארמה 67 מזדקר לעין: שלושתם נוקטים חמשה דברים ושלושתם מנוסחים בסגנון של חיוב ושלילה, בהבדל מן הנוסח שנתאזרח המונה שלושה דברים ומנוסחים בלשון שלילה בלבד.<sup>58</sup> כשנקלטה הברכה בקהילות מסוימות באיטליה – שלפי שעה אין לזהותן ולהגדירן – נתפלגו המנהגים ביחס לניסוח ולסדר הברכות והשוני משתקף היטב בכתב-היד שהובאו במאמר זה, כמו שיוכח המעיין, ואין צורך לפרט.

### ז

צמיחתה של הטעות שנשתרבה לריקאנטי תוכן הבנת-יתר על-ידי העובדה שמחלוקת אחרת בסידורי התפילה בעניין ברכות השחר, ואף היא באותה חטיבה עצמה – על פי הגירסה המקורית: גוי אשה בור – מבוססת באמת על חילוקי-הדעות במסכת מנחות. כוונתי לברכת "שלא עשני בור". נקל מאד להיגרר אחרי גזירה שווה ולחשוב, כשם שחילוקי-הדעות לגבי ברכת "בור" שרשיהם נעוצים במסכת מנחות, כך גם חילוקי-הדעות לגבי ברכת "שלא עשני בהמה" נובעים אף הם ממסכת זו.

קיומה של מחלוקת בסידורי-התפילה בעניין ברכת "בור" מוכח מכתב-היד. אנו נתקלים בברכה זו בשרידים מסידורים נוסח כבל שנשתמרו בגניזה, במנהג צרפת הקדמון<sup>59</sup> ובנוסחי איטליה ורומניאה. אשר לכתבי הגניזה, יירשמו שישה קטעים, ארבעה מהם שמצטיינים בזה שהם כוללים כחלק הברכה את ההנמקה הניתנת בתוספתא ובברייתא בירושלמי<sup>60</sup>: "שאין בור ירא חטא": "שלא שמתני גוי... עבד... אשה... בור שאין בור ירא חטא". ואלה הם הקטעים: T-S NS; T-S 8 H 10/13; T-S H 18/7; Or. 5557 O, 110/166; הספרייה הבריטית 4ב-8א. קטע אחד שאינו גורס את ההנמקה

58 הניסוח החיובי "שעשני ישראל" בדפוס התלמוד אינו אלא מעשה הצנוורה (דקדוקי סופרים במנחות על אתר), וכבר עמד על כך גם ה"מגן אברהם" (או"ח סי' מו, ס"ק ט): "שעשני יהודי שינוי מן המדפיסים", ואין להשתמש בגירסה מצונורת זו כדי להניח "שהיו קיימות מלכתחילה מסורות שונות של ניסוח הברכות הנידונות" [י' היינמן, שם]. וראה הערתו של שפ"ן הסופר ("דברי המאסף") בסידור "אוצר התפילות" על אתר.

59 בפרובאנס מצאנו את המאירי נוהג בברכה זו. ראה פולמוסו עם תלמידי הרמב"ן בעניין אמירת "אל מלך נאמן": "ושמא תאמר: זכית (מאירי) לענין שאינו צריך לחזור ולברך, אבל מן דיבורות מיהא לא יצאת, והרי אתה (המאירי) מברך בכל יום שלא עשני בור, והרי נעשית בור במנהג זה" (מגן אבות, עמ' טז). ער עכשיו לא מצאתי הוכחה לכך, שהברכה מצאה לה מהלכים בספרד או בקטלוניה. הדברים המצוטטים בזה מתייחסים, כאמור, אל המאירי בצרפת הדרומית, וממנורת המאור לר' ישראל אלנקאוה אין ראיה; המחבר-המלקט הכניס את הציטטה מ"פרקי רבנו הקדוש" (להלן, עמ' קיב) לתוך ילקוטו (ח"ד, עמ' 592). והשווה את דעתו של צבי גרונר, שם, עמ' 95.

60 לעיל הערות 3-4.



## על הברכות 'גוי-עבד-אשה', 'בהמה' ו'בור'

האמורה: TS 8 H 9/7 ואחד<sup>61</sup>: T-S 10 H 2/6 הגורס "עם הארץ": "שלא שמתני גוי... עבד... עם הארץ"<sup>62</sup> אשה".

ואשר לתחום הצרפתי-אשכנזי, נציין ראשונה שהיא נעדרת במקורות הבאים: מחזור ויטרי (עמ' 57), חיבוריהם של שניים מחכמי אנגליה שלפני הגירוש (1290), ר' אליהו מלונדריש<sup>63</sup> ור' יעקב חזן מלונדריש<sup>64</sup>; סידורים מנהג צרפת בקיימברידג'. מספרים: Add. 667,1, Add. 561; פארמה 403; הספרייה הבריטית 1056, דף 169ב. תובלט גם העובדה שהתנגדותו של רב עמרם גאון<sup>65</sup> לברכה מצוטטת בספרי דבי רש"י: ספר הפרדס<sup>66</sup>, סידור רש"י<sup>67</sup> ומחזור ויטרי<sup>68</sup> ושוב: הברכה נדחתה על-ידי בעלי התוספות בנימוק חדש: "בור אינו מצוי"<sup>69</sup>.

לעומת זאת מעידים סידורים אחרים שהברכה הוסיפה להתקיים בקהילות מסוימות לתחום הצרפתי-אשכנזי. נציין חמישה כתב-יד:

פארמה 405: גוי, אשה, עבד, בור.

פאריס 633 ו-642: { גוי, אשה, בור, עבד.

פארמה 799:

קיימברידג' Add. 1490: גוי, עבד, בור.<sup>70</sup>

61 זהו סימנו של הקטע צוטט סתם על-ידי שלמה שכטר ב"תהלה לדוד", ספר זכרון לדוד קויפמן (1900), החלק העברי, עמ' 53-54: "אנה ה' לידי עוד שני עלים בכה"י מהגניזה סדר תפלה אחד ישן נושן ואשנה פה הדברים רק בשביל חידוש שבהם. בין ברכות השחר תמצא ג"כ הברכה שלא שמתני עם הארץ..." יתר הברכות לא צוטטו על ידו. בנוסח הקדיש מצויה התשלובת: "... ויצמח פורקניה בחיי נשיאנו ראש הגולה ובחיי ראש הישיבה שלגולה ובחייכון...".

62 נראה שלפי קטע זה "בור" זהה עם "עם הארץ", וזוהי גם דעת רש"י במנחות מג ע"ב. אולם לפי בעלי התוספות (שם, מד ע"א, ד"ה "זיל טפיי"; וראה להלן פסקה ח), "בור" גרוע מ"עם הארץ". וכן היא דעת בעל הפירוש על אבות במחזור ויטרי, עמ' 497; הרמב"ם, פירוש המשנה אבות ה, ו; הרשב"ץ מגן אבות (לפסיא תרטו), עמ' כה; רבנו יונה (ש"ס וילנא); ר' יוסף אבן ששון (ירושלים תשכ"ח), עמ' מח. וראה גם את ההגדרה המעניינת של ר' יוסף ראש הסדר, בן דורו של הרמב"ם: "בור הוא בן אדם מחוסר ידיעות שאין לו חלק במדע כלל, עם הארץ הוא בן אדם שלמד את התורה ואת הסידור... והרי 'התורה' תורה שבכתב, ו'הסידור' תורה שבעל פה" (ש"ד גויטין, סדרי חינוך מתקופת הגאונים עד בית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ג, עמ' קמח).

63 פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו, מהד' מ"ל זק"ש, ירושלים תשט"ז, עמ' קכח.

64 עץ חיים, מהד' י' ברודי, ירושלים תשכ"ב, ח"א, עמ' סה.

65 סדר רב עמרם השלם, ח"א, עמ' 85; מהד' ד' גולדשמידט, עמ' ה.

66 מהד' ח"י עהרנרייך, עמ' שיט.

67 סידור רש"י, עמ' 3.

68 עמ' 4-5.

69 ראה להלן, עמ' 215.

70 הברכה "שלא עשני אשה" נעדרת בכ"י זה ובכ"י וואטיקן 303 של ספר המנהיג (לעיל הערה 53). כמו כן הושמטה תיבת "אשה" בכ"י פארמה 67 (לעיל הערה 46). מכיוון שאין להניח שטעות נפלה

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

היא מצאה לה מהלכים באיטליה כפי שאנו למדים ממחזורי רומא כתבי־יד פארמה 309 (שעשיתני איש ולא אשה, שעשיתני ישראל, שלא עשיתני עבד, שלא עשיתני בור) ו-1581<sup>71</sup> וששון 477 (שלא עשאני אשה, עבד, בור),<sup>72</sup> היא מזדמנת גם במחזור רומניאה, כתבי־יד פאריס 616: "שלא עשיתני עבד, אשה, בור שאין בור ירא חטא".<sup>73</sup>

### ח

#### ברכת "שלא עשני עבד" – השמטה ותיקון

במחזור רומא כ"י פארמה 887 (מאה הט"ו), שצוטט למעלה,<sup>74</sup> נעדרת ברכת "עבד". בעיון ראשון עלולים אנו להניח שהברכה נחשבה למיותרת אחרי הברכה "שלא עשני בהמה", הואיל והעבד נחשב כבהמה, שכך מנומק ב"פרקי רבנו הקדוש":<sup>75</sup> "... שלא

בשלושה מקומות גם יחד, על כרחך אתה אומר שהשמטה מכוונת לפנינו. ונשאלת השאלה: השמטה זו – טעמה מהו? האם ביקשו המשמיטים למנוע את עלבונה של האשה, שנחיתותה באה לידי ביטוי בברכה זו? צא ולמד את פירושו הראשון של רש"י לדברי הגמרא (מנחות מג ע"ב) בקשר עם ברכתנו "אשה היינו עבד": "דאשה נמי שפחה לבעלה כעבד לרבו". ולא רק נחיתות סוציאלית, שהיא מעשה בני־אדם. ברכתנו מנומקת בטענה, שנשמת האשה נחותה מזו של האיש: "לכן אנו מברכין בכל יום שלא עשאני כותי ושלא עשאני עבד ושלא עשאני אשה... כי נשמתן של ישראל הן קדושות יותר מן האומות ומן העבדים הכנעניים הפחותים ואפילו מן הנשים ואם הן שייכי במצוות והן מזרע ישראל אין נשמתן כנשמת הזכר" (דרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב, קראקא של"ג, מח, עמודה ב). ואם כן, יתכן שהערכה שונה של האשה הביאה, בחוגים מסוימים, לירי זניחת הברכה. אולם לא מצאתי מי שנקט עמדה שלילית לברכה זו במלים מפורשות. רק בזמן מאוחר מצאנו, שהצנזור של מחזור פראג 1710 מחק אותה מטעמים מוסריים, ראה: שטיינשניידר, קטלוג בודליאנה, עמ' 385 וגם *Hebräische Bibliographie*, ח"ה (1892), עמ' 128. ומאוחר יותר ערער על אמירת ברכה זו בציבור ר' אהרן ווירמש (וורמס), ראש ישיבת מיץ משנת 1785-1836, וראה בכך הלבנת פני הנשים ברבים: "אכן נר' שאומרים ברבים הברכות של"ע גוי שיש לחוש משום איבה וגם של"ע אשה היאך מלבין פניהן ברבים?!" (באר שב"ע [שבת ברכות עירובין], 1818. כ ע"א). הואיל ואמירת ברכות השחר ברבים הפכה זה דורי דורות למנהג קבוע ומושרש עמוק בשימוש, הרי משמעה המעשי של תביעת הרב הנזכר היא: ביטולה הגמור של הברכה, והשווה להלן הערה 88. על ר' אהרן ווירמש ראה: בית אוצר הספרות, תרמ"ז, עמ' 20-31; משה קטן, ארשת (ספר השנה לחקר הספר העברי בעריכת נ' בן־מנחם ויצחק רפאל), כרך ב, עמ' 190 ואילך.

71 לעיל הערה 51.

72 ראה הערה 46.

73 ד' גולדשמידט, ספר זכרון ליצחק בן־צבי (ספונות ח), ח"א, עמ' ריא.

74 ע"י עמ' קו.

75 אייזנשטיין, אוצר מדרשים, עמ' 510. השווה הערה 57. [גם הרוקח בפירושו על התפילות, כ"י פריס 772, דף ג ע"א כותב: עבד אין שייך בכל המצוות כמו אשה וחשוב כבהמה.]

[עשני] עבד שהעבדים נחשבים כבהמה". אולם מכיון שהברכה נעדרת גם במחזור רומא כ"י פארמה 429 (מאה ה"ט) שאינו גורס ברכת "בהמה" כלל (שלא עשיתי אשה, שלא עשיתי גוי, ונמחק ונכתב: שעשיתי ישראל) ונעדרת כמו כן ב"ספר המנהיג"<sup>76</sup> (במניין מאה ברכות לרב. נטרונאי) בשניים מארבעת כתבי-היד שהשתמש בהם המהדיר, אוכספורד וניו-יורק (נכתב 1381), על כרחך אתה אומר שטעם אחר מונח ביסוד השמטה זו. יתכן שמקורה באזורים שלא היו עבדים מצויים. צא ולמד שהגאונים נטרונאי ועמרם ביטלו את הברכה "עוטר (או: עוטה) ישראל בתפארה" – שלפי ברכות ס"ב היא קשורה עם פריסת הסודר – "לפי שאין עטיפת סודר נוהגת במקומנו"<sup>77</sup> ובעלי התוספות<sup>78</sup> מנמקים את מנהגם שלא לברך "שלא עשני בור" משום שבזמנם ובמקומם "בור" היה תופעה בלתי מצויה, לפי הגדרתם של המושג "בור": "מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ"<sup>79</sup>. ומאלפת היא התלבטותו של אחד מפרשני הסידור בזמנו שלא מצא צידוק להמשך קיומה של הברכה בדורותינו שאין בהם עבדים אלא על-ידי הוצאת המונח "עבד" מהוראתו הרגילה: "עבד יש לו משמעות אחרת גם כן, שמי שאינו מושל ביצרו, עבד הוא לתאות לבו"<sup>80</sup>.

ברם, ההסבר המניח את הדעת ביותר הוא, שהיו שנמנעו מברכה זו הואיל ולא תאמה את מעמדם המשפטי-מדיני של היהודים בימי הביניים. אותו מעמד מבוסס היה על ההלכה הכנסייתית שהיהודים נידונו לעבדות-עולמים כעונש על צליבתם את "המשיח". הלכה תיאולוגית זו נתנסחה מאז המאה הי"ג בפורמולה המדינית המפורסמת: היהודים הם "עבדי המלך" (servi regis) או "עבדי אוצר המלכות" (servi camerae) בגופם וברכושם. כל מערכת החוקים והדינים ביחס ליהודים מושתתת על עיקרון זה ומוצדקת על ידו.<sup>81</sup> במצב כזה כיצד אפשר לברך "שלא עשני עבד", הלא כולנו וכל אשר לנו שייכים לאדוני הארץ ?

סמך וסעד להסבר זה ניתן למצוא בגירסה המתוקנת של הברכה: "שלא עשני עבד לבריות"<sup>82</sup>, וגירסה זו גופה מתבארת על-ידי ההסבר המוצע. מה טעם לתוספת תיבת

76 לעיל הערה 70. אין מן הצורך להעיר שאין לייחס השמטה זו לנטרונאי, אלא לאחד המעתיקים שהכניס את הנוסח שהיה שגור בפיו לתוך תשובת הגאון.

77 שבלי הלקט השלם, סי' ד; מהד' ש"ק מירסקי, עמ' 137.

78 תוס' מנחות מד ע"א, ד"ה "זיל טפיו".

79 משנה קידושין סוף פ"א.

80 סידור צלותא דאברהם, ח"א, עמ' מד, וראה גם ברוך הלוי עפשטיין, בעל "תורה תמימה", בפירושו לסידור, "ברוך שאמר" (תל-אביב תש"ל), עמ' ל.

81 ראה: יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 49 ואילך, ובמיוחד סאלו בארון, ספר-יוכל ליצחק בער (ירושלים תשכ"א), עמ' 102 ואילך ובחיבורו *A Social and Religious History of the Jews*, כרך ט, עמ' 136 ואילך.

82 ראה הערה 53.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

"לבריות"? יש לזכור שמושג העבדות פעל גם לטובת היהודים; המלכים (או השרים וההגמונים שלהם היו היהודים שייכים) פרשו עליהם את חסותם, כעל נכסיהם וקניינם, וכך ניצלו מעבדות פרטית. עבד למלכים – כן, עבד לבריות – לא.

ביטוי למצב זה והודייה לה' בצורת ברכה על כך אנו מוצאים במאה ה־ט"ו אצל ר' יצחק עראמה<sup>83</sup> (וחזר על דבריו אברבנאל) לדברים כח, סח: "ונמכרתם שם לאיביך לעבדים ולשפחות ואין קונה... ואין קונה... וודאי זו מדה טובה אצלנו מכוונת מההשגחה האלהית... שישארו ביד מלכי האדמה ויהיו עבדים למלכים ולא עבדים לעבדים (אברבנאל: "ליתר העם")... וכן היה הענין בכל המשך ימי גלותנו זה, שהיהודים בכל ארצות נפוצתם הם סגולת המלכים והשרים אדוני הארצות ("ולא עבדים ושפחות לשאר בני אדם"). ברוך יוי אשר נתן כזאת בלבם".

מעתה, גם בברכה זו אנו פוגשים את שתי השיטות: ההשמטה והתיקון<sup>84</sup> – מתוך אותה המגמה.

### ט

"שלא שמתני מאומות העולם אלא מעמך ישראל" – ברכה חדשה  
מן הגניזה

ברכה זו מצאתי בשני קטעי-גניזה, אחד<sup>85</sup> בקיימברידג', TS NS 230/11, והשני באוסף כתבי הגניזה בספריית דרופסי יוניברסיטי בפילדלפיה,<sup>86</sup> מספר 172. טיבה ומגמתה של ברכה זו, מהן? אשר לטיבה, ניכר בעליל שהיא אינה אלא גילגולה של ברכת "שלא עשני גוי" בניסוח פאראפרסטי של המושג גוי. ואשר למגמתה, שתי אפשרויות לפנינו. ייתכן שנבעה מן הרצון להימנע משימוש במונח הבלתי-מוגדר "גוי" שהוא דו-משמעי, שכן בלשון המקרא "גוי" מסמן גם את ישראל ורק בלשון חכמים הוא משמש במונח "מי שאינו בן ברית".

סמך להסבר זה ניתן למצוא בנוסחה – היחידאית לפי שעה – המופיעה במחזור טורנין:<sup>87</sup> "שלא עשיתני גוי כגויי הארצות". נראה ברור כי התוספת המגדירה "כגויי הארצות" יסודה בשאיפה להבהיר את המונח "גוי" שקדם לה. והרי עובדה מאלפת: ר' יוסף זכריה שטרן, רבה של שאוולי שבליטא (1831-1903), שהתלבט קשות במונח

83 עקידת יצחק, דפוס למברג 1868, קב ע"ב.

84 ע"י הערה 46, וראה מה שכתבתי ב"סיני" כרך פא (תשל"ז), עמ' מ-מב. [וראה גם להלן, עמ' 232,

[ר' עמ' 482-484]

בעניין ברכת ההפטרה.]

[ר' עמ' 471-473]

85 ע"י הערה 54.

86 ראה: JQR כרך 14 (1923-1924), עמ' 191.

87 לעיל, עמ' 209.

"גוי" שבברכתנו, חידש גירסה זו מדעתו ומתוך אותה מגמה עצמה<sup>88</sup> והלך בעקבותיו ר' חיים חזקיה מדיני, בעל "שדי חמד", המעיד על עצמו שהוא נוהג לומר "שלא עשני גוי כגויי הארצות".<sup>89</sup> ונראה ששיקול זה הוא שהביא לידי החלפת "גוי" ב"נכרי" במחזור ויטרי<sup>90</sup> וב"ערל" במחזור רומא כ"י פארמה 91.968

ברם, האפשרות האחרת היא סבירה יותר והיא, שבארצות האיסלאם שהמונח "גוי" ציין את המוסלמי, והנוצרי צוין בשם "ערל", הורגש הצורך לניסוח חדש שיכלול את כל סוגי הלא-יהודים שבסביבה. אותה שאיפה באה לידי ביטוי גם בצורה אחרת: בתוספת "מל ולא ערל" אחרי המלים "ישראל ולא גוי" המזדמנת בכתבי הגניזה<sup>92</sup> ומשם גם במחזורים איטלקיים, כתבי-יד מונטיפיורי 214 ופארמה 67, בצורת ברכה בפני עצמה.<sup>93</sup> אותה השאיפה התגלמה בפראפרזה אחרת של המושג "גוי" הכלולה בתרגום ערכי של ברכות השחר שנשתמר בקיימברידג' TS NS 102/61. ברכת "שלא עשני גוי" מתורגמת כדלקמן:

ותבאר' יא אללה רכנא מלך אלעאלם	בא"י אלהינו מלך העולם שלא שמתני
אלדי' לם תג'עלני מן אלקביל אלכ'ארג'	מאלה (מבני אדם) שהם מחוץ לדתך.
ען שריעתך.	

88 שו"ת זכר יהוסף, חלק א"ח סי' יג. המחבר ישב על מדוכה זו בהרחבה, הטריח את עצמו לרשום "קרוב לששים מקומות" שבהם "גוי" מוסב על ישראל ולא היסס מלהסתייע בפסק-דינו הקשה של ר' אהרן ווירמש (השווה הערה 70) הקובע שיש בו בנוסח "גוי" משום "ברכה לבטלה ממש, שהוא בכלל דובר שקרים לא יכון ופגול הוא לא ירצה". והוא גופו מסיים את תשובתו בדברים אלה: "והרחבתי הדברים קצת בפרטי ענין השאלה באשר ידעתי כי קשה להעולם לשנות מהרגלו במה שרואה שרבים נכשלים בו מבלי משים על לב. והמונע באמירת הנוסח של"ע גוי יתברך בברכת אברהם ויצחק להשים אותו לגוי גדול ועצום". נר' אברהם ברלינר (לעיל, הערה 48), עמ' 136 ואילך מעתיק את תשובתו של ר' יוסף זכריה שטרן ומסיים בדברים אלו: "אלה הדברים אשר בספר היקר זכר יהוסף... קניית אותם בקנין אגב למזכרת כי הדברים הם נכונים להלכה ולמעשה, וכן אנכי נהוג לומר שלא עשני גוי כגויי הארצות".

89 שדי חמד, אסיפת דינים, דפוס ניו-יורק 1959, ח"ו, עמ' 2623.

90 עמ' 57. הנוסחה "נכרי" נתפשטה בדורות האחרונים בהשפעת מתקן לשון התפילה, יצחק סטאנוב הקובע הלכה עקרונית זו: "אנו אין לנו בהגה התפילה אלא לשון המבורר" (ויעתר יצחק, ברלין 1784, יא ע"ב). והסכים עמו וליגמן בער: "חובתנו לסדר תפילותינו בלשון ברורה" (סידור עבודת ישראל, עמ' 40-41). לאמיתו של דבר, הנוסחה "נכרי" מצויה כבר, כמו שראינו, במחזור ויטרי מאות שנים קודם לכן, ונראה שגם שם היא נובעת מאותה מגמה ולא מטעמי-חן.

91 ראה לעיל, עמ' 208.

92 ע"י הערה 57.

93 ראה לעיל, עמ' 208.

התוספות בסוגריים מרובעים הן של המחבר.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

### תוספת

#### הרמב"ם על הברכות 'גוי-עבד-אשה'

הרמב"ם נימק את עמדתו כלפי שלוש ברכות אלה, שאמירתן אינה תלוייה בראיית הגוי, העבד או האשה, ראה: מ"ע פרידמן, 'רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה', תרביץ סב, תשנ"ג. אחד הנושאים שרשם התלמיד הוא שאלה בנידון זה, ששאל אחד התלמידים את הרמב"ם בשעת הלימוד אצלו בספר אהבה שבמשנה תורה. ראה שם, עמ' 563 ו-573. פרידמן הרחיב את הדיבור לבאר את הפיסקה והמעין בביאורו ייצא נשכר. אנו רואים שר' אברהם בנו לא התייחס כלל לדעת אביו ומסתבר, כמו שהעיר פרידמן, שדברי הרמב"ם אלו, שנאמרו באחד משיעוריו, נעלמו ממנו.

## נוסחה עתיקה בברכות ההפטרה שנשתקעה

...ממסורות אומתנו בתפלותיה וברכותיה יש דברים שהוזנח  
שמושם עד שנשכחו ונמחקו לגמרי חוץ מאצל יחיד סגולה.  
רב סעדיה, מכוא לסידור, יא 2-4

[ א ]

ההבדלים שבין נוסח ברכות ההפטרה הרווח בכל העדות (פרט לעדת תימן) לבין הנוסח  
הבבלי, כדרך שנשתמר בסידורו של רב סעדיה גאון (עמ' שסז), מרובים הם ומהותיים.  
עלינו לזכור, כי הנוסח הנרפס של הסידור לקוח מקטעי גניזה, מאחר שכתב־יד אוכספורד  
(המסומן א'), שעליו מושתתת המהדורה, לוקה בחסר ונעדר בו לגמרי הפרק על קריאת  
התורה וההפטרות. לרוע המזל אף קטעי הגניזה שהיו בידי מהדירי הסידור לא היה בהם  
כדי להשלים את הפרק כולו.

לפני כמה שנים פרסמתי קטע גניזה גדול של אותו פרק, המשלים הרבה מן החסר  
ומגיע כמעט לסיומו של הסידור.<sup>1</sup> לאחר מכן מצאתי בגניזה קיימברידג' קטע נוסף מן  
הפרק הנדון, ובו גם ברכות ההפטרה. מספר הקטע הוא Or. 1080, 13/55, והוא בן שישה  
דפים.<sup>2</sup> חשיבות מיוחדת נודעת לקטע החדש משום שהוא כולל נוסחאות חשובות ורכות  
עניינין; אך במסגרת המצומצמת של מאמר זה אנביל את עצמי לדיון באחת מן הנוסחאות  
שבו בלבד. הגבלה זו תאפשר לי להרחיב את היריעה ולדון בתופעות דומות בתחום  
התפילה, כמרומו בכותרת המשנה של המאמר.

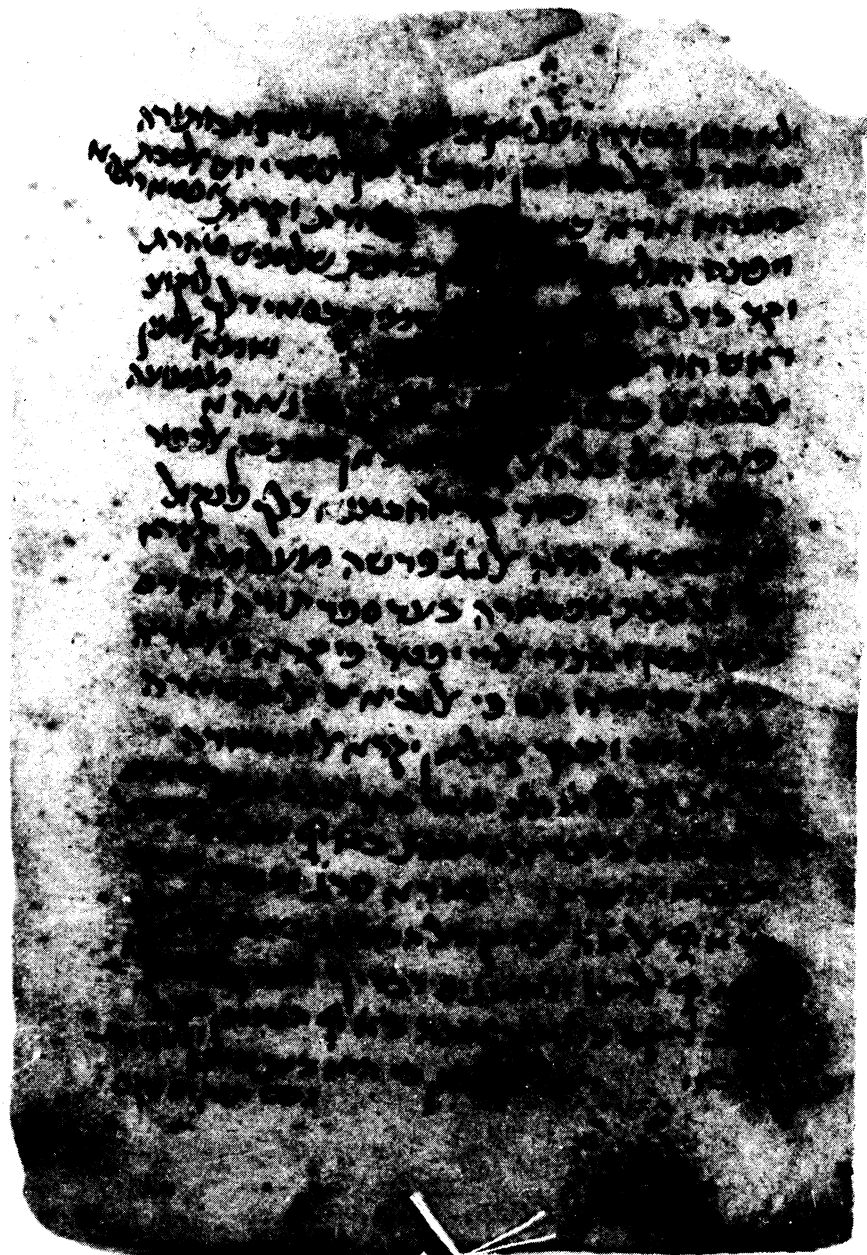
[ ב ]

הרי נוסח הברכות שכתב־יד קיימברידג' Or. 1080, 13/55:

הברכה שלפני ההפטרה:

בָּרְךְ אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי הַיָּם וְהַיָּבֵשׁ אֲשֶׁר בָּחַר בְּנַבִּיאִים טוֹבוֹת וְרָצָה בָּהֶם בְּרַבְרֵיהֶם אִמֵּת כֹּא יי  
הבּוֹחַר בְּיִשְׂרָאֵל וּבְנַבִּיאֵי הַצֶּדֶק.

- 1 ראה: נ' וידר, 'השלמות ותיקונים לסדר רב סעדיה גאון', ספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 237-260.
- 2 הקטע פותח בתיבת 'אלפטארה' (עמ' שס, שורה אחרונה) ומסתיים בעמ' שעג, שורה 14. כל עמוד מכיל 20 או 21 שורות.
- 3 הסופר כותב את סימן השם בצורה חריגה (ראה בצילום המובא להלן, עמ' 36).
- 4 הערך ו"ו החיבור הוא תופעה שכיחה בכתב־יד עתיקים. ראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה,



כתב־יד קיימברידג' Or. 1080, 13/55



הברכה שאחריה:

בְּרָא יי אֱלֹהֵי מֶלֶךְ הַצִּדִּיק כֹּל הַדְּרוֹת נֶאֱמַן אֵתָה הוּא יי אֱלֹהֵינוּ וְנֶאֱמַנִים דְּבָרֶיךָ וְדִבְרֶיךָ  
אֲחֹרֵי לֹא יֵשׁוּב רִיקָם כִּי נֶאֱמַן אֵתָה בְּ אֵי הַנֶּאֱמָן בְּכָל דְּרָכָיו:  
רַחֵם עַל צִיּוֹן כִּי הִיא בֵּית חַיִּינוּ וְלַעֲגוּמַת נַפֶּשׁ תִּנְקוּם נָקָם מִהֵרָה בִּימֵינוּ וְתִשְׁכּוֹן בָּהּ  
לְעוֹלָם וְעַד בְּ אֵי בֹנָה יְרוּשָׁלַיִם:  
צִמַּח דָּוִד עֲתָה תִצְמִיחַ וְקִרְנוֹ תִרּוֹם בִּישׁוּעָתְךָ בְּאֵי יי מִגֵּן דָּוִד.

ופי אלסכת (= ובשבת):

הִנֵּחַ לָנוּ כִּי אֵתָה אֲבִינוּ וּמֶלֶךְ עֲלֵינוּ מִהֵרָה כִּי אֵתָה מַלְכֵינוּ בְּ אֵי יי מִקְדָּשׁ הַשְּׂכֵת.  
עֵיקָר עֲנִיֵּינוּ הוּא בְּתִיבָה 'אִמַּת' שֶׁבְּבִרְכָּה הָרִאשׁוֹנָה. וְהִרִי שְׁנֵי הַנוֹסְחִים, נֹסַח הַקָּטָע וְהַנּוֹסַח  
הַמְּקוּבֵּל, זֶה כְּנֹגֵד זֶה, לְשֵׁם הַשְׁוֹאָה:

#### הַנּוֹסַח הַמְּקוּבֵּל

#### נֹסַח הַקָּטָע

אֲשֶׁר בָּחַר בְּנִבְיָאִים הַטּוֹבִים וְרָצָה בָּהֶם אֲשֶׁר בָּחַר בְּנִבְיָאִים טוֹבִים וְרָצָה בְּדִבְרֵיהֶם  
הַנֶּאֱמָרִים בְּאִמַּת.  
בְּאֵי הַבּוֹחֵר בִּישְׂרָאֵל וּבְנִבְיָאֵי הַצִּדִּיק.  
עֲמוּ וּבְנִבְיָאֵי הָאִמַּת וְהַצִּדִּיק.

תִּיבַת 'אִמַּת' שֶׁבְּמִשְׁפַּט 'רָצָה בָּהֶם בְּדִבְרֵיהֶם אִמַּת', בְּמָקוֹם הַנּוֹסַח הַרוּחוֹ 'הַנֶּאֱמָרִים בְּאִמַּת',  
מִזְדַּקֶּרֶת בִּזְרוּתָהּ. מִלֵּבָד שֶׁהִיא תוֹפְעָה יַחֲדָאִית, הִרִי שֶׁמִּבְחִינָה תַּחֲבִירִית הִיא אֲבֵר מְרֻלָּדֵל  
שְׁאִינוּ מִתְקַשֵּׁר עִם מָה שֶׁלִּפְנֵי וְנִרְאָה כְּתֻלִי בְּאוּוֹר. בְּרֵם לְמִרְוֹת זִרְוֹתָה אֵין לְהִתְיַחֵס אֵלֶיהָ  
כָּאֵל גִּירְסָה מְשׁוּבֶשֶׁת וְחִסְרַת מִשְׁמְעוּת. הִיא מְקוּיֵמַת עַל יְדֵי עַד נֹסֶף: קָטָע גְּנִיזָה מִסִּדּוּרוֹ  
שֶׁל הַגָּאוֹן הַשְּׁמוּר בְּסִפְרֵיִי הַבְּרִיטִית (לִפְנֵים הַמּוֹזִיאָן הַבְּרִיטִי), מִסְפֵּר Or. 5565.B. הַקָּטָע  
כּוֹלֵל שְׁנֵי דְפִים רְצוּפִים, כְּתוּבִים עַל קֶלֶף, מִפְּרָק קְרִיאַת הַתּוֹרָה וְהַהִפְטָרוֹת.<sup>5</sup> זֶה נֹסַחוֹ:

בְּאֵי אִמַּת אֲשֶׁר בָּחַר בְּנִבְיָאִים טוֹבִים וְרָצָה בְּדִבְרֵיהֶם אִמַּת. בְּאֵי הַבּוֹחֵר בִּישְׂרָאֵל  
וּבְנִבְיָאֵי הָאִמַּת וְהַצִּדִּיק.

רֹאִים אֲנוּ כִּי קָטָע זֶה, שֶׁבְּפִרְטִים אֲחֵרִים הוּא מְסֻכֵּם עִם הַנּוֹסַח הַמְּקוּבֵּל, הִרִי דּוּקָא בְּאֲשֶׁר  
לְבִיטוּי הַחֲרִיג וְהַמּוֹקֶשֶׁה (תִּיבַת 'אִמַּת') הוּא מִתְאִים לְכַתְּבִיד הַגְּנִיזָה בְּקִימְבְּרִידֵג. וְזוֹ עוֹבְרָה  
מֵאֻלְפֶת. מַעֲתָה אֵין מָקוֹם לְהִטִּיל סֶפֶק בְּמַהִימְנוּתוֹ שֶׁל הַנּוֹסַח 'אִמַּת'.

יְרוּשָׁלַיִם תְּש"ח, עמ' 1050 ואילך. הַנּוֹסַח 'בָּהֶם וּבְדִבְרֵיהֶם' נִמְצָא גַם בְּסִדּוּר הַקְּרָאִים, וְלִנָּא תְּרַכ"ח,  
ח"א, קו ע"ב. הַקְּרָאִים הַמֵּאוּחָרִים אֵימְצוּ אֶת הַבְּרָכָה הַרְבֵּנִית כְּפִתִּיחָה אֶלְטֵרְנָאטִיבִית לְקִרְיאַת  
הַהִפְטָרָה ('אֵם יֵאבָה יֵאֵמֶר') בְּמָקוֹם פְּתִיחָה הַמּוֹרֶכֶת מִפְּסוּקֵי מִקְרָא. כְּמִנְהַגָּם.

5 הַקָּטָע פּוֹתַח בְּתִיבַת 'תְּגוּד' ('עֲמ' שִׁשָּׁה, שׁוּרָה 6) וּמִסְתַּיִם בְּמִלָּה 'דְּרִבְרֶךְ' ('עֲמ' שִׁשָּׁה, שׁוּרָה 13).

זאת ועוד. הגירסה 'הנאמרים באמת', הפשוטה לכאורה בתכלית הפשטות, אף היא איננה נטולת קשיים, הן מצד צורתה הלשונית והן מצד משמעותה. כאשר לצורתה הלשונית, בדיקת הקונקורדנציות לספרותנו הקלאסית מלמדת, כי הצירוף 'נאמר באמת' או 'אמר באמת', לשם הבעת המושג של אמיתות הדברים, אינו מתועד כלל במקורות אחרים. ואשר למשמעותה, אם הכוונה היא שדברי הנביאים בעבר הרחוק דברי אמת הם, הניסוח בלשון עבר הוא המתבקש כאן: 'ורצה בדבריהם שנאמרו באמת'. צא ולמד מן התרגומים הלועזיים של ברכות ההפטרה,<sup>6</sup> אשר נאלצו, כדי לשבר את אוזן הקורא, להתעלם מן הניסוח הברור והמפורש ותרגמו את הצירוף בלשון עבר. לאמיתו של דבר, כבר הרגיש בקושי זה אחד מחכמי אשכנז, מפרשני הסידור הקדמונים, שחש צורך לפרש שתי מלים פשוטות אלה, שלכאורה אינן זקוקות לפירוש כלל, ואף הוא פירשן בלשון עבר: 'ורצה בדברי הנביאים שאמרו דבריהם באמת'.<sup>7</sup> ומעניין הוא שהיה מי שהוציא את הצירוף מהוראתו הפשוטה וראה בביטוי 'אמת' כינוי לתורה, ופירש 'הנאמרים באמת' – הכתובים בתורה, כלומר 'שכל דברי הנביאים מיוסדים על התורה הנקראת אמת'.<sup>8</sup> פירוש סמלי זה מסלק אומנם את הקושי, אולם אין צורך להרגיש שאינו פירוש כלל אלא דרש בעלמא.

מאחר שאין ספק כי בשני קטעי הגניזה נשתמר לנו נוסח קדום, שומה עלינו לחשוף את משמעותו ולהסבירו. על מנת להבין את משמעות הנוסח, נשבץ את התופעה, באמצעות דוגמאות אחרות, במסגרת ליטורגית רחבה יותר, וניווכח לדעת שאכן אין מדובר כאן במקרה יחידאי.

דומה, כי הנוסח הנדון משקף מנהג קדום להגיב על דברי הברכה בהכרזה 'אמת!', אשר באמצעותה בא המברך או הציבור להזדהות עם הנאמר בברכה, לאשר ולאמת את תוכנה. בנדון שלנו, המפטיר מזהיר בתובה זו על אמונתו בבחירת נביאים ובאמיתות נבואתם. מסתבר, כי מעיקרה נועדה הצהרת אמונה זו כמענה מצד הציבור על דברי הברכה שבפי המפטיר, אך המפטיר גופו חזר עליה גם הוא כדי לשתף עצמו עם הציבור בהצהרת-אמונה זו.<sup>9</sup>

הקבלה לתופעה זו אנו מוצאים בברכה הראשונה שלאחר קריאת ההפטרה. הציבור הביע בהצהרה משלו את אמונתו ובטחונו שה' נאמן הוא לקיים את הבטחותיו שבפי הנביאים, והמפטיר חזר על הצהרה זו. מנהג זה רווח גם בארץ-ישראל וגם בבבל. ויש להבליט את

6 השווה, למשל, את תרגומיהם של זינגר באנגליה ושל בירנבוים באמריקה ואת הסידור נוסח ספרד, מהדורת משה גאסטר, ועוד ועוד.

7 ראה: סדור רבנו שלמה מיוחס לרבנו שלמה מגרמייזא, מהד' הירשקר, ירושלים תשל"ב, עמ' קעא. מחבר הפירוש על ברכות ההפטרה הוא ר' אליעזר בן נתן (= ראב"ן), בן המאה הי"ב.

8 עיין סדור אוצר התפילות, וילנא תרפ"ג, בפירוש עץ יוסף בשם הכסף משנה.

9 השווה את עניית הקהל 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', שגם המברך חזר עליה כדי לכלול עצמו בכלל המברכים. ראה סידור רב סעדיה, מהד' דוידסון-אספי-יואל, ירושלים תש"א, עמ' שנט, ובהערות אסף על אתר.

העובדה, שבני ארץ־ישראל ייחסו להצהרה זו חשיבות יתרה, שהתבטאה במנהגם לעמוד על רגליהם בשעת אמירתה, כפי שנמסר במסכת סופרים:

[...] ומיד עומדין העם ואומרים נאמן אתה הוא יי אלהינו ונאמנים דברייך נאמן חי וקיים תמיד תמלך עלינו לעולם ועד. וזה אחד ממחלוקת בני מזרח ובני מערב, שבני מזרח עונין אותה בשיבה, ובני מערב בעמידה. ובכל מקום שנחלקו שני תנאים, או שני אמוראים, ולא בדיק לן הילכתא כחד מינייהו, אזלינן בתר המחמיר, כל שכן בשבח ותהילה של חי העולמים [...] ואחר כך חוזר המפסטר לעניינו ואומר, נאמן אתה הוא יי אלהינו ונאמנים דברייך [...] <sup>10</sup>

נמצאת למד, כי העם השתתף במענה משלו בשתי ברכות ההפטר העיקריות, לפני הקריאה ולאחריה. כידוע, יתר הברכות אינן מתייחסות ישירות אל ההפטר ועניינן בקשות על ציון ומלכות בית דוד.

[ ג ]

ההכרזה 'אמת!' בוטלה ונשכחה כליל, ולולא שני עדי הגניזה לא היינו יודעים על קיומו של המנהג כלל ועיקר. ככל הנראה, נשתקע המנהג משום שטענו נגדו כי הכרזה כזו באמצע הברכה מהווה הפסק ברכה. מעתה ניתן לשרטט את תהליך התהוותו של הנוסח 'הנאמרים באמת'. כיוון שמצד אחד איבדה תיבת 'אמת' את יעודה הליטורגי כהצהרת אמונה, ומן הצד האחר כבר קנתה לה שביטה בטכסט והשתגרה בפי המתפללים, הרי שהיא נשארה בודדת, בחינת אבר המדולדל, והורגש הצורך למצוא לה תיקון. ומכאן: 'הנאמרים באמת'. על ידי תיקון זה הוצאה תיבת 'אמת' מברידותה התחבירית, שובצה לתוך הברכה גופה ונעשתה חלק ממנה, וכך ניצלה ממחיקה גמורה. משפט הזיקה 'הנאמרים באמת' לא נארג איפוא במסכת הברכה מתחילתה, והוא איננו אלא תוצאה של תיקון טכסט שנתרוקן מתוכנו המקורי בשל מנהג קדום שניטש.

תופעה דומה אנו פוגשים אף לגבי העניינה ההצהרה בברכה השנייה של ברכות ההפטר, הנזכרת במסכת סופרים. גם עניינה זה, על אף שמקור מחצבתה הוא בשני מרכזי התורה, ארץ־ישראל ובבל כאחד, יצאה מכלל שימוש. וגם כאן, כך סביר להניח, הסיבה היא החשש מפני הפסק ברכה. ואכן, במקרה זה, גרמה העניינה להפסק ממש, לפיצולה של הברכה בפועל. העם ענו 'אמן' אחרי החלק הראשון, המסתיים במלים 'אמת וצדק', מקום שבו נשתלבה העניינה, כאילו כאן סוף ברכה אחת וכאילו תיבת 'נאמן' פותחת ברכה חדשה, ושתי ברכות נפרדות הן. פיצול זה בא לידי ביטוי גם מבחינה גראפית: <sup>11</sup> הסופרים הניחו רווח בין

10 מסכת סופרים יג, ט-י, מהד' היגער, נויארק תרצ"ז, עמ' 245-246.

11 מדברי תוספות הרא"ש לברכות מו ע"ב (מהד' וילמן, ניריורק תשל"ח, עמ' מו, טור א) עולה, שאף בקריאת הברכה נהגו להפסיק ואחר כך המשיכו: 'ומה שרגילין להפסיק לכשמגיעין עד שכל דבריו אמת וצדק ואח"כ מתחיל נאמן אתה [...]', וכן הוא בטור, אורח חיים, סי' רפד.

שני חלקי הברכה, ומהם שכתבו את הנו"ן בתיבת 'נאמן' באות רבתי,<sup>12</sup> כדרך שנהגו לכתוב אותיות רבתי בראשן של ברכות ופסקאות חדשות. כבר הראשונים<sup>13</sup> לא נלאו מלהתריע על טעות זו ולהרגיש, שברכה אחת במטבע ארוך לפנינו, ושאינן לענות אמן אחר 'אמת וצדק'. ויש להבליט את העובדה שהם היו מודעים היטב לסיבת הטעות: עניית העם היא שגרמה לפיצולה של הברכה.

ברם לנו יש כאן עניין מיוחד בעובדה, שנותר שריד מעניית הקהל, לפי שעה במקור אחר בלבד, וגם כאן הוא הובלע בתוך גוף הברכה ונעשה חלק ממנה, כשם שתיבת 'אמת' הובלעה ונקלטה בתוך טכסט הברכה. נוסח זה שרד במחזור ויטרי, המביא את הברכה בלשון התמוה דלקמן:<sup>14</sup>

נאמן (אתה יי אלהינו) חי וקיים לעולם ועד. נאמן אתה הוא יי אלהינו ונאמנים  
דברך [...]

ברי, נוסח מורכב לפנינו. שמונה המלים מ'נאמן' עד 'ועד' מקורן בטכסט הענייה כדרך שנמסר במסכת סופרים, תוך השמטת הביטויים המופיעים בנוסח הברכה, כדי להימנע מחפיפה ומכפילות. וכך צורפה הענייה, ועל כל פנים חלק ממנה, אל גוף הברכה, כעין שארית הפליטה של מנהג קדום שנשתקע. ומעניין הדבר, שמהדירו של מחזור ויטרי, שמעון הלוי איש הורוויץ, החרדה החזיק אחרי ה'מתקנים' האלמונים ומחק על ידי סוגריים גם את המלים 'אתה יי אלהינו' המצויות כבר בנוסח הברכה, כדי למנוע כפילות שה'מתקנים' הקדמונים לא הקפידו עליה. אך על אף 'ליטוש' סגנוני זה, לא עלה המיזוג יפה, כשם שהתיקון 'הנאמרים באמת' לא הוכתר אף הוא בהצלחה מלאה. אולם בכל זאת קיים הבדל בין שני המקרים: שעה שמורכבותו של הנוסח במחזור ויטרי כבר גלויה לעין במבט ראשון, מתגלים לנו הקשיים שכנוסח 'הנאמרים באמת' רק לאחר עיון.

[ 7 ]

נוהג ליטורגי זה, לאשר את אמיתות הדברים בתיבת 'אמת', הוא תופעה עתיקה, והדוגמא הבולטת ביותר לקיומו היא בקריאת שמע, אשר המתפלל מסיימה בתוספת תיבת 'אמת': 'אני ה' אלהיכם אמת'. ההלכה אף הקפידה שלא להפסיק בין 'אלהיכם' לבין 'אמת', כפי

[ר' עמ' 397-398]

12 ראה: נ' וידר, 'צעקת הוא בימים הנוראים', סיני פט (תשמ"א), עמ' ח-ט.

13 עיין תוספות ברכות מו ע"ב, ר"ה 'הטוב'; תוספות פסחים קר ע"ב, ר"ה 'חוצ'; תוספות רבנו יהודה שיריליאון על מסכת ברכות (מהר"ק זק"ש, ירושלים תשכ"ט), ח"ב, עמ' תצב; ראבי"ה (מהר"א אפסטיצור) ח"א, עמ' 181; ספר המנהיג (מהר"ר רפאל, ירושלים תשל"ח), עמ' קסו; טור, אורח חיים, סי' רפר; אבודרהם השלם, ירושלים תשי"ט, עמ' קעג.

14 מחזור ויטרי, נירנברג תרפ"ג, עמ' 158.

שפסק רב סעדיה,<sup>15</sup> ששתי מלים אלה יש לאומרן בנשימה אחת, וזאת אף על פי שעל ידי הצמדה הדוקה זו מתקבל הרושם המוטעה שתיבת 'אמת' היא מן הפרשה שבתורה. לעניין זה קשורים גם המקרים שבהם באה תיבת 'אמת' בראש המשפט. כאלה מצויים בשפע בתפילות 'אמת ויציב', 'עזרת אבותינו' ו'אמת ואמונה'. וכגון:

אמת! אלהי עולם מלכנו.

אמת! שאתה הוא אלהינו.

אמת! אתה הוא אדון לעמך.

אמת! אתה הוא ראשון ואתה הוא אחרון.

אמת! ממצרים גאלתנו.

ברם אנו מעוניינים כאן בהיקריות שבהן תיבת 'אמת' משמשת ענייה מצד המבדך או הקהל. תופעה כזו שרדה עד היום במנהג דרום אשכנז ובארצות שתפסו מנהג זה<sup>16</sup> לגבי תפילת 'עלינו לשבח' בעמידת מוסף בראש השנה וביום הכיפורים. כתגובה על אמירת החזן 'הוא אלהינו אין עוד' או 'אין עוד אחר', הקהל מכריז בקול רם: 'אמת', והחזן חוזר על כך, כלומר: הקהל והחזן מאשרים ומקיימים בתיבת 'אמת' את ייחודו ובלעדיותו של הקב"ה.

נראה לי, שראשיתו של מנהג זה מעוגנת במסורת עתיקה. כך ניתן ללמוד מנוסח 'עלינו לשבח' בסידור קדום, שחלק נכבד ממנו נשתמר באוסף הגניזה בספרייה הבודליאנית באוכספורד, ומספר קטעים ממנו מפורטים בגניזות השונות.<sup>17</sup> כתביד זה גורס תיבת 'אמת' פעמיים: 'הוא אלהינו אין עוד אמת אמת מלכנו ואפס וולתו'.<sup>18</sup> הנחתנו היא, כי תיבת 'אמת' הראשונה נועדה לעניית הקהל ואף החזן חזר עליה כדי לשתף עצמו עם הציבור.

האמת ניתנה להיאמר: ללא ידיעתנו את המנהג הנדון היינו רשאים לפטור גירסה כפולה זו כטעות סופר, כדריטוגראפיה גרידא, שאין לייחס לה כל חשיבות ואין להתעכב עליה. לא כן עכשיו. מציאותו של המנהג גוזרת עלינו זהירות. קיימת האפשרות הסבירה, שבסידור

15 סידור רס"ג, שם (הערה 9), עמ' טו ועמ' כו.

16 ראה: ש"ז גייגר, ספר דברי קהלות, המודיע מנהגי ק"ק פראנקפורט על המאין ושאר קהלות אשכנז ההולכות אחריה, פרנקפורט 1862, עמ' 169; ב' דה-פריס, 'היהדות הפרובינציאלית בהולנד', רשומות ס"ח א (תש"ו), עמ' 124; 'במזרח של הולנד היו אומרים בר"ה ויום הכפורים בתפילת "עלינו" את הנוסח "אין עוד אחר אמת". את מלת "אמת" היה אומר כל הקהל בקול רם והחזן חוזר עליה (כפי מנהג דרום גרמניה). והשווה: וידר, שם (הערה 12), עמ' י, הערה 13. על הנוסח "אין עוד אחר" ראה שם, עמ' יא-יב, יז, ובמיוחד הנספח בעמ' לז-מא. ומעניין הוא, שבקהילת ווירמייז החשובה לא הסתפק הקהל בהכרות "אמת", כמו בפרנקפורט ע"נ מיון, אלא קראו את הצהרת האמונה עצמה תוך הרמת קול גדול, כפי שמתאר זאת ר' יוזפא שמש: "החזן מנגן "שהוא נוטה שמים" עד "מרומים" ואז מרימים קול קולם בקול גדול ואומר "הוא אלהינו אין אחר" [...] ואח"כ החזן ג"כ" (וראה את הטכסט בשלמותו אצל וידר, שם, עמ' י).

17 הכוונה לכתביד אוכספורד 2700. ראה: נ' וידר, 'שלוש דרשות לתענית גשמים מן הגניזה — שתיים בארמית גלילית', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 30, הערה 49.

18 ראה: מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' קמח.

[ר' עמ' 399, הע' 31]  
[ר' עמ' 400-401, 406]

[ר' עמ' 399]

[ר' עמ' 520]

קדום זה נשתייר לנו מנהג שנשתקע כמעט כולו במשך הדורות, כשם שנשתקעו העניות בשתי ברכות ההפטר, ונתקיים עד היום קיום מצומצם בקרב חוגים אשכנזיים.

[ה]

בעוד שהעניות שבשתי ברכות ההפטר נשתקעו, כאמור, לחלוטין ולא הותירו כל שריד במנהגי העדות, הרי שפר מזלן של ברכות התורה, שבהן נתיימה הענייה 'אמת', אם כי בצורה מוגבלת למדי, בקרב ספרדים ואשכנזים עד זמננו. כוונתנו לנוהג בקהילות ספרדיות מסוימות, שבהן העולה לתורה מכריז 'אמת תורתנו הקדושה' קודם לאמירת הברכה שאחרי הקריאה.<sup>19</sup> בין האשכנזים ישנם שמגיבים על דברי המברך, 'אשר נתן לנו תורת אמת', במלים: 'אמת תורתנו הקדושה (והטהורה)'.

הנוהג הספרדי תמוה וטעון הסבר. עניייה הכרזה זו לפני הברכה מניין? מהו פשרה וטעמה? על פי מנהג מקביל הקיים בפרס, לשלב את העניייה הכרזה בגוף הברכה, בצמוד למלים 'אשר נתן לנו את תורתו', כפי שנברר לקמן, ניתן להניח שגם במנהגי ספרד היה מקומה של העניייה מתחילה בגוף הברכה. אולם נוהג זה נזנח, הואיל וראו בכך הפסק ברכה. כדי להציל את המנהג מביטול גמור, הועתקה ההכרזה ונאמרה לפני הברכה.

כרם גם מיקומה החדש של ההכרזה נתקל בדורות האחרונים בהתנגדות מצד חכמי הלכה ספרדיים,<sup>20</sup> שראו גם בכך הפסק, והפעם הפסק בין קריאת התורה לבין הברכה. לדעתם חייבת הברכה להיות צמודה לקריאה בלי הפסק כלשהו; לפיכך פסקו, שיש לבטל לגמרי את הכרזת העולה לתורה. פסק דין זה מצא את דרכו לתוך סידורי התפילה העממיים, הכוללים הערות מעין אלה: 'אסור לעולה המברך להפסיק כאן ואפי' לומר "אמת תורתנו הקדושה" עד גמר ברכה אחרונה'.<sup>21</sup> או בניסוח אחר: 'אין אומרים "אמת תורתנו הקדושה" קודם ברכת "אשר נתן לנו", כי זה נחשב הפסק'.<sup>22</sup>

למרות התנגדות זו, ועל אף איסור זה, מוסיף המנהג להחזיק מעמד, ואחד מגדולי חכמי הספרדים בימינו, הרב עובדיה יוסף, נזקק לחזור ולדרון בבעיה זו באחת מתשובותיו.<sup>23</sup> נציין

19 הרב שם טוב גאגין (כתר שם טוב, ח"א, קידן תרצ"ד, עמ' שט, סי' עב) כותב: 'ובארץ ישראל מנהגם קודם שיתחיל לומר הברכה האחרונה אומר אמת תורתנו הקדושה, ואין נוהגים כך בשאר ארצות'. הגבלת המנהג לארץ ישראל אין לה על מה לסמוך, על כל פנים המנהג היה רווח גם בתוניסיה. ראה: ילקוט מנהגים ממנהגי שבטי ישראל, ירושלים תשל"ז, עמ' 296, מס' 9. הרב הנזכר מביא שם: 'ושמעתי כי בפרנקפורט דמיין יש קהילה אשכנזית שנוהגין כן'. ייתכן מאוד שנפלה כאן אי-הבנה. מוסר השמועה התכוון מן הסתם לעניית הקהל, כנהוג בחוגים אשכנזיים, ולא להכרזת העולה לתורה, כנהוג הספרדים.

20 ראה: חיים פאלאג'י, ספר חיים, סי' כה, ס"ק כד; אברהם אדארי, ויקרא אברהם, ליוורנו 1865, עמ' קטו, טור ד, בקונטרס אמר שומר, סי' סא; א' מני, זכרונות אליהו, ירושלים 1936, ח"א, עמ' עב, סי' לא. וראה גם להלן, הערה 23.

21 סידור שערי ציון השלם, פראג תכ"ב (ומהדורות רבות נוספות).

22 סידור תפילת ישרים, ויניציה תקל"ד.

23 ראה: שאלות ותשובות יביע אומר, ירושלים תשי"ד, אורח חיים, סי' ט.

בקצרה: גם הוא בין המסתייגים מן המנהג, אך בניגוד לדעת קודמיו, כגון ר' חיים פלאג'י (שהחמיר ופסק 'שיש למנוע מלאומרו'), הרי הוא סובר שאף ששב ואל תעשה ערף, 'אין לגעור' במחזיקים במנהג ההכרה.

אף בין האשכנזים, שאצלם ההכרה 'אמת תורתנו הקדושה (והטהורה)' היא ענייה של הציבור, ואין איפוא מקום לטענת הפסק, הולך המנהג ונעלם, ובספרי המנהגים כמעט שלא בא זכרו. אחד האחרונים שהסתייג מן המנהג הוא ר' חיים אלעזר שפירא, הרבי ממונקאטש, בעל 'מנחת אלעזר'.<sup>24</sup>

מנהג הענייה בברכה האחרונה של ברכות קריאת התורה לא היה מוגבל לחוגים ספרדיים ואשכנזיים. הוא מופיע, כמו שכבר הזכרתי, גם ב' יהודי פרס. זאת אנו למדים מסידור פרס, כתב־יד גסטור Or. 10576 השמור בספרייה הבריטית (לפנים המוזיאון הבריטי). בסידור זה מצטיינת הצהרת האמונה מצד העולה לתורה בייחודה, הן מבחינת התוכן והן מבחינת הסגנון, וזה לשון הברכה (דף 330ב):

[...] אשר נתן לנו תורתו — תורה<sup>25</sup> אמת נביא אמת — חיי עולם נטעה בתוכינו<sup>26</sup> על ידי משה רבי' אב לחכמים וראש לנביאים<sup>27</sup> בא"י נותן התורה.

ארבע המלים 'תורה אמת נביא אמת' סומנו על ידי כמאמר מוסגר משום שהן מפסיקות את רצף הברכה. אין ספק בכך שאין הן שייכות לנוסח הברכה אלא דברי העולה לתורה הן, שבאמצעותן הוא מזהיר את אמונתו במקורה האלהי של התורה ובסמכותה של נבואת משה. התוספת 'נביא אמת', התמוהה לכאורה, שכן בקריאת התורה אנו עומדים ולא בקריאת ההפטר, מתבארת על ידי העובדה, שבנוסח כתב־היד כוללת הברכה גם התייחסות אל משה ואל נבואתו: 'אשר נתן [...] על ידי משה רבי' אב לחכמים וראש לנביאים'.

[11]

לאור הנתונים שהובאו עד כה, שמא לא נהיה מופתעים על ידי גילוי מקרה נוסף של התופעה הליטורגית שלפנינו, וגם הפעם בנושא בעל משמעות רתית עקרונית. הכוונה

24 ראה: י"מ גאלר, דרכי חיים ושלום, ירושלים תשל"ד, עמ' סט, ס' רטז: 'מה שנהגו איוה אנשים ונרפס בקצת סידורים כשמברך העולה הברכה שלאחריה אומרים "אמת" תורתנו הקדושה והטהורה', לא אמר כלל'. המחבר מעיר: 'באמת לא ידעתי מהיכן נתפשט מנהג זה כי לא מצאתי מקור לזה לא בראשונים ולא באחרונים'. נראה שהרבי ממונקאטש לא נתנו לכו לנטוש לגמרי את המנהג והעביר את הצהרת האמונה להודמנות אחרת: 'בשעת הגבהת ס"ת היה מסתכל בכתב ואמר "תורתנו הקדושה והטהורה תורת משה אמת"' (שם, עמ' עח), והשווה מנהג ספרדי המורה הנזכר בסוף מאמר זה.

25 בעטייה של אשגרה כתב הסופר תחילת 'תורת' ותיקן מעל השורה: 'תורה', וכבר העירותי על כך בהקשר אחר. ראה: נ' וידר, 'ממשה נושאים בתחום התפילה', ארשת 1 (תשמ"א), עמ' 88. הערה 5.

26 הנוסחה 'נטעה בתוכנו' נדחתה על ידי ר' אליעזר בן יואל הלוי. ראה: ספר ראבי"ה, שם (הערה 13), שם, ומובא בשבלי הלקט, מהד' בובר, וילנא תרמ"ו, ס' מא, עמ' 36 ובבית יוסף, אורח חיים, ס' קלט.

27 התארים 'אב לחכמים וראש לנביאים' מופיעים בברכה העתיקה 'אשר בגלל אבות בנים גידל'. ראה: וידר, שם (הערה 1), עמ' 256.

[ר' עמ' 192]

[ר' עמ' 641]

לאמירת פרשת 'ויכולו' (בראשית ב, א-ג) בליל שבת. קריאתה נחשבה כהצהרת אמונה במעשה הבריאה, כעדות<sup>28</sup> לכך שהקב"ה הוא בורא עולם — אחד הרעיונות המרכזיים של היהדות. החשיבות המיוחדת שיוחסה לקריאה זו באה לידי ביטוי בדרך אמירתה: היא חייבת להיקרא על ידי הקהל כולו יחד, בקול רם ובעמידה. והנה מצאנו שהיו שנהגו לסיים קריאה זו בהכרזה: 'אמת!'. ומעניין הדבר שמנהג בלתי ידוע זה נתקיים כנראה עד זמן מאוחר יחסית. הוא מוזכר<sup>29</sup> בספר רב ההשפעה 'חמדת ימים'<sup>30</sup>. וזה לשונו:

ויש נוהגים לומר אחר סיום ויכולו אמת, וטעם הדבר עפ"י מה שביארנו למעלה בשם המקובלים (והוא נותן טעם על דרך הקבלה) [...] וכלפי זה יאמרו אמת. אכן לא לאמת העדות יאמרו כן, כי לא מצינו עדים שיאמרו על עדותם אמת.

המחבר ידע היטב את הטעם שביסוד מנהג זה: 'לאמת העדות', אך הוא הסתייג ממנו בטענה 'כי לא מצינו עדים שיאמרו על עדותם אמת'. לאמיתו של דבר, עניין לנו כאן בתופעה רחבה יותר, החורגת מן המקרה הנדון של פרשת 'ויכולו', שקריאתה נחשבת לעדות, והיא באה בהתאמה גמורה עם הנוהג לקיים ולאשש אמיתות יסוד של היהדות בהכרזה 'אמת!'.  
[ 1 ]

מתכונת סגנונית זו, החותמת בתיבת 'אמת' לשם הכעת אמונה בעקרונות דת חשובים, היתה רוחת בין הקראים, וארבעת עיקרי הדת שלהם מנוסחים באותה מתכונת:<sup>31</sup>

ה' אלהינו אל אחד — אמת  
ותורתו התמימה<sup>32</sup> — אמת  
ומקדשו בית התפילה<sup>33</sup> — אמת  
ונביאיו — אמת

28 עיין ספר הפרדס, מהר" עהרענרייך, בודפשט תרפ"ד, עמ' שט; שבלי הלקט, מהר" מירסקי, ניוירוק תשכ"ו, עמ' 285; ספר המנהיג, שם (הערה 13), עמ' קלו; ר' אהרן הכהן מלונל, ארמות חיים, ירושלים תשט"ו, עמ' קלה, אות ה.

29 ועדיין צריך עיון מה מקורו של בעל 'חמדת ימים'.

30 רפוס וניציאה תקכ"ג, ח"א, מז ע"ג. על השפעתו הרבה של ספר זה ראה: נ' וידר, 'עבר ועתיד בנוסח כל נדר', מכתם לדוד, ספר זכרון הרב דוד אוקס, רמת גן תשל"ח, עמ' 196, הערה 43.

31 ראה: אהרן בן אליהו מניקומידיאו, גן עדן, גזולות תרכ"ו, עג ע"ד; סידור הקראים, רפוס אידיסה, ח"א, עמ' 6. ועיין עוד להלן, הערה 34.

32 הרעיון שהתורה הכתובה היא תמימה ואינה זקוקה לפרשנותה ולהשלמתה של התורה שבעל פה הוא אמונה מרכזית באידאולוגיה הקראית. ראה: N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, pp. 57-62.

33 ראה ההערה שלאחר זו.

[ר' עמ' 375]



ארבע פורמולות אלה מכונות בלשון הקראים 'ארבע הודיות'<sup>34</sup>, ונהגו לאומרן או אחרי הקדושה שלהם או בסוף קריאת שמע. במהלך ההיסטוריה של הקראות נרחבו ארבע הודיות אלה, אך המתכונת הסגנונית לא נשתנתה. להלן צורה של הצהרת אמונה כזו, המורחבת הן במספר ההודיות והן בריבוי תארים ובגיכוב מלים נרדפות. הטכסט לקוח מסידור קראי רמשק, כתבייד הספרייה הבריטית Or. 2531, דף 96א. לפי סידור זה נאמרו ההודיות אחרי קריאת שמע ונתכנו 'פצל אלאמאנאת' (= פרשת האמונות). ברומה לזה גם בסידור תפילה של קראי ירושלים, כתבייד הספרייה הנוכרת Or. 2530, דף 14ב, ונקראו שם 'תפלת אלאמאנאת':

אעיד בפי ולבי מאמין בד' אלהינו ואלהי אבותינו כי הוא אדירנו ובוראנו וגואלינו קדושינו צורינו ויוצרינו ותוחלתינו משגבינו ומבטחינו חלקינו וכוסינו ונחלתינו ומנתינו ומושיעינו בעת צרותינו יחיד בעולמו אל אחד ומיוחד אמת.

הוא אלה אלהינו ומרא מלכין וגלא רוין<sup>35</sup> יתברך שמו ויתעלה לעדי עד זכרו אל אחד המיוחד אמת.

ואדונינו משה בן עמרם עבדו אהובו בחירו נביאו קדושו רצויו שלוחו אשר שלחו באמת הציר הנאמן אמת.

ותורתו התמימה הטהורה הקדושה הוכה הברה הברורה הנקיה המחכימת פתי אמת. ומקדשו בית התפילה בירושלים יקרא לכל העמים אמת.

ונביאיו הנאמנים אמת.

34 המונח 'ארבע הודיות' מצוי הרבה בכתבי יהודה הרסי. ראה: אשכול הכופר, א"ב טו, אמצע; א"ב יו, סמוך לסוף; א"ב יח, אות ג; כא, אות כ. ועוד. מאן J. Mann. *Texts and Studies*, New York) שנתקל במונח זה בתקנות קראיות משנת 1657, לא עמד על משמעותו ושני נסיונותיו לפרשו לא קלעו אל המטרה. תוכנן של ארבע ההודיות, אם לא המונח, מצוי כבר אצל יפת בן עלי (המאה העשירית), וראה פירושו לשיר השירים גג. (ed. J.J.L. Bargès, Paris 1884): 'אלשומרים' (פסוק ז) הם זרע יעקב אלדין יקולון (= אשר אומרים) שמע ישראל וגו' ויקולון (= ואומרים) תורת משה אמת ונביאיו אמת ומקדשו אמת. וכן בפירושו להושע, ושם מבואר כי 'מקדשו אמת' פירושו שהקיבלה (הפנייה בשעת התפילה) צריכה להיות בכיוון בית המקדש: 'מעני לא תזני ולא תהיי לאיש הו אן גמהור אלאמה לא יעברון גיר אללה פי אלגלות כל יקולון יי אלהינו יי אחד ויתעקרון אן משה ושריעתה חק וכדלך יאמנו בסאיר אלאנביא וכתבהם ואן אלקבלה הו בית אלמקדס דון גיראה' (= כוונת לא תזני ולא תהיי לאיש היא: האומה כולה לא יעברו בגלות (אל אחר) וולת אלהים, אבל יאמרו ה' אלהינו ה' אחד ויאמינו כי משה ותורתו אמת, כמו כן יאמינו בשאר הנביאים וכתביהם ושהקיבלה היא בית המקדש אין זולתה). ראה: P. Birnbaum, *The Arabic Commentary of Yefet Ben Ali the Karaite on the Book of Hosea*, Philadelphia 1942, p. 52. קביעתו של א' הלקין, כי רק החכם הקראי \*שמואל אלמוגרבי הרופא (מאה הי"ד) העלה את הקיבלה לאחד מעיקרי האמונה, מופרכת על ידי המקורות שהובאו כאן. ראה: A.S. Halkin, 'A Karaite Creed', in: *Studies in Judaica Karaitica and Islamica, Presented to Leon Nemoy*, Ramat-Gan 1982, p. 146, n. 13.

\*ישראל בן הדיין

35 הניאל ב.מ.

ושבתותיו המקודשות אמת.<sup>36</sup>  
ועתידותיו ונחמותיו הצפונות ליריאו יתקימו באמת.  
ותחית המתים אמת.  
ויום הדין אמת.  
וכל דבריו אמת.

בהקשר זה יש להזכיר את מנהג ספרדי המזרח, שבטכס הגבהת התורה כדי להראות את הכתב לקהל, טכס שלבש צורה חגיגית ורבת רושם,<sup>37</sup> הם משלבים, בין אמירות שונות, הצהרת אמונה בת ארבע פורמולות, כעין ארבע ההודיות של הקראים:

אל שדי — אמת  
ומשה — אמת  
ותורתו — אמת

וכל נביא הצדק — אמת וצדק.<sup>38</sup>

נסיים בספרות המדרשית. המתכונת הסגנונית שהזכרנו מופיעה בברכה מדרשית במדרש תהלים מן הגניזה. הדרשן מונה בברכתו שישה עקרונות-ידת חשובים, והוא מזהיר על אמונתו בהם באמצעות תיבת 'אמת'. וכבר הצבעתי על ברכה זו בהקשר אחר,<sup>39</sup> ושם עמדתי על ההיבטים הפולמוסיים של אחדים מן העקרונות המנויים בה. והרי טכסט הברכה תוך השמטת המקראות המובאים לראיה:

יהי שמו הגדול מבורך  
שכולו אמת  
וישראל אנשי אמת  
ובניו אמת<sup>40</sup>  
והתורה שנתן להם אמת  
וירושלים אמת  
ושכר הצדיקין אמת.

36 משפט זה נאמר רק בשבתות. בראש חודש הוסיפו את המשפט הבא: 'זהירך בהתחדשו ובהגלות לעין אחרי הסתתרו נאמן סלה אות, אמת' (א103). בראש חודש ניסן: 'הפרות והפרקן והנסים והגאולות והישועות והאותות והמופתים אשר עשה ה' לאבותינו בחדש הזה על ידי משה ואהרן, אמת' (ב112). בפורים: 'הפרות והפרקן והנסים והגאולות והישועות אשר עשה ה' אלהינו לאבותינו כימים האלה וכזמן הזה על ידי מרדכי היהודי ואסתר המלכה, אמת' (ב176). ובבית האבל: 'גזרת המות אשר גזר צורינו על כל בשר בצדק ובאמת' (לפי סידור הקראים, כ"ז הספרייה הבריטית 2532, דף א4).  
37 החשיבות המופרזת שיוחסה לטכס זה באה לידי גילוי בהתנהגותם של אלה, שמצד אחד זלזלו בתפילה ובקריאת התורה, ומצד אחר הקפידו להיות נוכחים בבית הכנסת דווקא בשעת הטכס, ובסיומו הלכו לדרכם מבלי להמתין לקריאת התורה. ראה: חמדת ימים, שם (הערה 30), ח"א, עמ' רה.  
38 ראה: מחזור תפילת ישרים השלם (גרפס במהדורות הרבה), ראש השנה, עמ' קע; יום הכיפורים, עמ' שלה.  
39 ראה: וידר, שם (הערה 17), עמ' 39.

40 כלומר: אמת שבני ישראל הם בניו של מקום, וראה מה שכתבתי, שם.

[ר' עמ' 529]

## ברכות ההפטר (המשך)

(גרסה תמוהה נוספת)

בחלק זה של מאמרנו נמקד את הדיון בעיקר בגרסה תמוהה נוספת בקטע קיימברידג', והיא: חתימת הברכה 'בא"י הנאמן בכל דרכיו', במקום הנוסחה הרווחת הנהוגה בכל העדות: 'בא"י (האל)<sup>1</sup> הנאמן בכל דבריו'. חתימה זו אין לה אח ורע בספרותנו ההלכתית והליטורגית ועומדת גם בניגוד לקטע גניזה שנדפס במהדורת הדפוס של הסידור וקטע המקביל טשסה.

למרבח הפליאה: חתימת ברכת הפטרה זו מזדמנת בניסוח תמוה אחר, שגם לו אין סימוכין בשום מנהג ממנהגי העדות: 'בא"י האל הנאמן', ותו לא: "יש שאינם אומרים 'בכל דבריו'".<sup>2</sup> אם הנוסחה 'בכל דרכיו' יש בה משום חידוש והפתעה, הרי נוסחה מקוטעת זו מהווה חידוש והפתעה במדה לא פחותה. אנו עומדים איפוא, בפני חידה כפולה התובעת את פתרונה, ומן הדין שעלינו למצוא הנמקה אחת שיש בה כדי לשמש הסבר ופתרון לשתי הנוסחאות גם יחד.

דבר אחד יצא ברור. שתי נוסחאות אלו, על אף שונותן שותפות הן בדחייתן את הנוסחה השגורה, ודאי משום שמצאו בה פגם הפוסל אותה מלכוא בקהל. ומצווים אנו לשאול: פגם זה שגרם לפסילת הנוסחה האמורה מהו טיבו?

הריני להציע שהפגם נעוץ בעובדה שהמטבע האמורה לא רק שאינה מופיעה בנוסח כתבי הקודש שבידינו, אלא היא נמצאת כלשונה ממש בנוסח המקרא שהתהלך ונתקבל בחוגים חיצוניים. מן המפורסמות היא שלפי נוסח המסורה אין במזמור האלפביתי תהלים קמה ('אשרי') פסוק הפותח באות נו"ן. כבר האמורא הארץ-ישראלית, רבי יוחנן בר נפחא, במאה השלישית, עמד על חסרון זה ונתן טעם לדבר.<sup>3</sup> ברם, תרגום השבעים והתרגום הסורי, הפשיטתא, והתרגום הלטיני, הוולגאטה, שלושתם גורסים פסוק הפותח באות נו"ן, האומר בתרגום חוזר: 'נאמן ה' בכל דבריו'. וכימינו למדנו שפסוק

1 הקטע שלנו אינו גורס חיבת 'האל' ובזה הוא מסכים עם שניים משלושת כתבי היד של סדר רב עמרם: כ"י הספרייה הבריתית (=מ) וזולצברגר (=ז). ראה מהר" גולדשמידט, עמ' עז, בחילופי נוסחאות.

2 נוסחה מקוטעת זו מובאת בשם 'יש אומרים' על-ידי יהודה ברבי יקר, מרכותיו של הרמב"ן, בפירוש התפילות והברכות, מהר" שמואל ירושלמי, ירושלים תשכ"א, ח"א, עמ' קט. יש להצטער על שהחכם הנזכר סתם את דבריו והעלים מאתנו את זהותם של ה'יש אומרים', מטעמים הכמוסים אצלו.

3 ראה: ברכות ד ע"ב.

## נוסחה עתיקה בברכות ההפטרה שנשתקעה

זה מתועד גם בשרידי ספר תהלים שנתגלו בקומראן<sup>4</sup> בשינוי קל: נאמן אלהים בדבריו, בהתאם עם מנהגם של אנשי הכת להימנע משימוש בשם הויה ולהעמיד במקומו אחד מכינויי השם.

תופעה חסרת תקדים זו היא ששימשה סיבה לפסילת המטבע: 'נאמן ה' בכל דבריו', כדי שלא לתת פתחון פה לטעון כי ברכה עתיקה זו משמשת הוכחה לאותנטיותו של נוסח המקרא שבידי החיצונים, שכן מייסדי הברכות השתמשו בו באחת מברכות ההפטרה.

על יסוד הנחה זו מתפענחת חידת שתי הנוסחאות החריגות; בשתייהן שונתה צורתו של הפסוק החיצוני, או על-ידי החלפת תיבת 'דבריו' ל'דרכיו' או על-ידי השמטת שתי המלים 'בכל דבריו',<sup>5</sup> ושתייהן מאותה מגמה נבעו ולשם אותה מטרה באו: להימנע מפסוק 'נאמן ה' בכל דבריו' המתועד רק בנוסח המקרא שבידי חוגים חיצוניים.

נקודה אחרת התובעת את תשומת לבנו היא נוסח הברכה הראשונה שלפני הקריאה במהדורת הדפוס,<sup>6</sup> שיש בה כדי לעורר את תמהוננו בגלל קיצורה המופלג:

בא"י אמ"ה הבוחר בישראל ובנביאי הצדק.

נוסחה זו מתייחדת בתבניתה הליטורגית כמטבע קצרה ללא חתימה, בהבדל לנוסחה השגורה המצוייה בכל המקורות ובכל הנוסחים, שתבניתה הליטורגית היא מטבע ארוכה הפותחת ב'ברוך' וחותמת ב'ברוך'. מוצדקים אנו להטיל ספק במקורותיה.<sup>7</sup> כאמור, היא נובעת מקטע גניזה ואנו רואים עכשיו שהיא אינה נתמכת על-ידי כתבי הגניזה המקבילים. מלבד טשסה והקטע שלנו הנדון כאן מצאתי קטע מקביל בספרייה הבריתית בלונדון הנוקט אף הוא מטבע ארוך. (ראה לעיל, עמ' 221):

בא"י אמ"ה אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם אמת

בא"י הבוחר בישראל ובנביאי האמת והצדק.

חשיבות יתרה נודעת לכתב יד זה הואיל והוא מסכים עם הקטע הנוכחי ביחס לגירסה היוצאת דופן 'ורצה בדבריהם אמת', אבל ביחס לתבניתה של הברכה הוא סוטה ממנו.

4 J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca, New York, 1967, p. 66

5 וכבר פגשנו בשתי שיטות אלו, ההחלפה והקטוע, לגבי המטבע 'קונה שמים וארץ', שהיו שנמנעו מלהשתמש בה כמות שהיא ועיברו צורתה ל'קונה הכל' או חיסרו תיבת 'וארץ' וגרסו רק 'קונה שמים' ולא יותר. ראה: ג' וידר, לחקר נוסח העמידה בנוסח בבל הקדמון, סיני עח, תשל"ו, עמ' צו ואילך; חמישה נושאים בתחום התפילה, ארשת כרך ו, עמ' 82-85, 90, ולהלן עמ' 482.

[ר' עמ' 71]

[ר' עמ' 186, 194]

6 סידור רס"ג, עמ' שס"ז, שורות 8-10.

7 הרב יחיאל צימלס התלבט הרבה בנוסחה קצרה זו, ראה: רב סעדיה גאון, קובץ מדעי, בעריכת הרב יהודה ליב הכהן פישמן (= מימון), ירושלים תש"ג, עמ' תקמ"ג ואילך.

## ברכות ההפטרה (ח"ב)

על כרחך אתה אומר שטעות סופר נפלה כאן. כמוכן שקביעה מעין זו מחייבתנו למצוא הסבר מתקבל על הדעת כיצד בא הסופר לכלל טעות זו. נראה לי כי נכשל בטעות השכיחה ביותר והנגרמת על-ידי הדומות. מכתבי הגניזה למדנו שדרך הרבה סופרים לסמן את פורמולת הפתיחה של הברכה: 'בא"י אמ"ה'. או חתימתה: 'בא"י', באותו סימן הקיצור,<sup>8</sup> למרות ההבדל שביניהן. במקרה דנן דלג הסופר מן הסימן של תחילת הברכה אל זה שבסופה, כיוון שצורתם הגראפית זהה בשני המקרים: ב [אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם אמת ב] הבוחר בישראל ובנביאי (האמת ו)הצדק, ויצאה לו ברכה קצרה: בא"י אמ"ה הבוחר בישראל ובנביאי (האמת ו)הצדק, תוך השמטת חלקה הראשון של ברכה דו-חלקית זו.

נסיים בהערה קצרה על הנוסחה החריגה. 'צמח דויד עתה תצמיח', בלי 'את' וכלי 'עבדך'. הקטע שלנו מסכים בזה עם הקטע שנדפס בסידור (עמוד שסז) ובניגוד לכ"י אא הגורס בתפילת יח (עמ' 18) 'את צמח', ובניגוד לשם הברכה שנשתגרה בספרותנו ובפינו: את צמח. הנוסחה בלי 'את' (וכלי 'עבדך') מזדמנת בכמה קטעי גניזה, אך ארשום כאן רק שניים: T-S NS 271/234; T-S 8 H 9/12.

8 כך הוא גם בכ"י המפורסם של ספר אהבה ממשנה תורה בספרייה הבודליאנית באוקספורד, מספר 577 שהוגה מעותק הרמב"ם. שם, אלמוני מילא את הקיצור בתוך הסימן. על כ"י זה ראה לאחרונה, שלמה זלמן הבלין, עלי ספר, טז, תש"ן, עמ' 172.

## ברכת 'יין עסיס'

### א

גרם לה מזלה של ברכת-יין מורחבת זו, המתפרסמת בזה בפעם הראשונה, שתשאר משוקעת ב"גניזה" שבארכספורד, וממילא להיות סמויה מעין החוקרים, עד ארבעים שנה אחרי שיתר כתבי-"הגניזה" שבאותה עיר זכו להרשם ברשימת כתבי-היד של הספריה הבודליאנית. נראה, שמקומה המוצנע בכתב-היד היה בעוכריה; מתוך שנכתבה במקום החלק שבין שני דפים, נעלמה מעיני החכם קאולי (Cowley), וכך ננעלו שערי רשימתו בפניה.

וחשיבות לה לברכה זו מכמה בחינות: (א) גדולי הגאונים, רב סעדיה ורב האי, הזכירוה ותפסו עמדות מנוגדות כלפיה, הראשון אסר את אמירתה והשני התייחס אליה בסובלנות, כמו שיבואר. (ב) היא מוסיפה לנו אריח חדש בבנין הנוהג היהודי בתקופת הגאונים – בנין שהפרוץ עודנו מרובה על העומד שבו. ואין צורך להדגיש שחשיבות כפולה ומכופלת נודעת לה, אם הדין עם רב האי גאון, שראשיתה של אותה ברכה נעוצה כבר בתקופה התלמודית. (ג) ברכה זו, האומרת שירה על היין, היא הדוגמה הקדומה ביותר ל"שיר-יין" בספרותנו.

### ב

מסידורו של רב סעדיה גאון אנו למדים שברכת-היין המורחבת, ברכת "יין עסיס", תפסה את מקומה של ברכת "בורא פרי הגפן" הרגילה בקידוש של לילות ה"סדר". הגאון התנגד לכך<sup>1</sup>:

ורבים מחברינו מוסיפים בספור הגאולה  
ארבעה הדבורים האלה בארבעה  
מקומות. הדבור הראשון אומרים בבורא  
פרי הגפן: אשר ברא יין עסיס ברכה  
ארוכה וחתימתה ב' א' ה' המלך המרומם  
לבדו בורא פרי הגפן. וזה אסור לומר  
ואם אמרוהו בטל את הסדר הקבוע.

וכת'יר מן אצחאבנא יזידון פי חכ'איה  
אלפרקאן הד'ה אלד' אקואל פי ד' מואצ'ע  
אלקול אלאול יקולון פי בורא פרי הגפן אשר  
ברא יין עסיס ברכה טוילה וכ'אתמתהא  
בא"י המלך המרומם לבדו בורא פרי הגפן  
והד'ה לא יג'יח אן תקאל פאן קילת אפסדת  
אלרסט.

1 סידור רב סעדיה גאון, עמ' קמא, שורות 4-10.

הפסוק האחרון טעון בירור. מה טעם התנגד הגאון לברכה שלפנינו? הביטוי אפסדת אלרסם, המכיל תשובה לשאלה זו, אינו מחזור כל צרכו. בונדי<sup>2</sup> תרגם: מקלקלת את הדין.<sup>3</sup> אולם לא נתפרש לנו איזה דין. תרגומו של "י יואל, מתרגם הסידור, הנתון למעלה, גם הוא אינו ברור. השאלה בעינה עומדת: איזה סדר בטל? כנראה, שליתר ביאור הוסיף יואל את המלה "הקבוע", אולם בזה לא תוקן כלום; עדיין אין אנו יודעים "סדר קבוע" זה מהו.

הדברים יתחווירו כשנשווה לנגדנו את הגאון כותב עברית, ולא ערבית. מהו הביטוי שבעל הלכה היה משתמש בו כדי לגנות על ידו סטייה מנוסח הברכות שנקבע על-ידי החכמים? אין כל ספק, הביטוי המתבקש כמו מאליו הוא: "שינה את המטבע", על יסוד דברי התלמוד הידועים:<sup>4</sup> "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו". ואמנם מצאנו לר' יהודה בן ברזילאי, בעל ה"עתים",<sup>5</sup> שהשתמש בביטוי זה בהתנגדו אף הוא לברכה הנידונה. וזוהי גם משמעות "אפסדת אלרסם". השם רסם, שאחת ממשמעויותיו היא "כתב הרשום על גבי המטבע", משמש כאן במובן פורמולה קבועה. לפנינו השתלשלות-הוראות שדוגמתה חלה גם בביטוי "מטבע" בלשוננו ובמלה היוונית τύπος שנתאזרחת בשימוש לשונם של חכמי התלמוד בצורת טופס. במילונים אמנם לא צוינה משמעות זו, אולם מצאתי עד לה בפירושו הערבי<sup>6</sup> של שלמה בר ישועה ל"משנה תורה": "מטבע אסם אלסכה ואלרסם אלדי עלי אלדראהם ונחוהא וגרצ'הם בהא רסם הברכה ותורתיבהא". ובעברית: "מטבע" הוא שם החותם והכתב (רסם) אשר על הדרהמים וכיוצא בהם, וכונתם בזה נוסח (רסם) הברכה וסדרה.

ובכן, "אפסדת אלרסם" תרגומו הוא: שינה (או קלקל) את המטבע. ואמנם משפט זה, שחרץ הגאון על ברכה זו, צודק הוא בהחלט. ברכת "בורא פרי הגפן" – לא רק שנפסדה צורתה על-ידי השמטת הטופס המצוי בכל ברכה: "אלהינו מלך העולם" ועל-ידי הוספת המלים "המרום לבדו האל הקדוש", המפרידות בין הדברים, אלא שעצם תכונתה, כברכת הנהנין, נשתנה: "ממטבע קצר" ל"מטבע ארוך", הפותחת ב"ברוך" וחותמת ב"ברוך". ואין לך קלקול מטבע גדול מזה.

2 עיין J. Bondi, *Der Siddur des R. Saadia Gaon*, 32.

3 במקור הגרמני: verderbe sie die Vorschrift ...

4 ברכות מ, ב.

5 ספר העתים עמ' רפח.

6 כ"י אוכספורד מספר (לפי רשימת נויבואר) 623, דף עו, א (להלכות ברכות פ"א ה"ה).

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

### ג

הואיל וכך הוא, יש לתמוה הרבה על העובדה הנלמדת מדברי רב סעדיה המובאים למעלה, שמצאה לה אותה ברכה מהלכים גם בין רבים מחכמי דורו, שכן הוא מעיד מפורש: ורבים מחברינו מוסיפים וכו'.

כדי ליישב תמיהה זו אנו צריכים תחלה לטפל בדעתו של רב האי גאון בענין זה. וזה לשונו:<sup>7</sup>

... ואיכא ברכות דדרכא דרבנן לקצר ואית מנהגא לבראיי לאגודי בהו, וכיון דחביבי עליהון למימרינן אריכתא שפיר דמי להאריך בפניהן כגון בורא פרי הגפן דקידושא. ואית בראיי דמאריכינ ואמרין אשר ברא יין עסיס משמח אלהים ואנשים ומילי נפישותא ואמרין התם<sup>8</sup> רב אשי איקלע למחוזא אמרי ליה ליקדש לן מר קידושא אריכא אמר מכדי בורא פרי הגפן קדים (מאי היא), אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה קם האי סבא גחין וטעים קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו.

מדברים אלו אתה למד שאם אמנם רב האי מציין את הברכה שלפנינו כ"מנהג חיצונים", הרי אינו אוסר את אמירתה, אלא להפך, מרשה אפילו לאנשים, שהם גופם לא נהגו בה, לאמרה במעמדם של אלה שמנהגם בכך. ונשאלת השאלה: מה ראה הגאון להתיר ברכה שיש בה משום שינוי יסודי של המטבע המקובל? והלא בכמה מקרים אחרים התנגד הוא עצמו לשינוי המטבע שטבעו חכמים? כבר עמד על שאלה זו בעל ה"עתים" והדבר היה בעיניו מוקשה ותמוה במדה כזו עד שראה הכרח לעצמו להטיל ספק בשייכותה של התשובה הנזכרת לרב האי גאון. וכדאי לתת כאן את דבריו:

ואנן תמהינן טובא על האי תשובה אם היא לרבינו האי או לגאון אחרינא דקאמר בה וכיון דחביבי עליהון למימרינן אריכא שפיר דמי להאריך בפניהן כמו בפה"ג דקידושא וכו' ואנן אשכחינן בדוכתא [אחרייתא] לרבינו האי דקא מפרש כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו הווי הני מילי כולהו כגון דקא מוספי בברכות והוא גופיה כתב בפ"י ברכות דיליה<sup>9</sup> דלא רגילי רבנן בשיביה למימר הני מילי כולהו ומימנעו למימרינהו כגון בחנוכה ופורים כשם שעשית להן נס וכו' וכגון בר"ה וביוה"כ זכרנו לחיים ומי כמון וכתוב לחיים. והוא גופיה קא קרי הכא בראיי למאן דקא מאריך בהו.

7 ספר העתים, שם. והובא באוצה"ג פסחים, עמ' 107 ובכתובות עמ' 29. [תשובת רב האי מובאת בשינוי לשון ע"י ר' משה בוטריל, ראה: יעקב זוסמן, קבץ על יד ס"ח ו (תשכ"ו), עמ' 329, וראה דברי זוסמן, שם, עמ' 286].

8 פסחים קו, א.

9 השווה אוצה"ג ברכות, אוצר הפירושים, 47-48.



## ברכת 'יין עסיס'

ובזמננו דן הפרופ' ר' לוי גינצבורג<sup>10</sup> בדברי רב האי אלו ונתחבט ליישר את ההדורים ע"י ההנחה, שלא התנגד הגאון להוספה הבאה "אחר שכבר חתם בחותם הראוי"..." וזהו טעמו גם כן שלא הקפיד על האומרים אשר ברא יין עסיס אחר בורא פרי הגפן". אולם הנחה זו מופרכת ע"י נוסח הברכה המתפרסם כאן, שממנו אנו רואים שברכת "יין עסיס" שמשה פתיחה לברכת בורא פרי הגפן.

ברם, ישוב התמיהה כלול בתשובת רב האי עצמה. כמרומו למעלה, סובר הגאון שברכת "יין עסיס" היא היא הברכה שנאמרה על-ידי רב אשי במחוזא. ומעתה יש להבחין: הכלל "אין לשנות ממטבע שטבעו חכמים" אין תקפו יפה אלא לגבי שינויים והוספות שמקורם בתקופה שלאחר חתימת התלמוד, כגון הדוגמאות שהזכיר בעל ה"עתים", או לגבי אלה שהתנגדו אליהם חכמי התלמוד בפירוש.<sup>11</sup> לא כן בברכה שלפנינו, שנתבצר לה מקום בנוהג הישראלי כבר בתקופה התלמודית ושרב אשי עצמו נשא פנים אליה ע"י שאמרה בנוכחותם של בני מחוזא.<sup>12</sup> מותר להניח, שדעה זו הונחה גם ביסוד התנהגותם של אותם מחכמי דורו של רב סעדיה, שהקצו לאותה ברכה מקום ב"סדר" ליל פסח.

## ד

וקודם שנעתיק את גוף הברכה עוד מוטל עלינו להשיב על השאלה: משום מה נתייחדה אמירתה דוקא לשתי ההזדמנויות, לילות ה"סדר", כמבואר בסידורו של רב סעדיה, וקידוש יום השבת, כפי שיוצא מדברי רב האי?

ההזדמנות הנזכרת ראשונה ניתנת להתבאר בנקל, והיא: הרחבה זו של ברכת "בורא פרי הגפן" נבעה מהשאיפה להגדיל על-ידה את חגיגות טכס ה"סדר". כשם שאותה השאיפה גרמה גם לידי הרחבת הקידוש עצמו, שבאה עליה אף הסכמת רב סעדיה.<sup>13</sup> נוסף לכך: אין לך שעה המתאימה יותר לברכה זו, שכל עצמה אינו אלא שבח והילולים על היין, כ"סדר" ליל חג המצות, שהיין תופס בו מקום מרכזי ונכבד. אולם כדי לבאר את שימושה בקדוש יום השבת, עלינו להרחיב קצת את הדיבור. ההלכה התלמודית בנידון זה יש בה לכאורה משום סתירה מנה ובה. מצד אחד היא דורשת קידוש, "קידושא רבא", אף ביום השבת. ומאידך, לא התקינה לקידוש זה שום

10 עיין גנזי שכטר, ח"ב 510.

11 כגון ההרחבות בברכות "שהכל ברא לכבודו" ו"יוצר אדם", שרב תחליפא בר מערבא האריך בהן והתלמוד פוסק בהדיא "ולית הלכתא כותיה" (כתובות ח, א).

12 בנמוקי שזבני, ירושלים תרמ"ו מביא מכ"י: רב האי ז"ל פ': האריך בה רב אשי דברי פיוטים הרבה והרבה אמרי שפר, כענין שמאריכין בה עכשיו בני בצרה ועילם ופרס שאומרים אשר ברא [יין] עסיס ותירוש טוב וכו' (הובא ע"י ש' אסף, סדור רס"ג, קמא, הערה 7).

13 סדור רס"ג, קמא-קמב.

נוסח משלו, אלא העמידתו על ברכת בפה"ג בלבד.<sup>14</sup> מובן שאין בה כזו האחרונה, שהיא ברכת הנהנין המחויבת על כל שתיית יין, משום סימן והכר שכוס זו לקידוש היום ולכיבודו באה; אין שום דבר המציין ומבדיל שתייה זו משתיית הנאה גרידא ומייחדה לקידוש. בעלי ההלכה הרגישו בקושי זה ונתלבטו לכאורו בדרכים שונות.<sup>15</sup> ברם, הנוהג הישראלי לא מצא את סיפוקו בשורת הדין, אלא בא ופרץ את מסגרתו הצרה של "קידוש" זה ע"י תוספות שונות. בימי הגאונים היו שהנהיגו לומר גם ביום השבת ברכת "בא"י מקדש השבת".<sup>16</sup> ומאלף הוא שלמרות ההתנגדות החריפה לכך מצד הגאונים, הוסיף מנהג זה להתקיים עוד מאות בשנים, אם כי בצורה פשוטת: "ברוך מקדש השבת", בלי אזכרה.<sup>17</sup> אחרים נהגו לומר: "ברוך אשר נתן שבתות למנוחה".<sup>18</sup> וכן כל אותן התוספות האחרות שנתלו אל "קידוש" זה במרוצת הזמן ושקנו שביתה בנוהג היהודי היום.<sup>19</sup> – תוספות שהן בבחינת "חיצוניות", שכן לא בא זכרן אצל הראשונים<sup>20</sup> – אינן אלא ביטוי לשאיפה לשוות לו לקידוש יום השבת צורה מיוחדת ומובדלת לעצמה. והוא הדין בברכת "יין עסיס". נראה שלפנינו הנסיון הקדום ביותר – שמקורו אולי כבר בתקופת התלמוד, כדעת רב האי גאון – להרחיב את גבולותיו המצומצמים של "קידוש" זה. בניגוד לתוספות האחרות שהזכרנו, נסיון זה נמצא עדיין בתחומי ההלכה בזה, ששמר באופן פורמלי על הדין התלמודי, שקידוש יום השבת עומד על בפה"ג בלבד,

14 פסחים, שם.

15 עיין רשב"ם, ר"ן, מרדכי וראבי"ה ח"ב עמ' 130, ועוד.

16 עיין שיע"ת סי' קטו (מובא ב"ספר העתים", 192): "וששאלתם שיש מי שמברך ביום בפה"ג ומקדש השבת הוא דרך שטות ובורות ולא נפקי ידי חובותיהו, ולא עוד אלא שחייבין מלקות בשביל לא תשא שמברכין ברכה שאינה צריכה וגם מפסיקין בין ברכה לשתייה". ועיין בא"י ה"ס סי' קטו: "ושד"ר אחד לערביסטאן הר"ר חיים פ'איבש נ"ע סיפר לי בילדותי שבהיותו הולך בשליחות פרס ומדי מצא כמה עיירות קטנות שהיו מקדשין ביום קידוש הלילה וביוקר עמד לו לבטל המנהג".

17 עיין כלבו סי' לט, ובארחות חיים דין סעודת שבת שחרית, סי' א: "ונהגו הקדמונים שהיו אומרים אחר קידוש זה ברוך מקדש השבת בלא מלכות ובלא הזכרה". ועיין מנהיג, ל, ב: "ומי שאומר אחריו ברוך מקדש השבת טועה הוא..." [מהר"ר פאל, קעב: "טועה גמור הוא"]. ובסידור תימן עם פירוש "עץ חיים" (ירושלים תרנ"ד) הוקף "ברוך מקדש השבת" בסוגריים. אולם בסידורי תימן כ"י אוקספורד מספר 1145 ו-2498 לא נזכרה ברכה זו כלל. ועיין ההערה הבאה. [והשווה ליברמן, תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ' 37, הערה 30].

18 הרב חיד"א ב"שירי ברכה" אור"ח סי' רפט מביא בשם ספר הבתים להרשב"א (כ"י) "דאין לומר ברוך מקדש השבת ולא ברוך שנתן שבתות למנוחה ולא שום דבר שהוא הפסק בין ברכה לשתייה".

19 כגון פסוקי ישעיה נח, יג-יד (אם תשיב וכו'); שמות לא, טז-יז (ושמרו); שם כ, ח-יא (זכור); שם טז, כט (ראו כי ה' נתן לכם וכו').

20 רק הכלבו (שם) מזכיר: ויש נוהגין לפתוח קודם קידוש ושמרו וכו'.

## ברכת 'יין עסיס'

אלא שהרחיב ברכה זו גופה, מבפנים כביכול, כדי להבדילה מברכת הנהנין הרגילה ולקבעה ל"קידוש".

ה

הברכה נשתמרה בכתב-יד אוכספורד מספר MS. Heb. f. 36 = 2738/5, דף ע"ח ב' – ע"ט א'. כה"י מכיל ברכת המזון בצורה מפוייטת לשבת, לר"ח ולחנוכה. בין שני האחרונים נשארו שני עמודים חלקים ומלאם סופר אחר בברכה שלנו. כה"י קרוע קצת בצידו הימני והשלמתי את האותיות.

הלשון קלת-הבנה היא<sup>21</sup> וחוט של פשטות קדומה מתוח עליה. אשר לתכנה, כבר רמזנו שלפנינו "שיר"-היין הראשון בספרותנו, הרבה קודם לתקופת ספרד, וכל אותן הסגולות, שמנו פייטני כל הדורות ביין, מצויות גם בברכתנו: משמח לב, מצהיל פנים, מנחם אבלים, משכיח את העוני ומרפא את החולים.

[ע"ח ב'] בשם יי נעשה ונצליח

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם  
אשר ברא יין עסיס ותיירוש  
טוב<sup>22</sup> מעצי גפנים והוא עריב  
[ל] נפש וטוב לאדם ומשמח לב  
[ו] מצהיל פנים<sup>23</sup> והוא תנחומין  
[ל] אבליים<sup>24</sup> ומרי נפש ושבחו וישן<sup>25</sup>  
[ו] הוא רפואה לכל שותיו<sup>26</sup> למי  
שישתנו בטעם וברצת, הוא  
שמחת ליכב ששון ורוב גילה  
לשותין אותו. הוא אלהינו ייצרו מאז  
[ל] התענג במעשים כוננו מראש<sup>27</sup>,  
שכל שותיו יברכו לאל וישבחו

21 את הניקוד לא הוספתי אלא כדי להצהיל פניה של ברכת יין עתיקה זו.

22 בתשובת רב האי גאון: "יין עסיס משמח אלהים ואנשים", אולם בנמוקי שובנ"י (הובא לעיל הערה 12) גורס כלפנינו.

23 עיין תהלים קד, טו.

24 ירמי' טז, ז. ועיין כתובות ח, ב.

25 משלי לא, ו-ז.

26 עיין ב"ב נח, ב.

27 לפי האגדה התלמודית נברא היין כבר בתחלת מעשה בראשית, עיין ברכות, לד ב, ב"ר פ"ט.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

[ל]יוצר בינה המכין מצדני תבל<sup>28</sup> ויצר

למתוקי ארץ. הוא אלהינו אשר [בָּרָא]<sup>29</sup>

[ע"ט א'] תירוש מן הגפן והתקין עסיס מ[ן]

הענבים להשביע נפש רעיקה

ולמלא נפש שוקיקה...<sup>30</sup> שותיו

ישמח לבו על פרי מעשיו. יברכו

לבוראהו ברוך אתה יי המלך המרו[ם]

לברך האל הקדוש<sup>31</sup> בורא פרי הגפן.

מן הראוי לציין שבכרה זו הן בתכנה העיקרי והן בבנייתה (פתיחה וחתימה) יש בה דמיון רב לברכת היין לפי נוסח הקראים. וכדאי שנעתיקה כאן לשם השוואה:

ברוך<sup>32</sup> אתה יי אמ"ה אשר ברא עץ הגפן ומיינו משמח לבב בני האדם ככתוב ויין

ישמח לבב אנוש להצהיל פנים משמן ולחם לבב אנוש יסעד בא"י אמ"ה הנותן לנו

ששון ושמחה ובורא פרי הגפן.

מסתבר שעובדה זו שמששה גורם נוסף להתנגדותו של רב סעדיה, הלוחם הנמרץ נגד

הקראים, לברכה שלפנינו.<sup>33</sup>

28 השווה את הביטוי "מעדני עולם" המצוי הרבה בספרות התלמודית, לדוגמא סוטה ט, א; טו, ב; יומא עה, א ועוד.

29 המוקף ליתא בכ"י והשלמתי לפי התוכן.

30 כה"י נכתם במקום זה.

31 המלים "האל הקדוש" חסרות בכ"י אא (=הנוסח הנדפס) של סדור רס"ג, אולם נמצאות הן גם בקטע הגניזה אכו (עיין ש"ג).

32 סדור הקראים, הוצאת ווילנא ח"ד, עמ' 3.

33 גנזי שכטר, ח"ב, עמ' 510.

## תיקונים והוספות

על ברכה זו ראה: Arnold A. Wieder, 'Ben Sira and the Praise of Wine', JQR LXI, pp. 155-166, [1970]. המחבר מוכיח שהברכה משתמשת ברעיונות ומטבעות לשון הלקוחים מספר בן-סירא. מאמר זה נעלם מעיני מנחם קיסטר (לשוננו מז, תשמ"ג, עמ' 126). ועל עמדת רב סעדיה לברכה ראה גם: יוסף היינימן, 'יחסו של רב סעדיה גאון לשינויי מטבע תפילה', ספר השנה 'בר-אילן', כרך א (תשכ"ג), עמ' 220-233 = עיוני תפילה (ירושלים תשמ"א), עמ' 110 ואילך. הברכה כולה הועתקה ע"י ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש"ך, עמ' 90-91, ובלי ניקוד, גם ע"י הפרופ' יצחק גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 333, הערה 36. אגב, גם ההערות 37-39 לקוחות ממאמרי זה.

## ברכה המצוטטת על-ידי המלומד הקראי

### יעקב אלקירקיסאני

לזכרו של אלכסנדר שייבר

#### א

בפולמוסו נגד הרבנים בדבר אופייה של התפילה היהודית, ושהקראים, כמפורסם, טוענים שחייבת להיות מזוככת בעיקר ממזמורי תהלים, מאשים המלומד הקראי, אבו יוסוף יעקוב אלקירקיסאני, בן דורו של רב סעדיה גאון, את הרבנים באי-עקביות בנושא זה.<sup>1</sup> מצד אחד, הוא טוען, שוללים הם את טענת הקראים שספר תהלים נועד לשמש ספר תפילות לישראל, ומצד שני הם פותחים את תפילתם בברכה: "אשר בחר בדוד עבדו ורצה בשירי קדשו", ובוה מאששים הם עצמם טענה זו.

ברכה זו שלא היתה ידועה ממקור אחר היוותה חידה שתומה מאז 1894, כאשר פורסמו דברי קירקיסאני לראשונה על-ידי א"א הרכבי. רק אחרי חלוף יותר מיובל שנים נתאמתו דבריו כאשר נתגלתה הברכה בשרידים מסידורים רבניים בגניזות קאהיר על-ידי שמחה אסף<sup>2</sup> ואלכסנדר שייבר,<sup>3</sup> כנראה בעת ובעונה אחת. אך בעוד שבקטעים שגילה אסף נשתירה רק התחלתה של הברכה, הרי בקטעי שייבר מצוי הגושה כולו. שייבר נתן פרסום לתגליתו בעברית<sup>4</sup>, באנגלית<sup>5</sup> ובצרפתית<sup>6</sup>. בסך הכל ציין חמשה קטעי גניזה המכילים את טכסט הברכה כולו או רק את תחילתו.

1. כתאב אלאנואר ואלמראקב, מהדורת ל' נימוי, כרך א (ניו-יורק 1939), עמ' 15-16; ג (ניו-יורק 1941), עמ' 608.
2. ש' אסף, 'מסדר התפילה בארץ ישראל', ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 124.
3. ראה: ספר זכרון לכבוד י"י גולדציהר, ח"א, בודפסט 1948, החלק העברי, עמ' 27 ואילך.
4. גם הקראי האלמוני, שקטע מסידורו פורסם על-ידי ל' גינצבורג (גנזי שכטר, ח"ב, ניו-יורק תרפ"ט, עמ' 439-440), מונה את הרבנים בשל אי-עקביות זו, אך הוא מסתייע בברכת "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 (= ואף-על-פי-כן) הם אומ' בשירי דויד עבדך נהללך". הדברים מכוונים נגד דעתו של רב סעדיה, עיין על זה בספרו של אוריאל סימון, ארבע גישות לספר תהלים — מרס"ג עד ראב"ע, רמת גן תשמ"ב.
5. ר' ההערה הקודמת.
6. ראה: HUCA 22 (1949), עמ' 307 ואילך (A. Scheiber, Geniza Studies, Hildesheim).
7. ראה: REJ 125 (1966), עמ' 213-215.

## ברכה המצוטטת על-ידי המלומד הקראי יעקב אלקירקיסאני מ

להלן יפורסמו שני קטעי-סידורים חדשים מאוסף הגניזה בקיימברידג', אחד המוסר את הברכה במלואה והשני רק את מלות הפתיחה שלה. חשבוותא לנו עדויות נוספות אלו משום שיש בהן כדי להעמידנו על תפוצתה של הברכה. תשעה קטעי-גניזה עומדים כעת לרשותנו, שניים של אסף, חמישה של שייבר ושניים הרואים אור במאמר הנוכחי. ברור, תופעה ליטורגית המיוצגת על-ידי תשעה מקורות אין להגדירה "נדיר" קל וחומר "נדיר מאד"<sup>8</sup>, במיוחד כשלוקחים בחשבון את מקורותיה של הגניזה. נמצא גם, שאין מקום לחשוד בקירקיסאני שבלהט ההתנצחות הבין-כיתית נאחו בתופעה שולית ויוצאת-דופן רק כדי לנגח בה את יריביו הרבנים. עדות נוספת לתפוצתה של הברכה תואם בהמשך. והרי טכסט שני הקטעים:

TS NS 197/33

בשם יי

צלֹאָה לילה חג הסוכות

בֵּא יי אִמָּה אשר

בחר בדוד עבדו ורצה בתהלתו

ובשירי קודשו להללו ולשבחו

לרוממו על כל גבורותיו כל הימים

בֵּא יי מצמיח קרן ישועה שלימה

ובונה ירושלים. שיר המעלות

שמחתי באומרים לי בית יי בלך

עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים

וג. יהללוך<sup>10</sup> יי אלהינו כל מעשיך

וחסדיך יודו ויברכו את שמך

על שירי דוד בן ישי...

כי לך טוב להודות (כאן נפסק הקטע).

TS NS 271/16

ואדא אחפֿק עיד ושבת<sup>11</sup>

יבתי ב אתה יי אלהינו מלך

העולם אשר בחר בדוד עבדו

שיר למעלות אשא עיני אל ההרים<sup>12</sup>

8. ע' פליישר, מחקרי ירושלים בספרות עברית, ו (תשמ"ד), עמ' 81 הערה 6.

9. תהלים קכב. מזמור זה נועד לחג הסוכות גם בקטע שפירסם מאן, ראה: J. Mann, Genizah: Fragments of the Palestinian Order of Service, HUCA 2 (1925), p. 332.

10. על "יהללוך" כחתימה למזמורי החגים, ראה להלן, הערה 26.

11. = ואם נודמנו יום טוב ושבת יתחיל.

12. המנהג לקרוא מזמור קכא לפני תפילת ערבית בערב שבת מתועד בכמה קטעי גניזה. והרי

דוגמה אחת: כ"י קיימברידג' Add. 3159/8: תם איצא נזכר צלוח מעריב לילה אלכיפור והו אן

יבתד ויקול מזמור שיר ליום השבת ואדא כאנת לילה סבת יקול שיר המעלות אשא עיני

מזמור שיר ליום השבת  
ויקול<sup>13</sup> מזמור דלך אלעיד. וקום  
יקולו מן בעד דלך מזמור לדויד  
יי רועי לא אחסר<sup>14</sup> וג.

אני מוסר גם את נוסח הברכה בכתב-יד קיימבריג' TS H8/80, ששייבר רק ציין את מספרו<sup>15</sup>, משום שעניין לנו בחתימת הברכה המופיעה במקורות בשינויי-נוסח ניכרים, כמו שיבואר בהמשך. זוה לשונו:

ולילה ראש ש[נה]  
יבתידי יקול ב אתה י[א]להינו מלך  
העולם אשר בחר [בדויד עבדו ורצה]  
בזהלתו חבשירי קה[שו] להללו[ לשבח]  
לפארז על רוב [גבורותיו] כל הימים ב  
אתה יי מצמיח ישועה שלימה קרובה  
לעמו ישחאל מנחם ציון ובנה (!) ירושלים.

מאחר שאף שני הקטעים החדשים מתייחסים למזמורי ושבט והגים הנאמרים לפני תפילת ערבית, מן הצורך להדגיש את העובדה שהברכה לא היתה מוגבלת לתפילת ערבית בלבד<sup>16</sup>. נוהגת היתה גם לפני המזמורים של שחרית (פסוקי דזמרה), כפי שמעידים על כך שני קטעי-גניזה: כתב-יד<sup>17</sup> TS 8H11/7 וכתב-יד אנטונין<sup>18</sup>. העובדה שרוב קטעי-הגניזה שזוהו עד כה שייכים לתפילת ערבית ניתן לזקוף על חשבון מקרייתם של ממצאי הגניזה. אך יתכן גם שבמרוצת הימים הוגבל בקהילות מסוימות שימושה של הברכה לתפילת ערבית, בעוד שבתפילת שחרית פנתה את מקומה לברכת-הפתיחה המקובלת: סא"י אמ"ה האל המהולל וכו', תלקה השני של "ברוך שאמר". אך תהליך זה מהווה שלב מאוחר בהשתלשלותה של הברכה.

[נפסיק לרגע את דיוננו בנושא העיקרי כדי להעיר על פרט ליטורגי בכתב-יד TS NS 271/16, שאין לעבור עליו מבלי להבליטו. הכוונה למנהג לקרוא את המזמור

ויקול בעדה מזמור שיר ליום השבת (= ואם היה ליל שבת יאמר שיר המעלות אשא... ואחריו

מזמור שיר ליום השבת). וכן הוא במחזור ארם צובה, ראה להלן, הערה 25.

13. = ויאמר את המזמור של אותו חג. ויש אנשים האומרים אחר זה מזמור...

14. תהלים כג. על מנהג זה ראה להלן בפנים.

15. ראה: REJ שם (לעיל, הערה 7), עמ' 213. מספר 2.

16. כך פליישר, שם (לעיל, הערה 8), עמ' 81.

17. ראה: REJ שם, מספר 1.

18. אסף, שם (לעיל, הערה 3), עמ' 123. בכ"י זה מוזמן המשפט "ברוך אשר בחר בדויד עבדו

ורצה בשירו ובזמרו" בסיום החלק ההימנוני של "ברוך שאמר". מסתבר שבתחילה באה כאן

הברכה כולה, אך כאשר במרוצת הזמן נדחקה משימוש הותירו את משפט הפתיחה שלה.

תופעה זו היא אחת מצורות הפשטה.



## ברכה המצוטטת על-ידי המלומד הקראי יעקב אלקירקיסאני מב

"וי רועי לא אחסר" לפני תפילת ערבית של שבת, מנהג המוגדר כמנהג יחידים ("ויש אנשים שאומרים"). מנהג זה נוהג היום בנוסחי התפילה של ספרדי המזרח וספרדי-חסידי, וזאת בהשפעת נוסח התפילה של האר"י ובית מדרשו<sup>19</sup>. אנו למדים כעת כי מקובלי צפת לא חידשו את המנהג יש מאין: כביכול, אלא אימצו להם מנהג שהיה קיים מאות שנים לפניהם בחוגים מצומצמים. ההבדל הוא רק בזה, שבבית הכנסת של המקובלים נאמר המזמור אחרי תפילת ערבית ולא לפניה. להבדל מסוג זה יש להשוות את קריאת פסוקי "ויכולו" (בראשית ב א—ג) שהמנהג הרווח הוא לקרוא אחרי תפילת לחש, אך היו קהילות שנהגו בקריאתם לפני התחלת התפילה, אחרי מזמור שיר ליום השבת<sup>20</sup>.

עובדה זו, שמנהג שנתייחס למקובלי צפת שרשי נעוצים באמת במאות שקדמו להם, יש לה אח ודוגמה במנהג אחר שנחשב אף הוא להמצאת המקובלים ולאמיתו של דבר מנהג קדמון הוא שמסורת של כמה מאות שנים מאחורינו. מתכוון אני לנוסחה "בפה עמו" בברכת "ברוך שאמר", במקום "בפי עמו" כנדרש לפי חוקי הלשון. כבר הוכח<sup>21</sup> בשפע של עדויות שהנוסחה "בפה" לא באה לעולם במאה השש-עשרה בצפת, אלא היתה נפוצה במדה רבה בחוגים צרפתיים-אשכנזיים מן המאה השלוש-עשרה ואילך לכל המאוחר, ושאין שום זיקה בינה לבין מספר פז התיבות שבברכת "ברוך שאמר" ("בפה בגימטריה פז). דוגמאות אחרות בהקשר אחר].

### ב

ברם, עיקר תכליתו של המאמר הנוכחי היא להסב את תשומת הלב לעובדה המעניינת והמפתיעה, שברכה קדומה זו שעל קיומה למדנו מחיבורו הערבי של מלומד קראי במחצית הראשונה של המאה העשרית ושרק בשנת 1946 נתגלתה בשרידים בלויים של סידורים רבניים שהושלכו אל הגניזה, היתה באמת מונחת לפנינו מודפסת על קלף במחזור ארם צובה (חלב, Aleppo) שנדפס בוניציאה בשנת רפ"ו (1527) ופעם שנייה בשנת ש"ו (1546)<sup>22</sup>. כמו כן עמדה לרשותנו בכתב-יד של סידור ארם צובה השמור בספרייה הבודליאנית באוקספורד, מספר 1146<sup>23</sup>. נמצאנו למדים כי עוד שנים רבות

19. נזכר כבר בסידורו של ר' משה קורדובירו, ראה: סידור תפילה למשה, פרעמישלא תרנ"ב, ח"א, שער עשירי, סי' יא (רה ע"ב), והמקומות המצוינים שם. ועי' שער הכוונות, ירושלים תשל"ה, ע ע"א; פרי עץ חיים, שער יח, סוף פרק יג; עמנואל חי ריקי, משנת חסידים, אמסטרדם 1727, צג ע"א.

20. ר' תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ירושלים תש"ך, ח"ב, סי' קעח, עמ' 326: "קהל קדוש מישראל... שנהגו מימות עולם ומשנים קדמוניות לומר בליל שבת אחר מזמור שיר ליום השבת ויכלו". מנהג זה שהיה ידוע לנו רק מתשובה זו מצוי בכמה קטעי גניזה.

21. ראה: נ' וידר, "תיקונים בנוסח התפילה בהשפעת לשונות לועזיות", סיני פא (תשל"ז), [ר' עמ' 469-488] עמ' כז—מו.

22. על שני דפוסים אלה ראה: D. S. Sassoon, Ohel Dawid, Descriptive Catalogue of the Heb. & Samaritan MSS in the Sassoon library London, Oxford — London 1932, I, p. 315.

23. MS Marsh. 90, fol. 38b =

אחרי המצאת הדפוס היתה ברכתנו בשימוש בקהילה גדולה וחשובה, עיר ואם בישראל משנים קדמוניות. ויש בה בעובדה זו משום עדות רבת-משקל להתפשטותה מבחינה גיאוגרפית ומבחינת אורך הזמן.

מקרה זה של הישרדות מנהג קדום בקהילה הנזכרת מצטרף כעת אל מקרה דומה שדנתי בו במקום אחר<sup>24</sup>. כתובת הפסיפס הארמית משלהי התקופה הביזנטית שנחשפה ביריחו בשנת 1936 נשרדה בין יהודי ארם צובה ושימשה להם תפילה בעד הקהל בשבתות בשעת הוצאת ספר התורה מן ההיכל והודפסה במחזור שלהם.

## ג

להלן טכסט הברכה במחזור ארם צובה (רפ"ז). הוא מופיע שם (ע ע"א) לפני תפילת ערבית לשבת אחרי קבוצת מקראות המדברים בענייני שבת ואחרי שיר המעלות אשא עיני (תהלים קכא)<sup>25</sup>:

ברוך אשר בחר בדוד עבדו ורצה בתהלתו ובשיר (!) קדשו להודות לו וליחדו על רוב גבורותיו ולפארו בשירי זמרה כל הימים. ברוך אלהי דוד מצמיח ישועה קרובה לעמו ישראל מנחם ציון הוא כונה ברחמי את ירושלים<sup>26</sup>.

הקו הבולט בנוסח ארם צובה הוא העדר שם ומלכות בפתיחת הברכה והשמטת השם בחתימתה. שיטה פשרנית זו שאינה פוסלת לגמרי ברכה השנויה במחלוקת, אלא מסלקת ממנה את אופייה ההילכתי ועל-ידי החסרת שם ומלכות מוכרת לנו היטב ממקרים רבים בתולדות התפילה. ליהודי ארם צובה שהיו נתונים להשפעת ארץ ישראל ובבל כאחת, גרמה הברכה הנידונה, שלא נתקבלה ביהדות הבבלית, מבוכה והתלבטות. מצד אחד לא רצו לנטוש מנהג אבותיהם מאז ומעולם, ומצד שני לא יכלו להתעלם מן ההתנגדות

[ר' עמ' 126-150]

24. ראה: נ' וידר, "כתובת יריחו והליטורגיה היהודית", תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 557-579.

25. עי' לעיל, הערה 12.

26. אחרי הברכה באים המזמורים "מזמור שיר ליום השבת" ו"י מלך גאות לבש" (צ"צ) וקריאתם

נועלת בנוסחת-סיום ליטורגית: "ימלך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה" (תהלים קמו י).

המשמשת כאן בתפקיד ברכת-חתימה במקביל לברכת-הפתיחה. בתופעה זו אנו פוגשים בכמה

קטעי גניזה אחרי מזמורי החגים, לדוגמה: TS H8/79 ; TS H8/14. שניהם אחרי המזמור

לראש השנה (תהלים מז); כ"י קיימברידג' (מן הגניזה): Add. 3356, אחרי המזמור לשבועות

(כט). וכן הוא במחזור ארם צובה (רפ"ז), א, קסה ע"ב, אחרי המזמור לחג הפסח (קלה).

לעומתם, במנהג המשתקף בקטע TS NS 197/33, המובא לעיל (פרק א') משמשת ברכת

"יהללך" כחתימה למזמור חג הסוכות. וכבר העירוני במקום אחר (במאמרי הנזכר בהערה 24,

עמ' 578): "כלל זה נקוט בידך: כל מקום שאתה מוצא שתי נוסחאות מתחרות זו בזו לא

ימלט שלא תמצא תרכובת של שתיהן במקום מן המקומות". כלל זה מתאשר גם כאן. בכתב-יד

אוקספורד 2700 ובקטע TSH8/51 מופיעות שתי החתימות, "ימלך" ו"יהללך", ראה:

N. Wieder, The Old Palestinian Ritual — New Sources, Journal of Jewish Studies,

4. (1953), pp. 66, 72. בשני כתב-יד אלה משמשת כברכת-הפתיחה הברכה המקראית:

"ברוך יי אלהי ישראל מן העולם ועד העולם וכו' (תהלים קו מח).

[ר' עמ' 147]

[ר' עמ' 115]

ברכה המצוטטת על-ידי המלומד הקראי יעקב אלקירקיסאני מד

שהברכה נתקלה בה. כדי להיחלץ ממיצר זה נקטו בדרך הפשרה הנזכרת, וכך להינצל על-כל-פנים מברכה לבטלה.

דוגמה מאלפת למיזוג יסודות בסליים וארץ-ישראלים במנהג ארם צובה תוכל לשמש פשרה אחרת: נוסחת ברכת "מודים" בתפילת העמידה. וזה לשונה<sup>27</sup>:

מודים אנחנו לך יי אלהינו ואלהי אבותינו על טובותיך אשר מעולם ועל חסדיך ורחמיך אשר מימי קדם ועל חיינו המסורים בידיך וכו'.

נוסחה מורכבת לפנינו. הפיסקה "על טובותיך — מימי קדם" מקורה בנוסחאות העמידה שנתגלו בגניזה<sup>28</sup> והפיסקה המתחילה "על חיינו" היא הקבועה בנוסח בבל והנהוגה כיום אצל כל העדות. יהודי ארם צובה צירפו את שתי הפיסקות לנוסחה אחת. נוסחה זו אינה ידועה לנו ממקור אחר ואחוזי שני חלקיה הצליח במדה כזאת ועד שהצירוף אינו מורגש כלל ולא לא למדנו מן הגניזה על מוצאה הארץ-ישראלי של הפיסקה הראשונה לא היינו מעלים על דעתנו להטיל ספק במקוריותה. כמרומו, מורכבותה היא תוצאה של מצבה הגיאוגרפית של ארם צובה בין שני מרכזי התורה, ארץ ישראל ובבל.

## ד

השוואת הנוסחאות של ברכתנו במקורות שהובאו במאמר זה מלמדת, שקיימים היו שינויי-נוסח ניכרים ביניהן. להלן נתייחס רק לפתיחת-הברכה ולחתימתה. ואלו הן חמש הנוסחאות של הפתיחה:

1. אשר בחר בדרך עבדו ורצה בשירי קדשו<sup>29</sup>.
2. " " " " ורצה בתהילתו ובשירי קדשו<sup>30</sup>.
3. " " " " ורצה בתהילתו ובשיר קדשו<sup>31</sup>.
4. " " " " ורצה תהילתו בשירי קדשו<sup>32</sup>.
5. " " " " ורצה בשירו ובזמרו<sup>33</sup>.

אנו רואים כי כתב-יד הגניזה מספר 1 מהווה הקבלה מילולית מדויקת לנוסח המצוטט על-ידי קירקיסאני. אין ספק שזהו הנוסח המקורי. מהימנותו של מלומד קראי

27. מחזור ארם צובה (רפ"ז), ח"א, כו ע"א.

28. ראה: מאן, שם [לעיל, הערה 9], עמ' 307, 308, 310; ע' פליישר, תרביץ מ (תשל"א), עמ' 50.

29. קטע TS 8H 11/7, (שייבר [לעיל, הערה 7], עמ' 215). וזהו גם נוסחו של קירקיסאני (לעיל, הערה 1).

30. הקטעים TS NS 197/33; 155/1; כ"י אוכספורד 2658/21 (שייבר [לעיל, הערה 3], עמ' 35);

כ"י מוצרי (אסף [לעיל, הערה 2], עמ' 124).

31. מחזור ארם צובה (לעיל, הערה 22).

32. סידור ארם צובה, כ"י אוכספורד 1146 (לעיל, הערה 23).

33. כ"י אנטונין 995 (אסף, שם, עמ' 123).

זה, המקיימת במקרה שלפנינו לא רק באופן כללי אלא אף בפרטי הנוסח, כבר הוכחה גם במקרים אחרים.<sup>34</sup>

וסאן המקום לעמוד על משמעות המשפט: 'ורצה בשירי קדשו'. כוונתו היא: ורצה בשירי דוד הקדושים. במלים אחרות: ורצה בספר תהלים. הכינוי 'שירי דוד' לציין בו את ספר תהלים מופיע גם בברכת-הפתיחה לפסוקי דומרה: 'ובשירי דוד עבדך נהללך' וכן בברכת-החתימה "יהללך" לפי נוסח קטע הגניזה שהופא לעיל בפרק א. וכבר העיד רב סעדיה גאון: "כל האומה בדעה אחת לקרותו שירי דוד"<sup>35</sup>. דברי רב סעדיה אלו זכו בימינו להארה רבת-חשיבות כשנמצא כינוי זה גם בכתבי כת ים המלח: "...כאשר כתוב עליו בשירי דוד אשר אמר אלהים נצב בעדת אל" (תהלים פב).<sup>36</sup>

וכיצד נבאר תוספת מלת "בתהילתו" בנוסחאות האחרות? מסתבר שהוספה מאוחרת היא ומקורה באי-הבנה. מכיון שבמרוצת הזמן הכינוי "שירי דוד" נדחק על-ידי השם הנפוץ "תהלים" שהתאזרח בספרות ובדיבור, היו שלא עמדו על ההוראה הטמונה במלים "שירי קדשו" וגם לא היו מודעים לכך כי הכינוי "שירי דוד" הגלום בהן מציין את ס' תהלים בכללותו, על כל סוגי מזמוריו. הצירוף "בשירי קדשו" נתפס על-ידם בהוראה מצומצמת כציון סוג המזמורים שבכותרתם מופיע השם "שיר", ולא יותר. לפיכך חשו צורך להשלים ביטוי מוגבל זה ולהרחיבו על-ידי שם נוסף: "בתהילתו ובשירי קדשו". הם בחרו ב"תהילה" מפני השימוש הרב בשורש "הלל" בס' תהלים ומשום שיש בו רמז לשם "תהלים", הריבוי יוצא-הדופן של תהילה.<sup>37</sup>

אי-הבנה זו היא שגרמה להתהוות הגרסה בכתב-יד אנטונין (מספר 5): "ורצה בשירו ובזמרו". יוצרי נוסחה זו סברו אף הם כי הלשון "שיר" אינו ממצה את מהות ספר תהלים והיקפו. צרפו לו כהשלמה לשון "זמר", ובתרו דווקא בלשון זה מפני שגירות הופעתו של השורש "זמר" בתהלים ומשום שצמד הפעלים "שיר-זמר" נמצא כמה פעמים במזמוריו (ראה קונקורדנציה).

מעניין הוא נוסח מספר 4 הגורס: ורצה תהילתו בשירי קדשו. תיקון לתיקון לפנינו. החסרת ב"ת היחס בתיבת "בתהילתו" ווי"ו החיבור בתיבת "ובשירי" לא רק מפרקת את צירוף שני השמות תהילה ושיר שנוצר על-ידי התיקון הראשון במגמה להגדיר בו את ס' תהלים, אלא משנה את משמעות הדברים שינוי קיצוני. בעוד שכינוי הקניין במלת "בתהילתו" רומז אל דוד המלך, הרי כינוי הקניין במלת "תהילתו" מוסב על

34. ראה: ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים תרצ"ט, עמ' 11 ואילך; נ' וידר, "פרקים בתולדות התפילה

[ר' עמ' 174] והברכות", סיני עז (תשל"ה), עמ' קלה.

35. ראה: תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי, תירגם לעברית, באר והכין: יוסף קאפה, ירושלים תשכ"ו, עמ' כח.

36. J. Carmignac, Les Documents de Qumran sur Melkisedeq, Revue de Qumran, 1970, p. 350.

37. הכינוי "ספר תהילות" הרגיל בפי ר' אברהם אבן עזרא נמצא כבר בספרו של קירקסאני בשני המקומות שבהם הוא מזכיר את הברכה הנידונה במאמר זה (לעיל, הערה 1). ראב"ע משתמש גם ב"תהילות" סתם, בלי "ספר", ראה פירושו לתהלים א' א: "ובתהילות כתוב".

## ברכה המצוטטת על-ידי המלומד הקראי יעקב אלקירקיסאני מו

הקב"ה. קירקיסאני היה בוודאי שש לקראת נוסחה זו הקובעת בצורה ברורה ומפורשת, שרצונו של ה' הוא, שתהילתו תבוצע באמצעות שירי דוד.

### ה

ואלו הן חמש הנוסחאות של התחימה:

1. בא"י מצמיח קרן ישועה שלימה ובונה ירושלם<sup>38</sup>.
2. בא"י מצמיח ישועה שלימה קרובה לעמו<sup>39</sup> ובונה (!) ירושלם<sup>40</sup>.
3. בא"י אלהי דוד מצמיח ישועה שלימה קרובה אל עמו ישראל ובונה ירושלם<sup>41</sup> אמן.
4. בא"י מצמיח ישועה שלימה קרובה לעמו ישראל מנחם ציון ובונה (!) ירושלם<sup>42</sup>.
5. ברוך אלהי דוד מצמיח ישועה קרובה לעמו ישחאל מנחם ציון הוא בונה ברחמי את ירושלם<sup>43</sup>.

שלוש נוסחאות אינן גורסות כלל את המלים "אלהי דוד" ונוסחה תמונה היא, שכן בהעדר מלים אלה התחימה אינה הולמת את עיקר תוכנה של הברכה המובע במלים "אשר בחר בדוד עבדו ורצה [בתהילתו] בשירי קדשו". על כרחנו עלינו להניח שהמלים הושמטו בכוונה בהשפעת התלמוד הבבלי<sup>44</sup> שלפיו אין להעלות את דוד לדרגת האבות ולומר "אלהי דוד" כדרך שאנו מזכירים "אלהי אברהם" וכו'. בעטייה של השמטה זו נשאר בחתימה רק המוטיב המשני: הבעת התקווה המשיחית, שכשלעצמה אינה בהתאמה עם ההעיון העיקרי של הברכה.

דוגמה להשמטת המטבע "אלהי דוד" ניתן למצוא בקטע גניזה המכיל פיוט על המשמרות<sup>45</sup> שתחיתמות הברכות שבו כולן ארץ-ישראליות הן (אוהב המשפט, מכניע זדים, מבטח לצדיקים, העדר ברכת "את צמח", שאותך [ביראה נעבוד], הטוב לך, עושה השלום), פרט לחתימת הברכה הארבע-עשרה שאינה מסתיימת "אלהי דוד בונה ירושלם" כמנהג ארץ-ישראל, אלא "בונה ירושלם" לבד. מאחר שבברכה זו היא היחידה החורגת מן המסגרת

38. קטע: TS NS 197/33 (לעיל, פרק א).

39. תוספת המלים "קרובה". "לעמו [ישראל]" מקורה במגמה להקפיד בלשון התפילה על ניסוח

ברור ומפורש. ראה מה שכתבתי במאמרי הנזכר לעיל (הערה 24), עמ' 571 ובמיוחד בהערה 96.

[ר' עמ' 582] והוסף למאמרי המובאים שם: סיני פה (תשל"ט), עמ' קיג-קיד והערה 89.

[ר' עמ' 216] 40. כ"י אוכספורד 2658/21 (לעיל, הערה 30).

41. קטע: TS 8H11/7 (לעיל, הערה 29).

42. TS H8/80 ; TS NS 155/1 (לעיל, פרק א).

43. מחזור ארם צובה (רפ"ז).

44. סנהדרין קו, ע"א.

45. פורסם על-ידי ע' פליישר ב"ספר דב סדן" ירושלם תשל"ז, עמ' 281.

הארץ-ישראלית, יש לתלות את החריגה בהשפעת התלמוד הבבלי הפוסל את המטבע "אלהי דוד"<sup>46</sup>.

לסיום הערה קצרה על הבדל-גוהג זה שבין בבל וארץ-ישראל. מהו שורש ההבדל, ומהם נימוקי שני הצדדים?

נראה כי שורש ההבדל נעוץ בעמדות מנוגדות כלפי דמותו רבת-הניגודים של דוד. את ההימנעות מן המטבע "אלהי דוד" יש לייחס להשפעתו של רב שהוא בעל המאמר שהוזכר לעיל, שהואיל ודוד לא עמד בנסיון במעשה בת שבע ואין מזכירים "אלהי דוד". רב הסתייג מן המגמה לחפות על חטאי דוד, שאחרים כמו רבן, רבי יהודה הנשיא, ור' יוחנן ביקשו לטיח עליהם ולטשטשם<sup>47</sup>. מאלפת היא תגובתו על נסיונו של רבי יהודה הנשיא בכיוון זה: "רבי דאמי מדוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד". התלמיד מאשים את רבו בחוסר אובייקטיביות: הגנתו על דוד נובעת משיקולים משפחתיים ואישיים. עמדה שלילית זו המסרבת לנקות את דוד מחטאיו היא המונחת ביסוד מנהג בבל: מתוך שדוד נכשל בעבירות חמורות אין לייחד את שם אלהים עליו, בהתאם עם מאמרו של רשב"י: "אין הקב"ה מייחד את שמו על הצדיקים בחייהם"<sup>48</sup>, שמא לא יתמידו בצדקתם ויכשלו בעוונות ולא יהיו ראויים לכך. ודוד הלא נכשל בעוונות. רק המטבע "מגן דוד" הותרה בבבל לבוא בקהל, וגם זו לא בתפילת שמונה עשרה אלא רק בברכות ההפטרות<sup>49</sup>. יש לזכור כי גדולה היתה השפעתו של רב על עיצוב התפילה ונוסחאותיה. וזוהי אחת הדוגמאות לכך. לעומת זאת, בארץ-ישראל הלכו בעקבותיהם של רבי יהודה הנשיא ורבי יוחנן שלימדו סגוריה על דוד עד כדי שלילה מוחלטת של חטאיו: "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה... שביקש לעשות ולא עשה"<sup>50</sup>. ואם דוד מנוקה מחטא אין מניעה מלהעמידו במחיצת האבות ולייחד גם עליו את שם השם.

46. הסבר אפשרי אחר מוצע בהערה 51.

47. בבלי שבת נו ע"א. והשווה עבודה זרה ד ע"ב ע"א.

48. תנחומא תולדות ז, והובא ברש"י בראשית כח יג; לא מב. והשווה מדרש תהלים טז ב (מהדורת בובר, עמ' 120).

49. פסחים קיז ע"ב: "דצלזתא מצמיח קרן ישועה, דאפטרותא מגן דוד"; מדרש תהלים יח כה (מהד' בובר, עמ' 154): "...אמר דוד לפני הקב"ה מפני מה אומרים מגן אברהם ולא מגן דוד, אמר לו בחנתי בעשרה נסיונות, אמר לפניו בחנני ה' ונסני (תהלים כו ב), כיון שניסה אותו בבת שבע ולא עמד בו, מיד התפלל דוד שיאמרו מגן דוד בברכת ההפטרה".

50. שבת, שם (הערה 47). שתי הדעות מאוזכרות במקורות תנאיים. ברייתא המובאת בבבלי ב"ב, יז ע"א אומרת: "ת"ר... שלושה לא שלט בהן יצר הרע, אלו הן אברהם יצחק ויעקב... ויש אומרים אף דוד". ברייתא אחרת (שבת נה ע"ב; ב"ב, שם) משקפת בעקיפין אבל בצורה ברורה רק את הדעה, שדוד אמנם נכשל בחטא: "ת"ר ארבעה מתו בעטיו של נחש... וישי אבי דוד וכלאב בן דוד", הוזה אומר: אבל דוד בחטאו מת. אגב, אם נניח על יסוד הוריות יג ע"ב שהכינוי "יש אומרים" מייצג את דעת ר' נתן הבבלי, בנו של ראש הגולה בבבל שהתייחס על דוד, ניתן להסיק גם כנגדו: רבי נתן דאמי מדוד מהפך בזכותיה דדוד.

ברכה המצוטטת על-ידי המלומד הקראי יעקב אלקירקיסאני מח

שתי העמדות המנוגדות באו לכלל ביטוי בפירושה של התבטחה: "ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ" (שמ"ב ז ט), שבארץ-ישראל נתפרשה: "זהו שאומרים אלהי דוד"<sup>51</sup> ואילו בבבל סברו, שאף המטבע "מגן דוד" יש בה משום מימוש התבטחה ופירושו: "זהו שאומרים מגן דוד"<sup>52</sup>.

51. ראה מדרש שמואל כו ג: "ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ (שמ"ב ז ט) מכאן קבעו חכמים אלהי דוד ובונה ירושלים כנגד אלהי אברהם יצחק ויעקב, ובשבת אע"פ שאין העובר לפני התיבה מזכירו, המפטיר בנביא מזכירו: אלהי דוד מצמיח ישועה לעמו ישראל". והשווה ירושלמי ראש השנה ד ו (נט ע"ג): בתפילה הוא אומר אלהי דוד ובונה ירושלים, בנביא הוא אומר אלהי דוד מצמיח ישועה". בניגוד לשני מקורות אלו, במסכת סופרים יג יב (מהדורת היגער' עמ' 248) חותמת ברכת ההפטרה (שם: "שמחנו"): "מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל", ללא "אלהי דוד". יתכן שלפנינו אחת ההשפעות הכבליות המצויות במסכת זו, אולם יתכן גם, שאפילו בארץ ישראל עצמה היו שנמנעו ממטבע זו מן הטעם שהצענו. לפי זה ניתן לומר שגם קטע הגניזה שהובא לעיל המשמיט "אלהי דוד" בברכת ירושלים, משקף אף הוא נוהג ארץ-ישראלי ואין צורך להניח השפעה בבלית. יש לזכור שגם נוסח ארץ ישראל לא היה מעור אחד ושאף בו התקיימו חילופי-נוהג חשובים, ראה: ג' וידר, "ישמח משה — התנגדות וסנגוריה", בקובץ "מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינימן", ירושלים תשמ"א, עמ' פז והערה 52.

52. פסחים, שם.

[ר' עמ' 307]

## תיקונים והוספות

### להערה 1

הברכה מוזכרת ע"י קירקיסאני גם בכרך ג', מהד' נימרי, עמ' 608.

### לעמ' מא, הערה 18

לפעמים הפשרה היא שאומרים את הפסוק האחרון, לדוגמה: במנהג ספרד נהוג רק החלק הראשון של 'עלינו לשבח' לסיום התפילה, אולם יש הנוהגים להוסיף את הפסוק האחרון של החלק השני (על כן נקווה לך): והיה ה' למלך על כל הארץ וכו'.

### לעמ' מג, הערה 26, שורות 7-8

גם בכ"י TS NS 271/23 משמשת תפילת 'יהללוך' כחתימה למזמורים הנאמרים לפני תפילת מעריב של שבת.

### להערה 26, שורה 11

שתי החתימות מופיעות גם בקטע TS H8/16. לפני מעריב ר"ה נאמר תהלים מז (למנצח לבני קורח מזמור) וברכת-הפתיחה שלו היא 'ברוך יי אלהי ישראל מן העולם – הללויה', ושתי ברכות-חתימה: 'ימלך ה' לעולם – הללויה' ותפילת 'יהללוך' המסתיימת: מהולל התשבחות.

### להערה 26

על השימוש בברכות מקראיות הן בברכות-פתיחה והן בברכות-חתימה ראה את מנהגו של מהר"ם מרוטנבורג המובא באבודרהם, סדר תפילת שחרית, מהד' ירושלים, עמ' סד ומהד' ח"י עהרענרייך (קלויזנבורג תרפ"ז), עמ' רמ.

### לעמ' מד, הערה 28

הוסף: א"מ הברמן, עתרת רננים (ירושלים תשכ"ז), עמ' 211.

### לעמ' מה, הערה 37

גם בעל ערוגת הכושם משתמש ב'תהילות' סתם כשם לספר תהלים (ח"ב, 216, שורה 1).

### לעמ' מז, שורה 5 מלמטה

לנושא ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, עמ' 197-199 ובספרות המובאת בהערות.



## ברכת 'אשר קידש ידיד מבטן'

הברכה העתיקה "אשר קידש ידיד מבטן", הנאמרת בטכס של הכנסת הילד הנימול לבריתו של אברהם אבינו, מצוייה במקורות ספרותנו היסודיים: התוספתא<sup>1</sup>, הירושלמי<sup>2</sup> והבבלי<sup>3</sup>. למרות זאת, היה נוסחה המדויק מוטל בספק כבר במאה התשיעית, ועדיין הוא שנוי במחלוקת. עליה נשאלו רב שר שלום, גאון סורא<sup>4</sup>; רב האי, גאון פומבדיתא<sup>5</sup> והרמב"ם<sup>6</sup>, ובפירושה נתחבטו גדולי חכמי ישראל<sup>7</sup>. אין כוונת מאמר קצר זה לדון בחילופי-הגירסה שנפלו בברכה זו ושגרמו לויכוחים ממושכים מתקופת הגאונים ואילך. אסתפק בהערה כללית: הבדלי-הנוסח שנתקיימו בה, משתקפים בשינויים שהוכנסו בירושלמי<sup>8</sup>, בבבלי<sup>9</sup>, ב"הלכות גדולות"<sup>10</sup>, בסידור רב סעדיה גאון<sup>11</sup>, בתשובת רב האי<sup>12</sup>, ובאופן בולט ביותר ב"משנה תורה"<sup>13</sup>. הנוסחה המקורית, כפי שיצאה מעטו של הרמב"ם, נעקרה לגמרי מספרי הדפוס ומכמה כתבי-יד<sup>14</sup> של ה"משנה תורה" והוחלפה בנוסחה המצוייה בטכסט התלמוד שלנו.

1. תוספתא ברכות פ"ו, יג (מהדורת ר"ש ליברמן, עמ' 37).
2. ירושלמי שם פ"ט, ה"ד (יד, א). 3. שבת קלו, ב. 4. עיין להלן בסוף המאמר.
5. ראה לקמן בפנים. 6. ראה להלן הערה 15.
7. הגאונים שרירא ויהא"י (ערוך ערך "ידיד"; ערוך השלם, ח"ד, עמ' 110; כללי המילה לרבנו יעקב הגוני, מהדורת יעקב גלאסברג, ברלין תרנ"ב, 89 ואילך); ר"ש י (שבת, שם); רבינו תם (תוספות, שם, ד"ה "ידיד"; מנחות נג, ב, ד"ה בן ידיד); ר' אפרים מבורג (ר' יעקב הגור, שם). הרמב"ם בתשובה הנזכרת להלן הערה 15; זוהר (שמיני, לט, ב). ועיין עוד מחזור ויטרי, עמ' 623; ספר המנהיג, צח, א; ארחות חיים, ח"ב, עמ' 10; שבלי הלקט השלם, עמ' 375; אבודרהם, דפוס ורשא, עמ' 190, ויש להוסיף כהנה וכהנה.
8. פירושו של רב שרירא גאון מובא בפירוש ר' סעדיה אלעדני ל"משנה תורה" (ראה להלן הערה 15) בנוסח זה: "ואמר רבינו שרירא גאון, ז"ל, ידיד זה הוא יעקב שנקרא אהוב, שני (מלאכי א, ב): "ואוהב את יעקב". ואינו עונה בו על אברהם, שאברהם לא נתקדש בבטן. ועוד, שהרי זכרנו בתחלה להכניסו בבריתו של אברהם; ויעקב נתקדש בבטן, שהרי נא' לאמו (בראשית כה, כג): "ולאום [מלאך] יאמץ ורב יעבד צעיר".
9. השוה גירסתנו עם גירסת בעל העיטור לפי כ"י אוכספורד (עיין להלן בפנים).
10. השוה את הנוסח המקובל עם גירסת שר שלום גאון ב"שערי צדק", בסוף המאמר.
11. ראה לקמן בפנים.
12. השוה נוסח כ"י טש"ב (סידור רב סעדיה, עמ' צח, בשינוי נוסחאות).
13. להלן בפנים. 14. הל' מילה פ"ג, ה"ג.
14. למשל, בכתבי-יד אוכספורד, מספר 568, נג, ב ובכ"י בריטיש מוזיאום, מספר 492 (נכתב

וזאת, על אף העובדה שיש לנו תשובה<sup>15</sup> מפורשת מידי הרמב"ם הקובעת את נוסח הברכה ופירושה<sup>16</sup>.

אין ברצוני לטפל אלא בנקודה אחת שהיוותה סלע המחלוקת עד דורנו ממש, ונשנתבכה הרבה עליידי העובדה שתשובת רב האי גאון בנידון זה, שנשתמרה לנו במקור יחיד ובדוד, בספר העיטור<sup>17</sup> — משובשת היא והכשילה את חכמי ישראל שהסתמכו עליה, והיא אינה אלא קנה רצון. המדובר הוא בשאלה: "צויה או צוה"? אלטרנטיבה זו, הציר שעליו סבבו הויכוחים בימי הביניים ובזמן החדש, מיוסדת על המקורות התלמודיים האמורים, שכולם גורסים, לפי הטכסט שבידינו: "צוה", ונחלקו הדעות כיצד לנקד אותה תיבה, בצ"די חרוקה או פתוחה<sup>18</sup>. חילוקי הדעות באו לידי

בשנת 1325), 115, א. לעומת זה, בכ"י או"פ, מספר 569, פד, א, מצוייה אמנם הנוסחה המקורית (בשינויים קלים), אך תיבת "לעד" נמחקה עליידי מתיחת קו עליה. מחיקה זו מעניינת היא, שהרי הרמב"ם בתשובתו (ראה שתי ההערות הבאות) העמיד את הבנת הברכה על אותה תיבה.

כתביד או"פ 568, שהזכרנו, יוכל לשמש דוגמה מובהקת לחופש שנהגו המעתיקים בטכסט שלפניהם בתחום התפילה והברכות. הוא נכתב בשנת 1184, כלומר, רק ארבע שנים אחרי השלמת ה"משנה תורה", וכבר חלו בו ידיים "מתקנות"! והשווה גם הערה 16.

15. תשובות הרמב"ם, מהדורת יהושע בלאו (מקצי נרדמים, ירושלים תשי"ח—תשכ"א), סי' ריד, עמ' 377-378. הטכסט הערבי של תשובה זו — שרק נוסח אחד עמד לרשות המהדיר — מצוי גם בפירושו של ר' סעדיה בן דוד אלעדני ל"משנה תורה", כתביד אוכספורד, מספר 619, 214, א"ב. יש לציין שגירסת כ"י זה מתאימה עם כ"י סימנסן בפסוק: ויריד בידיות אלנפס (!) אלדי הי אחב מא לדי אלנפס (ולא "אלנאס" כתיקונו של המהדיר).

16. הנוסחה המקורית נשמרה בכ"י או"פ של ה"משנה תורה", מספר 577, שהוגה עליי כתביד הרמב"ם עצמו. ויש לציין, שאף ברכה זו הוגה בו, וההגהה היא בהתאם עם הנוסחה בתשובות הרמב"ם. בתחילה נכתב: אל חי חלקנו צורנו לעד, והמגיה רשם אות א' מעל תיבת "לעד" ואות ב' מעל "צורנו", לסמן שיש להפוך סדר שתי תיבות אלו ולגרוס: חלקנו לעד צורנו (מ. ח. חיימזאהן, שהדפיס ספר אהבה לפי כ"י זה עם תרגום אנגלי, לא העיר על כך כלל). הגירסה המשובשת, שהיתה בכתביד זה כבר בחיי הרמב"ם, עשויה לבאר לנו את דברי הרמב"ם בתשובתו הנזכרת, שהצטרך להעמיד את השואלים על מעמדן של שתי תיבות הללו במטבע הברכה, בהדגישו שתיבת "לעד" היא סוף פסוק, ושתיבת "צורנו" מתחיל פסוק חדש. נראה שהשואלים גרסו כמו בכ"י הנ"ל קודם ההגהה, ועל ידי כך נסתרסה משמעותה של הברכה כפי שהובנה ע"י הרמב"ם.

כדאי להעיר, שהנוסח כמו שהוא בתשובות הרמב"ם ובכ"י 577, מאושר אף ע"י עדותו של ר' אברהם בן הרמב"ם, שביבורו הגדול "כפאיה אלעאבדין", כתביד אוכספורד, מספר 1274, קג, ב, מעתיק ברכה זו בצורה הנ"ל בלי שום שינוי.

17. דפוס וילנא, נג, א.

18. הגירסה "צויה" היתה נפוצה הרבה. כך ניקדו כבר השואלים בתשובת שר שלום גאון (בסוף מאמר זה), וכך היה ניקודו של ראב"ן, כפי שיוצא מפירושו על הסידור, שנדפס ע"י ר' אפרים זלמן מרגליות (סדר כמנהג פולין, ליטא ורייסין ומערהין עם פירוש ראב"ן), אוסטרזהא 1817, קו, ב. וכן דעת ר' יעקב הגורר (שם, עמ' 91). הש"ך (יו"ד רסה, סק"ה) מעיד

גילוי בסידורי-התפילה, הן של נוסח אשכנז והן של נוסח ספרד<sup>19</sup>; בשניהם לא נשתלטה אחידות עד היום. יש שנקטו בצורת "צוה" ויש בצורת "צוה", ואחדים לא הכריעו והקציבו מקום לשתי הנוסחאות, ברשמים את הגירסה הנוגדת בסוגריים כ"נוסח אחר"<sup>20</sup>.

מסידור רב סעדיה גאון יממקורות אחרים שנוכיר להלן, אנו למדים שקיימת אפשרות אחרת, והיא: לא צוה ולא צוה. רב סעדיה גורס<sup>21</sup>: על כן בשכר זאת אל חי יהא חלקנו להציל ידידות שארינו משחת. וזו היא באמת אף שיטת רב האי גאון בתשובתו הנוכרת, לפי הנוסח המקורי שנתקיים בכתב-יד אוכספורד של "ספר העיטור", מספר 2356, מו. א. והרי שתי הנוסחאות זו מול זו לשם השוואה:

## מהדורת הדפוס

## כ"י אוכספורד

ושמע' דאיתשל מרבינו האי גאון ז"ל  
אם צוה או צוה, והשיב צוה ולא צוה.  
ובהלכות, אל חי יהא חלקינו צורינו  
צוה להציל ידידות שארינו משחת.  
ובהלכות, אל חי יהא חלקנו.

מן המוסכמות הוא, ש"ספר העיטור" הנדפס נשתבש הרבה, וההשוואה שלפנינו יש בה כדי להדגים עד היכן השתבשות זו מגעת, שהרי מלבד סילוף דברי רב האי יש בפיסקה מעוותת-שורות זו אף טעויות אחרות, כמו שיראה כל מעיין.

ודאי, נוסח מהדורת הדפוס מעשה ידיו של "מתקן" אלמוני הוא, שלא האמין למראה עיניו, שרב האי גאון יסטה מן המנהג המקובל בחוגו והמתבסס על מקורות תלמודיים. עמד "ותיקן" את דברי הגאון. ש"תיקן" במכוון לפנינו — יוצא מן העובדה.

שבימיו נהגו כל המוהלים לומר "צוה" ושכך, נקוד בכל נוסחאות הלוחות שבבתי הכנסת. הוא עצמו שולל נקוד, זה ודורש "צוה" בצ"די פתוחה, הואיל והפסוק הנדון מכיל, לפי דעתו, "תפילה ובקשה לעתיד". נגדו יצא ר' יעקב עמדין, ש"אינו רואה הכרח לשנות הנוסחאות והמורגל בפי כל המוהלים" (שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"א, סי' קמו). החיד"א (ברכי יוסף, יו"ד, רסה, סק"ד) הכריע כר' יעקב עמדין. ואף מסעוד חי בן אהרן רוקח (מעשה רוקח על הרמב"ם, קמג, א) קובע בקשר עם דברי הש"ך: "אין זה מנהגנו". ויחיא צאלח בפירושו "עץ חיים" על סידור תימן (ירושלים, תרנ"ד) מעיד: "ובתכאליל כולן גרסי הצ"די בחירק והוי"ו בקמץ". לפני כמה שנים השיג גם הפרופ' יחזקאל בנעט על שיטת הש"ך (MGWJ, 1926, 126-127).  
19. השוה, לדוגמה, "תפילת החדש" (ליורנו) ו"בית עובד" (ליורנו 1834), שניהם גורסים "צוה" בצ"די פתוחה, אולם ב"תפילת החדש", ירושלים תש"ו, רית, א. וכן ב"סדר התפלות כפי מנהג ק"ק ספרדים שער השמים בלונדון", מהדורת משה גסטר, הגירסה היא: צוה בצ"די חרוקה.  
20. ראה, לדוגמה, סדר רב עמרם, מהדורת פרומקין, ח"ב, קצד, א; סידור "אוצר התפילות" לאריה ליב גורדון, וסידור "אשי ישראל" (נקרא גם "סידור הגר"א"), ירושלים תרצ"ה.

21. סידור רב סעדיה גאון, עמ' צח.

22. דוגמה לתשובה מעין זו תמצא בתשובות הגאונים הרכבי, סי' שצה. השואל האלמוני שאל על הגירסה הנכונה במקום אחד בתלמוד והציע שתי אפשרויות, והגאון דחה את שתיהן, והשיב: "לא הכין גרסין ולא הכין".

שאף דברי ה"הלכות גדולות" המובאים עלידי בעל העיטור, גם הם "תוקנו", ובאותה הכוונה עצמה: ה"מתקן" הוסיף תיבת "צוה" שהרגיש בחסרונה ויצאה לו יצירת-כלאיים, מיווג שתי נוסחאות: אל חי יהא חלקינו צורינו צוה להציל...<sup>23</sup>.

יהא מקור השיבוש מה שיהיה, אין כל ספק, שנוסח כתב-יד אוכספורד הוא המקורי. לזה יש לנו עדות מפורשת בסידורו הערבי של רבי שלמה בן נתן מסג'למאסה, כתב-יד אוכספורד, מספר 896, קטמ, ב. הוא מוסר את נוסח הברכה בלי תיבת "צוה" ומעיר, שנוסח זה מיוסד על הוראת רב האיי גאון:

...על כן בשכר זאת אל חי חלקינו לעד להציל ידידות שארינו משחת בא"י כורת הברית.<sup>24</sup> ועלי הד"א אלתרתיב פי אלברכה אפתי רב האיי ג' ז"ל.

כמוכח מהביטוי "ושמענו" לא היתה לפני בעל העיטור תשובת רב האיי בכתב, אלא מן השמועה באה אליו. והשמועה מקוטעת היתה: נמסר לו, שרב האיי לא גרס לא ציוה ולא צוה, אולם לא הוגד לו נוסחת רב האיי מה היא. ולכן הוסיף מדעתו, ששתי אפשרויות לפנינו: או שגרס כמו בירושלמי ברכות: "אל חי חלקנו להציל"; או כגירסת בעל "הלכות גדולות": "אל חי יהא חלקינו". ולא הכריע. מסידור ר' שלמה בן נתן מסג'למאסה ניתן להכריע, שרב האיי גרס כנוסח הירושלמי.

ויש לציין, שנוסח בעל "הלכות גדולות", כפי שהובא בכתב-יד אוכספורד של העיטור, מתאים עם "הלכות גדולות" דפוס ורשא (מח, א). אולם, בה"ג נוסח "אספמא" <sup>25</sup> כבר הכניסו גירסת "ציוה": "...על כן אל חי חלקינו וצורינו ציוה בצואת קדושים <sup>26</sup> להציל... משחת, ברוך כורת הברית". שאין כאן מסורת אחרת אלא "תיקון" מכון — יוכיח קטע-גניזה מ"הלכות גדולות" נוסח "אספמא", הנמצא בספריה הבודליאנית, מספר 2634/19, סב, ב, שאף הוא אינו גורס "ציוה". וזה נוסחו: "אל חי יהא חלקינו להציל... משחת ולמען בריתו ששם בבשרינו".

למדנו, שבעל "הלכות גדולות", רב סעדיה ורב האיי מאוחדים בזה, שאינם גורסים כלל תיבת "צוה". ולהם יש לצרף את רב שר שלום גאון. הוא היה הראשון שנשאל שאלת "ציוה או צוה", ותשובתו נתקיימה בשני מקורות: ב"שערי צדק" <sup>27</sup> וב"סדר רב עמרם" <sup>28</sup>. כדי לעמוד על דעתו אנו זקוקים למקור הנזכר תחילה. לו היינו תלויים ב"סדר רב עמרם", היינו באים לידי מסקנה מסולפת בנוגע לדעת רב שר שלום. וזה לשון התשובה ב"סדר רב עמרם":

ואשר קדש, כך אמורה בתלמוד: ת"ר, המברך אומר אשר קדש ידך מבטן וכו' [וכיון] דהכי גרסינן בגמרא אין לשנותה ואין להוסיף עליה.

23. מיווג נוסחאות זה, לא גרס לידי סירוס כונת הדברים (כדרך שקורה תכופות במקרים כאלה). הגירסה המורכבת עשויה להתפרש לפי פירוש הרמב"ם, אע"פ שנוסחו שונה מגירסה זו.

24. נוסח זה ממש, מצוי אף בכתב-יד הגניזה באוכספורד, מספר 2734/3, ל, ב.

25. מהדורת ר' עזריאל הילדסהיימר, עמ' 106.

26. זהו נוסח תימן, ראה תכלאל (ירושלים), ח"א, קסט, ב. ונוסח הרמב"ם בתשובתו וב"משנה תורה" (כ"י 577): כצוית לקדושים.

27. עמ' כב, א, סי' ד = אוצר הגאונים לשבת, עמ' 135.

28. דפוס ורשא, נב, ב; מהדורת פרומקין, ח"ב, עמ' 402.

מתוך שהמעתיק קיצר את לשון התלמוד, על כרחנו שהיינו סבורים, שכוונת הגאון לנוסח הגמרא שבידנו. ולא היא. לרב שר שלום נוסחה אחרת בבבלי, המתאימה בנקודה הנידונה עם נוסחת "הלכות גדולות" ורב סעדיה. זה יוצא מ"שערי צדק", שבו נתקיימה לא רק שאלת השואלים שהושמטה ב"סדר רב עמרם", אלא אף הציטאטה מהתלמוד הירושלמי במילואה<sup>29</sup>:

...ועוד אנו אומרים צוה להציל ידידות שארנו משחת. ויש אומרים צוה מאי. כך אנו אומרים כמו שהיא אמורה בתלמוד (שבת קלז, ב): ת"ר, המברך אומר [אשר] קידש ידיד מבטן וחוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי וקיים יהא חלקינו להציל ידידות שארנו משחת...

נמצאנו למדים, שתשובתי של רב שר שלום גאון דומה בתמציתה לתשובת רב האי: לא ציוה ולא צוה.

#### כתביהיד

(כולם באוכספורד מלבד מס' 4)

1. משנה תורה (מוגה מכ"י הרמב"ם), 577.
2. משנה תורה 568.
3. משנה תורה 569.
4. משנה תורה בריטיש מוזיאום 492.
5. כפאיה אלעאבדין לאברהם בן הרמב"ם, מס' 1274.
6. ספר העיטור, מס' 2356.
7. סידור<sup>30</sup> ר' שלמה בן נתן מסג' למאסה, מס' 896.
8. קטע־גניזה מה"ג, נוסח אספמיא, מס' 2634/19.
9. קטע־גניזה מסידור (עם הוראות בערבית), מס' 2734/3.
10. סעדיה בן דוד אלעדני, פירוש למשנה תורה, מס' 619.

29. עיקר הנוסח ב"שערי צדק" (יהא חלקנו להציל) מאושר ע"י כ"י ירושלים (ראה שמחה אסף, מדעי

היהדות, ב (תרפ"ו), הוצאה מיוחדת, עמ' 7) וארחות חיים, ח"ב, עמ' 9.

30. חובר כשנת ד"א תתקס"ג = 1203.

## תיקונים והוספות

על ברכה זו ראה: דוד פלוסר ושמואל ספראי, 'אשר קידש ידיד מבטן' בתוך: מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לשמואל א' לוינשטם, ירושלים תשל"ח, עמ' 332 ואילך; מנחם קיסטר, לשוננו נג (תשמ"ט), עמ' 36 ואילך.

לעמ' רפז, שורות 6-7

כגירסת הסידור (כ"י א) גורס גם הקטע המקביל TS NS 150/234. וזהו נוסחו: אשר קידש ידיד מבטן חק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי יהא חלקינו להציל ידידות שארנו משחת למען בריתו אשר שם בבשרינו בא"י כורת הברית. הקטע מכיל שני דפים בודדים. דף א מתחיל עמ' קג, שורה 5, בתיבת 'מחלה' ומסתיים 'ואן הו', קד, 3. דף ב מתחיל 'באדם', קח 4 ומסתיים עמ' קט, שורה 11. שים לב: הקטע גורס את המשפט: 'למען בריתו אשר שם בבשרנו', על גירסה זו ראה ההערות לסידור, עמ' צט; ליברמן, תוספתא כפשוטה זרעים, עמ' 115. מסתבר, שבעלי גירסה זו חששו לכלל 'סמוך לחתימה מעין החתימה'. דוגמה לכך: התוספת 'למענך יוצר אור' אור חדש, ראה מאמרי: יד קטעים חדשים, עמ' 258, הערה 2.

שם, שורה 8 ואילך

ר"ע הילדסהיימר בהערותיו למהדורתו של הלכות גדולות (ירושלים תשל"ב), עמ' 215, הערה 13, דוחה את גירסת כ"י אוכספורד ('גירסה זו אינה נראית'), ומעדיף את גירסת הדפוס האומרת שרב האי פסק: ציוה ולא צוה. הוא התעלם מעדותו של ר' שלמה בר נתן המעיד שרב האי לא גרס תיבת 'צוה' כלל (עמ' רפח).

לעמ' רפט, הערה 30

'חובר', צ"ל הועתק.

## 'ברוך הוא (ו)ברוך שמו' - מקורו זמנו ונוסחו

### א

הלכה פסוקה היא, שהענייה "ברוך הוא וברוך שמו" אחרי הזכרת השם, הונהגה על-ידי ר' יחיאל אבי הרא"ש. הלכה זו מסתמכת על עדותו המפורשת של בנו<sup>1</sup>:

ושמעתי מאבא מארי ז"ל שהי' אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו, וזה הוא שאמר משה רבינו עליו השלום כי שם יי אקרא הבו גודל לאלהינו<sup>2</sup>. ועוד אפילו כשמוכיר לצדיק בשר ודם צריך לברכו שנאמר זכר צדיק לברכה<sup>3</sup>. וגם שמעתי כל העולם שאומרים יתעלה<sup>4</sup> וישתבח כשאומר החזן ברכו, ולכן מאריך בו החזן.

- 1 שו"ת הרא"ש, כלל ד ס"י יט, וראה גם הערה 4.
- 2 דברים לב, ג. הענייה "ברוך הוא וברוך שמו" הוסמכה למקרא זה כדרך שהוסמכו אליו העניות האחרות הנהוגות בתפילה: במקדש — ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ובבית הכנסת — העניות בקדיש וברכו, וכן בברכת הוימון. ראה: מכילתא, בא, מסכת דפסחא, טז (מהדורת הורוביץ—רבין, עמ' 61); ספרי דברים, שו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 342); ברכות מה ע"א. והשווה את הניסוח הכללי והמקיף של רבי: "אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל" (יומא לו ע"א). ר' אליעזר אזקרי, "ספר חרדים" (למברג, 1859), לג ע"א, סי' יז, כותב: "ועוד במדרש בשעה שאני מזכיר שם של הקב"ה אתם הבו גודל לאלהינו מכאן שעונין ב"ה וב"ש על הזכרת השם". כמעט שאין ספק, ש"מדרש" זה אינו אלא "מדרשו" של ר' יחיאל אבי הרא"ש.
- 3 משלי י, ז. וראה מכילתא (שם) בשם רבי, וביומא (שם) בשם חנניה בן אחי ר' יהושע. כדאי לשים לב להבדל שבין ר' יחיאל לבין מקורו. בעוד התנאים הנזכרים בפרשנותם המד-רשית למדו את הרעיון במישרין מן הפסוק במשלי, בפרשם "צדיק" ככינוי להקב"ה הנקרא "צדיק עולמים" (או "צדיקו של עולם"), הרי ר' יחיאל לא הוציא תיבת "צדיק" ממובנה הרגיל, והגיע לידי אותה תוצאה בדרך העקיפה של קל-יחומר: אם לגבי בשר-יודם כך, לגבי הקב"ה על אחת כמה וכמה. לעומתו, ר' אלעזר מוורמס בפירושו על הסידור, בפירוש "ברוך שאמר", כ"י פאריס 772, דף 113א, יצא בשיטת חז"ל: "ברוך [שמו] שנ' זכר צדיק לברכה, זכר צדיקו של עולם לברכה".
- 4 כך היא הגרסה בשו"ת הרא"ש, דפוס קושטא רע"ז וויניציא שי"ב—שי"ג. אך הטור באורח-חיים, סי' נז, מעתיק את דברי אביו בנוסח זה: "ושמעתי בכל המקומות שאומרים יתברך וישתבח". לעומת זה גרס אבודרהם בתשובת הרא"ש: "ישתבח ויתפאר". הרי לפנינו

"ברוך הוא (ו)ברוך שמו" — מקורו זמנו ונוסחו, בתוך: עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ב, עמ' 277-290. כל הזכויות שמורות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.

דבריו אלו של הרא"ש זכו לפרסום רב בשל העובדה, שר' יעקב בנו מביאם בחיבורו טור אורח-חיים, סי' ככד. שניהם אינם מצביעים על שום מקור אחר למנהג הנידון מלבד ר' יחיאל. ויש לשים לב למשפט האחרון שבציטטה, שאינה מובאת על-ידי הטור במקום זה<sup>5</sup>: "וגם שמעתי כל העולם שאומרים יתעלה וישתבח וכו'". הרא"ש מעמיד כאן את

שלוש נוסחאות בנוגע למלת הפתיחה של הענייה. ואין להתפלא על כך, כי בכלל מרובים היו חילופי הנוסח בה, עובדה שהניעה את ר' אלעזר מוורמס לכתוב את הדברים הבאים, במגמה מפורשת להשליט נוסח אחיד שאין לסטות ממנו. וזה לשונו בפירושו על הסידור (ראה סוף ההערה הקודמת), דף א63:

ש"צ אומר ברכו במשך... ובעוד שהחזן מושך בנעימה ברכו אומר הצבור בלחש ובנחת הברכה והשבח הזה. וזהו תופס (1) שלה שלא תטעה כי אינה כתוב' בשום מחזור כמו שתקנוה חכמי' ונביאי' הראשונים: יתברך וישתבח ויתפאר שמו של מ"ה הקב"ה שהוא מרומם על כל ברכה ותהלה והוא ראשון והוא אחרון ומבלעדו (1) אין אלהים סולו לרוכב בערבות ביה שמו ברוך שם כבוד מל"ו. אין להוסיף ואין לגרוע שכך נזרקה מפי נביאים הראשונים.

5 מובא בטור אורח-חיים, סי' נז, ושם: בכל המקומות. התקבלות כללית זו של מנהג הענייה בתחום הספרדי אנו מוצאים כבר בראשית המאה ה-12, כפי שאנו למדים מעדותו של ר' יהודה בן ברזילי אלברצלוני ("ספר העתים", עמ' 250): "והאמילתא נהגו כל ישראל בכל בתי כנסיות". וראוי לציון, שלמרות זאת ר' יהודה בן ברזילי עצמו "וקצת חכמי הדור" הסתייגו ממנה ונמנעו מלאומרה, אך בגלל תפוצתו הרבה התייחס אל המנהג בסובלנות ולא דרש את ביטולו: "ואע"ג דכתבינן מה דשמיע לן ומה דסביר לן לעניות דעתין בהא מילתא, מ"מ מאי דנהגו ברוב בתי כנסיות ישראל אין כח ביד אדם לזו מאותו מנהג וכש"כ בכי הא מילתא" (שם).

ונוסיף עוד: עם המסתייגים מענייה זו יש למנות גם את רש"י. חרף העובדה שהיא נזכרת במחזור ויטרי (עמ' 9, 64) ובסידור רש"י (סי' יג), רש"י עצמו לא נהג לאומרה. זאת אנו למדים מפירושו על התפילות כ"י פארמה 1033 (3057), דף 103א: "יתברך וישתבח שהציבור אומרי' רבינו שלמה נ"ע לא היה אומר". וכן הוא בכ"י פאריס 632, דף 345: "יש א' בלחש יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתעלה זכרו שמו של מ"ה הקב"ה שהוא ראשון והוא אחרון ומבלעדיו אין אלהים מרומם על כל ברכה ותהילה". לזה הוסיף הסופר באותיות קטנות: "רבינו ש"ח אינו אומר". נראה, על סמך גרסת כ"י פארמה והמקבילה בסידור חסידי אשכנז (להלן), שפתרון ראשייהתיבות ש"ח הוא: שלמה חסיד. [ראשייהתיבות אלו מופיעים גם במובאה מ'מחזור הבא מאי הים', שהבאתי במאמרי 'עבר ועתיד בנוסח כל גדר', "מכתם לדוד", ספר זכרון לדוד אוקס, רמת-גן, תשל"ה, עמ' 207. בשעתו התקשיתי לפענח אותם (שם, הערה 83), כעת נראה לי שהכוונה היא לרש"י. וראה גם מחזור ויטרי עמ' 414 ובמבוא למחזור ויטרי עמ' 57; ראבי"ה ח"ב, עמ' 224 ובהערת אפסוביצר (שם). ידיעה חשובה זו עומדת כעת לרשותנו גם במקור שבדפוס, ב'סידור חסידי אשכנז' שהדיר הרב משה הרשור (ראה: "סידור רבינו שלמה מגרמייזא", עמ' פג), אלא שהידיעה ניטשטשה בשל טעותו של המהדיר, שחשב שהיא מתייחסת לעניית "יהא שמיא רבא" בקדיש (מראייה המקומות שהובאו על-ידו כולם דנים בקדיש), והמשפט "רש"י לא היה אומר יתברך וישתבח" כוונתו, שרש"י הגביל את הענייה עד 'לעלם ולעלמי עלמאי' ולא המשיך במלים 'יתברך וישתבח' שבקדיש, כדרך שעשו אחרים שהמשיכו עד 'אמרנו אמן' (ראה: אבודרהם, ורשא, עמ' כא, עמודה ב; ירושלים, עמ' סט, ומובא בבית יוסף אורח חיים סי' נו). לאמיתו של דבר, כדי להיווכח שהמדובר הוא בענייה שב'ברכו' אין אנו זקוקים כלל להוכחה חיצונית (המקבילות בכתביהיד שהבאנו). דבר הלמד מעניינו הוא ומתחייב מן ההקשר: כל הפסקה כולה המתחילה בעמ' פב עוסקת ב'ברכו', והפירוש על הקדיש הסתיים 34 שורות קודם לזה.

[ר' עמ' 386]



הענייה הנידונה, שהיא מנהגו של אביו, מול הענייה "יתעלה וישתבח", שהיא מנהג כל העולם.

לנוכח עובדה ברורה זו, מן הצורך להסב את תשומת-הלב אל טעות שנשתרבה לכמה חכמים ומלומדים, בחושבם שהנושא של "ושמעתי" הוא הטור ששמע מאביו הרא"ש, ובהתאם לכך הם מייחסים את ראשיתו של המנהג לרא"ש עצמו. הטעות מתמיהה היא במיוחד, מאחר שהטור ציין את סוף המובאה בביטוי הרגיל "עד כאן". והרי מגוון של שבעה חכמים שהשתבשו בזה: ההיסטוריון זאב יעבץ<sup>6</sup>, פרשן הסידור אריה ליב גורדון<sup>7</sup>, ר' ברוך הלוי עפשטיין<sup>8</sup>, בעל "תורה תמימה", ר' אברהם לנדא מטשכנוב<sup>9</sup>, ר' יעקב ורדיגר<sup>10</sup>, מחבר הערך 'ברוך' הוא וברוך שמו' ב"אנציקלופדיה תלמודית"<sup>11</sup>, ר' יעקב חיים סופר<sup>12</sup>, בעל "כף החיים".

## ב

ברם, האמת היא שגם ר' יחיאל אבי הרא"ש לא היה המתחיל במנהג הנידון, אלא הלך בזה בעקבותיהם של חסידי אשכנז מבית-מדרשם של ר' יהודה החסיד ותלמידו ר' אלעזר (אליעזר) מוורמס, בעל "הרוקח". האחרון כותב בפירוש התפילות שלו, כתב-יד פאריס 772, דף 132א:

כשהחזן אומ' בא"י אלהי' ואלהי אבותי' ומתחיל בתפילה, הקהל עונין ברוך הוא וברוך שמו וי"א ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד<sup>13</sup>, וי"א יהי שם יי מבורך מעתה ועד עולם<sup>14</sup>. על כן יזהר הקורא את השם שיוכיחנו ביראה, כי כן ראוי לו.

ר' אלעזר מוורמס חוזר על כך גם בקשר עם עניית הקהל בשעת הוצאת ספר התורה מן ההיכל. וזה לשונו<sup>15</sup> לפי כתב-יד המוזיאון הבריטי 653, דף 59א:

- 6 "מקור הברכות", עמ' 59: "ואת מנהג עניית ב"ה וב"ש הנהיג הרא"ש וז"ל".
- 7 סידור "אוצר התפילות", ב'תיקון תפילה' בפירוש ל'ברכו': "הרא"ש היה הראשון שהנהיג עניית ב"ה וב"ש".
- 8 ראה פירושו על הסידור "ברוך שאמר", תל-אביב, תש"ל, עמ' קיד.
- 9 סידור "צלותא דאברהם", תל-אביב, תשי"ח, ח"א, עמ' קנט, במדור 'ויעש אברהם'.
- 10 שם, עמ' שלג, במדור 'שירותא דצלותא'.
- 11 כרך ד, עמ' קצט, הערה 4. המחבר מציין: "שר"ת הרא"ש כלל ד ס"י יט, שכן נהג הרא"ש". נראה שלא עיין בחשובת הרא"ש, אלא סמך על המראה-מקום בבית-יוסף ובב"ח.
- 12 ראה: "כף החיים", ירושלים, תשכ"ג, אורח-חיים, ס"י קכד, אות כו.
- 13 השווה לעיל הערה 2, וראה "סידור חסידי אשכנז" (לעיל הערה 5), עמ' פ"ב: "... כמו שנמצא על ברייתא של שמות ובספר היכלות, כל מקום שתמצא שם המפורש תמצא אחריו ברוך ש כ מ ל ו".
- 14 תהלים קיג, ב. והשווה את מנהגו של המהרש"ל, שהשתמש בשני משפטים אלו כענייה על אמירת 'ברכו' בפי החזן: "וכשמגיע [כלומר, החזן] לשם אומר אני בשכמל"ו, וכשמגיע להמבורך אומר אני יהי שם יי מבורך מעתה ועד עולם" (שו"ת הרש"ל, ס"י סד).
- 15 נמצא גם בכ"י אוקספורד 1204, דף 160ג. הפסקה מצוטטת על-ידי א"א אורבך ("ערוגת הבושם", ח"ד, עמ' 108), אך על הענייה הנידונה לא העיר כלום. עיקר עניינו בפסקה זו היתה העובדה, שהיא אחד משני המקומות בפירוש על התפילה שר' אלעזר מוורמס מזכיר את אביו, ר' יהודה בר' קלונימוס (בהמשך הדברים שלא הובאו כאן).

במסכת סופרים<sup>16</sup> החזון צריך להגביה ספר תורה בגדלו ליי אתי, והקהל יאמרו בלחישא עד שהחזון אומ' גדלו: גדול יי ומהולל מאד ולגדולתו אין חקר<sup>17</sup>. כי על כל דבר ודבר שיוצא מפי החזון צריכין יראי השם לומר כמו שאמ', ב"א יי אהינו ואהי' אבותי<sup>18</sup> בתפלתו, יאמרו הקהל ברוך הוא וברוך שמו, וכן כל דבר ודבר שיוצא מפי החזון.

הואיל ועיקר תורתו של ר' אלעזר מוורמס נבע, כידוע, ממעיין רבו, ר' יהודה החסיד, רשאים אנו להניח, שגם ר' אלעזר לא היה הראשון שנהג כך ושהוא אינו אלא מוסר את נוהג רבו וחוגו החסידי. ולמדנו עוד: שבין חסידי אשכנז התהלכו שתי עניות אחרות על הזכרת השם על-ידי החזון, שלא נשתמרו ולא זכו אפילו לאזכור בספרות ההלכתית, עד כמה שידוע לי.

ברם, אם שורשי מנהגו של ר' יחיאל אבי הרא"ש נעוצים במסורת חסידי אשכנז, הרי עיון מדוקדק בדברי ר' אלעזר מחד גיסא, ובניסוח לשונו של הרא"ש מאידך גיסא, יש בו כדי ללמדנו, כי ר' יחיאל הרחיק לכת מהם ושמנהגו-הוא כולל ומקיף יותר. בעוד לפי ר' אלעזר נתייחדה הענייה לקהל אחרי הזכרת השם על-ידי החזון ("כשהחזון אומ' בא"י ... הקהל עונין ..."; "... כמו שאמ' [החזון] ... יאמרו הקהל"), הרי ר' יחיאל נהג לענות כך "על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום", כלומר אף על ברכתו של יחיד מחוץ לכותלי בית-הכנסת. המלים "בכל מקום" מקבלות את מלוא משמעותן רק אם נפרש אותן, שכוונתן היא להבליט עובדה זו: בעוד אחרים נהגו כך רק בבית-הכנסת, הרי ר' יחיאל נהג כך בכל מקום.

## ג

ואשר להיווצרותה של ענייה זו כשלעצמה, י"מ אלכובגן<sup>19</sup>, שנתן דעתו לשאלה זו, סובר שהיא נוצרה על-ידי "צירוף של שתי הברכות 'ברוך הוא' ו'ברוך שמו' שבתפילת 'ברוך שאמר' מצאנו אותן בנפרד". דברים אלו מבוססים על בסיס צר מאוד, על הנוסח האשכנזי הקצר המגביל, בהשפעת חסידי אשכנז, את הברכה ל"פו תיבות והגורס בתחילת החלק ההימנוני "ברוך הוא" ובסופו "ברוך שמו". אך כתב-היד מעמידים אותנו על העובדה, כי

16 מסכת סופרים פ"ד ה"ה (מהדורת מ' היגער, עמ' 269). נראה שהדברים מן "והקהל יאמרו" ואילך, שאינם נמצאים בנוסחאות של מסכת סופרים שבידנו, הם דברי ר' אלעזר מוורמס. קצת סמך לדבר ניתן למצוא ב"ארחות חיים", עמ' מח, סי' ז, המגדיר את מנהג הענייה כמנהג העם: "וזה הנהגה עד כשאומר החזון [גדלו] לומר פסוקים של גדולה בלחש כי גדול ה' ומהולל מאד ...". דברי ר' אלעזר מוורמס הובאו על-ידי ר' נפתלי הירץ טריוויש בפירושו הקבלי על סידור טיהיגן ש"ך בצורה משובשת: "במסכת סופרים החזון יגביה קולו בגדלו והקהל יאמר בלחישא עד שהחזון אומר גדלו ...". ולא נתפרש מה יאמר הקהל, ע"ש. תהלים קמה, ג.

17 בכ"י אקספורד: "ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם". ראה: "ספר חסידים", מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים, תש"ז, סי' ג: "זכר צדיק לברכה, זכר צדיקו של עולם לברכה, בכל פעם ופעם שאנו מזכירי ... ה' הנכבד חייבים אנו לברכו בלשון הקודש: ית"ש [יתברך שמו]". הכוונה היא, אפילו בשיחת-חולין ואפילו כשמדברים בלשון לועזית יש לומר "יתברך שמו" אחרי הזכרת השם.

19 ראה: *Der jüdische Gottesdienst*, עמ' 495; המהדורה העברית: "התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית", תל-אביב, 1972, עמ' 370.

במנהג צרפת הקדמון גרסו את הצירוף האמור בתפילת "ברוך שאמר" עצמה. נוסחה זו משותפת לכל כתבי-היד שנבדקו על-ידי, ואין הם מפולגים אלא לגבי מקומה של הנוסחה, שבזה הם מתחלקים לשלוש קבוצות: 1. אלה הגורסים אותה פ ע מ י ים, בתחילת ההימנון: "ברוך שאמר והיה העולם, ברוך הוא (ו)ברוך שמו", וסמוך לסופו: "ברוך משלם שכר טוב ליראיו ולחוסיו ולקווי<sup>20</sup>, ברוך הוא (ו)ברוך שמו"; 2. אלה הגורסים אותה רק פעם אחת בתחילתו; 3. ואלה שאינם גורסים אותה אלא סמוך לסופו של ההימנון. והרי מבחר מן הדוגמות העומדות לרשותנו, שעניין לנו בהן גם מכמה בחינות אחרות:

## פ ע מ י ים :

1. קיימברג' 1, Add. 667, דף 112ב.
2. פאריס 632, דף א6.
3. פאריס 633, דף 348.
4. פארמה 405, דף א5.
5. פארמה 799 (אין בו מספור דפים).
6. פארמה 3518 (Perreau), דף 2ב.
7. מחזור ויטרי, עמ' 61.
8. מונטיפיורי 202, דף 9ב.

## פעם אחת בתחילתו:

9. 'עץ חיים' לר' יעקב חזן מלונדרץ, ח"א, עמ' ע.
10. המוזיאון הבריטי 1056, דף 172א.
11. קיימברג' 1490, Add. דף 3א.

## פעם אחת סמוך לסוף:

12. קיימברג' 561, Add. דף 10ב.
13. פארמה 403, דף א7.
14. פאריס 642, דף א7.

ויש להצביע גם על נוסח ספרד<sup>21</sup>, הגורס אף הוא את הצירוף האמור בברכת "ברוך שאמר" גופה, בצורה קצת מורחבת, שעוד נעמוד עליה ועל כיוצא בה בהמשך דברינו<sup>22</sup>.

## ד

ברם, האזכור היותר קדום, לפי שעה, של הצירוף הנידון בברכת "ברוך שאמר"<sup>23</sup> מצוי בקטע מסידור-תפילה שנכתב בתקופה שקדמה לכל כתבי-היד שהוזכרו כאן. הקטע נשתמר

20 והי גרסת מרבית המקורות המובאים בזה. גרסות אחרות: "ליראיו ולחוסיו", "ליראיו ולחוסיו בו ולקווי", "ליראיו ולקווי ולחוסיו בו", "ליראיו ולחוסיו ולקווי ולדורשיו".

21 אבודרהם, ורשא, עמ' יט, עמדה א; מהדורת ירושלים, עמ' נט.

22 ראה להלן פסקה ה.

23 והרי הנוסח של החלק ההימנוני של הברכה: "ברוך שאמר והיה העולם] ברוך הוא וברוך שמו, ב' אומר ועושה, ב' גזור ומקיים, ב' מרחם על הבריות, (ב' מרחם על הארץ: אין)

באוסף הגניזה בקיימברידג', וסימנו הוא TS 6H6<sup>6</sup>. מה שמאפשר לנו לקבוע את זמנו של הקטע הוא נוסח הקדיש <sup>24</sup> המופיע שם לפני "ברוך שאמר" והמזכיר את השמות הבאים:

... ובחיי אדונינו אביתר הכ[הן] ראש ישיבת גאון יעקב ובחיי רבינו שלמה אב הישיבה ובחיי רבנו צדוק השלישי בחבורה, ובחייכון ובימיכון ...

הדברים אמורים בגאון הארץ-ישראלי המפורסם, ר' אביתר הכהן בעל "מגילת אביתר" <sup>25</sup>, ששימש גאון בשנים 1081–1112, ואחיו ר' שלמה הכהן ור' צדוק בן יאשיהו. האחרון, הנושא כאן את התואר "השלישי", הועלה לדרגת "אב-בית-דין" במקום ר' שלמה הכהן בשנת 1094 (או 1095) <sup>26</sup>. נמצא, שהקטע נכתב בין התאריכים 1081 ו-1095.

ואם יאמר לך אדם, שיש לנו עדות ספרותית קדומה יותר, והיא ב"סדר רב עמרם" <sup>27</sup>, וגם שם בברכת "ברוך שאמר", אמור לו: קדמותה של עדות זו מוטלת בספק רב. מן המוסר-כמות היא, שטקסט התפילות שבסדר זה חלו בו ידיים מתקנות במרוצת הדורות; המעבדים והמעתיקים התאימוהו, מדעת ושלא מדעת, אל הנוסח שהיה שגור בפיהם ומקובל בסביבתם. זוהי אמת לאמתה בדרך-כלל, ואשר למקרה המיוחד שלנו, כבר הצבעתי בהקשר אחר <sup>28</sup> על הפער המפריד בין שלושת כתבי-היד של "סדר רב עמרם" שנשתתרו בידנו לגבי מספר התיבות שבנוסח "ברוך שאמר". כ"י זולצברגר: 80 תיבות; כ"י אוקספורד: 98; כ"י המוזיאון הבריטי: 124, בלי התוספות הנועדות לשבתות ולחגים.

פער מספרי זה בלבד, אף אם נתעלם מן ההבדלים המהותיים שביניהם, יש בו כדי לערער את אמוננו במקוריות הטקסט ולהפקיע את שלוש הנוסחאות גם יחד מחזקת מחברותו של הגאון. כמעט שאין מן הצורך לחזור ולהדגיש כי "סידורי" <sup>29</sup> רב עמרם המצויים בידנו משקפים מצב התפילות כפי שהתגבשו זמן רב אחר תקופתו בארצות אירופה, שבהן הועתקו ועובדו הסידורים המיוחסים לו. כל שלושת כתבי-היד מאוחרים הם: כ"י המוזיאון הבריטי מהמאה ה-14–15, כ"י אוקספורד נכתב בשנת 1426 וכ"י זולצברגר ב-1506.

משקל רב יש לייחס גם לעובדה שהמטבע "ברוך הוא וברוך שמו" אינה מצויה כלל בנוסחים המשקפים בעיקרם את המנהג הבבלי: רב סעדיה גאון <sup>30</sup>, ר' שלמה בר נתן

ב' מעביר אפי[לה] ומביא אורה, ב' משלם שכר טוב ליראיו, ב' שאין לפניו לא עולה ולא שכה ולא כוב ולא מרמה ולא משא פנים ולא מקח שוחד, ב' עושה בראשית, ב' אל חי לעד וקיים לנצח".

24 טקסט הקדיש פורסם על-ידי ש"ו שכטר בשנת 1900 ("תהלה לדוד", ספר זכרון לדוד קויפמן, ברסלאו, 1900, החלק העברי, עמ' 53). בשעתו עדיין לא ניתן סימן לקטע, וכבר העיר י' מאן (*The Jews in Egypt*, ח"א, עמ' 187, הערה 1) על הסימן, אך בהסכנות-מה. אחרי בדיקת הקטע נוכחתי שאין כל יסוד לפקפק בוהותו.

25 ראה כעת: משה גיל, בקובץ "פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים", בעריכת ב"ז קדר, ירושלים, תשל"ט, עמ' 39 ואילך.

26 עיין: מאן (לעיל הערה 24), עמ' 66, 193 ואילך; י' ברסלבי, "תרביץ", לב (תשכ"ג), עמ' 174 ואילך.

27 "סדר רב עמרם גאון", מהדורת ד' גולה-שמידט, ירושלים, תשל"ב, עמ' ח.

28 במאמרי 'תיקונים בנוסח התפילה בהשפעת לשונות לועזיות', "סיני", פא (תשל"ז), עמ' מז.

29 ראה מאמרי 'לחקר מנהג בבל הקדמון', "תרביץ", לו (תשכ"ח), עמ' 275 והערות 199–200.

30 "סידור רס"ג", עמ' קיח.

[ר' עמ' 489]

[ר' עמ' 53]

מסג' למסה<sup>31</sup>, הרמב"ם<sup>32</sup>, מנהגי ארם צובה<sup>33</sup> ותימן<sup>34</sup>, כולם גורסים "ברוך הוא" בתחילת ההימנון, ובסופו אינם גורסים לא "ברוך הוא וברוך שמו" ולא "ברוך שמו" לבד<sup>35</sup>.

## ה

נחזור לשאלת מקורו של הצירוף שאנו עוסקים בו. נראה שאף-על-פי שחסידי אשכנז השתמשו בו כענייה אחר הזכרת השם, הורתו ולידתו לא בחוגם חלו; מקור מחצבתו קדום הוא בהרבה, ולא רק במתכונתו הלשונית העיקרית אלא, מה שחשוב הוא במיוחד, גם בשימושו כענייה.

ממגילת תהילים<sup>36</sup>, שנתגלתה במערה 11 בקומראן ושסומנה "11QPs", למדנו, כי חסידי קומראן נהגו לענות על כל פסוק ופסוק של מזמור קמה (תהלה לדוד) בענייה חוזרת: ברוך יי<sup>37</sup> וברוך שמו לעולם ועד. הדמיון בין שתי העניות מודקד לעין והמסקנה המתבקשת מזה היא, כי עניין לנו בענייה עתיקה שהוסיפה להתקיים קיום סמוי, כביכול, בחוגים מצומצמים ונתגלגלה גם לחוגם המצומצם של חסידי אשכנז – בין שאר מסורות ממקורות שונים שנקלטו במשנתם ובאורות חייהם – אך לא זכתה לתפוצה נרחבת, אלא בעקבות הפרהסיה שניתנה לה בחיבורו ההלכתי הנפוץ הרבה של ר' יעקב בן הרא"ש.

ההבדלים בין שתי העניות קלים הם ומתבארים מתוך התפקיד הליטורגי השונה שלהן. חסידי אשכנז השתמשו בכינוי "הוא" במקום שם הוי"ה, הואיל ואצלם נתייחדה הענייה להיאמר בצמוד להזכרת השם על-ידי החזן, "ברוך הוא" הולם יותר: "הוא" חוזר אל השם שהוזכר זה עתה בפי החזן ומתייחס אליו, וכך מתקשרת תגובת הציבור עם הזכרת השם בפי שליחם קישור הדוק יותר. וכן הוא בנוגע לביטוי "לעולם ועד" שנעדר בנוסחת חסידי אשכנז. השמטה מכוונת היא, במגמה לקצר את הענייה, שהיתה ארוכה מכדי להש-תלב מהר בין הזכרת השם לבין טופס הברכה<sup>38</sup>. מאלף הוא, שבדורות המאוחרים היו שהס-

31 כ"י אוקספורד 896, דף 20ב.

32 'סדר התפילה של הרמב"ם', ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, כרך ז, תשי"ח, עמ' 190.

33 כ"י אוקספורד 1146, דף 9א.

34 "תכלאל עם פירוש עץ חיים", ירושלים, תרנ"ד, ה"א, טו א-ב.

35 הנוסח הנדפס של סידור רב סעדיה (= כ"י אא) גורס "ברוך הוא" פעם שנייה אחרי המשפט "ב' משלם שכר טוב ליראיו". אך קטעי הגניזה של הסידור, אצמא, טשמד, טשמה (ראה חילופי נוסחאות) אינם גורסים אותו. וכן ליתא בקטע גניזה כ"י אוקספורד, שציינתיו אלו, ראה מאמרי (באנגלית) 'יד קטעים חדשים מסידור רב סעדיה', בקובץ *Saadya Studies*, מאנצ'סטר, 1943, עמ' 281.

36 J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>)*, Oxford, 1965, : 37—38 pp. כבר סמוך לפרסומה של המגילה הוכר אופיה הליטורגי, שאינה אלא אוסף מזמורים לצורכי תפילה. ראה: מ' גושן-גוטשטיין, *Textus V* (1966), עמ' 29; ש' טלמון, "תרביץ", לו (תשכ"ח), עמ' 100; יגאל ידן, "מגילת המקדש", ירושלים תשל"ז, א', עמ' 299, ואחרים.

37 שם הוי"ה נכתב באותיות דעץ.

38 האריכות היתה בוודאי הסיבה להיעלמותן הגמורה של שתי העניות האחרות, המוזכרות על-ידי ר' אלעזר מוורמס (לעיל פסקה א).

תייגו אפילו מהנוסחה המקוצרת מטעם זה גופו: "הש"ץ אינו ממתין עד שתכלה מפי העם ומפסיד חזרת הש"ץ"<sup>39</sup>.

ואמנם בהודמנות אחרת, שאין בה הפסקת הברכה, נתקיימה הנוסחה הארוכה. המכוון הוא ב"ברוך הוא וברוך שמו" בברכת הויזמון (או כפתחה לברכת המזון ליחיד). מנהג זה עורר את תמיהתם והתנגדותם של הרמ"א<sup>40</sup> והרש"ל<sup>41</sup>, שלא ידעו מקור אחר לתוספת זו מלבד הטור המנסח את עניית המברך: "ברוך שאכלנו ומשלו ובטובו חיינו ברוך הוא וברוך שמו". הרמ"א תמה: "לא ידעתי מנין לרבינו זה", ודחה אותה מכיוון שאינה מוזכרת בתלמוד ולא הובאה על-ידי שלושת עמודי ההוראה, הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. הרש"ל ואחרים הרחיקו לכת ממנו ושללו גם את המקור היחיד הזה בקובעם, כי המלים "בה" וב"ש" בטור אינן אלא טעות-סופר. קביעה שרירותית זו נדחתה על-ידי ר' יואל סירקיס בנימוק "שכך נמצא בכל ספרי רבינו", והוא גם שגילה מקור קדום יותר לאותה תוספת בספר "הרוקח"<sup>42</sup>, והוא מסיק: "וצריך לומר דכך היה מקובל בידם נוסח זה בברכת הויזמון מאבותיהם ואחריהם נמשך רבינו".

לאמיתו של דבר, נוסחה זו מתועדת היטב בכתבי-היד של ימי הביניים ומודמנת בסידורי-תפילה, מחזורים והגדה של פסח, בנוסחים שונים ובארצות שונות. לצורך נושאנו העיקרי נצטמצם בהבאת שבעה מקורות, שבהם מופיעה הנוסחה האמורה בצירוף ביטויי נצחיות:

א. ב"ה ב"ש [ברוכה מתנתו] לעד ולנצח<sup>43</sup>.

ב. ב"ה ב"ש [ברוך כסא מלכותו]<sup>44</sup> ברוכה מתנתו לעד ולנצח<sup>45</sup>.

39 ראה: "מעשה רב" (מנהגי הגאון מוילנא), סי' מג; "ארחות חיים" (מנהגי ר' חיים מוולוז'ין), סי' כו. והשווה את ההסתייגות מן הענייה "יתברך וישתבח" (לעיל הערה 5) מאותו טעם גופו. ר' יהודה בן בריילי אלברצלוני ("ספר העתים", עמ' 250) כותב: "לית ליה למימר מידי בשעה שאומר הש"ץ ברכו... אלא לישיב בכבוד ראש ושחק ומאזין מפי ש"ץ מה שהוא אומר"; הטור (אורח-חיים, סי' נו, בלי להצביע על "ספר העתים"): "יותר טוב שלא לאמרו כדי שיאזינו ויכונו למה שאומר ש"ץ"; אבודרם (ורשא, עמ' 42; ירושלים, עמ' ע): "ויש שאינם רוצים לאמרו כדי שיאזינו למה שאומר שליח צבור". המחייבים את הענייה דרשו מהחזן להאריך בברכו, וכבר נזכרת הארכה זו ב"סידור רש"י", סי' יג, בפירוש על הסידור של ר' אלעזר מוורמס (לעיל פסקה א) ובשו"ת הרא"ש (לעיל הערה 1): "ולכן מאריך בו החזן".

40 "דרכי משה", אורח-חיים, סי' קצב, ס"ק ב.

41 ראה ב"ח ופרישה, שם.

42 ראה: "ספר הרוקח הגדול", ירושלים, תש"ך, עמ' קנו, סי' רפג: "... שאומר נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו וברוך הוא וברוך שמו". כך הוא הנוסח גם בדפוס ראשון, פאנו רס"ה, ובדפוס קרימונה שמו"י. אולם הב"ח (שם) גורס בדברי "הרוקח": "ברוך" במקום "נברך". ייתכן שזהו תיקונו של הב"ח, מדעת או שלא מדעת, הואיל והמנהג שאף המברך אומר "וברוך הוא וברוך שמו" לא היה ידוע לו. מנהג כזה קיים היה במאה ה-13, כפי שאנו למדים מנוסח ברכת הויזמון של ר' אליהו ב"ר משה מלונדריש (לונדון): "וכן הוא אומ' נברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו בה"ש, והמסובין עונין: ברוך הוא שאכלנו משלו ובטובו חיינו בה"ש" ("פירוש רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו", מהדורת מרדכי יהודה ליב זק"ש, ירושלים, תשט"ז, עמ' ק-קא).

43 כתבייד קיימברידג' Add. 1176, דף 128; Add. 438 (פרובאנס, ושם "וברוך שמו" בוי"ו).

44 כ"י מס' ה: "ברוך הוא על כסא מלכותו". ראה מה שכתבתי על נוסחאות אלה, "סיני", פא (תשל"ז), עמ' מא.

45 כ"י המזיאון הבריטי 1056, דף 531 (צרפתי).

[ר' עמ' 483]

- ג. ב"ה וב"ש [ברוך זכרו] לעולמי עד.<sup>46</sup>
- ד. ב"ה ב"ש [ברוך זכרו] לעד ולנצח.<sup>47</sup>
- ה. ב"ה ב"ש [ברוך הוא על כסא מלכותו יתברך זכרו] לעד ולנצח.<sup>48</sup>
- ו. ב"ה וב"ש [ברוך כחו, ב' עוזו, ב' עוז גבורתו] לעד.<sup>49</sup>
- ז. ב"ה ב"ש [ברוך זכרו, ב' כחו, ברוכה מתנתו] לעדי עד ולנצח נצחים.<sup>50</sup>

התבוננות בנוסחאות אלו מבהירה בעליל, שנוסחת היסוד היא: ב"ה (ו)ברוך שמו עם ביטויי נצחיות. נוסחת יסוד זו נרחבה על-ידי האלמנטים הבאים וצירופם, שהוכנסו כאן בסוגריים מרובעים לשם בהירות והבלטה:

1. ברוך זכרו
2. יתברך זכרו
3. ברוכה מתנתו
4. ברוך כסא מלכותו
5. ברוך הוא על כסא מלכותו
6. ברוך כחו
7. ברוך עוזו
8. ברוך עוז גבורתו.

היוצא לנו מזה, כי הנוסחה "ברוך הוא (ו)ברוך שמו" הכוללת גם את רעיון הנצחיות, דוגמת הנוסחה בקומראן, החזיקה מעמד עוד בתקופות מאוחרות ובארצות שונות.

# 1

ועוד שומה עלינו לבאר את פשר הסוגריים שבהם מוקפת תי"ו של 'ברוך שמו' בכותרת מאמרנו זה ופעמים מספר גם בגוף המאמר. מן המקורות שהובאו כאן אנו למדים דבר שיש בו משום חידוש וטעון הבלטה. בניגוד לגרסה המובאת בטור ושולחן-ערוך ובחיבורי האחרונים, ובניגוד גם למנהג הרווח היום, מרבית המקורות, ובמיוחד כתבי-יד המשקפים את מנהג צרפת, גורסים "ברוך שמו" בלי וי"ו. כך הוא ב"ה 12 מ" 14 המקורות<sup>51</sup> שגרשמו בפסקה ג בנוגע לברכת "ברוך שאמר", וב"ה 5 מ" 7 המקורות שצוטטו בפסקה הקודמת

46 מנהג ספרד ב"ברוך שאמר" ובברכת המזון.

47 מובא על-ידי ר' אליהו מלונדריש (לעיל הערה 42), עמ' קא: "ואשר הורגלו המברכין ברכת המזון לענות אחר המסובין ברוך הוא ב"ש [ברוך] זכרו לעד ולנצח, מנין זה להם... תיבת "ברוך" חסרה במקור והושלמה על-ידי לפי הנוסח במספרים ג, ה, ז.

48 כ"י פארמה 405, דף 72א (צרפתי).

49 כ"י מונטיפיורי 217, דף 294ב—295א (מנהג איטליה).

50 מנהג קורפו, כ"י הסימנאר בברסלאו, מובא על-ידי: Bruno Italiener, *Die Darmstädter Pessach-Haggadah*, 1927, p. 263. נוסף עוד: הרחבות דומות, בלי ביטויי נצחיות, מצויות גם בכ"י קיימברידג' Add. 375, דף 48ב (מנהג איטליה): "ברוך הוא וברוך שמו ברוך זכרו ברוכה מתנתו ברוך גבורתו", ובכ"י פארמה 89 (אין בו מספור דפים), מנהג רומניאה ונכתב ב"ה 1485: "ברוך הוא וברוך שמו ברוך זכרו ברוך כחו, ברוכה מתנתו, ברוך עוז גבורתו".

51 כולם פרט למספרים 11, 14.

ביחס לברכת המזון. הוסף עליהם את חכמי אנגליה לפני הגירוש ב-1290, ר' אליהו בר' משה<sup>52</sup> ור' יעקב חזן<sup>53</sup>, שניהם מלונדון. וניתן להוסיף עליהם כהנה וכהנה<sup>54</sup>. שינוי נוסח זה לא בא זכרו, עד כמה שיכולתי לוודא, בספרות ההלכה והמנהגים<sup>55</sup>. ואין להתפלא, אם אחד המחברים המפורסמים בן המאה הזאת לא ידע על קיומה של גרסה זו, ולפיכך כתב מה שכתב. כוונתי לר' ברוך הלוי עפשטיין, בעל "תורה תמימה". הוא מוסר לנו את השמועה דלקמן<sup>56</sup>, שהיא בבחינת קוריוז מעניין:

ומצאתי לחובה לנפשי להזכיר לדור מה ששמעתי בענין זה מוקני ת"ח מדור הקודם דבר פלא, כי הנוהגים אחר כת שבתי צבי שר"י [= שם רשעים ירקב] קבעו בשעתם לומר בכל ברכות התפלה לאחר שאמר הש"ץ ברוך אתה ה' — היו הם עונים "ברוך הוא ברוך שמו" שעולה בגמטריה כמנין "שבתי צבי" (תתי"ד 814), למען יהיה שמו להם לזכרון ... ומפני זה (כך שמעתי) היו כמה גדולים וחכמים שמנעו עצמם מלענות הוכרת לשון זה, למען לא יחרך רמיה צידו.

ובנוגע לדברי הטור בשם הרא"ש ... אפשר לומר, כי נתקיים בהם לא יאונה לצדיק כל און (משלי כ"ב), כי הגימטריא הנזכרת עולה רק בלשון ברוך הוא ברוך שמו (בלא וא"ו החבור בשם ברוך השני), ונוסח הרא"ש בוא"ו החבור, ובוה פקעה כונת הארורים ההם.

ומתבאר מזה, שאמנם גם זמן ארוך קודם פרצת הכת כבר היה הנוהג לענות נוסח זה, אך הם חידשו שלא לומר "וברוך" שמו, רק "ברוך" בלא וא"ו החבור, למען תתאים הגימטריא עם שם המדיח העז ההוא.

וראו להעיר את הרגילים לענות לשון ברכה זו, כי ישתדלו לומר בוא"ו החבור, וברוך שמו ...

ואני מתפלא על כי לא בא זכר מכל ענין זה באחד מספרי חכמי הדורות הקודמים. ואולי מקום הניחו לי להעיר על עקירת שרש ענף אחד מאחד מעצי אשירה בכרם ישראל ...

הגרסה "ברוך שמו" איננה "ענף אחד מאחד מעצי אשירה בכרם ישראל", אלא — ונמשך גם אנו בלשון הציורית שנקט המחבר — אילן ישיש היא ששורשיו מעורים בקרקע מסורת עתיקה ורמת-יחס, ונופו משתרע על דורות מרובים מן המאה ה-13 ואילך לכל הפחות (לפי עדויות שבכתבי-היד), ובוודאי עוד קודם-לכן. היא היתה הגרסה ה ש ל ט ת במנהג צרפת הקדמון, וקרוב מאוד שנשתמרה, כדרכם של דפוסי לשון מגובשים

52 לעיל הערה 42.

53 ראה: רבי יעקב חזן מלונדרץ, "עץ חיים", מהדורת ישראל ברודי, ירושלים, תשכ"ב, ח"א, עמ' קסו.

54 נציין רק, כי "ברוך שמו" בלי וי"ו מזדמנת גם ב"סדר רב עמרם", כ"י אוקספורד (=מהדורת פרומקין, ח"א, עמ' 143). חילוף-נוסח זה לא נרשם עליידי גולדשמידט במהדורתו (לעיל הערה 27). על "סדר רב עמרם", ראה פיסקה ד.

55 רק בסידור "אוצר התפילות" ב'תיקון תפילה' לברכו מעיר על גרסת מחזור ויטרי (לפנינו מס' 7).

56 בספרו "ברוך שאמר" (לעיל הערה 8), עמ' קיד.



שחוזרים עליהם יום-יום, בפיהם של רבים וכן שלמים במאות האחרונות, לרבות דורו של משיח השקר והדורות הבאים אחריו. על-כל-פנים, מאמיני שבתי צבי לא "קבעו" ולא "חידשו" אותה. לכל היותר ניתן לומר, כי בגלל הגימטריה נהגו להגותה בהדגשה קולנית ובצורה הפגנתית, כדי להבליט את הגימטריה הגנוזה בה<sup>57</sup>, ובכך עוררו את מורת-רוחם וזעמם של מתנגדיהם. אגב, קרובה ההשערה, שגימטריה זו היא המצאתו של שבתי צבי עצמו, שכן דרכו היה להמציא גימטריות על שמו, עד שהעז מצחו לומר שהשם שד"י במילואו (שי"ן דל"ת יו"ד) עולה כמניין שמו (תתי"ד)<sup>58</sup>.

## ז

נסיים מאמרנו זה בדיון קצר בשני נושאים הכרוכים עם החומר המובא לעיל.

א. ברוך משביע רעבים ברוך משה צמאים. כ"י קיימברג Add. 1176 הנזכר למעלה<sup>59</sup>, מקדים ל"ברוך הוא ברוך שמו" את הברכה הדו-חלקית האמורה, וכ"י<sup>60</sup> מונטיפיורי 217 — רק את חלקה הראשון. שתי נוסחאות אלה רוחות היו בכמה נוסחים<sup>61</sup> בימי הביניים ויצוין כאן בהבלטה, כי כך היה גם מנהגו של ר' אלעזר מוורמס (הנוסחה הקצרה), נציגה הדגול של חסידות אשכנז, כפי שאנו למדים מפירושו על הסידור, כ"י פאריס 772, דף 177 = כ"י אוקספורד 1204, דף 192ב.

לא ניכנס כאן לפרטים נעיר רק, כי על אף התפשטותו הרבה נעלם המנהג לגמרי מן השימוש, ולא נותר אלא בנוסח איטליה<sup>62</sup> (הנוסחה הקצרה וביחיד). נראה שאחד הגורמים להיעלמותו היתה העובדה, שנוסחה כזאת היתה נהוגה בברכת המזון של הקראים<sup>63</sup>:

57 למודים היו להבליט את הגימטריות שלהם, למשל: התיבה "בישועתך" ("וקרנו תרום בישועתך") העולה (עם ז האותיות) כמניין שמו, "נכתבה באותיות רבות וכול-טות" (ג' שלום, "שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו", תל-אביב, תשי"ז, עמ' 239). בכמה בתי-כנסת קבעו מומור תהילים כא ("ה' בעוז ובישועתך מה יגל מאד") בלוחות על קירות הבית (שם, עמ' 345).

58 ג' שלום (לעיל הערה 57), עמ' 190—191.

59 ראה לעיל הערה 43.

60 לעיל הערה 49.

61 הנוסחה מזדמנת גם בקטע גניזה שפרסם א"מ הברמן, "ידיעות המכון לחקר השירה העברית", ה, עמ' נב, ושם: "ברוך אתה יי משביע רעבים ומרוה צמאים", והשווה לזה נוסח הקראים המובא להלן בפנים. יירשמו עוד המקורות דלקמן: מחזור ויטרי, עמ' 32, 52; "ארחות חיים", הלכות ברכת המזון, סי' יא (דפוס פירינצי, עמ' עב); טור אורח-חיים, סי' קפו; כ"י פארמה 159 (כעין מחזור ויטרי, צרפתי-אשכנזי), דף 25א: "כשהן פוחתין מעשרה המברך אומר ברוך משביע רעבים ברוך משה צמאים ב"ה ב"ש בא"י אמ"ה הון..."; פירוש התפילות המיוחס לראב"ן, כ"י המוזיאון הבריטי 1094, דף 22א: "יחיד מתחיל ב' משביע רעבים ב' משה צמאים בא"י אמ"ה..."; ר' אליהו מלונדריש (לעיל הערה 42): "אם הוא יחיד ג"ל שאינו אומ' ב' משביע רעבים וב' משה צמאים, אלא מתחיל בא"י אמ"ה".

62 "מחזור ככל השנה כפי מנהג ק"ק איטאלייני", עם מבוא מאת שד"ל, ליוורנו, תרט"ו, ח"א, ק ע"א.

63 "סדר תפילות הקראים", וינה, 1854, ח"ד, עמ' נא. על קראים וקראות באשכנז וצרפת במאות ה'—12, 13, ראה: יהודה רוזנטל, "מחקרים ומקורות", ירושלים, תשכ"ו, ח"א, עמ' 245. מתוך סיפור המובא ב"ספר חסידים", סי' תתקס"ו (הוצאת וויסטינצקי, עמ' 334), ניתן להסיק שקיים היה יישוב קראי באחת מערי הריינוס: "קראים עשו בית הכנסת והיו אומרים מזמורים וקורין בתורה, עבר הרב ותלמידיו שם, בא אחד מן התלמידים לעשות צרכיו שם, אמר הרב אל

ברוך מאכילנו, ברוך משביענו, ברוך מרוינו,  
ברוך משיבי רעבים ברוך מרוה צמאים<sup>64</sup>,  
ברוך הנותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו.

משקל רב בתהליך היעלמותו יש לייחס גם להתנגדות, מתוך שיקול הלכתי, שיצאה מבית-מדרשו של רש"י ותלמידיו, כפי שאנו למדים מספר "המרדכי"<sup>65</sup>; "מצאתי בספר הפרדס<sup>66</sup> אשר סידר רש"י כשהוא מברך ברכת המזון לעצמו יחיד אינו מתחיל ברוך משביע רעבים". ומן הצורך להדגיש שגרסה מחוורת לפנינו. תיקונו של הרב מ' הרשלר<sup>67</sup>, שמחק תיבת "אינו" וגרס "יחיד מתחיל" כדי ליצור התאמה בין ספר הפרדס ובין המנהג המשתקף במחזור ויטרי<sup>68</sup> — אין לו על מה לסמוך, כמו שייזכר המעיין שיקרא גם את המשך דברי "המרדכי": "כדמשמע בירושלמי (ברכות ספ"א) גבי ברכות הפותחות בברוך דקאמר הרי גברך והדר פריך הרי הון קשיא. משמע דיחיד מתחיל בהזן ואינו אומר שום דבר קודם". להוכחה פנימית זו, שבעצם אינה זקוקה לסיוע ולאישור, ניתן להוסיף הוכחה חיצונית: גרסת "המרדכי" הקצר, כ"י מונטיפיורי 129, דף 121א: "מצאתי בספר ששמו פרדס שישד רש"י ז"ל יחיד המברך לא יתחיל ברוך משביע רעבים וכ' אלא מתחיל בא"י אמ"ה הון את העולם כולו". ניסוח זה אינו ניתן לתיקון על-ידי משיכת קולמוס אחת, על-ידי מחיקת תיבה אחת בלבד. נציין עוד, כי חכמי אנגליה לפני הגירוש ב-1290 ר' אליהו ב"ר משה<sup>69</sup> ור' יעקב חזן<sup>70</sup>, שהוזכרו כבר לעיל, מסתייעים גם הם בדברי הירושלמי בהתנגדותם ל"ברוך משביע רעבים".

ב. "ברוך כסא מלכותו" בברכת הזימון. תופעה זו אומרת דרשני קשה לגלות קשר פנימי-ענייני בין משפט זה לבין הברכה האמורה<sup>71</sup>. בעיון ראשון אנו נוטים להציע הסבר פשוט מאוד, והוא שכל עיקרו של משפט זה בברכת הזימון אינו אלא

תעשה. אפילו בית או עלייה שעשו גירי תושב להתפלל שם כיון שאין מתפללין אלא להקב"ה אין להתנהג בהם דרך בזיון. אולם ראה פקוקיו של רוזנטל, שם, עמ' 248. ואולי יש לייחס חשיבות-מה, מבחינה זו, להגדרתו של ר' אלעזר מוורמס למונח "מינים" שבברכת המינים: "מיני ישראל הפוקרים בתלמוד", בעוד "למשומדים אל תהי תקוה" הוא מפרש: "לאותם החוטאים בנפשותם ומשתמדים ועושים כגויי הארצות" (כ"י פאריס 772, דף 80א).

64 השווה הערה 61.

65 "מרדכי", סוף ברכות, סי' ריו.

66 לא נמצא בספר "הפרדס" שבידנו, ראה: "ספר הפרדס", מהדורת ח"י עהרנרייך, מבוא, עמ' יח.

67 "סידור רבנו שלמה מגרמייזא" (מיוחס), עמ' רמט, הערה 2.

68 ראה: "סיני", סט (תשל"א), עמ' יג, הערה 2, שם פרסם ראשונה את "סדר ברכת המזון" לר' שלמה מגרמייזא.

69 עיין לעיל הערה 61.

70 "עץ חיים" (לעיל הערה 53), ח"א, עמ' קסו.

71 ואשר ללשונות "כוח", "עוז" ו"גבורה" שבמספרים ו— ובכתב-היד הנזכרים בהערה 50 — פרנסה שייכת לגבורות השם, "הון מקרני ראמים ועד ביצי כינים" (עבודה זרה, ג ע"ב), רעיון שבא לידי ביטוי בתפילת י"ח, שברכת גבורות כוללת "מכלכל חיים בחסד". ועיין גם תוספות תענית ב ע"א, ד"ה וכתב. 'כוח' = גבורות גשמים ראה: בראשית רבא יג, ג (תיאודור-אלבק, עמ' 115); ואשר ל"עוז" ראה ראש השנה לב ע"א: "מנין שאומרים גבורות שנאמר הבו ליי כבוד ועוז".

תוצאה של היגררות. מיכאנית, ללא משמעות מיוחדת; המשפט נגרר אחרי "ברוך הוא ברוך שמו" אשר ב"ברוך שאמר", שכן בנוסח הצרפתי של ברכה זו שני המשפטים צמודים זה לזה.<sup>72</sup> אך הסבר פשטני זה אין בו כדי להניח את הדעת כלל ועיקר.

נראים הדברים, שהמשפט הנידון ממלא כאן תפקיד ליטורגי, ומגמתו היא: הזכות מלכות בברכת הוימון, ונמצא ששני המשפטים "ברוך הוא ברוך שמו" ו"ברוך כסא מלכות" מקנים לברכת הוימון כעין מעמד של ברכה טכנית הטעונה, כידוע, שם ומלכות. עלינו לזכור את אופיה הדו-ערכי של ברכת הוימון, שבמהותה אינה אלא הזמנה לברכת המזון. מצד אחד, לא רק שהיא נושאת את השם ברכה במקורות התלמודיים, אלא נחשבה באמת לברכה בפני עצמה.<sup>73</sup> ומצד אחר, אפילו הזכרת השם אין בה ואפילו בוימון בעשרה מסתפקים בכינוי 'אלהינו'. הכללת המשפט האמור הוא מוצא-של-פשרה מאי-התאמה זו: שני המשפטים משמשים תחליף.<sup>74</sup> לשם ומלכות במטבע הרגילה, ונמצא שברכת הוימון ברכה היא לפי ההגדרה המקובלת, אך לא לפי הניסוח המקובל והרווח.<sup>75</sup>

חיווק וסיוע להסבר זה ניתן למצוא בשאלה מן השמים ששאל ר' יעקב ממרוויש (Marvège, המאה ה-12—13), בעניין ברכת הוימון.<sup>76</sup> ומאידך גיסא, הסברנו זה כוחו יפה להבהיר את שאלתו שאינה מפורשת כל צרכה, ושצדקיה ב"ר אברהם הרופא, בעל "שבלי הלקט"<sup>77</sup>, לא עמד על כוונתה, כנראה משום שהמנהג הצרפתי שאנו דנים בו לא היה ידוע לו. וזה לשון השאלה והתשובה:

72 ראה מחזור ויטרי עמ' 61, וכן הוא בכל כתבי-היד שבהם מופיע המשפט הנידון. ארשום תשעה כתבי-יד בארבע ספריות: פארמה 403, 405, 799; פאריס 632, 633; קיימברידג' Add. 667, 1; Add. 438; 561. מונטיפיורי 202.

73 ראה, לדוגמה, ירושלמי ברכות פ"א ה"ח, ג ע"ד: "הרי נברך?", כלומר למה פותחת ברכת הון ב"ברוך" הלא סמוכה היא ל"נברך" (= ברכת הוימון), וברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת ב"ברוך". שם פ"ז ה"א, יא ע"א: "ג' שאכלו כאחת וביקש אחד מהן לילך לו, דבית רב אמרי יברך ברכה ראשונה וילך לו. אי זו היא ברכה ראשונה, דבית רב אמרי: זו ברכת הוימון". והשווה תוספות פסחים קד ע"ב, ד"ה חוץ: "דהויא ברכה בפני עצמה כדאמרינן בפ' שלשה שאכלו" (מו ע"ב).

74 המשפט "ברוך כסא מלכותו" הוגדר כאן כתחליף רק בהשוואה עם המטבע הרגילה "מלך העולם", שהרי הוא מכיל את השורש מ'לך' בהדיא. ההלכה מכירה באפשרות של תחליף ממש, ראה שיטת רבי יוסי (שהלכה כמותו), ראש השנה לב ע"ב. חכמי ההלכה שהתלבטו (בצדק או שלא בצדק) בכמה ברכות שאין בהן "מלכות" הצביעו על ביטויים אחרים הראויים לשמש תחליף. ראה: תוספות ברכות מ ע"ב, ד"ה אמר אביי (והסברה מובאה אצל כמה מן הראשונים): "ומעין שבע דמצלי בשבת, הואיל ויש בה האל הקדוש שאין כמוהו, היינו כמו מלכות". וביחס לברכה הראשונה של תפילת י"ח שאין בה מלכות, "אלהי אברהם" או "האל הגדול" חשובים כמלכות (רא"ש ברכות פ"ו, ס" כג, ועוד). מאלפים במיוחד הם דברי ר' יוסף קארו (בית-יוסף אורח-חיים, ס" ריד): "ויברכת אלהי נשמה... כיון שמזכיר בה שהקב"ה בורא הנשמות וגופתם בגופות ואח"כ נוטלם מהם ואח"כ מחזיר להם, אין לך מלכות גדולה מזו". ועיין עוד: "תוספות רבנו יהודה שירליאון" לברכות (מהדורת ניסן זק"ש), עמ' קמ; רבנו מנוח מנרבונה, "ספר המנוחה" (מהדורת א' הורוביץ), עמ' רכה. השווה דעת הראב"ד בהגהותיו על הרי"ה סוף ברכות, וביתר ביאור ב"ספר המאורות" לרבינו מאיר בר' שמעון המעיל, מהדורת משה יהודה הכהן בלוי, ניו-יורק, תשכ"ד, עמ' קעד—קעה. 75 ראה: "שאלות ותשובות מן השמים לרבנו יעקב ממרוויש" (מהדורת ראובן מרגליות), ירושלים, תשי"ז, ס" נב (עמ' עג). 76 "שבלי הלקט השלם" (מהדורת ש' בובר), ס" קנז (עמ' 122).

ועוד שאלתי: כשעונים בברכת המזון ברוך שאכלנו משלו וכו' אם צריך מלכות והזכרת שם, או לא.

והשיבו: הלוא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ<sup>78</sup>, ואם לא תמליכוהו במה תברכהו.

וזה תגובתו של בעל "שבלי הלקט":

ואין אנו צריכין לחלומי של רבינו יעקב הצדיק ממרוויש זצ"ל ולא לפתרונו, ששאל ע"י שאלת חלום: כשעונים ברוך שאכלנו משלו אם צריכה הזכרה ומלכות. והשיבו הלא ידעת... ואין משגיחין בדברי חלומות דקיימא לן לא בשמים היא ובהדיא מבואר בדברי רז"ל שאין בה הזכרה ומלכות כלל רק בעשרה שאומר גברך אלהינו, ואין שינוי בין המברך לעונים דתנן כשם שהוא מברך כך עונים אחריו.

אין ספק, ר' יעקב ממרוויש לא התכוון כלל לשם ומלכות במטבע המקובלת. שאלותיו מתייחסות תמיד לנושאים שהיו סלע מחלוקת בין חכמי ההלכה, ומשקפים נוהג שגרם פילוג והתגודדות ("לא תתגודדו") בקהילות שבימיו. אין לנו שום ידיעה על מנהג להזכיר שם ומלכות במטבע המקובלת בברכת הזימון, שבגללו הצטרך ר' יעקב "לדפוק על דלתי מרום". אף אין להעלות על הדעת קיומו של מנהג כזה בצרפת באותה תקופה, שכן הוא עומד בסתירה גלויה להלכה מפורשת, כמו שהעיר בעל "שבלי הלקט". לעומת זאת, יודעים אנו כעת על חילופי-נוהג לגבי "ברוך הוא ברוך שמו" ו"ברוך כסא מלכותו" בברכת הזימון. למחלוקת זו התכוון ר' יעקב ממרוויש ובבעיה זו ביקש חוות-דעת שמיימית, בנסיון להשכין אחדות בין המזמנים.

נמצאנו למדים אפוא, כי שני המשפטים האמורים מתאפיינים על-ידיו כ"הזכרת שם" ו"מלכות", וודאי משום שזה היה תפקידם הליטורגי.

## תיקונים והוספות

עמ' 277, הערה 3  
הוסף: והשווה להלן, הערה 18.

עמ' 278, הערה 5  
פיענוח זה של ראשי התיבות 'ש"ח' נעלם מעיני ד"ר דוד גולונקין שהקדיש מאמר שלם לניסיון לפתור ראשי תיבות אלו, ראה: סיני תשמ"ו, עמ' רא-ריד. והשווה גם פירושי התורה לר' חיים פלטיאל (מהד' יצחק שמשון לנגה) ירושלים תשמ"א, עמ' 462: 'החסיד הר' שלמה מדוריי"ש' (=מטרוי"ש) ובשאר כה"י: רש"י או ר' שלמה מטרוי"ש. וכבר הצבעתי לדברי הורוביץ (מבוא למחז"ן, עמ' 57): 'רבנו ש"ח גם כן כינוי לרש"י ז"ל'.

עמ' 279, שורות 15-16  
ישראל תא-שמע במאמרו 'ספר המשכיל – חיבור יהודי-צרפתי בלתי ידוע מסוף המאה הי"ג' (במחשבת ישראל תשמ"ג, עמ' 431) מסב את תשומת לבנו לכך, שהמחבר, המושפע מתורת חסידי אשכנז, מוסיף באופן קבוע מילות 'ברוך הוא וברוך שמו' בכל עת שהוא מזכיר את הביטוי 'האור המופלא' [= הקב"ה] ומקבילותיו. כדאי לציין גם את העובדה, שהוא משתמש כמו כן בפורמולה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ראה את המובאה, שם, עמ' 427. על מנהג זה, המוזכר על-ידי ר' אלעזר מוורמס כאפשרות שנייה בשם 'יש אומרים' כתבתי (עמ' 280, שורה 19) 'שלא זכה לאזכור בספרותנו'. כעת לפנינו אזכור ראשון, אך לא במקור שבדפוס.

עמ' 280  
ראה להלן נספח, עמ' 157 ואילך.

עמ' 281, שורה 2, מלמטה  
לכאורה ניתן למצוא דוגמה יותר קדומה קצת לצירוף 'ברוך הוא וברוך שמו' בברכת 'ברוך שאמר', והוא ברשות לברכה הנזכרת לר' יצחק אבן גיא (1038-1089), המסתיים בצירוף הנזכר (ראה: שמעון ברנשטיין, HUCA, כרך טז [1941], עמ' קיב). ברם, אין ודאות כלל שהסיום אכן יצא מעטו של אבן גיא. ייתכן שמקורו במנהג בני הקהילה שהשתמשו ב"רשות" זה. צא ולמד שאבן גיא ייעד את ה"רשות" לשבת, שכן הוא כולל את המחרוזת 'ברוך אשר בו שבת ובו נתן מנוחה לעמו ישראל', שהיא תוספת מיוחדת לשבתות הנהוגה עד היום בשינויים בנוסח ספרד, אך בני הקהילה שהשתמשו בו אימצוהו לחג הפסח, כמו שמעידה הכותרת 'חזון לפסח'. נמצאנו למדים שעיבוד והתאמה למנהג המקום לפנינו.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

עמ' 282, שורה 8

"הקטע נכתב בין התאריכים 1081-1095". ר' אביתר הוכרז גאון על-ידי אביו ר' אליהו בשנת 1081, שנתיים לפני פטירתו (1083) ונתכנה 'ראש ישיבת גאון יעקב' עוד בחיי אביו (מאן, היהודים במצרים, ח"א, עמ' 167; מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, ח"א, עמ' 603). ואשר לתאריך 1095, אם אמנם נתברר כעת (גיל, שם הערה 899) שר' צדוק לא נעשה מעולם אב בית דין, הרי הוא נפטר בשנת 1094 (גיל, שם). נמצא שזמן כתיבתו של הקטע בעינו עומד: בין השנים 1081 (או: 1083) ו-1094. פליישר (תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 244, הערה 113) כותב: 'דיוקו של וידר... הופך בינתיים', בהצביעו על גיל, שר' צדוק לא שימש אב בית דין כלל. אולם הוא שכח להוסיף שלפי גיל באותו עמוד עצמו נפטר ר' צדוק בשנת 1094, נמצא שזמן כתיבתו של הקטע, שהוא ענייננו הבלעדי כאן, לא הופרך. לעומת זה, התאריך 1112 שקבע פליישר בוודאי אינו נכון, שכן אחרי 1094 ר' צדוק לא היה עוד בחיים ולא ייתכן לומר 'ובחיי רבנו צדוק'.

עמ' 283, שורות 1-2

וכן הוא במנהג פרס בנוסח המורחב של 'ברוך שאמר' (מהד' טל, עמ' 34-36).

שם, שורה 10

עדות רבת-חשיבות לקדמותה של הפורמולה 'ברוך הוא וברוך שמו' ניתן למצוא בעובדה, שבעיקרה היא מצויה כבר אצל הפייטן השומרוני מרקה (מחצית השנייה של המאה הרביעית). הוא מסיים אחדים מפרקי ספרו, מימר מרקה, בנוסחה זו: ברוך אלהינו לעולם וברוך שמו לעולם. ראה: 113, pp. 1963, *Memar Marqah*, ed. John Macdonald, Berlin. 128, 149 [נראה כעת גם: תיבת מרקה, מהד' זאב בן-חיים, 'ירושלים תשמ"ח', עמ' 104, 300, 334]. ההסבר שהצעתי בנוגע להבדלים שבין נוסחת מגילת תהלים בקומראן ובין נוסחה שלנו, שאינה מכילה לא את השם ולא ביטויי נצחיות, כוחו יפה גם במקרה שלפנינו. נוסחתו של מרקה, שחי בתקופת האמוראים, נתאזרחת בליטורגיה השומרונית ומצויה שם בשפע. ראה: 4, 5, 9, pp. 1909, *The Samaritan Liturgy*, A.E. Cowley, Oxford.

שם, שורות 13-14

על תפוצתו הרבה של הטור, ראה א"א אורבך, 'על ספר הטורים לר' יעקב ברבי אשר', ספר היובל של האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, 'ירושלים תש"ם, ח"ב (החלק העברי)', עמ' יב. בהערה 23 מוסר לנו המחבר את המידע כדלקמן: 'סך הכל של כתבי היד שלמים וחלקיים הרשומים במכון לתצלומי כ"י מגיע ל-140'.

שם, הערה 36

ראה מנחם הרן, דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שמיני (תשמ"ט), עמ' 24, הערה 49, המונה מחברים שונים שנקטו בדעה זו.

עמ' 284, שורה 1

יש להוסיף עוד שהיו שקיצרו את הנוסחה בת ארבע המלים ואמרו רק שתיים: “ברוך שמו”, ראה: יוסף יוזפא האן, יוסף אומץ סי' רצו.

עמ' 286

דוגמה אחרת לתופעה זו, שנוסחה עתיקה נחשבה לחידוש השבתאים, אנו מוצאים ביחס לביטוי ‘ועל פליטת בית סופריהם’ בברכת ‘על הצדיקים’ שבתפילת י”ח. היו שפסלו תיבת ‘בית’ הואיל וחשבוה לתוספת שבתאית כדי ליצור גימטריה של שקר: בית סופריהם = שבתי צבי (עם הכולל), ראה: ישראל חיים פרידמן, ליקוטי מהרי”ח, ח”א, עט ע”א; גרשם שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים 1982, עמ' 136. יצוין עוד כי הגירסה ‘בית’ מופיעה גם בנוסח התפילה של ר' יעקב חזן מלונדרץ (=לונדון), עץ חיים, ח”א, עמ' צ, שנתחבר בשנת 1287. דוגמה נוספת ראה במאמרי ‘לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון’, סיני תשל”ו, עמ' קיב, הערה 59, כי בקהילת פרנקפורט ע”נ מיין גערו במי שאמר מקדשי שמך” בברכת קדושת היום לשבת, כי מספר ‘מקדשי שמך’ = שבתי צבי.

עמ' 287, סוף הערה 63

גם ר' מנחם בן זרח, בעל צידה לדרך, פירש כך בפרק לו (על ברכת המינים), שהושמט בהוצאות הרגילות: “על הקראים שמאמינים בתורה שבכתב ולא בדברי רבותינו ז”ל”. ראה: שלמה איידלברג, דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, עמ' 24.

# הכלל הליטורגי של ר' אלעזר מוורמס ויישומו

(נספח לעמ' 280)

מן הראוי שנתעכב על דברי ר' אלעזר מוורמס, שהובאו מפירושו על התפילה. הם מכילים את המפתח להסברת כמה תופעות ליטורגיות, כולל המנהג לומר את הפסוק 'ועתה יגדל נא' (במדבר יד יז) כשמתחיל החזן 'קדיש'.<sup>1</sup> רבים התקשו במנהג זה ולאחרונה נזקק לנושא זה גם י"מ תא-שמע,<sup>2</sup> הכורך בהסברו גם את הפסוק 'זכור רחמיך' (תהלים כה ו) הנאמר אף הוא לפני הקדיש או בשעת אמירתו על-ידי החזן. הוא מניח ששני הפסוקים מתייחסים אל הקדיש ומבאר:

אלו הם פסוקי תחנון טיפוסיים, שנאמרו כהקדמה (ובמקביל עם אמירת הקדיש בפי החזן) לתפילה האישית בעד המתים הבאה מיד לאחריהם (ובמקביל לאמירת 'ברכו' בפי החזן).

הסבר זה – המוזר בלאו הכי – מתבטל מאליו נוכח הנתונים שיובאו להלן. אין ספק, שרק הפסוק 'ועתה יגדל נא' קשור לקדיש והוא מהווה עניית הקהל לתפילת החזן המתחילה בתיבת 'יתגדל', בהתאם לכלל הליטורגי שנתנסח על-ידי ר' אלעזר מוורמס במלים אלו:<sup>3</sup>

על כל דבר ודבר שיוצא מפי החזן צריכין יראי השם לומר כמו שאמר.

מלת המפתח המכשירה את הפסוק לשמש ענייה לדברי החזן היא תיבת 'יתגדל' המכוונת נגד 'יתגדל'.

והא לך מנהג דומה הזורע אור על המקרה שלנו, שאיננו תופעה בודדת, אלא פרט במסגרת הכלל הליטורגי המקיף. כשהחזן אומר: 'גדלו ליי אתי ונרוממה שמו יחדו', בשעת הוצאת ספר התורה מן ההיכל, הציבור עונה, לפי המנהג שנתקבל,<sup>4</sup> בפסוק: לך<sup>5</sup> יי הגדולה והגבורה וכו'. ולפי ר' אלעזר מוורמס<sup>6</sup> אומרים: 'גדול יי ומהולל מאוד ולגדולתו אין חקר', והוא מביא בשם אביו, ר' יהודה בר' קלונימוס:<sup>7</sup>

כשהחזן אומר גדלו לה' במשך אומרים בפסוק אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים שיש בהם גדולה.

1 ראה: רמ"א, ש"ע או"ח, סי' נו, ס"ב וראה גם להלן, הערה 15.

2 ישראל מ' תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, ע' 302.

3 לפי כ"י הספרייה הבריטית 653, דף 59א; ראה גוף המאמר, עמ' 280.

4 ראה: בער, סדר עבודת ישראל, עמ' 122.

5 דהיי"א, כט יא.

6 ראה לעיל, הערה 3.

7 ראה: פירושי סידור התפילה לרוקח, עמ' תקמ"ד.



מה שנדרש הוא התאמה מילולית בין אמירת החזן ובין עניית הציבור. במקרים שהוזכרו תיבת הקישור הוא ביטוי של גדולה. ויש להבליט, כי אף בנוגע לפסוק 'ועתה יגדל נא' (שהוגדר כפסוק תחנון טיפוסי?) לא נקבעו מסמרות וניתן להשתמש במקראות אחרים המכילים ביטויים של גדולה. וכך כותב ר' אהרן הכהן מנרבונה:<sup>8</sup>

ונהגו לומר הציבור בלחש כשפותח החזן 'יתגדל' פסוקים דגדולה, כגון ועתה יגדל נא כח ה', גדול ה' ומהולל מאוד [ולגדולתו אין חקר].

שים לב לדוגמה שלישית. שני המקראות המתחילים 'רוממו' הנאמרים בשעת הוצאת ספר התורה<sup>9</sup> מהווים אף הם עניית הציבור לדברי החזן 'ונרוממה שמו יחדו' בהתאם לכלל הליטורגי הנזכר.

והרי הדגמה רביעית. כשהחזן פותח את תפילת העמידה במילים: 'ברוך אתה יי' (=השם), הציבור עונה, לפי ר' אלעזר מוורמס, במשפטים המכילים את הביטויים 'ברוך' (או: 'מבורך') ו'שם', והברירה בידו לבחור אחד משלושת המשפטים הבאים.<sup>10</sup>

1. ברוך הוא וברוך שמו.

2. ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

3. יהי שם יי מבורך מעתה ועד עולם.

כאן ישנן שתי מלות קישור בין אמירת החזן לבין עניית הקהל.

צא ולמד ממנהג חמישי, המהווה אף הוא יישומו של הכלל הליטורגי שהבאנו בשם ר' אלעזר מוורמס, אף כי המנהג גופו אינו מוזכר על ידו במקורות שעומדים לרשותנו.<sup>11</sup> הכוונה לעניית הקהל על 'והוא רחום' שלפני תפילת ערבית. פוגשים אנו במנהג זה בצרפת הצפונית והדרומית. וזה לשון מחזור ויטרי (עמ' 114):

במוצאי שבת עומד שליח ציבור ופותח והוא רחום יכפר, והציבור אומר: כשמתחיל

והוא רחום: כי אל רחום ה' אלהיך לא ירפך וגו' (דברים ד עא).

ובשינויים ר' אהרן הכהן מנרבונה כותב (ארחות חיים, תפילת ערבית, סי' א'):

8 ארחות חיים, עמ' כא, דין הקדיש ופירוש ו, סי' ב.

9 בער, סדר עבודת ישראל, שם.

10 ראה גוף המאמר, עמ' 279.

11 מפירושו על התפילה (לעיל, הערה 7) נראה, שהחזן האריך רק ב'ברכו' (עמ' תקפח): 'במוצאי שבת אומר והוא רחום יכפר ה' הושיעה, מיד החזן אומר ברכו במשך גדול [...] כן עושה אני הקטן, וכן שמעתי שרבינו אלעזר בן רבנא משולם הגדול, הוא היה חזן, והיה מושך ברכו בכל כוחו, וכן נמצא בתפילת רבנא עמרם במוצאי שבת ימשוך החזן ברכו'. דברים אלו מובאים כלשונם באור זרוע, ח"ב, סי' פט. והשווה סדר רב עמרם (מהד' גולדשמידט, ע' פ): 'ומבעי ליה לאינש לאוגודי (=להאריך) בברוך ה' המבורך באפוקי שבתא דניתצל מן הזיקא דההיא שבתא'. וראה גם ספר המנהיג (מהד' רפאל), עמ' קצ ובהערות המהדיר. ואשר לר' אלעזר החזן, ראה פירוש סידור התפילה לרוקח, עמ' רכח.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

ובעוד שהחזן מאריך לומר והוא רחום הציבור אומרים בלחש: כי אל רחום ה' אלהינו לא ישחיתנו ולא ירפנו ולא ישכח את ברית אבותינו כאשר נשבע להם כמ"ש כי אל רחום ה' אלהיך וגו' (דברים ד לא).

הוא מופיע בסידור-תפילה נוסח ספרד מן המאה השש-עשרה (ראה: ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 293): 'ועונין הקהל כי אל רחום [...] אשר נשבע להם'. הוא מזדמן גם באשכנז, ראה: ר' יוסף יוזפא האן נירלינגן, יוסף אומץ, סי' יא, ובמחזור כל השנה כפי מנהג ק"ק איטאלייני, ליורנו 1852, ח"א, כו ע"א. ושם הענייה היא: ה' ה' אל רחום וחנן וגו' (שמות לד ו).

במקרה זה הקישור המילולי בין אמירת החזן לבין עניית הקהל היא תיבת 'רחום' וגם כאן עומדים לבחירה שני מקראות: שמות לד ו ודברים ד לא. בעוד שהדוגמאות שהובאו עד כה עסקו בעניית הציבור לתפילות הנאמרות על-ידי החזן, הרי הדוגמה שנסיים בה מתייחסת לעניית הציבור לברכת כהנים, שצריכה להתבצע 'בקול ערב וכניגון גדול', כפי שמתבטא בעל ארחות חיים (קט ע"ב). תופעה ליטורגית זו היא הקדומה ביותר ומתועדת כבר בשני התלמודים (ירושלמי ברכות, פ"א ה"א; בבלי סוטה, לט ע"ב). מותר להניח בוודאות, שהיא היא ששימשה מופת ודוגמה למקרים דומים בתפילות החזן. אמנם פסוקי-הענייה הנהוגים היום<sup>12</sup> אינם מופיעים בתלמודים, אך גם הם מקורם בזמן קדום (ראה: א' ברלינר, הערות על הסידור, ח"א, עמ' 41; אלבוגן, התפילה בהתפתחותה ההיסטורית [עברית], עמ' 140). וניתן להוסיף כי העובדה שנהגו לאומרם תוך כריעה על ברכיים, מצביעה אף היא על קדמות המנהג:

וכשהוא<sup>13</sup> מתחיל לברך את הציבור כורעים הציבור על ברכיהם ומבליעין מקראות הללו בקולו. כשהוא אומר יברכך, הם אומרים: יברכך יי מציון עושה שמים וארץ. יי, יי אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ. וישמרך, שמריני אל כי חסיתי בך [...] שלום, שלום, לרחוק ולקרוב אמר יי ורפאתיו.

על כל פנים, אנו רואים שגם במקרה זה העקרון המנחה לבחירת המקראות הוא התאמה מילולית בין ברכת הכהן ועניית הציבור.

עד כאן על הענייה 'ועתה יגדל נא'. נפנה כעת אל תפקידו הליטורגי של הכתוב 'זכור רחמיך'. כמו שכבר נרמז, הוא אינו מתייחס כלל לקדיש; אין בו אף ביטוי אחד הקושר אותו לתחילת תפילה זו או להמשכה. הוא משמש כאן פתיחה לתפילה בכלל. ומכיוון

12 פסוקים אחרים מאלה הנהוגים היום מצויים ב'ליקוטי מנהגים' שהעתיק גולדשמידט מכתב-יד, ראה: מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 64.

13 מחזור ויטרי, עמ' 101 וכן במקור קדום יותר: כ"י ואטיקן 318, הכולל הלכות ומנהגים מתלמידו של רש"י, ר' שמואל בר' פריגורוס, ראה: ברלינר ואלבוגן, שם.

## 'ברוך הוא (ו)ברוך שמו' – מקורו זמנו ונוסחו

שתפילת שחרית פותחת בקדיש<sup>14</sup> מקומו של פסוק-הפתיחה הוא לפני הקדיש וסמוך לו. וכך נזדמנו שני מנהגים בעלי יעוד ליטורגי שונים למקום אחד, סמוכים זה לזה, וסמיכות זו היא שגרמה לידי אי-הבנה וערבוביה ושני הפסוקים נתפסו כיחידה אחת המשמשת ענייה לקדיש. אף חילופי-הנוהג שהתקיימו לגבי אמירתם של שני הפסוקים מקורם בסמיכות זו. יש שנהגו לומר שניהם ויש שאמרו רק אחד. וכן לגבי סדרם: היו שהקדימו 'ועתה יגדל' והיו שהקדימו 'זכור רחמין'.<sup>15</sup> ומעניין הוא הנסיון להכניס סדר בערבוביה זו ולייחד לכל פסוק מקום מוגדר משלו: 'כשהחזן מתחיל בקדיש הציבור מלחשין בשפתיים יגדל נא כח יי וסמוך לעניית יהא שמיה רבא מלחשין: זכור רחמין יי וחסדיך מעולם המה'.<sup>16</sup> וכיוצא בזה במחזור איטאליאני, ליוורנו (עם מבוא מאת שד"ל), ח"א, יג ע"א: 'ובעת שהחזן אומר יתגדל הצבור לוחשים ועתה יגדל נא[...]' וכשהוא אומר בחיכון ובימיכון לוחשים זכור רחמין...'.<sup>17</sup>

'זכור רחמין' כפתיחה לתפילה, כיצד?

בפסוק זה המתפלל מביע את תחושתו, שאין בידיו זכויות ובגשתו לשטוח את תפילתו לפני המקום הוא מסתמך כולו על רחמי שמים. תחושה זו הובעה ראשונה על-ידי דניאל (ט יח) ותפילתו משמשת דוגמה ומופת לדורות: 'לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניך כי אם [סמוכים] על רחמין הרבים'. מרובים הם המקומות שבהם מובע רעיון זה בניסוחים שונים. נסתפק בשתי הדוגמאות הבאות משום שהן משתמשות גם במטבעות הלשון של פסוקנו:

1. גדולת רחמין וחסדיך תזכור היום.<sup>17</sup>

2. סמוכים בחסדך ובטוחים על רחמין.<sup>18</sup>

מאלפת היא העובדה שהמתפלל חוזר על כך גם בסיום תפילתו:<sup>19</sup>

14 ואלה דברי ר' אלעזר מוורמס, בפירושו על התפילות, כ"י פאריס 772, דף א62: 'ועיקר התפילה מתחלת ביתגדל אבל ישתבח סיום הזמירות, לכך החזונים מנמיכים קולם בישתבח כדי שיא' אותו כל אחד במק' בסיום הזמירות. ומה שהחזן אומר כדי שיענו אחריו אמן, אבל ביתגדל התפילה מתחלת, כמו בלילה שמתחיל ביתגדל על שם הבו גודל לאלהינו'. והשווה סידור ר' שלמה מגרמיזא, עמ' עה: 'ועיקר התפילה מתחלת מקדיש'.

15 ראה: מחזור ויטרי, עמ' 8 ועוד באותו עמ', סי' י; עץ חיים לר' יעקב חזן מלונדרץ, ח"א, עמ' פא; סידור ר' שלמה מגרמיזא, עמ' עה; תוספות הרא"ש השלם (מהדיר: הרב שרגא הכהן וילמן, ניר-יורק, תשל"ח, ז ע"ב); טור אור"ח סי' נו; צרור החיים לחיים י' דוד מטולידה (מהד' ש"ח ירושלמי, ירושלם תשכ"ו), עמ' ה. עטרת זקנים, אור"ח סי' נו.

16 ספר הפרדס, עמ' שכ"ג.

17 ראה: ד' גולדשמידט, סדר הסליחות כמנהג פולין, ירושלים תשכ"ה, עמ' ח.

18 שם, עמ' ק"מ. והשווה את התפילה הפרוזאית המבטאת במלים פשוטות את התחושה הזאת (בער, סדר עבודת ישראל, עמ' 20): 'מי אנכי שאזכה להתפלל לפני הקב"ה... ואנכי איש חוטא... ואיני כדאי וראוי... איך אשא פני לעמוד לפני המלך... אך אבטח ברחמיו הגדולים'.

19 בער, שם, עמ' 119.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

ואנחנו לא נדע מה נעשה, כי עליך עינינו.

זכור רחמיך יי וחסידיך כי מעולם המה.

ומעניין לציין, שרב סעדיה מסיים את בקשתו השנייה בשני מקראות אלה:<sup>20</sup>

ואנחנו לא נדע מה נעשה כי עליך עינינו.

כי לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניך

כי אם על רחמיך הרבים.

במקום 'זכור רחמיך' נוקט הגאון את ניסוחו של דניאל שהוא כעין פירוש לפסוק 'זכור

רחמיך' ומבטא בצורה מפורטת יותר את הרעיון הגלום בו.

לסיום, הוכחה חותכת לכך, שהכתוב 'זכור רחמיך' משמש פתיחה לתפילה, ללא זיקה

כלשהי אל הקדיש, מספק לנו קטע גניזה בספריית כ"ח בפאריס, IV.A.79. וזה לשונו:

ואמא צלות שחרית ללשבת פיכתדי זכור רחמיך יי וחסידיך כי מעולם המה.

והוא רחום יכפר עון [...] ולא יעיר כל חמתו. ברכו את יי המבורך. ברוך יי [...] ועד.

יוצר אור [...] הכל. הכל יודוך.

ועוד – וכבר העירו אחרים על כך – במנהג פרס מתחילות כל תפילות השבת בכתוב זה, וגם

כאן ללא זיקה אל הקדיש.<sup>21</sup>

20 ראה: סידור רס"ג, עמ' פא, שורה 15.

21 ראה: נוסח התפילה של יהודי פרס, מהד' ש' טל, עמ' כו.

## 'מאה ברכות' = 'ברכות השחר'

רבי מיימון הדיין אבי הרמב"ם כותב ב"אגרת הנחמה" שלו<sup>1</sup> (עמ' לח): "וזה כמה שנים שמתי לי לחוק לקרוא את המזמור הזה, היינו תפלה למשה איש האלהים, כל יום אחרי מאה ברכות לפני ברוך שאמר".

דברים אלה עוררו את תמהונו של הרב י"ל הכהן מימון, והוא מעיר:<sup>2</sup> "מה שכתב רבנו כאן, שקרא את המזמור הזה כל יום אחרי מאה ברכות לפני ברוך שאמר, דבריו תמוהים, כי עד ברוך שאמר יש רק י"ח ברכות ולא יותר". והניח את הדבר ב"צריך עיון".

פתרון תמיהה זו הוא: הביטוי מאה ברכות איבד כאן את משמעותו המספרית ומשמש כינוי ליחידה הליטורגית הידועה בשם "ברכות השחר",<sup>3</sup> הואיל והן פותחות את מאת הברכות שחייב אדם לברך בכל יום.<sup>4</sup> "מאה ברכות" = "ברכות השחר". מונח ליטורגי זה רווח בארצות שונות ושגור היה במשפחת הרמב"ם, שכן השתמשו בו לא רבי מיימון הדיין בלבד, אלא גם הרמב"ם עצמו<sup>5</sup> ור' אברהם בנו.<sup>6</sup> ומעניין, שר' אברהם מצא לנחוץ לפרש את משמעות הביטוי, שבעצם אינו הולם את הברכות, שמספרן אינו אלא י"ח, ועשוי משום כך לגרום לאי-הבנה.

להלן ניתנים כמה מקורות, שבדפוס ושכתבי יד, המעידים על שימוש "מאה ברכות" במונח "ברכות השחר":

1. ר' מיימון הדיין אבי הרמב"ם בדבריו המצוטטים למעלה.

1 תרגם מערבית ד"ר בנימין קלאר (ה"ד), מבוא והערות מאת הרב יהודה ליב הכהן פישמן (=מימון), ירושלים תש"ה. המקור הערבי עם תרגום אנגלי (נתפרסם ע"י L.M. Simmons, לונדון 1890).

2 שם, הערה מד.

3 מצוי גם השם "ברכות של שחרית", השווה "תשובות פסקים ומנהגים" למהר"ם מרוטנברג, מהדורת יצחק זאב כהנא, ירושלים תשי"ז (מוסד הרב קוק), עמוד קמו, סי' נ. השימוש בשם "ברכות" סתם רווח הרבה, ראה סר"ע (ורשא) כו, א; מהדורת פרומקין ח"ב, יט ב; ספר העתים 249; ספר המנהיג סי' א; ארחות חיים, הלכות יוה"כ סי' לא (עמוד רלו); ספר המחכים (האשכול כרך ו), עמ' 119; אבודרהם, סדר תפילה ר"ה (דפוס ורשא, עמ' 143). על "סדר ברכות", עיין סר"ע (ורשא) מז, ב; שבלי הלקט השלם, הלכות יוה"כ, סי' שיט; ספר המחכים 131.

4 מנחות מג, ב; ירושלמי ברכות, סוף פ"ט (יד, ד).

5 להלן, מספרים 2, 8.

6 להלן, מס' 9.

## ברכות שנשתקעו ונשתכחו

2. הרמב"ם באגרתו בעניין המחלוקת עם ישיבת בגדאד, שבו הוא מגיב על מאמרו של ר' שמואל בן עלי בעניין תחיית המתים: "לו הסתפק להזכיר את הראיה ממאה ברכות...". והכוונה לברכת "אלהי נשמה" שבברכות השחר.<sup>7</sup>
  3. בקטע "מתוך סדור תפלה קדמון", שנתפרסם ע"י הרב שמחה אסף,<sup>8</sup> בתיאור תפילת השבת: "ובשחרית בשבת הולך לבית הכנסת ואומ' מאה ברכות, ופותח החזן רבון כל העולמים כי לא על צדקותינו". הכוונה לברכות השחר, שמקומן לפני "רבון כל העולמים".
  4. שבלי הלקט השלם לצדקיה בן אברהם הרופא, קעז, א (סי' כו): "מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל, כל יום שאסור לקרות בתורה, כגון אבל וט' באב, אסור לברך ברכת התורה, פי' במאה ברכות".
  5. ספר המנהגות לר' אשר בר' שאול:<sup>9</sup> "ועתה נדבר על מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום". והוא הולך ומונה את ברכות השחר עד "המעביר שנה" ומפרשן – ולא יותר.
  6. שו"ת תשב"ץ לר' שמעון בן צמח דוראן, ח"ב במפתח לתשובה קפו, הדנה במחלוקת הישנה על המנהג לסדר ברכות השחר בבית הכנסת זו אחר זו, שהרמב"ם<sup>10</sup> התנגד לו בחריפות: "טעם מנהגנו לברך מאה ברכות זו אחר זו".  
כתבי-יד:
  7. בקטע של סידור מתוך הגניזה בקיימברידג', אוסף טיילר-שכטר H. 10/273, דף א, א: "צלוח אלגדאדא יצלי מאה ברכות ואלמזאמיר כלהא ואליוצר...". [תפילת הבוקר: יתפלל מאה ברכות והמזמורים (=זמירות) כולם והיוצר...].
  8. הרמב"ם בתשובה, שעדיין לא נתפרסמה, כ"י אוכספורד HUNT. 503 (קטלוג 814.1) דף כח, א: "ואמא קראה מאה ברכות או אלזמירות בחפז ועגלה פכטא מחץ ומן לא ינכרה עלי אלחזנין מתעדיי" [ואולם קריאת מאה ברכות או הזמירות בחפזון ובמהירות היא חטא גמור ומי שלא יגנה דבר זה לחזנים הרי זה חוטא].
  9. ר' אברהם בן הרמב"ם בחיבורו "כפאיה אלעאבדין", קטע-גניזה בקיימברידג', T-S, Arabic, 47/173, כותב: "והרה אלברכות הי אלמשהורה במאה ברכות לא לאן
- 7 אגרות הרמב"ם, מהדורת ד"צ כנעט, ירושלים תש"ו, עמ' 66.  
8 מספרות הגאונים, עמ' 82.  
9 ש' אסף, ספרן של ראשונים, עמ' 140.  
10 משנה תורה, הלכות תפילה פ"ז, ה"ט. עיין גם תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, מהדורת פריימן-גויטיין, 120 ואילך.

'מאה ברכות' = 'ברכות השחר'

עדהא מאה כל לאנהא תכמל עדד אלמאה ברכות מן קולהם ז"ל, חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום" [ברכות אלו הן המפורסמות בשם מאה ברכות, לא משום שמספרן הוא מאה, אלא משום שהן משלימות את מספר מאת הברכות, לפי מאמרם ז"ל...]

10. לבסוף נביא את דברי ר' שמואל הנגיד בשיר ההיתול, שכתב נגד רב אחד שחשב "כי בציציות וזקן ומגבעת יהי איש ראש ישיבה". הנגיד מתלוצץ עליו בדברים מעניינים אלו:<sup>11</sup>

בְּקוֹל עֶבֶה בְּקוֹל הַמוֹן וְצָבֵא	וְהִחַל לַעֲנוֹת מֵאָה בְּרָכוֹת
וְלֹא אָשֶׁה. הַשִּׁיבוֹתִיו תְּשׁוּבָה:	יִבְרַךְ אֶל לְמַעַן אִישׁ בְּרָאוּ
וְאֵל יַעֲדֵי בָךְ כִּי אֶתְּנֶקְכָה.	"הַתְּשִׁית נִפְשְׁךָ מִן הַזְּכָרִים

וזהו לפי דעתי הפתרון לביטוי "מאה ברכות", שמזכיר גם רבי מימון, אבי הרמב"ם.

11 "דיואן שמואל הנגיד", יצא לאור ע"י דוד בן סלימאן בן דוד ששון, אוכספורד תרצ"ד, עמוד נא למעלה.

## תיקונים והוספות

גם בעל 'דקדוקי סופרים' וההיסטוריון סאלו בארון התקשו בביטוי מאה ברכות, ראה: נ. וידר, סיני פה (תשל"ט), עמ' צז, הערה 1.

### למספר 8

התשובה נתפרסמה בינתיים בתשובות הרמב"ם, מהדורת יהושע בלאו (ירושלים תש"ך), ח"ב, עמ' 491. המהדיר לא עמד על משמעותו של הביטוי והעמידו על כך ש' אברמסון, שם, ח"ג, עמ' 168, בהצביעו על מאמרי ובהוסיפו שני מקורות אחרים. יצוין עוד כי הרמב"ם השתמש בביטוי שלנו גם באגרתו לתלמידו ר' יוסף בן יהודה ן' שמעון. ראה: דוד צבי בנעט, אגרות הרמב"ם, ירושלים תש"ו, עמ' 66, למעלה, ולחנם טרח בנעט (שם, הערה 1) לרשום את המקורות למאה ברכות. המדובר הוא ב"ברכות השחר" וממילא הכוונה היא לברכת "אלהי נשמה" בלבד, ולא גם לברכת "מחיה המתים" שבתפילת שמונה עשרה. עיין כעת גם אגרות הרמב"ם, מהדורת יצחק שילה, ירושלים תשי"ז, ח"א, עמ' שי וח"ב, עמ' תקפט.

### למספר 10

השווה ש"מ שטרן, "תיאור חדש מרבי יהודה אלחריזי על נסיעתו לבבל", ספר זיכרון ליצחק בן-צבי, ירושלים תשכ"ד, ח"א, עמ' קנב: "ויחשוב כי אם יצנוף המצנפת הטהורה, בעלת הסרט הארוך, כי אז רכש כל המעלות...".



## 'אין אומרים ברכה פסוק'

בתרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 450, הפנה א"ש רוזנטל את תשומת-לבנו לקטע-גניזה בקיימברידג' שפרסם ע' פליישר<sup>1</sup> — קטע שיש בו כדי לפענח סוף-סוף את תעלומת הפיסקה בירושלמי,<sup>2</sup> שהיוותה סלע השערות וניחושים מימות ראשונים ואילך: 'ואילין דאמרינן: צהלי ורוני יושבת ציון כי גדול בקרבך קדוש ישראל'<sup>3</sup> — אין בו משום ברכה פסוק. בקטע הנזכר מופיע הפסוק 'צהלי' (יחד עם הפסוק מתה' כב: ד: ואתה קדוש יושב תהלות ישראל) בברכת קדושת השם, ואם כן, נפתרה הסתומה: כוונת הירושלמי היתה לברכה זו; ואשר למשמעות המלים 'ואילין דאמרינן', הן מתייחסות ל'מקצת בני ארץ ישראל', שנהגו בשילוב פסוק זה בברכת קדושת השם.

האמת ניתנה להיאמר, שעוד לפני עשרים שנה פרסם מנחם זולאי<sup>4</sup> קטע-גניזה מאוסף אדלר בניו-יורק, שממנו ניתן ללמוד — וזולאי לא הרגיש בזה — שמקומו של הפסוק 'צהלי' היה בברכת קדושת השם. בתיאור תפילת שמיני-עצרת נאמר בו: 'ואומר כתר יתנו לך ואו' לדור ודור צהלי, אתה בחרתנו, וגו' [מר] כל התפילה, ואו' רצה ומודים ושים שלום'. הקטע ממשיך בתיאור תפילת יום-טוב שני של שמיני-עצרת, והוא שמחת-תורה. שני הקטעים נבדלים זה מזה הבדל חשוב. בקטע אדלר נשתלב הפסוק בנוסחה 'לדור ודור נגיד גדלך'. המעיין יעמוד על כך, שפסוק זה תואם יפה את הנוסחה הנזכרת המדברת על גדולת השם וקדושתו: 'לדור ודור נגיד גדלך ולנצח נצחים קדוש תך נקדיש', ומסתבר, שהפסוק הובא כאסמכתא מקראית: צהלי ורוני יושבת ציון כי גדול בקרבך קדוש ישראל. ומאלף הוא, שהגאון מווילנה<sup>5</sup> עמד — בלי זיקה אל הירושלמי — על התלות הרעיונית של הנוסחה 'לדור ודור' בפסוק הנידון: 'צהלי ורוני וגו' הוא שמחה ורגנה צפרא ורמשא המלך הגדול והקדוש וזה שאמר לדור ודור נגיד גדלך ולנצח נצחים קדושתך נקדיש...'<sup>6</sup>

1 סיני, סג (תשכ"ח), עמ' רמ.

2 'ירוש' ברכות פ"א ה"ח, ג ע"ד; תענית פ"ב ה"ג, ג, סג ע"ג.

3 יש' יב: ו. 4 ספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 310.

5 בפירושו לישע"י, שם (מקראות גדולות).

6 אם זוהי המסגרת הליטורגית המקורית, שבה שולב הפסוק 'צהלי' ושאליה רמז הירושלמי, הרי

או שמא מסתבר יותר להניח, שלפנינו נוסחה בלתי־ידועה של ברכת קדושת השם—שזכתה, כידוע, לגיסוחים שונים—המורכבת משני הפסוקים האמורים, המהווים את גוף הברכה, ומן החתימה הבאה בסופם, ותו לא. לפי זה לא שימשה כאן הקדושה ברכת קדושת השם לשליח־ציבור, וכוונת הירושלמי היתה,<sup>8</sup> שהשימוש בפסוקים כגוף הברכה אין בו משום 'ברכה פסוק', רק השימוש בפסוק בחותם הברכה נוגד את הכלל 'אין אומרין ברכה פסוק'.<sup>9</sup>

[ 286 ]

ואשר למנהגם של שני הקטעים, הרי אין ספק, שקטע אדלר משקף את המנהג הבבלי. ובנוגע לכתב-יד קיימברג', המחזיק שישה-עשר דפים ומכיל פיוטים שונים, ביניהם משל ר' שלמה אבן גבירול ומשל הפייטן הבבלי יוסף אלברדאני, קבע פליישר, 'שעיקרו נוסח ארץ ישראל', ועליו הסתמך רוזנטל. ברם, מה שחשוב ומכריע הוא אופייו של טקסט העמידה שבו מופיע הפסוק שאנו דנים עליו. טקסט זה מייצג את הנוסח הבבלי וטבוע בחותמו המובהק, מלבד שתיים או שלוש (?) נוסחאות שחדרו מן הנוסח הארצישראלי<sup>10</sup> — תופעה שכיתה בכתב-יד של הגניזה הקהירית. כדי להבליט את בבליותו של הטקסט מן הראוי לתת כאן את הנוסחאות במלואן:

א. ברכת 'אבות' גורסת את הנוסח הבבלי המובהק: 'גומל חסדים טובים וקונה הכל זוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם מלך מושיע ומגן'.

ב. הברכה השנייה, הפותחת בנוסח מפויט, חוזרת לפני סיום הברכה אל נוסח-הקבע — והוא בבלי: 'מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך מחיה מתים וגאמן אתה להחיות מתים'.

ג. ברכת העבודה גם היא אינה ארצישראלית כלל וכלל, לא בגוף הברכה ולא בחתימתה. אחרי פתיחה מפויטת היא חוזרת אל נוסח-הקבע — והוא בבלי מובהק: 'אשה ישראל במהרה תקבל ברצון ותהא לרצון עבודת עמך בית ישראל ותחזינה עינינו בשובך לנוך לציון ותרצה בנו כמאז בא"י המחזיר שכינתו לציון'.

ד. ברכת 'מודים' פותחת בנוסח הבבלי: 'מודים אנחנו לך אתה<sup>11</sup> הוא יי אלהינו אלהי אבותינו על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך הטוב כי לא כלו רחמי והמרחם כי לא יתמו חסדיו', ואחרי תשלובת של חומר אחר הברכה חוזרת אל נוסח-הקבע — והוא בבלי: 'כל החיים יודוך סלה באמת<sup>12</sup> ברוך...'

העובדה שהקדושה בתפילת שחרית מכילה פסוקי קריאת-שמע אינה ראייה שנוסח ארץ-ישראל לפנינו, שכן מנהג זה מצא לו מהלכים גם בבבל, ודי להצביע על דברי רב סעדיה גאון.<sup>13</sup> ואולי מעידה על כך גם המובאה מ'ספר המקצועות':<sup>14</sup> 'התקינו רבנן לומר בהבלעה

מ'תיקון' זה, גיסה ל'תקן' את הנוסח בדרך אחרת (שם, ד, גויארק, תשכ"א, עמ' 168, 170).

9 לעיל, הערה 1, עמ' רלט.

10 שלוש מטבעות ארצישראליות, לפי המקובל, מצויות בעמידה שלפנינו: ב'אבות' המטבע 'קונה שמים וארץ' גומל חסדים טובים וקונה הכל; ברכת 'מודים', המסתיימת ב'הטוב לך להודות'; וברכת השלום, המסתיימת ב'עושה השלום'. ועיין להלן, הערה 23.

11 'אתה' ולא 'שאתה'; ראה סידור רס"ג, עמ' יט.

12 ראה נוסח הגניזה של סידור רס"ג במאמרי בקובץ *Saadya Studies*, Manchester 1943, p. 276.

13 סידור רס"ג, עמ' קכא. בתרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 256, הערה 6, הצביע פליישר עצמו על דברי רב סעדיה אלו. וכבר העיר על זה צבי קארל, מחקרים בתולדות התפילה, תל-אביב תש"י, עמ' 72.

14 מובא באר"י, ב, סי' ג. אמרתי 'אולי', שהרי ייתכן, שמובאה זו, שמקוטעת היא, מתייחסת לתקופת השמר.

בכל צלותא וצלותא רישא וסיפא, רישא פעמיים באהבה שמע אומרים .... וסיפא להיות לכם לאלהים.

כיוצא בזה בתחום ה'יוצר': העובדה שברכת 'אהבה' מסתיימת בחתימה 'הבוחר בעמו ישראל' אמן אינה בת הוכחה שנוסח ארץ-ישראל לפנינו, הואיל וחתימה זו היא שנעשתה קבע במנהג בבל.<sup>15</sup> החתימה הבלעדית שיכולה לשמש סימן-היכר של הנוסח הארצישראלי היא 'אוהב את (עמו) ישראל', משום שלא היתה מקובלת בנוסח הבבלי, בעוד שבארץ-ישראל רווחו שתי החתימות.<sup>16</sup>

עדות חותכת לבלבוליותו של הטקסט ניתן למצוא בכותרת 'זוכר חסדים', המוצבת בקטע קיימבריג' מעל לנוסח העמידה, כותרת שפליישר השמיטה בהעתקתו בציינו: 'איני יודע מה הכוונה בזה'.

כותרת זו פשרה מהו?

התשובה לשאלה זו היא: הואיל ובנוסח-בבל הקדמון היה נהוג בשבתות וימים טובים לשלב בברכת 'אבות' אחרי המלים 'זוכר חסדי אבות' — שאינן מצויות כלל בנוסחאות ארץ-ישראל — את הפסקה 'ורצה' והנחיל לבניהם שבתות [או: חג פלוני] למנוחה, נהגו כמה סופרים להתחיל את העתקת העמידה במלים 'זוכר חסדי אבות',<sup>18</sup> והיו שהציבו מעל לטקסט העמידה את הכותרת 'זוכר חסדי אבות',<sup>19</sup> או 'זוכר חסדים', כמו בכ"י קיימבריג' שלפנינו, או בצורה מקוצרת יותר: 'זוכר לשבת' = 'זוכר [חסדים] לשבת', כמו בכ"י המוזיאון הבריטי, שיפורסם להלן בנספח.<sup>20</sup>

15 עיין סידור רס"ג, עמ' יד.

16 עיין מאן (לעיל, הערה 8), עמ' 294, 295, 323, 295 בקטע 5 (ארבע פעמים 'אוהב'); מ' זולאי, קובץ על יד, ס"ח ג, עמ' יא ואילך (שבע פעמים 'אוהב'). גם ב'יוצר' שפרסם פליישר (לעיל, הערה 13, עמ' 269), שלפי הערכתו הוא 'עתיק מאד, כתוב בנוסח יוסי בן יוסי וקדום ללא ספק לתקופת ראשוני פיטנינו הידועים בשמותיהם', מסתיימת הברכה ב'אוהב'; ועוד.

17 ראה מאמרי: 'לחקר מנהג בבל הקדמון', תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 138, 142, 144—146. 18 עיין שם, עמ' 138, 142; מ' זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד, עמ' ריב, ריח. ועוד: קטע גניזה ט"ש 8H 23/9.

19 כותרת זו מופיעה בכ"י הגניזה ט"ש H8/56, אחרי הפיוט 'יי מלכינו' המסתיים 'וני' גואלינו'. אולם טקסט העמידה אינו ניתן שם, והכותרת משמשת רק סימן, שתיאמר העמידה במקום זה. 'זוכר חסדי אבות' = 'עמידה'.

20 דוגמה לתופעה זו ניתן למצוא בסידורי צרפת ואשכנז בימי הביניים, שהסופרים התחילו בהם את העתקת העמידה לימים הנוראים במלת 'זכרנו', מלה שנכתבה באותיות גדולות וזכתה לציוורים ועיטורים צבעוניים. הדבר הגיע לידי כך, שמלת 'זכרנו' שימשה סימן-ויהיו למחזור לימים הנוראים, כפי שאנו למדים מ'ספר חסידים' (מהדורת ברלין, ס' תפב, עמ' 137; מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ז, ס' תשעב, עמ' תס): 'אחד חטף מחברו בראש השנה תפילות שכתוב בהם זכרנו...'

[ר' עמ' 16, 20, 22]

הכותרות הנדונות משמשות אפוא סימני-היכר למקורו הבבלי של הטקסט. מעתה, אם יופיעו בטקסט שמתחת לכותרות אלה נוסחה זו או אחרת מנוסחאות ארץ-ישראל, הרי נוסחאות אלה חדרו אל הטקסט הבבלי, ולא להיפך, ואין בכוחן להפקיע את הטקסט מחזקת בבלייתו. עיקר עניינו של פליישר בקטע קיימבריג', שבגללו פרסמו, הוא 'הנוסח' <sup>21</sup> המקיף והמעניין מאד' של קדושת העמידה. נוסח זה אינו מיוחד לקטע הנזכר; הוא מצוי גם בכ"י המוזיאון הבריטי שרמזנו עליו, ואין ספק, שכתב-יד זה בבלי הוא, כמו שמוכח (א) מן הכותרת 'זוכר לשבת'; (ב) מנוסח שתי הברכות הראשונות שנשתמרו בו; (ג) מן התשלובת 'ורצה והנחיל' שהיתה נהוגה במנהג-בבל הקדום. ומן הראוי להוסיף, ששתי חטיבות של קדושה זו, החטיבה המחזורית 'ממקומו יתרומום מלך', שפליישר מצביע עליה במיוחד, והחטיבה האחרונה 'אלהיכם אני, ידועות ממקור אירופי, ממחזור ויטרי, ששם נאמרו ב'קדושתא לכבוד יום טוב', <sup>22</sup>

ומכיוון שכך הוא, עלינו לסכם ולומר: הואיל ושני הטקסטים, שבהם מופיע הפסוק 'צהלי', משקפים מנהג בבל, הרי הפירוש המתבקש לדברי הירושלמי 'ואילין דאמרינ' הוא, שהירושלמי התכוון לאותם בני בבל שנהגו באמירת פסוק זה. אולם שני הטקסטים האמורים, שאינם מסכימים לדבר אחד, אינם מאפשרים בידנו להסיק מסקנות ודאיות וחד-משמעיות לגבי תפקידו הליטורגי המ קורי של הפסוק הנדון.

21 לעיל, הערה 1, עמ' רלח.

22 מחזור ויטרי, עמ' 175. לפי צונץ (*Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, p. 85), קדושה מורחבת בעלת ארבע חטיבות פיוטיות (ששתיים מהן הן הפיסקאות האמורות) היתה נהוגה בקהילות אשכנזיות בחגים, ובקהילות צרפתיות גם בשבתות. צונץ, כדרכו, לא ציין את מקורותיו. החטיבה 'ממקומו יתרומום מלך' נרשמה ב'אוצר השירה והפיוט' (מ: 1813) על-פי צונץ; מחזור ויטרי לא הוזכר. ויש לציין עוד, שפיסקה פיוטית המגשרת בין פסוקי הקדושה שולבה גם בנוסח הקדושה מנהג ארם צובה (חלב), כ"י אופ' 1146, דף 357: 'כבודו ממרומים / ועזו בהדומים / והוא רם על כל רמים / וחיות ואופנים / יחד בנעימים / לעזמת השרפים / לעומתם משבחים ואומרים'.

## נספח

הטקסט של כ"י המוזיאון הבריטי Or. 5557 Q הועתק כאן לפי השורות שבכתב-היד.

## זוכר לשבת

16ב בא יי אלהינו ואלהי אבותינו

אלהי אברהם ואלהי יצחק ואלהי

יעקב האל הגדול הגבור והנורא

[אל עליון קונ]ה שמים וארץ<sup>23</sup>

[גומל חסדים ט]ובים וזוכר

[חסדי אבות ור]צה והנחיל

לבניהם שבתות למנוחה

למען שמו באהבה מלך

מושיע ומגן בא יי

מגן אב'

אתה גבור לעולם יי מחיה

מתים בחסד ומכלכל חיים

ברחמים רבים ורפא חולים

וסומך נופלים ומתיר אסורים

[ומקיים א]מונתו לישיני עפר

23 למודים אנו לחשוב, שהמטבע 'קונה שמים וארץ' היא מטבע ארצישראלית מובהקת, בניגוד ללשון 'וקונה הכל' שבמנהג בבל. ברם, הדבר טעון עיון מחדש לאור הקטע שלפנינו הגורס 'קונה שמים וארץ', והרושם הוא, שגירסה מקורית לפנינו. ייתכן, שהמטבע המקראית היתה נוהגת גם במנהג-בבל הקדמון קודם שנדחתה בידי הגירסה המתוקנת 'וקונה הכל'. ועל הרקע האידיאו-לוגי של סטייה זו מלשון הכתוב יש לייחד את הדיבור.

כיצא בזה, נראה שיש מקום לטעון, שהמטבע 'עושה השלום', הנחשבת לאפיינית לנוסח ארץ-ישראל, היתה נהוגה גם בבבל בתקופה מסוימת. בקטע גניזה נוסח בבל שנתפרסם במאמרי הנזכר (לעיל, הערה 17), עמ' 140, מופיעה בתפילת יום-הכיפורים הנוסחה 'המלך עושה השלום', נוסחה המובאת גם בשם רב האי גאון (עיון שם, עמ' 254—255). כעת עלי להוסיף, שהנוסחה 'עושה השלום' (בלי 'המלך') נמצאה בעותק של סדר רב עמרם שהיה בידי ר' יצחק אבן גיא<sup>24</sup> (ריצ"ג, א, עמ' סד). במאמרי נטיתי להסביר תופעה זו בהנחה, שבימים הנוראים (ושלושת המקורות הנזכרים מתייחסים לימים הנוראים) השתמשו גם במנהג בבל בחתימה הארצישראלית — מנהג שנתאזרח בצרפת ובאשכנז. ברם, נראה שעלינו להתחשב באפשרות, שהמטבע 'עושה השלום' היתה נהוגה במקומות מסוימים בבבל במשך כל השנה, ולא רק בימים הנוראים; ראה הלכות גדולות (מהדורת עזריאל הילדסהיימר, 'ירושלים תשל"ב'), עמ' 55, ובדברי המהדיר, הערה 72. והדבר טעון עיון נוסף.

[ר' עמ' 18]

[ר' עמ' 50]

17 א מי כמוך בעל גבורות ומי דומה

לך מחייה מתים ב א ייי

מחיה המת'

כתר יתנו לך המוני מעלה : עם

קבוצי מט[ה].....לך

משולשת.....ככ

על יד.....

קקק

כבודו מלא עולם על כן

יפארוהו עם עולם או נביע

לך רגנות ונשיר שירות

כשירת חייה ואופן המתנשאים

סלה לעומת ש[רפ]ים

לעומתם

ממקומו יתר[ומם מלך]

17 ב כי הוא מלך על כל מלך : ויפיע

ממקומו מלך : ויפדה עם מקבלי

מסיני מאמר מלך : המשכימים

ומ[עריבים].....

פעמים

.....ואחד מלכינו

.....ד יושיענו

.....אני הייתי לראשונים

ואני אהיה לאחרונים

להיות

אלהיכם

אני ואתם עמי מלככם אני

ואני אמלך עליכם ואגלה

מלכותי עליכם ואקבץ גליותיכם

ואעבור כמלך בראשכם

.....והיה יי למלך 24

## תיקונים והוספות

לעמ' 48, שורה 2 מלמטה

כך יוצא גם מדברי רב האי: 'בישיבה אין אומרים לעולם פעמים, לא בתפלת שחרית ולא בתפלת מוסף כל עקר' (ריצ"ג, ח"א, עמ' סד). מכאן שהיו אחרים שאמרו פעמים גם בתפילת שחרית.

לעמ' 49, שורות 4-5

ראה גם תשובת רב נחשון גאון: 'כך מנהג בשתי ישיבות כיון ששליח צבור מסיים הבוחר בעמו ישראל באהבה או אוהב עמו ישראל [בערבית] עונין צבור אמן' (אוצר הגאונים, ברכות, חלק התשובות, סי' רצה).

שם, פסקה אחרונה

בכ"י קרלסרווא 9 (מחזור מנהג אשכנז) משולבים הפיוטים אחרי המלים 'זוכר חסדי אבות'.

שם, הערה 20

לדוגמה: כ"י הספרייה הלאומית בפריס 643, 15א: תפילת ר"ה מתחילה ב'זוכרינו', תיבה שנכתבה באותיות רבתי ומצוירות. תחילת הברכה לא הועתקה כלל. אותה התופעה בכתבי-יד פארמה 586 ו-3518. לעומתם, בכ"י פריס 642, 97ב, הועתקה תחילת הברכה, אולם גם בו תיבת זכרינו היא הפותחת את התפילה, מה שמתבטא בציור של 'זכרינו'. בכ"י קיימברידג' Add. 3127 פתח הסופר בתחילת הברכה וצייר תיבת 'ברוך' ואח"כ צייר באמצע העמוד תיבת 'זכרינו'. דבר זה נעלם מ"נ אפשטיין (מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ח"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 306, הערה 36) שמצא כינוי זה בספר חסידים קטן, והציג סימן שאלה בציורו.

לעמ' 50, סוף הערה 22

הפיסקה הפיוטית המגשרת בין פסוקי הקדושה במנהג ארם צובה היא בקדושת 'כתר' לשבת. וכ"ה במוסף לר"ה (90ב) ובתפילת נעילה (104ב).

לעמ' 51, הערה 23

[ר' עמ' 65-90] (לעניין 'קונה שמים וארץ'). ראה מאמרי לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון, סיני, כרך עח (תשל"ו), עמ' צז-קכב; ארשת ו (תשמ"א), עמ' 82-85. [ר' עמ' 186-189]

שם

לעניין המטבע 'עושה השלום' ראה כעת מאמרי: החתימה 'עושה השלום' במנהג בבל, בקובץ זה, עמ' 103 ואילך.



שער שלישי

**תפילת שבת**



## 'ישמח משה' - התנגדות וסנגוריה

[א]

אין בידינו נתונים המאפשרים לקבוע את זמן היווצרותן של החטיבות הליטורגיות: 'אתה קדשת', 'ישמח משה', 'תכנת שבת' ו'אתה אחד', אולם דבר אחד ניתן לומר בבטחה, שהן לא היו מלכתחילה חלק אינטגרלי של הברכה האמצעית, קדושת היום, ואינן אלא הרחבות מאוחרות יחסית של הברכה, ומבחינת אופיין ההלכתי אינן אלא בגדר מנהג גרידא.

עובדה זו משתמעת כבר מדברי רב סעדיה, שראה צורך להקדים לתיאור תפילות השבת דברים אלו: 'ומצאתי את המנהג שהברכה האמצעית של ארבע תפילות השבת אינה שווה בין תפילה לחברתה'.<sup>1</sup> הקדמה מעוטת מלים זו רבת משמעות היא וכל המצוי אצל שיטת הגאון בסידורו יריגיש מיד נימה של התנצלות מצידו על שפתח את שערי סידורו ליצירות אלה והאציל עליהן מסמכותו. דבריו ניתנים לניסוח מפורט יותר: אמת, הרחבות אלה אין להן עיקר במסורת ההלכה, אך מכיוון שנתקבלו בנהוג ישראל אין להתעלם מהן ויש להקצות להן מקום בסידור-התפילה.

דוגמה להלך-מחשבתו של הגאון אנו מוצאים בקשר ל'סדר העבודה' ביום הכיפורים. הוא מציין במפורש את המנהג לומר את 'סדר העבודה' גם בתפילת שחרית כמנהג שאין לו עיקר (ליס לה אצל).<sup>2</sup> למרות זאת הרחיק לכת עד כדי לסייע בסמכותו ובכשרונותיו הפיוטיים לקיומו ולחיזוקו של אותו מנהג. והטעם? משום שנתקבל על-ידי רוב העם.<sup>3</sup> כיוצא בזה אתה מוצא בקשר לאמירת ה'אזהרות' בחג השבועות. רב סעדיה נשא פנים למנהג זה שאינו מעוגן במסורת התלמודית וחיבר בעצמו שתי 'אזהרות', 'לא מפני שהן עיקר שאי אפשר בלעדיו, אלא מפני שראיתי שהאנשים נתנו את לבם בהן'.<sup>4</sup>

1 סידור רב סעדיה גאון (תש"א), עמ' קיא. התרגום 'אלסנה' = 'המנהג' תואם יותר את הקונטקסט מ'המסורת', והשווה שם, עמ' קיג, שורות 18—19.

2 שם, עמ' רסג, שו' 24—27.

3 שם, עמ' רסד, שו' 6—3: 'ועכשיו אחרי שקבלו הרוב את המנהג'. אחת ה'עבודות' שבסידור היא יצירת הגאון גופו והוא מעיד על עצמו שחיבר גם 'עבודות' אחרות, אלא שלא הכניסן לסידורו בגלל אריכותן (שם, עמ' רפ).

4 שם, עמ' קנו, שו' 17.

אין לדעת אם בימי רב סעדיה כבר נתרווח מנהג זה בכל מקום או נתקבל רק על-ידי רוב הקהילות. אולם ניתן להביא ראייה שבזמנו של רב נטרונאי גאון עדיין לא היו ההרחבות הנידונות מקובלות בכל מקום. הוא נשאל אם תפילת השבת מתחלפת מתפילה לתפילה או די בנוסח אחד: \* 'וששאלתם תפילת של שבת של ערבית [ושל שחרית] \* ושל מנחה אם אומרן תפילה אחת כשם שאנו מתפללין ביום הכיפורים ובימים טובים.<sup>7</sup> כך מנהג זה בשתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל: בערבית אומר "ומאבהתך" \* ובשחרית אומר "ישמח משה" ובמנחה "אתה אחד ושמך אחד". ברי, בעייה זו נתעוררה אצל השואלים משום שההרחבות האמורות עדיין לא היו נהוגות בחוגם, ומשהתחילו חודרות גם אליהם נתפלגו בני הקהילה לשוללים, שעמדו על משמרת המסורת, ומחייבים שהיו מוכנים לתת רשות כניסה למנהג החדש. עמדו ופנו, כנהוג במקרים של חילוקי-דעות, אל הגאון לשם הכרעה בת-סמכא. ולפי דרכנו למדנו כי במקום השואלים, ששמותיהם ומגוריהם לא נשתמרו, היו תפילות השבת מנוסחות בצורה אחידה כדרך תפילות המועדים, היינו שהברכה האמצעית התחילה ב'אתה ב'חרתנו'.

## [ב]

ידיעות נוספות מתקופת הגאונים על נושאנו אין בידינו לפי שעה. לעומת זאת נשתמרה לנו ב'ספר הפרדס' פסקה רבת-חשיבות בפרשה זו — פסקה יחידאית שאין לה מקבילה בשאר ספרי דבי רש"י. מתוכה אנו למדים על התנגדות להרחבות הנידונות בתפוצה האירופית. והרי הפסקה: \*

מן הדין נראה שלא היה ראוי להתפלל בשבת אחר האל הקדוש כלום תפלה, כי אם לומר אלהינו ואלהי אבותינו רצה במנוחתינו וכו' עד ברכת מקדש השבת, ומיד רצה ומודים. אלא שנהגו לומר אתה קידשת, ובבקר ישמח משה ובמנחה אתה אחד קדם שיתחיל לומר רצה במנוחתינו, ועילא (= ועילה) מצאו להארץ בתפלה, וגם אתה צאי לך בעקבי הצאן.<sup>10</sup> וכמו כן

5 ספר העתים, עמ' 174.

6 שתי תיבות אלה הושמטו בטעות סופר ע"י הדומות; הסופר דלג מ'ושל' הראשון אל השני.

7 בנוסח התשובה שב'ספר העתים' נוספו המלים 'יצא ידי חובתו או לא'. כבר העיר המהדיר, ר' יעקב שור, (שם, הערה טז): 'תיבות אלו נראה ט"ס'. תוספת זו יסודה באי-הבנה מצד הסופר, שבימיו כבר נשתרשו הרחבות אלה ונעשו חלק בלתי-נפרד של העמידה ולא יכול היה לתאר שהשאלה מתייחסת אל עצם אמירתן לכתחילה, לפיכך פירש שהשאלה היתה, אם בדיעבד לא אמרן, אם יצא ידי חובה או לא. 8 עיין נספח ב.

9 ספר הפרדס, מהד' ח"י עהרנרייך, עמ' שי. ל' ליברייך במאמרו על 'מקרא קדש בתפילה' לא עמד על טיבה ומגמתה של פסקה זו ואיפיון אותה כ'פסקה מוזרה', ראה: *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*, 1967, p. 389.

10 ש"ש א: ח.

נהגו לומר תיקנת שבת לפני נעשה לפניך קרבנות חובותינו יהי רצון מלפניך וכו', היה ראוי להתחיל מיד לאחר ברכת הקדוש, אלא שמצאו כן עלילה ונתנו טעם בדבר ותיקנוה לומר ולהאריך בתפילה, ואף אתה אל תטוש תורת אמך.<sup>11</sup>

ראשית יושם לב, שאותה הבחנה שעמדנו עליה, בין מה שנדרש עלי ידי ההלכה לבין מה שנוסף עלי ידי המנהג,<sup>12</sup> הוכרה והובלטה בפיסקה זו בבהירות והוצגה כעובדה שאין עליה חולקים. הפיסקה כולה מכילה סנגוריה פולמוסית על ההרחבות הנידונות, ומתוכה עולה הד די חזק של הויכוח שנתעורר סביבו, ולוא לא היו בידינו הוכחות אחרות אלא פיסקה זו בלבד היתה מספיקה להעמידנו על העובדה, שההרחבות קמו עליהן עוררין. המחבר פונה אל השואל (או אל הקורא) בקריאה שלא לסטות ממנהג אבות ('ואף אתה אל תטוש תורת אמך') ומאיץ בו להחזיק בנוהג שנתקבל בישראל ('וגם אתה צאי לך בעקבי הצאן'), בהדגישו פעמיים שהראשונים שתיקנו הוספות אלה טעמם ונימוקם עמם ('עילה מצאו להאריך בתפלה... אלא שמצאו עלילה ונתנו טעם בדבר').<sup>13</sup>

11 משלי א: ח; ו: כ. ראה: פסחים ג, ע"ב וחולין צג, ע"ב. רש"י למשלי א: ח פירש: 'אמך, אומתך, כנסת ישראל'. והשווה לזה רבנו בחיי לפרקי אבות (מהד' ח"ד שעוועל, עמ' תכז): 'ואמרו ו"ל אל תקרי אמך אלא אומתך', וראה דברי המהדיר בהערה 60. בעל 'ספר חסידים' פירש על דרך הגימטריה: 'אמך, א אחד, מ ארבעים, כ חמש מאות, כמניין ישראל' (הוצאת מקיצי נרדמים, סי' תתתרפ"א). ועי' עוד 'ספר הפרדס', עמ' שכט.

12 ראה גם תניא רבתי סי' טו (ורשא, עמ' 39): 'ונהגו העם להתפלל בשחרית ישמח משה וכו'.

13 הטעם המצוטט ביותר בספרות ההלכה והמנהגים לגיוון תפילות השבת בניגוד למתכונת האחידה של תפילות המועדים, קובע כי שלוש התפילות השונות רומזות לשלוש שבתות: 'אתה קדשת' לשבת בראשית, 'ישמח משה' לשבת מתן תורה (או: שבת מרה), ו'אתה אחד' לשבת לעתיד לבוא, 'יום שכולו שבת', או לפי נוסחה אחרת לא רב ע שבתות, אם מתחשבים גם בתפילת מוסף (ראה, לדוגמה, ספר המנהגות לר' אשר בן שאול מלוגיל, ב'ספרן של ראשונים' לש' אסף, עמ' 145, והשווה גם עמ' 177). בשני מקורות נתלה טעם זה באשלי רברבי. לפי ר' אליהו מלונדריש נמצא כבר בסדר רב עמרם (i), ראה: פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו, מהד' מי"ל זק"ש, ירושלים תשט"ז, עמ' לו, והמנהיג מביאו בשם מגילת סתרים לרבנו נסים (עמ' 26, סי' כ; מהד' רפאל, עמ' קנ, ועיין שם הערה 74). לעומתם, במחזור ויטרי (עמ' 155) בקטע המסומן ב'ת' (= תוספת) אינו מצויין שום מקור ספרותי, אלא מובא לפי שמועה מפי נרבוני ('ושמעתי מפי נרבוני אחד'). וכן ר' יעקב בן אבא מרי אנטולי ידע אותו רק מפי שמועה (מלמד התלמידים, יתרו, סט, ע"ב). מצד אחר בתשב"ץ סי' רלב מובא בשם ר' נתן מולג"שטט, ובאבודרהם בשם ר' קלונימוס (מהד' ורשא, עמ' 80; ירושלים, עמ' קמז). נראה כי שני מקורות אלו מתקנים זה את זה ויש לגרוס: ר' קלונימוס מולג"שטט, ושני עדים לגירסה זו, כ"י ואטיקן 303, דף 24 בגליון (אלא ששם נשתבש במקצת שם המקום: זלג שמנש) וכ"י אוכספורד 781,2, דף 66א: 'מהר"ר קלונימוס מוליגנשטט' (Seligenstadt). ראה: Germania Judaica, II, עמ' 761.

מלוא משמעותם של דברים אלה, שנשמעת מהם נימה של גינוי כלפי אלה שנזחו את 'תורת האם' וסטו מ'עקבי הצאן', אינה מובנת אלא על רקע ההתנגדות לאותן הוספות, שהיו שקטרגו עליהן וביטלו את אמירתן.

אכן, המתנגדים לא נרתעו מצעד קיצוני זה של ביטול גמור. על כך יש בידנינו עדות מפורשת ממקורות אחרים, בעיקר בנוגע ל'ישמח משה' (ואף ל'אתה קדשת'). בראש המתנגדים מתנוסס שמו של רש"י. ידיעה חשובה זו נחקימה בידנינו בזכותו של ר' אברהם בן נתן הירחי, בעל 'ספר המנהיג'. והרי דבריו: <sup>14</sup>

רבי' שלמה לא היה אומר ישמח משה, והיה אומר אתה בחרתנו, והיה מזכיר ואומר [ותתן לנו יי אלהינו] שבתות למנוחה, כי לא היה יודע מה ענין לשבת ישמח משה. ורבינו יעקב מ"כ (= מנוחתו כבוד) החזיר הדבר ליושנו ואמר, כי טעם גדול לדבר לומר ישמח משה, דאמר' בפ' [קמא] בשבת <sup>15</sup> מאי דכתיב לדעת כי אני יי מקדשכם, <sup>16</sup> אמר הקב"ה למשה מתנה טובה יש לי בבית גנוי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם וכו', ולהכי תקנו ישמח משה באותה מתנה טובה של שבת. כ"ש אב"ן (= כך שמעתי אברהם בן נתן).

פלגיה גדולה היא שידיעה חשובה זו מצוייה אך ורק ב'ספר המנהיג', ושגם בעל המנהיג גופו לא למדה אלא מפי השמועה. כיצד לא נמצא כל רושם לזה בספרות הרחבה והענפה שיצאה מבית מדרשו של רש"י ותלמידיו (מחזור ויטרי, סידור רש"י, ספר הפרדס, ספר האורה ועוד)? אין מנוס מן המסקנה שבכוונה העלימו עין מדעה זו שראו בה סטייה בלתי-מוצדקת מן המסורת שנתאזרח בבית הכנסת, ובמיוחד אחרי הסברו של ר"ת שהחזיר את הדבר ליושנו.

וכאן המקום לחזור לרגע לפסקה שב'ספר הפרדס'. היא מופיעה שם בחיבור קטן שנכלל בספר זה והנושא את הכותרת <sup>17</sup> 'פירוש תפילות לרבינו שלמה זצ"ל'. בפירוש זה אנו נתקלים בעובדה מתמיהה. בעוד שרש"י מאריך לפרש את תפילת ליל שבת ולדון בדיניה ומנהגיה, ובעוד שתפילות מוסף, מנחה ומוצאי שבת זוכות אף הן לפירוש ולדיון (עמ' שח—שיח), אין בו אף מלה אחת של פירוש לתפילת שחרית ואין בו שום זכר ל'ישמח משה'. המסקנה המתבקשת כמו מאליה היא שכאן, בפירוש זה, נמצא ערעורו של רש"י על 'ישמח משה', וכל העניין נידון להשמטה. מסתבר שהמשמיט הוא גם המוסיף: השמיט את הערעור והעמיד סגוריה במקומו.

ובאמת דעתו של רש"י יש בה כדי להפליא גם אותנו. הייתכן שבגלל אי- יכולתו למצוא הסבר לקשר שבין משה והשבת הורה רש"י היתר לעצמו לעקור

14 שם.

15 שבת י, ע"ב.

16 שמות לא: יג.

17 ספר הפרדס, עמ' רצח.

תפילה קדומה שנתקדשה בקדושת המסורת? אין זאת אלא שעובדה זו יש בה משום הוכחה, שבזמנו ובסביבתו של רש"י עדיין לא ניטשטשה הידיעה, שהמנהג לומר 'ישמח משה' אינו נעוץ במסורת קדומה וכל עיקרו אינו אלא תוספת מאוחרת שבאה לקשט את תפילת השבת.<sup>18</sup> לגבי יצירה מעין זאת שונה יחסנו מיחסנו כלפי תפילות החובה. הללו, אם אנו מתקשים בהבנתן אין אנו רשאים לעוקרן ולדחותן, אלא מצווים אנו לחתור בכל כוחותינו המחשבתיים להסבירן ולתרצן. לא כן היצירה המאוחרת. אם אינה מתיישבת על הדעת מצד תוכנה ואינה מתקבלת מצד לשונה הרשות נתונה לפסלה ולהרחיקה מנוהג בית הכנסת.<sup>19</sup> וכך קרה גם לתפילת 'אתה קדשת'; אף היא לא נמלטה מביטול גמור כנראה על-ידי אחד מחכמי אנגליה בסוף המאה ה-12, ר' (יעקב) אליהו הקדוש, שנהרג על קידוש השם בפרעות-הדמים ביוזם ב-1190. מתוך שסבר שדי בקריאת פסוקי 'ויכולו' פעמיים (אחר התפילה ועל כוס הקידוש), הסיר את תפילת 'אתה קדשת' כולה והחליפה ב'אתה בחרתנו',<sup>20</sup> כדרך שעשה רש"י לגבי 'ישמח משה'.<sup>21</sup>

18 מנחם זולאי העלה את ההשערה, ש'ישמח משה' אינו אלא שריד של קרובה אלפביתית שנותרו ממנה האותיות י', כ', ל' (ישמח משה, כליל תפארת, לוחות אבנים) והחזיק אחריו אהרן מירסקי (סיני גז, תשכ"ה, עמ' קכח ואילך). זולאי בא לידי השערה זו על יסוד עד אחד בלבד, קטע גניזה באוסטפורד<sup>66</sup> 2071 שהגורס 'לוחות אבנים' (ולא 'שני' או 'ושני'). יש בידינו להרחיב את הבסיס הצר של ההשערה ולהוסיף שלושה עדים חדשים, שני קטעי-גניזה מסידור רב סעדיה, TS 10H10<sup>2</sup>; TS 8H20<sup>1</sup>, וקטע: TS NS 272<sup>49</sup>, שלושתם גורסים: לוחות אבנים. מובן מאילוי, שתוספת עדות זו אין פירושה, שהדבר הפך לוודאות; עדיין הוא בגדר השערה גרידא, אלא שההשערה יצאה נשכרת ומחוזקת על ידה.

19 והרי דוגמה, ואף היא מתחום ההרחבות. ההרחבה האלפביתית של ברכת התורה ביום שמחת תורה, 'אשר בגלל אבות בנים גידל', שנשתלבה אחרי פתיחת הברכה 'בא"י אמ"ה', נתקבלה גם ע"י רב סעדיה שהכניסה לתוך סידורו (מהדורת הדפוס לקויה במקום זה בחסר, אך ראה מאמרי בספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 250, 255). אולם רב סעדיה התנגד לסיום האלפא ביתא מאות צ' והלאה 'משום שיש בה תוספת דברים שאין ראויין לאומרן' (סר"ע ורשא, נב, ע"א; המנהיג [הערה 13], עמ' תיט). דברים אלו אמנם סתומים הם, אך מסתבר שאותה התקוממות מצד אדון הנביאים נגד גורלו של כל בן-תמותה, שבאה לידי ביטוי בחלק זה של הברכה, היתה למורת רוחו של רב סעדיה. יהא אשר יהא פירושם של דברים כלליים אלה, על כל פנים הגאון לא היסס מלפסול חלק זה של הברכה הקדומה, הואיל ובעיניו כלל 'דברים שאין ראויין לאומרן'.

[ר' עמ' 625]

20 ראה א"א אורבך, לקוטים מספרי דבי רש"י, בספר רש"י, בעריכת י"ל הכהן מיימון (ירושלים תשט"ז), עמ' שלד (והערה 19 שם טעונה מחיקה). זהותו של ר' יעקב אליהו אינה ידועה, כמו שהעיר המהדיר (עמ' שכה ועמ' שלד, הערה 18). אך נראית השערתו שהמלים 'ר' יעקב' נכתבו פעמיים וצריך לקרוא רק 'ר' אליהו הקדוש' (עמ' שכה). את האחרון אני נוטה לזהות עם ר' אליהו הקדוש מיוזק, ראה: Cecil Roth, *The Intellectual Activities of Med. English Jewry*, p. 22.

21 לעומת מנהגם של רש"י ור' אליהו הקדוש לומר בשבת 'אתה בחרתנו' יש להעמיד את הדעה הקובעת, שתפילה זו נתייחדה באופן בלעדי לחגים ואינה הולמת כלל

מחיקה זו יש בה כדי להמחיש את מעמדה הרופף של ההרחבה האמורה: בימיו ובחוגו עדיין לא הגיעה למעמדן האיתן והיציב של תפילות-הקבע, שכל טיעונים ושיקולים אין בכוחם לעוקרן ולהסירן.

## [ג]

סביר להניח מראש, אף אם לא היו לנו עדויות אחרות, שרש"י לא נשאר יחיד במנהגו זה, ושרבים מבני דורו וסביבתו הלכו בעקבותיו. הנחה זו מסתברת מאליה בשל אישיותו רבת הסמכות ורבת ההשפעה של רש"י, והיא משתקפת כבר בדברי המנהיג, שרבנו תם 'החזיר הדבר ליושנו', כלומר שהחזיר לקדמותו את המנהג שנעזב על-ידי אלה שנקטו בשיטתו של רש"י. ידיעות נוספות בסוגיה זו נשתמרו לנו במקורות אחרים ובמיוחד בכתבי-יד, והן מצטרפות לתמונה מעניינת של ויכוח שהתנהל בשאלה זו ושהדורות המאוחרים גזרו עליו שתיקה. נתחיל בכ"י בספרייה הלאומית בפאריס, מספר 632, דף 47א. הקטע הנידון מטושטש הוא ואינו ניתן לקריאה נוחה, ומלים אחדות לא עלה בידי לפענח:

הראשונים נהגו לומר בתפלה ישמח משה אבל [יש]  
[מהנדזין] <sup>22</sup> בדבר ומתפללין בתפילה אתה בחרתנו  
לבטל סדר הנמסר מחכמים הראשונים ...  
ישמח משה לומר החזן <sup>23</sup> והנהגה לומר אתה בחרתנו  
יאמר כן: ותתן לנו יי אלהינו באהבה שבתות למנוחה

את אופיה של השבת כזכר למעשה בראשית: 'דקיימא לן דלא אמרינן בחירה אי לא אתרחיש ביה ניסא, כדאמרי' בפסח ... ושבת אינו נס אלא משום וזכר לששת ימי בראשית שנה היוצר ביום השביעי' (מחזור ויטרי, עמ' 105). גם ר' יעקב בר' יקר (מרביותיו של הרמב"ן) דגל ברעיון זה, תוך שימת הדגש על 'ורוממתנו': 'וכל ימים טובים נצטוו על נסים ונפלאות שעשה לנו המקום, אבל שבת לא נצטווה על נסים שעשה לנו כי אם על מה ששבת, לכך אין אומרים בשבת 'ורוממתנו' (פירוש התפילות והברכות, מהד' ש' ירושלמי, ירושלים תשכ"ט, ח"א, עמ' קלא). סברה אחרת כלולה במובאה מכ"י שנדפסה ע"י מנשה גרוסברג (גבול מנשה, פד"מ, תרנ"ט, עמ' 16): 'מפני שיו"ט תלוי בקדוש ב"ד ... וזו היא הבחירה שבחר בנו שמסרה לנו, אבל שבת כתוב 'ויקדשהו' הוא עצמו ולא מסרה לנו. מפני ר' יוסף בדדץ'.

22 המלה מטושטשת ואם איני טועה היה כתוב שם: מדגדדין, וודאי השתבשות של מלה אחרת שהסופר התקשה בקריאתה. גם סופר כ"י פארמה (להלן) התקשה בפענוח תיבה זו והוא העדיף להניח את המקום חלק. משער אני שהתיבה שהתקשו בה היתה: מהנדזין. על מלה נדירה זו ראה גירסת כ"י רומי בחולין מה, ע"א (דקדוקי סופרים, נג, ע"ב, אות נ), ובמיוחד ש' ליברמן (קריית ספר, יד, עמ' 220—221), שהצביע על שימוש בפועל זה בפי חכמי ישראל בימי הביניים. אחד האחרונים הוא ר' יוסף בר' משה, תלמיד ר' ישראל איסרלין (לקט יושר, ח"א, עמ' 64): 'כבר שמעתי כמה פעמים מהנדזין בדבר'. ראה גם: יוסף כהן, ספר זכרון לבית מדרש לרבנים בווינה, תש"ו, עמ' 198.

23 ראה להלן עמ' פד.



את יום המנוח הזה לשבות בו ולנוח בו ול[שמרו כמצות]  
 רצונך וכן כתוב בתורתך ושמרו בני ישראל.  
 אבל אין נהוג לעבור על מנהג הראשונים. וא"ר נתן ב"ר  
 מכיר לפיכך תקנו חכמים ישמח משה ביוצר דהתורה [נתנה]  
 ביוצר בשבת <sup>24</sup> וראוי לספר שבחו של משה בתפלה.

קטע זה, בשינויים, נמצא גם בפירוש על התפילות, כתב־יד פארמה 1033 (3057),  
 דף 102ב. השוואת שני הטקסטים מלמדת, כי שני כתבי־היד שאבו ממקור אחד,  
 על אף ההבדלים שביניהם:

הראשונים נהגו לומר בתפלה ישמח משה אבל יש [מהנדוין] <sup>25</sup> בדבר ואומרי'  
 אתה בחרתנו ואומרים ותתן לנו יי אלהינו באהבה שבתות למנוחה את יום  
 המנוח הזה לשבות בו ולנוח בו באהבה כמצות רצונך וכן כתוב בתורתך ושמרו  
 בני ישראל את השבת וכו'. אבל אין טוב לעבור על מנהג הראשונים מנהיגנו.  
 ואמ' ר' נתן בן ר' מכיר דתורה נתנה בשבת ביוצר לפיכך ראוי לספר שבחו  
 בתפלה.

נבליט נקודות אחדות. ראשית, רש"י לא הוזכר כלל בשני כתבי־היד והעמדה  
 השלילית כלפי 'ישמח משה' אינה מוצגת כדעת יחיד, כדרך שעשה בעל 'המנהיג',  
 אלא כנוהג שמצא לו מהלכים בחוגים מסויימים. שנית, אנו רואים שדעתו של  
 רש"י נתקלה בהתנגדות כבר בחייו, ולא רק אחרי פטירתו, על־ידי נכדו ר"ת.  
 אנו רואים שכבר ר' נתן בר' מכיר ממגנצא, בן־דורו של רש"י, שעמד בחליפת  
 מכתבים עמו, ובאחת מתשובותיו רש"י כותב עליו: <sup>26</sup> 'מימיו אנו שותים, ופריו  
 לחכנו מתוק ... בלול בכל, במקרא ומשנה, תלמוד, הגדה ופיוט' – יצא ללמד  
 סנגוריה על 'ישמח משה' וסנגוריתו מכוונת לסלק את תמיהתו של רש"י, שתמה  
 'מה עניין לשבת ישמח משה'. ר' נתן משיב, כי הקשר בין שניהם הוא העובדה  
 שהתורה ניתנה בשבת בבוקר, לפיכך ראוי לספר שבחו של משה בתפילת שחרית.  
 נחזור אל הקטע מ'ספר הפרדס' שהובא לעיל. מעטו של מי יצאו דברים  
 אלו? <sup>27</sup> מחוסר עדויות מפורשות אין לזהות את הכותב בוודאות, אולם מסתברת  
 ההנחה שיש לזהותו עם ר' נתן בר' מכיר. הנחה זו מתבקשת לאור העובדה  
 שהרבה חומר מ'מעשה המכיר' – חיבור שהלך לאיבוד – שנתחבר על־ידי בני  
 ר' מכיר, נשתקע ב'ספר הפרדס', <sup>28</sup> והעמדה כלפי המנהגים המשתקפת בקטע

24 שבת פה, ע"ב. 25 ראה הערה 22.

26 תשובות רש"י, מהד' ישראל ש' אלפנבין, עמ' 8.

27 זאב יעבץ (מקור הברכות, עמ' 22) סובר שדברי רש"י הם, וזה אינו שהרי רש"י  
 התנגד ל'ישמח משה', עובדה שלא היתה ידועה לו.

28 ראה אברהם עפשטיין (כתבים, ח"א, עמ' רפב) הסובר, ש'מעשה המכיר' נכנס  
 בחלקו הגדול לספר הפרדס ולספרי ליקוטים דומים לו. אך ראה כעת  
 אברהם גרוסמן, תרביץ מו (תשל"ז), עמ' 123. על כל פנים, אין ספק שהרבה  
 חומר מחיבור זה, אם לא בחלקו הגדול, נכלל בספרים הנזכרים. וראה גם צונץ,  
*Literaturgeschichte*, 161: von beträchtlichen Stücken des Buches Hapardes  
 ist er der Verfasser

שלפנינו תואמת את עמדת ר' נתן. בקטע זה אין המחבר בא להצדיק את המנהג עלידי מ'ט'ע'ם, אלא ניגש אל השאלה מבחינה עקרונית ודעתו ניתנת לניסוח דלקמן: עלינו להאמין שמנהגי אבותינו 'יסודותם בהררי קדש' ושמיים-דיהם בוודאי היו להם טעמים ונימוקים ואפילו אם אין ביכולתנו לגלותם. עמדה זו נוגדת את דעתו של רש"י, שביטל את אמירת 'ישמח משה' משום שהתקשה לעמוד על טעמה. לפי תפיסת המחבר אין קיום המנהג מותנה בהבנתו את תפקידו וטעמו; אנו מצווים ועומדים 'לצאת בעקבי הצאן' ולקיים 'תורת האם' גם במנהגים שאין בידינו לפענח משמעותם וטעמם. בשיטה זו נקט ר' נתן בר' מכיר, כפי שאנו למדים מתשובתו לאחד מחכמי דורו שהטיל ספק בנכונותו של אחד ממנהגי מקומו. ר' נתן גינה אותו על שבכלל נזקק לבחון את סמכותו של מנהג מקובל: 'והוכיחו בתוכחות מה צריך לבדוק לו על מנהג קהילות קדושות מימי קדושים...' <sup>29</sup> אין ר' נתן טוען שהמנהגים נוסדו בלי טעם, אדרבה הוא אומר בפירוש: 'עילה מצאו להאריך בתפילה', ונתנו טעם בדבר, אלא שאין קיום המנהג תלוי בידיעתנו את הטעם, והוא עצמו נתן טעם לאמירת 'ישמח משה', אלא שטעם זה לא נשתמר בקטע הנידון, שבכלל הובא בצורה מקוטעת ומתקבל הרושם שאינו אלא מובאה מקוצרת מדיון נרחב יותר בשאלה זו שנתפלגו בה הדעות.

## [ד]

למרות סמכותו הגדולה של ר"ת, ועל אף עדותו של בעל 'המנהיג' שהוא 'החזיר את הדבר ליושנו', נתקיים המנהג לומר אתה בחרתנו זמן מרובה אחר פטירת ר"ת. זאת אנו למדים מדברי ר' יצחק בר' משה, בעל 'אור זרוע', בפרשה זו. <sup>30</sup>

ונראה בעיני אני המחבר דלכך מתחיל תפילת שבת ב'ישמח משה' ואינה מתחלת ב'אתה בחרתנו' כמו תפילה לכל המועדים, משום דאמרינן פ' ר"ע (פו, ע"ב): 'דכ"ע בשבת ניתנה תורה לישראל', ועל כן אנו מתפללים כך כדי שיוזכר לנו זכות <sup>31</sup> היום הזה שהוא קבלת התורה, וזכות משה רבנו שהיום נתנה לנו התורה על ידו. ומורי ה"ר אליעזר מורמ"ש זצ"ל כתב: <sup>32</sup> ישמח משה במתנת חלקו, 'ביום שמחתכם' (במדבר י: י) זה שבת, לכך יסד בראש

29 מעשה הגאונים, מהד' אברהם עפשטיין ויעקב פריימאן, עמ' 55, ובשינוי קל בשבלי הלקט, ח"ב, סי' נז. וראה כעת א' גרוסמן (שם, עמ' 119): 'בדיקת טעמו של מנהג, כשלעצמה, פסולה היא בעיניו של ר' נתן, ובעמ' 120, הערה 42, הוא מצביע על הבדל בין רש"י ור' נתן בעניין נתינת זרוע, לחיים והקיבה. בעוד שרש"י נכנס לגופו של עניין, הרי 'לדעת ר' נתן יש ליחנם בהסתמכו על העובדה שפעמים הרבה נהג כן לפני ר"י בר' יהודה והוא לא מיחה בידו'.

30 אור זרוע, ח"ב, עמ' 19, עמודה א.

31 ראה להלן, עמ' פה.

32 מובאה זו מצוייה בפירוש על התפילות של הרוקח, כ"י המוזיאון הבריטי X/754, דף 57א.

תפילת שבת 'ישמח', כלו' משה יכול לשמוח במתנת חלקו, שהראה לו הקב"ה אוצר שבת 'לדעת כי אני יי מקדשכם' (שמות לא: יג), ויכול לשמוח מזה עכ"ל. וכן בסדר ה"ר משה מיימן זצ"ל<sup>33</sup> מתחלת תפילת יוצר של שבת ב'ישמח משה'. וכן נהגו רוב העולם להתפלל, מיהו יש שמתפללים אתה בחרתנו, וכן שמעתי על גאון אחד שהיה מסדר תפילת יוצר דשב' באתה בחרתנו.

רואים אנו שהוא מציין את אמירת 'ישמח משה' כמנהג רוב העולם, רוב ולא כולו, והוא מעיד במפורש: 'אבל יש שמתפללים אתה בחרתנו', הווה אומר שיותר משבעים שנה<sup>34</sup> אחרי פטירת ר"ת עדיין נמשכה ההתנגדות ל'ישמח משה'. ואף מאמציו של בעל 'אור זרוע' להגן על 'ישמח משה' מאלפים הם. הוא עצמו מציע טעם חדש לאמירתו (ונעמוד עליו להלן), הוא מביא את הסברו של רבו, בעל הרוקח, ומה שחשוב ביותר: הוא מסתייע בסמכותו של הרמב"ם שהכניס גם הוא את 'ישמח משה' לסדר התפילה שלו. ברור, המנהג עדיין טעון אישוש ע"י הסברים וזקוק לסנגוריה נגד המערערים הדוחקים את רגליו.

[ה]

ידיעה נוספת בסוגיה זו מצוייה בפירוש על התפילות, כ"י קיימברג. Add. 394, דף 26ב:

ושמעתי שאין כהנים אומ' ישמח משה עד וכן כתוב בתורתך לפי שאינו לא דבר שבח ולא [בקשה]<sup>35</sup> אלא אומ' אתה בחרתנו עד ותתן לנו יי אלהינו את יום המנוחה לשבת בו ולנוח בו ולשומרו ככתו' בתורתך ושמרו בני ישראל את השבת.

קביעה זו 'שאינ כהנים' אומרים 'ישמח משה' חידה סתומה היא שקשה להולמה. 'כהנים' מאן דכר שמם?! 'על כורחנו זקוקים אנו לתיקון הטכסט ואני מציע תיקון קל: [ה]כהנים, ומשער שהכוונה היא לכהני מגנצא, אותה משפחה מסועפת שהתגוררה בעיר חשובה זו מימות רבנו גרשם מאור הגולה ובדורו של רש"י ואחריו, ממשפחת ר' יהודה הכהן<sup>36</sup> ובניו, שמואל, מאיר ואברהם, שהורו אותהם מובאות בספרם של בני ר' מכיר ובספרי דבי רש"י. השימוש בכינוי 'הכהנים'<sup>37</sup> מקביל לשימוש 'הלוויים' לציון חכמי ורמיוזא ר' יצחק הלוי, רבו

33 סדר התפילה של הרמב"ם, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, כרך ז, עמ' 202.

34 ר"ת נפטר ב'1171, ואת זמנו של בעל 'אור זרוע' יש לקבוע בין 1180–1250, ובשנת 1246 עדיין כתב את חיבורו 'א"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 360).

35 תיבה זו החסרה בכ"י הושלמה על ידי.

36 עי' כעת א' גרוסמן, ר' יהודה הכהן וספרו 'ספר הדינים', עלי ספר, א (תשל"ה), עמ' 7 ואילך.

37 השווה גם את הכינוי האחים הכהנים לציון את המקובלים ר' יצחק ור' יעקב בני ר' יעקב הכהן מקשטיליה, ראה: ג' שלום, מדעי היהדות, ב (1927), ותרביץ ב—ה (1931–1934).

השלישי של רש"י, ושלוש בניו, שנתכנו 'רבתינו הלוים'<sup>38</sup> או 'הלוים'<sup>39</sup> סתם. ואם כן, שמועה זו בכ"י הנזכר (ושמעתי שאין הכהנים...) מקבילה לשמועה אחרת בעניין אחר המצוייה אף היא באותו כ"י עצמו:<sup>40</sup> 'ושמעתי שהלוים היו אומ' אותו בגרמיישא'.

אם נכונה השערה זו, הרי למדנו בזה שחוג שוללי 'שמח משה' הורחב; עליו נמנתה משפחת חכמים חשובה ומיוחסת,<sup>41</sup> ונמצאנו למדים שאמירת התפילה הנזכרת גרמה חילוקי-דעות בקהילת מגנצא, שר' נתן בר' מכיר, שהתגורר בעיר זו, חייב אותה, והכהנים שללוה. ואולי מותר להניח גם כן, שעמדתו השלילית של רש"י הושפעה מנוהג כהני מגנצא בימי שהותו בעיר זו.

אפשרות אלטרנאטיבית היא, שתיבת כהנים כולה שיבוש הוא ויש לקרוא: 'ושמעתי שאין חזנים' אומרים 'שמח משה'. תיקון זה התבקש לי על יסוד כ"י פאריס 632 המצוטט לעיל: '... אבל יש מהנדזין בדבר ומתפללים בתפילה אתה בחרתנו לבטל סדר הנמסר מחכמים הראשונים... ישמח משה לומר אתה חזן'. בשל טשטוש כתב-היד אין לעמוד על הנוסח המדויק וממילא אין לקבוע בביטחה את משמעות המלים המודגשות בזה. אולם נראה שהכוונה היא, שההתנגדות היתה מכוונת רק לאמירת 'שמח משה' ע"י החזן בחזרת העמידה, אבל על אמירתה בתפילת הלחש על-ידי היחיד לא הקפידו. הבחנה זו בין יחיד וחזן, או לחש וקול רם, בדבר השנוי במחלוקת אינה תופעה חדשה. היא ידועה לנו ממקרים אחרים של שתי נוסחאות מתחרות זו בזו. מעניין הוא, שאף בתחום התוספות לתפילות השבת, שאנו דנים בהן, מודמנת תופעה זו. בתפילת מנחה התהלכו שתי נוסחאות מתחלפות: 'הנח לנו'<sup>42</sup> ו'אתה אחד'. והנה במנהג המשתקף ב'סדר חיבור ברכות' האיטלקי<sup>43</sup> יוחדה הראשונה (שרב סעדיה מעיד עליה

38 ראה מעשה הגאונים, עמ' 41.

39 כ"י קיימברג' Add. 394, דף 36; כ"י המבורג 153, דף 19; ערוגת הבושם, ח"ג, עמ' 464. אף רש"י קורא את רבו, ר' יצחק בר' אליעזר הלוי, 'רבינו הלוי' סתם, ראה: תשובות רש"י (מהד' י' אלפנבין), עמ' 77, 81; אברהם ברלינר, לקוטי בתר לקוטי במבוא למחזור ויטרי, עמ' 173.

40 ראה ההערה הקודמת.

41 ר' אלעזר מוורמס מסר את שלשלת היוחסין של משפחה זו, ראה: יש"ר מקנדיא, מצרף לחכמה (אודיסה תרכ"ה, כא—כב [מובאת גם ע"י גרוסמן, שם, עמ' 10]).

42 ראה סר"ע ורשא, ל, ע"א; גולדשמידט, עמ' עט; סידור רס"ג, עמ' קיג. ר' יהודה בן ברזילי (ספר העתים, עמ' 290) מעתיק מ'נוסחא עתיקתא לגאון' דברים אלה: 'ומצלי צבורא בלחישא מגן ומחיה והא' הקדוש והנחלנו (בתיבה אחת!) כי אתה אבינו עד מקדש השבת, ויש שנהגו לומר אתה אחד עד מקדש השבת'. ב"מ לוינ' (אוצר הגאונים שבת, עמ' 102—103) מתוך שהנוסחה האלטרנאטיבית 'הנח לנו' לא היתה ידועה לו שיבש את הטכסט בשני מקומות: גרס 'והנחילנו' בחשבו שהכוונה ל'והנחילנו' שבברכת קדושת היום, ואת המלים 'ויש שנהגו לומר אתה אחד עד מקדש השבת' סגר בסוגריים לסימן מחיקה. ונראה שגם מהדיר 'ספר העתים', שהעתיק את שתי המלים בתיבה אחת, שגה בכך.

43 ראה אברהם שכטר, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia 1930, עמ' 114.

שהיא הנהוגה) לתפילת החזן, ואילו האחרונה נדחקה לתפילת הלחש. סוף דבר: הנוסח המדויק יישאר בתיקו עד שיתגלה מקור מקביל שיאשר או יפריך את השערותינו.

## [ו]

אם הציטטה מכ"י קיימבריג' נמצאה פגומה במקצת בעטייה של התיבה המסופקת, הרי חשיבותה לעניינינו לא נגרעה הרבה בשל כך. היא מספקת לנו חוליה נוספת בפרשת הויכוח על 'ישמח משה'. יתרה מזו, מתוכה אנו למדים על רעיון חדש ששימש נימוק לפסילת התפילה.

נימוק זה טוען ש'ישמח משה' אינו לא שבח ולא בקשה. ואמנם חטיבה ליטורגית זו חורגת מיתר ההוספות 'אתה קדש', 'תקנת שבת' ו'אתה אחד', שעיקרן הבעת שבחו של מקום, והמתפלל פונה בהן ישירות אל השם בלשון נוכח. כך גם הנוסחה האלטרנטיבית למנחה, 'הנח לנו', בקשה היא, וכן ברכת קדושת היום גופה, 'רצה במנוחתנו', מכילה שורה של בקשות. מה שאין כן 'ישמח משה' שאינו אלא הימנון לגדולתו של משה, ואינו מכיל אף לא אחד משני המרכיבים המקובלים של תפילת הקבע: שבח (כולל הודיה) ובקשה. הנמקה זו שונה במהותה מנימוקו של רש"י. קיומה של זיקה בין משה והשבת היה מספיק להניח את דעתו של רש"י. לפי הנימוק החדש החטיבה פסולה מעצם מהותה כיוון שיש בה משום הכנסת יסוד זר לתפילת העמידה המסורתית, שנתייחדה להבעת שבחו של מקום ולבקשת צרכיהם של ישראל.

נימוק חדש זה מאפשר לנו להבין על בוריים את דברי בעל 'אור זרוע' המובאים למעלה ולהעריך את החידוש שבהם. הוא פותח את דבריו במלים: 'ונראה בעיני אני המחבר'. בפתיחה זו הוא משתמש כשהוא בא לחדש דבר בשאלה השנויה במחלוקת. ואמנם הסברו יש בו משום חידוש: הוא עונה על שתי הטענות שהועלו נגד 'ישמח משה' גם יחד. על הטענה שאין קשר בין משה והשבת הוא עונה, כדרך שענה ר' נתן בר' מכיר, שהקשר מבוסס על העובדה שהתורה ניתנה בשבת, ועל הטענה ש'ישמח משה' אינו לא דבר שבח ולא בקשה הוא משיב, ש'ישמח משה' הוא בקשה ותפילה, כמובן בעקיפין ובמשתמע: 'ועל כן אנו מתפללים כך, כדי שיזכור לנו זכות היום הזה, שהוא קבלת התורה וזכות משה רבנו שהיום ניתנה לנו התורה על ידו'.

נימוק זה מצאתי גם בפירוש על התפילות המיוחס לראב"ן (לאמיתו של דבר הוא כולל פירושים ממחברים שונים קודמים לו ומאוחרים ממנו), כ"י מונטיפיורי 261, דף 36:

זוכרינו לחיים, שבוה הלשון הבטיחני<sup>44</sup> שדי 'זוכרתי את בריתי עקב', ואע"ג דקיימ' לן דתמה זכות אבות,<sup>45</sup> פי' מהר"ר יונתן זצ"ל דהני מילי

44 ויקרא כו: מב. 45 שבת נה, ע"ב.

שאינה עומדת מעצמ', אבל כשמתפללי' זכור לנו ברית אבות אז היא עומדת. והיינו טעמ' נמי שתפילת שבת מתחלת (נמי) ישמח משה ואינה מתחלת אתה בחרתנו, כמ' תפילת מועדים, משום דאמ' בפר' ר' עקיב' כ"ע בשבת ניתנה תורה לישראל, על כן אנו מתפללי' כך כדי שיזכור לנו אותו יום שקיבל משה את התורה בהר סיני.

ר' יונתן הוא ר' יונתן בר' יצחק, רבו של ר' יצחק בעל 'אור זרוע'.<sup>46</sup> אם הקטע המתחיל 'והיינו טעמא נמי' הוא המשך דברי ר' יונתן (ולא דברי מלקט הפירוש), נמצא שתורת הרב נבלעה בתורת התלמיד עד כדי טשטוש הגבולות ביניהן, והרב דיבר מתוך גרונו של תלמידו.

## [1]

המקור דלקמן נשתמר בגליון 'ספר הישר' לרבנו תם,<sup>47</sup> כ"י אוכספורד 2355, המכיל בשולי הגליון חומר רב שלא נמצא במהדורת הדפוס:<sup>48</sup>

בירושלים קורין את שמע בעמידה בפרק ראשון,<sup>49</sup> וברכה דיראו עינינו אין אומ' כל עיקר,<sup>50</sup> ואינן אומ' ישמח משה אלא אתה בחרתנו

46 ראה אר"ו, ח"א, סוף סי' קו; י"ח ליון, תרביץ, כט (תש"ך), עמ' 165.  
47 ספר הישר לרבנו תם, חלק החידושים, מהד' ש"ש שלזינגר, ירושלים תשי"ט, עמ' 235, סי' שפט.

48 מחמישים וארבעת 'הסימנים שבכ"י אוכספורד החסרים בכ"י ירושלים' (שם, עמ' 469) ארבעים ואחד מהם נכתבו בגליון כה"י.

49 מנהג ירושלמי זה מבוסס על דעתו של ר' יוחנן האומר 'כל הפרשה כולה בעמידה', והטעם: שכל הפרשה הראשונה צריכה כוונה (ברכות יג, ע"ב), ואינו קשור עם המנהג הארץ-ישראלי לעמוד בקריאת שמע כולה, שהיווה אחת מנקודות המחלוקת בין א"י ובבל ושנגדו מכוונים דברי הקטרוג הקשים של רב עמרם: 'טעות ותעות בידם והדיוטות ובורות ושטות' (סר"ע, ורשא, ה, ע"א; השלם, ח"א, עמ' קא; גולדשמידט, עמ' טו; מרדכי מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, עמ' 91 ואילך). גם בחו"ל היו שפסקו הלכה כר"י (ראבי"ה ח"א, עמ' 26) ואחד מהם ידוע לנו בשמו, ר' אליעזר ממיץ (ספר יראים השלם, עמ' קטו), והוזכר ע"י תלמידו, ר' אלעזר מוורמס (הרוקח הגדול, סי' שכ, עמ' ריב, ותקן שם ר' יוחנן' במקום ר' יהושע'). גדולי ההלכה האחרים פסקו כרבא שאמר (שם) הלכה כר"מ המצריך כוונה בפסוק ראשון בלבד, ורבא בתראה הוא. ויתכן שאלה שפסקו הלכה כר"י היתה להם גירסה אחרת בגמרא: אמר רבא אין הלכה כר"מ. גירסה יחידאית זו מובאת בערוגת הבושם, ח"ב, עמ' 19. אפשרות אחרת, ראה: אפטוביצר, שם, הערה 13. מעניינים הם דברי הפולמוס של המחבר עלום-השם של 'ספר הקנה על המצוות' (קראקא), טו, ע"א, נגד בני חר"ל העומדים בשעת ק"ש: 'אל' ר' ק"ש מעומד או מיושב? אל' בא"י (= בני א"י) יעמדו אבל בני בבל ישבו. אל' אמאי? כאן וכאן יחד אחד להם. אל' בני בבל לא דמו לבני חול... ולא כאלה הרשעים העבריינים הקמים ביחוד בב"ה ומהש"י אינם יראים להעיד עדות שקר בעצמם, שהדברים הנעשים מיושב ועושים אותם מעומד, עליהם הכתוב אומר "והכסיל בחושך הולך"'.  
50 ראה יעקב מאן HUCA, ח"ב, עמ' 305.

עד ותתן לנו ה' אל' באהבה את יום המנוחה הזה לנוח בו ולשובות בו ולשומרו וכן כתוב בתורתך ושמרו בני ישראל וכו'.

חשיבות יתרה נודעת למקור זה, שכן הוא מוסר לנו ידיעה רבת-עניין בפרשה סמוייה זו, ידיעה המרחיבה את מחנה שוללי 'ישמח משה' הרחבה טיירטוריאלי מעבר לתפוצה הצרפתית-אשכנזית. גדולה מזו: היא חושפת את המקור הראשון שממנו נבע המנהג הנידון, ונמצאנו למדים שרש"י ויתר חכמי צרפת ואשכנז שאמרו 'אתה בחרתנו' הסתמכו על מסורת ארץ-ישראלית, שהתפוצה האמורה היתה נתונה להשפעתה.

ברם, קביעה זו על מקורו הארץ-ישראלי של המנהג נתקלת בקושי רציני: היא אינה עולה בקנה אחד עם העובדה שכתבי-יד הגניזה המשקפים את המנהג הארץ-ישראלי הקדום אינם גורסים 'אתה בחרתנו' (או: 'אתה בחרת', כנוסח א"י), אלא 'ישמח משה'.<sup>51</sup>

קושי זה ניתן לסלק אם נזכור, שגם הנוסח הארץ-ישראלי הקדום, כמו הנוסח הבבלי, לא היה מעור אחד, ושארף בו התקיימו חילופים חשובים בנוסחאות התפילה.<sup>52</sup> ואם כך, הרי יתכן שבעוד שברוב הקהילות אמרו 'ישמח משה',

51 כותב השורות האלה מעיד על עצמו, שעד עכשיו עדיין לא נתקל בקטע גניזה הגורס 'אתה בחרתנו' (בעצם: 'אתה בחרתה' כנוסח א"י) בתפילת השבת, אע"פ שמספר רב של קטעים בנושא התפילה עברו תחת ידיו במשך השנים. מן הקטעים נוסח א"י המכילים 'ישמח משה' יוזכר אחד שכבר נדפס (ש' אסף, ספר דינבורג, עמ' 125–126), המתאפיין בסימנים ארץ-ישראליים: 'צור ישראל וגואלו' כחתימת ברכת הגאולה, 'שאותך לבדך' כחתימת ברכת 'מודים', ובמיוחד החתימה 'מקדש ישראל ואת יום השבת', שבתקופת הגניזה תוכל להיחשב לסימן מובהק של טכסט ארץ-ישראלי. בימי התלמוד רווחה אמנם גם בסורא, אולם תחת השפעת הבבלי שקבע הלכה כסבי דפומבדיתא (פסחים ק"ו, ע"ב) נעלמה מן השימוש בבבל וכבר מחבר 'החילוקים שבינו אנשי מזרח ובני ארץ ישראל', שכתב בראשית תקופת הגאונים, ב"700 בערך (ראה: מ' מרגליות, שם, עמ' 28–30; הלכות א"י מן הגניזה, תשל"ד, עמ' 8), מונה חתימה זו בין המנהגים המפרידים בין בבל לבין א"י (שם, עמ' 150).

52 דוגמה מאלפת לחילופי-הנוהג שהתקיימו בקרב בני ארץ ישראל עצמם תוכל לשמש בעיית מיקומה של ההבדלה כשחל יום טוב במוצאי שבת, שאין אומרים ברכת 'אתה חונן', בבבל נפתרה הבעיה ע"י רב ושמואל, שתיקנו 'מרגינתא', תפילת 'ותודיענו', המשתלבת בברכה הרביעית, כמנהגנו היום (ברכות לג, ע"ב). ובנוגע לא"י מעיד רב האי גאון: 'אמרו שבארץ ישראל עד עכשיו חותמין אותה ברכת רביעית בפני עצמה' (אוצר הגאונים, ברכות, הפירושים, עמ' 46). לעומת זה, יש לנו עדות חד-משמעית מן הגניזה שבמנהג א"י (רסם אלשאם) שילבו את ההבדלה בברכת 'מודים', ומחבר הקטע מעיד במפורש, שכן נמצא בסידורי א"י (כדי מוג'וד פי סידורה), ראה את הקטע שפרסמתי ב'JJS', ח"ד, (1953), עמ' 32, 71. אין כאן שני עדים המכחישים זה את זה; שני המנהגים התקיימו בא"י במקומות שונים או בקהילות שונות. ועי' פליישר, תרביץ לה (תשכ"ו), 342 ואילך. והשווה גם בעיית קריאת תרשת ציצית בלילה, שבעל הלכות גדולות (825 בערך) מעיד: 'ועד

[ר' עמ' 110, 121]

השתמשו בירושלים ב'אתה בחרתנו'. מנהג ירושלמי זה לא היה נפוץ, לפיכך אין הוא מיוצג, כנראה, בכתבי הגניזה. אמרתי 'כנראה', שהרי אין להוציא מכלל אפשרות שטכסט הגורס 'אתה בחרת' עדיין טמון אי-שם באוצרות הגניזה השונים.

ברם, דעתי נוטה אל אפשרות אחרת, והיא שהפיסקה הנידונה מתייחסת לא לירושלים שמלפני חורבן הישוב היהודי שם על-ידי הצלבנים ושקיעתו של מנהג א"י הקדמון, אלא היא מתארת את המנהגים בקהילה שנתחדשה אחרי הכיבוש המוסלמי ע"י יהודי אירופה, ובמיוחד ע"י עלייתם של שלוש מאות רבני צרפת ואנגליה<sup>53</sup> בשנת 1211, והמנהג שלא לומר 'ישמח משה' הועבר על ידם מצרפת לבית הכנסת שיסדו בירושלים.<sup>54</sup>

## [ח]

הויכוח על 'ישמח משה' משתקף היטב באגדה אחת המספרת על ראשית צמיחתה של השבת במצרים ועל יוזמתו של משה רבנו בייסודה. היא מצוייה בגירסאות שונות, אולם הצד המשותף שבהן הוא, שכולן להסביר יצאו

עכשיו כמה מדינות (= ערים) בא"י הכין נהיגין למימר באורחא' (דפוס וינה, א, עמודה ג; מהד' הילדסהיימר עמ' 23). אולם בשני קטעי-גניזה (מאן, *HUCA*, ח"ב, עמ' 307—308) מרומזת קריאת שמע כולה, ואין כאן השפעת מנהג מצרים, כמו שסבר מאן (שם, עמ' 303), אלא שבא"י עצמה היו הדעות חלוקות, שכן בעל הלכות גדולות עצמו דייק וכתב 'כמה מדינות אבל לא כולן'.

53 ראה: ר' שלמה ן' וירגה, שבט יהודה, מהד' ע' שוחט, עמ' קמז: 'שנת קע"א העיר השם רבני צרפת ורבני אנגלאטירא ללכת לתוך ירושלים, והיו יותר משלוש מאות, וכבדם המלך כבוד גדול, ויבנו שם בתי כנסיות ומדרשות'. הם התרכזו במיוחד בירושלים ואחדים מהם נודעו בכינוי 'איש ירושלים', כמו בעלי התוספות ר' שמשון משנץ (סמ"ג עשין מח, קכו, ע"ד) ור' יוסף קלצון (Clisson). ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 265; ססיל רות, שם (לעיל הערה 20), עמ' 28; ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ח"ב, עמ' 258 ואילך. אחרים השתמשו בכינוי 'ירושלמי', ראה: יעקב מאן, *HUCA*, ח"ג, עמ' 299; ש' קרויס, *REJ*, פב (1926), עמ' 352; יוסף ברסלסקי, ארץ ישראל, ח"ד, תשט"ז, עמ' 158. ראה גם סיכומי של 'פראוור, הצלבנים, דיוקנה של חברה קולוניאלית, ירושלים תשל"ו, עמ' 303—305.

54 ואשר לשני המנהגים האחרים, הללו לא היו מיוחדים לנוסח א"י הקדום, אלא מצאו להם מהלכים גם בצרפת. בנוגע לעמידה בפרשה ראשונה של 'שמע', ראה הערה 49. כמו כן, ההימנעות מלומר ברכת 'יראו עינינו' מקובלת היתה על כמה מגדולי ההלכה בארצות אירופה (ראה: מאמרי 'פרקים בתולדות התפילות והברכות', סיני עז, תשל"ה, עמ' קכת, הערה 63), ולצורך נושאנו יש להבליט במיוחד את חכמי צרפת, הרשב"ם (שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' יד ובחידושי לברכות ד, ע"ב, והשווה מאמרי, שם, הערה 64), ובן דורו של רש"י, ר' עזריאל בן נתן ומשפחתו (שם, הערה 63). סביר להניח שמנהגים אלה, שהיו בצרפת בבחינת מנהג יחידים, קיבלו חיווך וסעד בירושלים בהשפעתם של שרידי היהדות הארץ-ישראלית שנתרו לפליטה, שמנהגים אלה היו נקוטים בידיהם.

[ר' עמ' 167]



שאמנם קיים קשר בין משה והשבת, ושקשר זה יסודו בהתרחשות היסטורית, כביכול, בזמן השעבוד במצרים, ובמשתמע היא מגינה על תפילה זו בפני אלה ששללו את אמירתה משום שלא עמדו על קשר זה. הנימה המגמתית בולטת במיוחד בשאלה שבה פותחת האגדה בכ"י פארמה (להלן מספר 5): 'מפני מה מתפללים ישמח משה, בשלמ' 'אתה קדשת' ו'תכנת שבת' שהן מענייני שבת, אלא ישמח משה, מה עניין שמחת משה אצל שבת?'. שאלה זו מבטאת בדייקנות את תמיהתו של רש"י שבשבילה נמנע מלאומרה: 'מה עניין לשבת ישמח משה?'. להלן ניתנות חמש נוסחאות, ארבע מהן מכתבייד.

1. כ"י פארמה 1033 (3057), דף 102ב:

כשהיו ישראל במצרים אמר משה לפרעה: שוטה אתה שאתה מייגע את ישראל בלי תת להם מרגוע ונופש יום אחד בשבוע ויחליפו כח ויעשו מלאכה יותר ויותר. אמר לו פרעה: טוב הדבר אשר דברת לעשות, וברר להם משה את יום השבת לנוח בו. וכשאמר לו ה'ה' למשה<sup>55</sup> 'מתנה טובה יש לי בבית גוני ושבת שמה ואני רוצה ליתנה להם לישראל', 'והנותן מתנה לחברו צריך להודיעו', והודיעם שנאמ' לדעת כי אני יי מקדשכם<sup>56</sup> וראה משה שכיון לאותו יום ושמח שמחה גדולה לכך תקנו ישמח משה.

2. כ"י קיימברג' Add. 394, דף 26ב:

מדרש אגדה.<sup>57</sup> כשהיו ישראל במצרים והכביד פרעה עליהם עבודה קשה בחומר ובלבנים אמר משה לפרעה: 'תפסת<sup>58</sup> מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת'. אמר לו פרעה היאך? אמר לו משה בדבר שאתה סבור להרויח בו תפסיד, וכי עלה על דעתך שיוכלו ישראל לסבול לזמן מרובה מלאכה כבידה כזאת בלא הנחה, עוד מעט ימותו כולם, נמצאת מפסיד מלאכתך ותצטרך לשכור פועלים במקום אחר. אמר לו פרעה: מה נראה לך שנעשה להם? אמר לו משה הנח להם יום אחד בשבוע לשבות ממלאכה ויהיו בריאים וחזקים בכל השבוע מאותה שבייתה. אמ' לו כדברך יהיה, לך אמור להם שיבחרו את השבת, והיינו שישד ישמח משה במתנת חלקו.

3. כ"י פארמה 403 (1902), דף 223ב:

מצינו במדרש שאמר פרעה (224א) למשה: מה טעם שכל הבניין שישאל עושין מתרוסס ונופל?<sup>59</sup> ואמר ליה משה רבי' ע"ה לפי שהתקיש (צ"ל:

55 שבת י, ע"ב.

56 שמות לא: יג.

57 נוסחה זו מובאת גם בסידור רבנו שלמה מגרמייזא, עמ' קסו מתוך כ"י מינכן 393, והתכנס שם טעון תיקון. בשורה 7, אחרי תיבת 'תפסת' יש להוסיף: 'א"ל פרעה היאך' וההמשך 'אמר לו'.

58 ר"ה ד, ע"ב ובמקבילות.

59 סוטה יא, ע"א: 'למה נקרא שמה רעמסס? שראשון ראשון מתרוסס', וראה רש"י על אתר: שמ"ר א: י.

שהתקשית) לישראל יותר מעל כל אומה שבעולם, שאין לך אומה שאין לה מנוח ביום אחד בשבוע, רק לישראל שאתה משתעבד בהם תמיד בכל ימות השנה, אלא תן להם יום אחד בשבוע שינוחו בו. הלך משה ובחר לו את יום השבת, וזה שאנו אומרים ישמח משה במתנת חלקו.

#### 4. אבודרהם, דפוס ורשא, מו, ע"ג:

עוד טעם אחר לפי מה שאומר במדרש שבשעה שיצא משה אל אחיו וראה בסבלותם ולא היה להם מנוחה נתקשה לו הדבר הרבה והלך ואמר לפרעה: אדוני המלך, דרך העולם אדון שיש לו עבדים הוא רוצה בקיומם ואתה רוצה לכלות את עבדיך. אמר לו היאך? אמר לו מתוך שאתה משתעבד בהם תמיד ואין להם מנוחה יכלו, אלא תן להם יום א' בשבוע שינוחו בו ויתחזקו ויוכלו לסבול השעבוד. אמר לו בחר להם אי זה יום שתרצה למנוחה בכל שבוע. אמר לו תן להם יום השבת מפני שכל מלאכה שיעשו בו אין בהם סימן ברכה לפי ששולט בו שבת א', והיו נוחין בו בכל שבוע מסבלותם. וכשיצאו ממצרים ניתן להם השבת וכיון שראה משה שהסכימה דעתו לדעת יוצרו שמח שמחה גדולה, ולכך תקנו ישמח משה במתנת חלקו.

#### 5. כ"י פארמה 1131 (3266), אין הדפים ממוספרים:

מפני מה מתפללים ישמח משה, בשלמ' אתה קדשת ותכנת שבת שהן מעיניני שבת, אלא ישמח משה עינין שמחת משה אצל שבת? אלא הטעם יש במדרש, כשבא משה לפני פרעה וכשראה משה את פרעה נשא חן בעיניו, אמ' פרעה למשה: שאל ממני ואתן לך את שאילתך. אמ' לו משה תן לישר' יום זה שינוחו וכל (צ"ל: בכל) שעה שיבוא יום זה. אותו היר' יום שביעי היה, וכשצוה הק' לישראל את השבת ולנוח ביום השביעי, אז שמ' משה שמחה גדולה, שגם הוא באין (צ"ל: כיון) לאותו היום, שבקשו מפרעה שינוחו בו ישר', ולכך אנו מתפללין ישמח משה במתנת חלקו, שניתנה לו שבת במתנה.

מפני קוצר המצע עלי לוותר על ניתוח הנוסחאות השונות וכן המוטיבים השונים שנרקמו באגדה זו ואסתפק במה שחשוב לנושאנו: השוואת ההסבר האגדתי עם שני ההסברים האחרים. לפי הסברו של ר' נתן בר' מכיר, הקשר בין משה והשבת רופף למדי, שכן החוליה המקשרת ביניהם אינה אלא כרונו-לוגית: הואיל ובבוקרו של יום השבת ניתנה התורה, והמתנה שבה מדובר היא — התורה. לפי ר"ת הקשר הוא הדוק יותר: משה קשור עם עצם נתינתה של השבת לישראל באופן פעיל, הוא היה השליח שהעביר את מתנת השבת מבית גניזו של הקב"ה לישראל, והמתנה היא — השבת. אולם אף הסבר זה אין בו כדי להניח את הדעת, ראשית הוא אינו מתיישב עם הביטוי 'מתנת חלקו', שמשמעו הוא שהמתנה היתה מנת חלקו של משה, ושנית סיבת שמחתו של

60 בעל 'שבלי הלקט' (סי' עו; מהד' ש"ק מירסקי, עמ' 299) הרגיש שבהסברו של ר' נתן לא נתפרשו המלים 'במתנת חלקו', והוסיף משלו: 'שהתורה ניתנה לו במתנה', וכן הוא בתניא רבתי (לעיל הערה 12).

משה לא נתבארה: מה טעם לשמוח בנתינת מצות שבת יותר מבנתינת התורה כולה והמצוות כולן?

שתי נקודות אלה באות על תיקונן באגדה 'ההיסטורית' המלמדת, שהשבת היא מתנה שהעניק פרעה למשה במצרים ושמחתו נבעה מן העובדה שבבחירתו את יום השביעי ליום המנוחה קלע משה לדעת קונו (מספרים 1, 4, 5), או משום שמתנה זו הביאה מנוחה ומרגוע לאחיו המעונים בחומר ובלבנים ואיפשרה את קיומו של העם תחת עול השעבוד (מספרים 2–3).

נקודת המוצא של אגדתנו נמצאת במדרש שמות רבה,<sup>61</sup> ושם המטרה היא פרשנית ונועדה לבאר את הלשון 'ירא בסבלותם', במקום את סבלותם. הצרוף 'ראה ב...' מציין ראיית הלב, כפירושו של רש"י: 'נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם'. ההיבט הפרשני מפורש בבראשית רבתי לר' משה הדרשן:<sup>62</sup> 'ירא בסבלותם. מה ראה? ראה להם תקנה לשעבודם כדי שינפשו'. הדרשן הזכיר השתמש בה כדי להוכיח שהשבת ניתנה עוד במצרים, ללא שום קשר לתפילה הנידונה, ובלי אפילו להזכיר את המוטיב של שמחת משה. גם בעל 'ספר הישר' שילב את האגדה בספרו,<sup>63</sup> ואף הוא בלי קשר עם 'ישמח משה', רק לשם הרחבת הסיפור המקראי והשלמתו, כדרכו. לעומתם הדרשנים המאוחרים יותר השתמשו בה לשם הגנה על אמירת 'ישמח משה', וכך הפכה האגדה הפרשנית לאגדה מגמתית.

נצביע עוד על עיבוד מעניין של אגדתנו המופיע בכ"י המוזיאון הבריטי 654, דף 97א:

ישמח משה. אמאי נקט לשון שמחה? לפי כשהתחיל משה לצאת ולבא במצרים וירא בסבלותם, ויבקש מאת הש' ויאמר: לכל אומה ואומה יש להם יום אחד בשבוע לנוח בו ולבניך ישר' אין להם מנוחה לעולם, רצונך תן להם יום אחד להרגיע בו. א"ל ה' ה': בחר לך יום אחד בשבוע וינוחו בו. אז בחר משה את השבת. ולאחר שניתנה התורה וראה משה בכבוד השבת וקדושתו או שמח כי בחר בו ושתנו הקב"ה ושנפל בחלקו.

הרעיון שהשבת היתה מעיקרה מתנה מאת פרעה הרשע, ששיעבד את העם והכביד את עולו עליהם, היה בעיני המעבד הזה רעיון בלתי-נסבל שאין להעלותו על הדעת כלל. מה עשה? מחק את שם פרעה והעמיד את הקב"ה במקומו, ולא נתקרה דעתו עד שקבע, כי אחת הסיבות לשמחתו של משה היתה דווקא העובדה, שהשבת ניתנה מאת הקב"ה, מאתו, ולא מאת פרעה.

61 א: כח.

62 מהד' חנוך אלבק, עמ' 13, וראה גם תנחומא הישן, שמות סי' ט.

63 ספר הישר, ליוורנו, עמ' קיד, ב – קטו, א.

## נספח א

## פיוט המיוסד על 'ישמח משה'

הפיוט הבא מצורף למאמר זה כ'נספח' משום שהוא מהווה כעין ניגוד לנושאנו. לעומת אלה שמצאו דופי ב'ישמח משה' והסירוהו לגמרי מתפילתם, אנו פוגשים כאן אחרים ששקדו על אמירתו ולא ויתרו עליו גם ביום שהמנהג המקובל אינו מחייב את אמירתו: בשבת שחל בה יום טוב, שמתפללים את עמידת החג המכילה 'אתה בחרתנו'. בשבת זו נאמר הפיוט, שמסגרתו היא 'ישמח משה', אחרי תפילת ערבית, כך שאף שבת זו לא יצאה בלי 'ישמח משה'. נוסף לכך, מן ההוראה הליטורגית (להלן) אנו למדים שהשתמשו בפיוט זה גם לעטר בו את תפילת שבת-חול-המועד — שבת שיש לה אופי חגיגי מיוחד, בהבדל משאר שבתות השנה — אף על פי שביום זה כן אמרו 'ישמח משה'. נמצא שתפילה זו נאמרה פעמיים באותה שבת חגיגית.

הפיוט, שמחברו הוא הפייטן הבגדאדי, אלעזר בן יעקב הבבלי <sup>64</sup> (1195—1250 בערך), נזכר ראשונה ע"י צונץ <sup>65</sup> ועל פיו נרשם ע"י דודון <sup>66</sup> ללא ציון מקור נוסף. עד כמה שידוע לי לא ראה עדיין את אור הדפוס. הוא נשתמר במחזור המכיל פיוטים לחגים, לתעניות ולשבתות המצויינות, כ"י המוזיאון הבריטי 685, דף 63א. מחזור זה, המנוקד ניקוד מלא, מתואר ע"י מרגליות <sup>67</sup> כמייצג בעיקרו את מנהג רומניאה, <sup>68</sup> אך דומה בכמה בחינות למנהג צרפת. לטכסט הפיוט הוקדמה ההוראה הליטורגית דלקמן:

אם חל להיות שבת ויום טוב אומר זה אם ירצה בנועם אחר ויכלו קודם שיתחיל ושמרו בערבית, וכן בשחרית אומרו אחר ישמח משה קודם ושמרו, וכל זה דוקא בחול המועד שחל להיות בו שבת.

64 הספרות על פייטן זה ועל יצירותיו נרשמה כעת ע"י אברהם בן-יעקב, יהודי בבל מסוף תקופת הגאונים עד ימינו, ירושלים 1979, עמ' לו, הערה 23. והוסף: ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, עמ' 107, הערה 7; ד' ירדן, שפוני שירה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 54—96.

65 *Literaturgeschichte etc.*, עמ' 505.

66 אוצר השירה והפיוט, א 8784 (ח"א, עמ' 398).

67 *Catalogue of the Hebr. & Sam. MSS in the British Museum*, ח"ב, עמ' 331.

68 במנהג רומניאה נקלט גם פיוט אחר מפייטננו, ראה: ש' ברנשטיין, סיני, יח (תש"ו), עמ' כב.

והרי שתי הערות להוראה זו. המנהג המרומז בה לומר פסוקי 'שמרו' בליל שבת אחרי 'ויכולו' אינו ידוע לי. שנית, קביעתו של צונץ כי הפיוט נועד להיאמר בשבת שחל בה פסח אינה מאושרת ע"י ההוראה שלפנינו (וצונץ הסתמך על כ"י זה), שאינה נוקבת כלל בשם 'פסח', והיא מנוסחת בצורה כללית: 'אם חל להיות שבת ויום טוב', ייתכן שצונץ בא לידי קביעתו זו הואיל ובכ"י נכתב הפיוט בסוף תפילת ערבית לליל שביעי של פסח. לפני זה כותב הסופר: 'יבזה תם ונשלם סדר ליל ראשון מימים אחרונים של פסח בע"ה'.

הפיוט, שנושאו הוא גדולת משה רבנו ושבחו, עשוי שמונה מחרוזות בנות ארבעה טורים וכל טור רביעי הוא חלק מ'ישמח משה'. ויש להבליט שתופעה נדירה לפנינו, שאחת מתפילות היסוד משמשת מסגרת ליצירה פייטנית דוגמת פסוקים מן המקרא. רשאים אנו לראות בעובדה זו הוכחה לחשיבותה של התפילה בעיני הפייטן ובעיני הציבור שלמענו חיבר את הפיוט. יושם לב גם לנוסח 'ישמח משה' השונה מן המקובל ומכיל את התוספת: 'קבל תורה ונתן לידידים, דברי אמת לשבטי ישראל'. תוספת זו היתה נהוגה בנוסחי ארם צובא,<sup>69</sup> פרס<sup>70</sup> וכפא.

אֵמֶה הוֹדַעְתָּ מִשְׁפָּטֵי יוֹם הַשַּׁבָּת וְחֻקֵּי  
עַל יַד נֶאֱמַן בֵּית לְמַעַן צִדְקוֹ,  
דָּפַק דְּלִתִּי תְבוּנָתְךָ וְעִדִּיהַ בְּדַפְקוֹ  
יִשְׁמַח מֹשֶׁה בְּמַתְנֵת חֶלְקוֹ.

5 לְהַבִּיט תְּמוּנָתְךָ בְּעֵין מַדְעוֹ וְשַׁכְּלוֹ  
הַתְּקַדֵּשׁ וְקִדְשָׁתוֹ כִּי אֵין עַל עֶפֶר מִשְׁלוֹ,  
וַיֵּצֵא לוֹ שֵׁם בְּנֹאִים בְּגִדְלוֹ,  
כִּי עָבַד נֶאֱמַן קָרְאָתוֹ לֹ.

עָלְיוֹ מְרוֹחַ הַקֹּדֶשׁ וְהוֹדֶךָ אֶצְלָתְךָ,  
10 וְפֶה אֶל פֶּה וּפָנִים אֶל פָּנִים בּוֹ מִלְּלָתְךָ,  
יוֹם אֲשֶׁר דָּת לְבִנְיָה הִנְחַלְתָּ  
כִּלְיִל תַּפְאֶרֶת בְּרָאשׁוֹ וְנִתְּתָהּ.

69 כ"י אוכספורד 1146, דף 55; דפוס ויניציא רפו. ויש לציין שכמה פיוטים מאלעזר בן יעקב הבבלי נתקבלו במנהג ארם צובא, ראה ברנשטיין, שם, עמ' ט.

70 ש' טל, סידור תפילה נוסח פרס (דיסרטאציה אוניברסיטת תל-אביב תשל"ד), עמ' 68.

6 בכ"י: התקדשתו. התקדש וקדשתו, ראה אבות דר"ג (מהד' שכטר) בשתי

וְרוּעַ קִדְשֵׁךָ חֲשַׁפְתָּ לְעֵינַי כָּל הַמוֹצֵי,  
וְעֵין בְּעֵין נִגְלִיתָ לְשִׁבְעִים וְקָנִי,  
וְעַל יָד עֵנְךָ עֲבַרְתָּ וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יי 15  
בְּעוֹמְדוֹ לְפָנֶיךָ עַל הַר סִינִי.

קָדְדָה בְּאַרְבָּעָה יְסוּדוֹת הַמִּתְהַפְּכִים וּמְפוֹרָדִים  
וַחֲבָרָם בְּזוֹ הַדְּעַת וְהָיָ לְאַחֲדֵיהֶם,  
וַאֲיַחֲרָ שֵׁם אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה יְסוּדִים,  
קָבַל תּוֹרָה וְנָתַן לִידֵידִים. 20

בְּעֲלוֹתוֹ הִתְהַרָה שְׁמַח וִירוֹן,  
וּמִלְאָכִי קִדְשׁ אוֹתוֹ יִכְתִּירֶנָּה,  
וְנִגְיָדִי דְבָרוֹתָיו יַעֲנִישׁוּן וַיִּזְהִירוּן,  
דְּבָרֵי אֱמֶת לְשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל.

נִוצַל עַדִּי גִלְמוֹ וּפְשִׁט גּוֹפוֹ יְסוּדוֹ, 25  
וְעָטָה הוֹד הַשָּׁכַל הַדָּרוֹ וְהוֹדוֹ,

הַנוֹסַחאוֹת, פ"א, א; יומא ד, ע"א. אין... משלו: איוב מא:כה. 14 ועין...  
זקני: על פי שמות כד: י. 15 ועל יד ענן עברת: על פי שמות לד: ו. ונראה  
שהפייטן פירש 'על פניו' — על פני הענן. פירוש זה משתלב עם המובא בראב"ע על  
אתר שהביטוי 'ויתיצב עמו שם' מוסב על הענן, אבל יתכן שיש לגרוס 'ענו' (=   
משה). 17 רדה בארבעה יפודות: משה שלט בארבעת היסודות לחברם ולמזגם כאוות  
נפשו. מעניין להשוות עם דברי ר' יוסף אבן כספי: אין ספק שמשה היה עולה לשמים  
שזה פלא גדול... ואין ספק גם כן שהוא פועל ברוח ובכלל ביסוד האויר וכן ביסוד  
המים פעולות כרצונו... ובכלל עשה באלו היסודות כרצונו (תהילה לדוד, ח"א,  
פל"ב). המתהפכים: ארבעת היסודות נמצאים בתהליך מתמיד של שינוי ו'התהפכות'  
כמו, למשל, הפיכת המים לאויר. ראה גם רמב"ם, הלכות יסודי התורה פ"ד, ה"ה.  
22 ומלאכי... יכתירון: ראה: 'מדרש כתפוח בעצי היער' (= 'גדולת משה'):  
'והעלה את משה לשמים ועמו המלאכים, חמשה עשר אלף מימינו וחמשה עשר  
אלף משמאלו ומ"ט (= ומטטרון) ומשה באמצע' (ורטהיימר, בתי מדרשות, מהד'  
חדשה, תש"י, ח"א, עמ' רעז). 23 ונגידי דברותי: על פי משלי ח: ו: 'כי  
נגידים אדבר', רש"י: 'דברי נגידות וחשיבות'; א"ע: 'דברים משובחים', וכן  
פירשו יונה אבן ג'נאח (ספר השרשים, מהד' בכר, עמ' 283) ורד"ק (ספר השרשים,  
עמודה תיג). יענישון ויזהירו: סנהדרין נד, ע"ב: 'ענש והזהיר'. 24 דברי  
אמת: במחזור ארם צובא ובסידור כפא: 'דברי חיים', ובסידור פרס: 'אלהים  
חיים'. לשבטי ישראל: השווה 'והנחיל תורה לשבטי ישראל' בברכת התורה לשמחת  
תורה שפירסם מ' זולאי, ספר אסף (ירושלים תשי"ג), עמ' 312. 25 נוצל עדי  
גולמו: על פי שמות לג: ו: 'ויתנצלו בני' את עדים'. וראה דעתו של ר' יהודה

לַיִמָּד לְיִשְׂרָאֵל חֻקֵּי אֲשֶׁר לְמֹדוֹ,  
וּשְׁנֵי לִוְחֹת אֲבָנִים הוֹרִיד לָנוּ בְּיָדוֹ.

יַעֲקֹב רָאָה וְשָׂמַח וּקְרָאוּ עֹנֵג וְשִׁבְתָּ,  
כִּי מָצָא גִּלְגָּלֹת עֲשִׂירִית הַבֵּת,  
וְכִי רָאָה לִוְחֹת הָאֲבֶן כָּל בֵּן וְבֵת,  
וְכֵתוּב בָּהֶן שְׁמֵי רֵת שִׁבְתָּ.

וכן כתוב וכו'.

אבן בלעם (מובא בא"ע לבראשית מט: ו) ש'עדי' כינוי הוא ל'גוף', שהגוף הוא עדי לגפשו, ו'המשיב' בטוב עדיך' (תהל' קג: ה) פירושו: גופך. נופו ויפודו = גופו ועיקרו. 'גוף ועיקר' מציינים את העץ בכללותו (משנה שביעית ב: ג, ועוד). וכאן את הגוף ('כי האדם עץ השדה'). הרעיון: משה לא עלה למרום בגופו, אלא אחרי התפשטות החומר מעליו. 28 לנו: גם במחזור רומניאה, ד' גולד-שמידט, ספר הזכרון ליצחק בן-צבי (= ספונות ח), ח"א, עמ' רכ. וכן הוא בנוסחי ארם צובה, פרס וכפא. 29 יעקב... רשבת: על פי ישעיה נח: יג-יד: 'וקראת לשבת ענג... והאכלתיך נחלת יעקב אביך', וראה לזה שבת קיח, א-ב; בראשית רבה יא: ז (תיאודור-אלבק, עמ' 95); פסיקתא רבתי, מהד' מאיר איש שלום, 120, ע"ב והערות המהדיר; גינצבורג *Legends*, ח"ה, עמ' 291, הערה 139, ועמ' 313, הערה 280. 30 כי מצא וכו': שמות טז: טז, לו. עשירית הבת = עשירית האיסוף.

## נספח ב

‘ומאהבתך’ ו‘אתה קדשת’  
(בבל, איטליה, ספרד ואשכנז)

תפילת ‘ומאהבתך’ שמקורה בתוספתא ברכות פ”ג, ה”ז (מהד’ ש’ ליברמן, עמ’ 14) היתה הנוסחה השלטת במנהג בבל. ראה: תשובת רב משה גאון (832 בערך) המובאת בסר”ע, ורשא, כה ע”ב, ב’ספר העתים’, עמ’ 176, וב’ספר המנהיג’, עמ’ 24, ס”י (מהד’ י’ רפאל, עמ’ קמ); תשובת נטרונאי המצוטטת לעיל (עמ’ עו); סר”ע כה, ע”א, וגירסתו מאושרת ע”י בעל המנהיג (שם, ס”ה; עמ’ קלו); סידור רב סעדיה, עמ’ קיא. היא שלטה שם שליטה בלעדית והנוסחה ‘אתה קדשת’ אינה מוזכרת אפילו כנוסחה אלטרנאטיבית, שיש שנהגו בה, כשם שהוזכרה ‘אתה אחד’ כנוסחה אלטרנאטיבית ל’הנח לנו’. שלושה מקורות חשובים מזכירים אלטרנאטיבה זו: א. סר”ע, ורשא, ל, ע”א; גולדשמידט, עמ’ עט. ב. סידור רס”ג, עמ’ קיג. ג. סידור עתיק (‘נוסחה עתיקתא לגאון’) המובא ב’ספר העתים’ (לעיל הערה 42).

אין שום ספק, שצירוף שתי הנוסחאות, ‘אתה קדשת’ ו‘ומאהבתך’, בסר”ע כ”י אוכספורד (= סר”ע השלם, ח”ב, עמ’ 18) אינו מקורי וניתן להסבירו כפשרה בין העותקים השונים של סר”ע, שכן התהלכו עותקים מעובדים שלא הכילו אלא ‘אתה קדשת’ לבד. עותקים כאלה היו בידי הראב”ה (ח”א, עמ’ 242) ור’ אליהו מלונדריש (לעיל הערה 13), והסופרים עשו פשרה ביניהם והעתיקו את שתי הנוסחאות. ברם, במקרה דנן, מכיוון שבתחום התפילה אנו עומדים, מסתבר יותר, שהצירוף האמור משקף באמת מנהג פשוט, על דרך ‘הילכך נימרינהו לתרווייהו’, שהיה מקובל בחוגים מסויימים. ואמנם מנהג זה מופיע גם בקטע גניזה TS NS 160<sup>4</sup> (המכיל דף גדול קרוע), המוסר תחילה ‘אתה קדשת’ עם פסוקי ‘יכולו’ ואחריה ‘ומאהבתך’. אני מוסר את הטכסט של תפילה זו בשל נוסחו המורחב, שיש בו כדי להדגים את החופש שנהגו כלפיה: <sup>11</sup>ומאהבתך יי אלהינו שאהבתה את עמך בית ישראל ומחמלתך מלכינו שחמלתה על בני בריתך נתתה לנו יי אלהינו את יום השביעי הגדול והקדוש הזה לאהבה לגבורה לקדושה למנוחה לעבודה לנחלה להודאה לאות ולברית לכבוד ולתפארת לתת לנו ברכה ושלוש מאתך.

בנוגע לארצות אירופה — הארץ היחידה שאנו יודעים עליה שמנהג זה נתקבל בה היתה איטליה. כך הוא כבר ב’סדר חיבור ברכות’ (יעקב מאן, *HUCA*,

71 ראה מה שכתב יוסף היינימן, *REJ* 125 (1966), עמ’ 106.



ח"ב, עמ' 322) וכך מעיד גם ר' צדקיהו ענו ברומא במאה הי"ג (שבלי הלקט השלם, סי' סו; מהד' מירסקי, עמ' 285). מצב זה התמיד זמן מרובה ועוד במחזור רומא דפוס בולוניה, שנת ש' (1549) תופסת 'ומאהבתך' את המקום היחידי בעמידה. אולם בהמשך הזמן התחילה לאבד את שליטתה המוחלטת והצטרפה לחלק את מקומה עם 'אתה קדשת', ובמחזור רומא דפוס ליוורנו תרטז (1856) כבר נדפסו שתי הנוסחאות בשני טורים מקבילים עם כותרת המעידה על הש' תשלוח זו: 'רבים נוהגים לומר במקום ומאהבתך אתה קדשת'. תהליך זה של דחיקת רגלי תפילה זו – ראשיתה נעוצה כבר ב'סדר חיבור ברכות' הנזכר המביא את הפשרה המעניינת, שהיו שהכניסו את פסוקי 'ויכולו', בלי הפתיחה 'אתה קדשת', לתוך העמידה: 'יש שמתחילין ויכולו אחרי האל הקדוש כשמתפללין בלחש, ואומר ויכולו כולו... ומאהבתך כולו' (שם). צעד פשרני זה היה בו משום פתיחת פתח יותר מחודו של מחט להכנסת הפתיחה 'אתה קדשת' גם כן, והביא בסופו של דבר לנישולה הגמור של 'ומאהבתך', או לכל הפחות לידי הרחקתה ממקומה המקורי בתוך העמידה והעברתה לאחריה (ראה: חיד"א, שיעורי ברכה, או"ח סי' רסח, אות ב.).

נראה שתפילתנו היתה נוהגה בתחילה גם בספרד עד שנדחקה ע"י 'אתה קדשת'. דבר זה ניתן להסיק מדברי ר' יהודה בן ברזילי (ספר העתים, עמ' 174): 'יש נוהגין לומר אתה קדשת ויש שנהגו לומר ומאהבתך, והכי דווקא וכן כתבו רבוותא בחיבוריהן'. בשינוי קטן אבל חשוב מובאים דברים אלה ע"י ר' אליהו מלונדריש (לעיל הערה 13): 'כתוב בספר ברזילי יש נוהגין לומר אתה קדשת בלילי שבת ובמחזור כתוב' שאומ' ומאהבתך' (עמ' לח). הרי שבמחזוריים (= בסידורים) שהשתמשו בהם הקהל בימיו גרסו 'ומאהבתך'. ובאמת כך יוצא גם מדברי המנהיג (שם) המציין את המנהג לומר 'אתה קדשת' כ'מנהג צרפת ופרובינצא'. הווה אומר: בימיו נהגו בספרד לומר 'ומאהבתך'.

לבסוף נציין עובדה שיש בה משום חידוש מעניין ומפתיע. גם באשכנז לא נפקד לגמרי מקומה של תפילת 'ומאהבתך'; היא אומצה – בצורה פשרנית – על-ידי גדול חזוניה, ר' מאיר בר' יצחק שליח צבור בוורמס, שהשפיע, כידוע, השפעה לא מעטה על עיצוב נוסח התפילה באשכנז. הוא השתמש רק במלים הראשונות שלה והשאר הוא יצירתו-הוא, והיא מגוסחת כך, ש'ומאהבתך' היא המהווה את המעבר אל 'ויכולו', ולא 'אתה קדשת', שאיבדה ע"י כך את יעודה הליטורגי המקורי, לשמש פתיחה לפסוקי המקרא. ידיעה זו אנו למדים מפירושי התפילה כתבי-יד ואטיקן 318 (משנת 1402) ופארמה 1033 (3057). והרי הפיסקה הנידונה לפי כ"י ואטיקן, דף 284א:

ר' מאיר בר' יצחק חזן היה בוורמיוז... ובאתה קדשת  
היה מתפלל עד וברכתו מכל הזמנים<sup>71</sup> ומאהבתך יי

<sup>71</sup> הפך הנוסח המקובל הגורס: 'וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים', בהתאם

אלהינו שאתה אתנו<sup>72</sup> נתת לנו יי אלהינו את יום המנוח הזה לשבות בו ולנוח בו, לשבות בו מכל מלאכה<sup>73</sup>, ולנוח בו מכל פועל, כי בו נחתה מכל פועל מלאכתך וכלית את מעשיך כאמ' ויכולו וכו'.

נקודה אחרת הראוייה לתשומת לבנו היא סיומה של נוסחה מורכבת זו: 'וכלית את מעשיך כאמ' ויכולו'. המלה 'וכלית' מהווה מעבר ישיר אל 'יכולו' המובא לראייה. לא כן ב'אתה קדשת' המסתיימת: 'וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים'. שני הביטויים המודגשים אינם מעבירים אל הפסוק הראשון 'יכולו' אלא אל הפסוק השלישי: 'ויברך... ויקדש'. היו שראו בזה קושי רציני וביקשו לסלקו בשתי דרכים: על-ידי שינוי הציטטה המקראית או על-ידי קטיעת הפתיחה 'אתה קדשת', ושניהם לדבר אחד נתכוונו: ליצור התאמה גמורה בין הפתיחה ובין הראייה מן המקרא. שינוי ציטטה כיצד? היו שהעדיפו את הנוסח<sup>74</sup> המביא את הפסוק השלישי בלבד: ויברך... ויקדש<sup>75</sup>. אחרים קטעו את נוסח 'אתה קדשת' כדי להסמיך את המלים 'תכלית שמים וארץ' אל 'יכולו השמים והארץ'. נוסחה זו מצוייה בכ"י קיימברג<sup>76</sup>, Add. 667,1, דף 22ב: 'אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית שמים וארץ וכן כתוב ויכולו השמים והארץ... לעשות'.

בנוסחתו של ר' מאיר בר' יצחק סולק הקושי בדרך מקורית ושתייה, הפתיחה והציטטה, ניצלו משינוי.

עם סדר הכתובים 'ויברך', 'ויקדש'. נוסחה הפוכה זו מצוייה גם בכ"י פארמה המוטר את הנוסח כולו: 'וגם הוא מתפלל היה כך: 'אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית מעשה שמים וארץ וקדשתו מכל הימים וברכתו מכל הזמנים. ומאה בתך... והשווה ברכת 'מגן אבות': 'מקדש השבת ומברך שביעי', אולם בסידור רב סעדיה (עמ' קיד) 'מברך' קודם ל'מקדש', וכן הוא בתכלאל (ירושלים), ח"א, קט, א ובקטעי גניזה, ראה מאמרי 'חמישה נושאים בתחום התפילה' בספר זכרון לנפתלי בן-מנחם (בדפוס), פיסקה ג, הערה 9.

72 בכ"י פארמה: 'שאתה את ישראל עמך'.

73 בכ"י: 'מלאכתו'. בכ"י פארמה נפלה טעות בגלל הדומות: '... ולנוח בו [לשבות בו מכל מלאכה ולנוח בו] מכל פועל'.

74 ראבי"ה ח"א, עמ' 241, הערה 24; ערוגת הבושם ח"ד, עמ' 106, הערה 7. ראה גם יחיא צאלח (תכלאל ח"א, קו, ע"א) שהאריך בזה. הנוסח המקוצר (הנמצא גם בכ"י פאריס 232, דף 41ב ו-637, דף 47א) כרוך גם בבעייה אם יש לומר 'יכולו' בתוך העמידה, אולם נושא זה חורג ממסגרתו המוגבלת של נספח זה.

75 ראבי"ה (שם): 'ויש תפלות שכתוב בהם וכן כתוב בתורתך ויברך וגו'... וליתא... אלא... וכן כתוב בתורתך ויכולו וגו' וקאי ארישא אתה קדשת לשמך תכלית שמים וארץ וכו' ויכולו השמים והארץ... וכן בטור א"ח, סי' רסח: 'ויש סדורים שאין כתוב בהם ויכולו אלא... ויברך... ויותר נכון לאומרו... ומה שאומרים וכ"כ בתורתך ויכולו אינו חוזר על וברכתו שלפניו אלא על שלפני פניו תכלית שמים וארץ וכ"כ ויכולו'. ועי' פרישה, שם, אות א.

נוסחתו זו מצטיינת בתכונה נוספת, תכונה סגנונית. ר' מאיר חיקה את שיטת הפירוש המדרשי שאנו פוגשים בה בכמה מתפילותינו כמו, לדוגמה, בברכת 'נחם' בתשעה באב: <sup>76</sup>

האבלה והחרבה והבוזייה והשוממה

האבלה – מבלי בניה

והחרבה – ממעונותיה

והבוזייה – מכבודה

והשוממה – מאין יושב.

אף כאן:

ל ש ב ו ת ב ו ו ל ג ו ח ב ו

לשבות בו – מכל מלאכה

ולגות בו – מכל פועל.

נמצאנו למדים, אגב אורח, שיש לנהוג זהירות בקביעת עתיקותן של יצירות ליטורגיות על יסוד סימנים סגנוניים, שכן האחרונים חיקו את הראשונים.

76 דוגמאות אחרות ראה: א' מירסקי, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ח"ו, עמ' 82.

## תיקונים והוספות

לעמ' ע"ה, משום שנתקבל ע"י רוב העם  
השווה לזה דעת הרמב"ם הל' אישות י"ד, י"ד: לעניין מורדת: 'ואמרו הגאונים שיש להם  
בבבל מנהגות אחרות במורדת, ולא פשטו אותן המנהגות ברוב ישראל ורבים וגדולים  
חולקין עליהם ברוב המקומות, וכדין התלמוד ראוי לתפוס ולדון'. אנו למדים שגם לפי  
הרמב"ם גורם מכריע בקבלתו של מנהג הוא התפשטותו ברוב ישראל.

לעמ' עז, הערה 11  
המשוואה 'אמך' = 'אומתך' מופיעה כבר בירושלמי סוף ברכות: אל תבזו כי זקנה אמך אמר  
רבי זעירא אם נזדקנה אומתך...

סוף הערה 19  
לפי רב נסים גאון במגלת סתרים מקורה של הברכה הוא בירושלמי (ראה ש' אברמסון, רב  
נסים גאון, 'ירושלים תשכ"ה, עמ' 283).

לעמ' עח  
מנהגו של רש"י נזכר ע"י בעל המנהיג גם בעמ' קעד: "ואני אומר שגם באתה בחרתנו יש  
כעין ישמח משה שמזכיר נתינת השבת לישראל ולא לערלים, שבחר בישראל מכל העמים...  
וראוי לאומרו בשבת, גם ר"ש (=רבנו שלמה) נהג לאומרו".

לעמ' עח, סוף הפסקה 'וכאן המקום'  
יחס חפשי אל המקורות המתיר לעצמו שינוי קיצוני מעין זה, היה חזיון נפרץ באותם  
הימים. ראה: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 584 (המפנה את הקורא [בהערה  
133] אל מחקריהם של יעקב זוסמן וישראל תא-שמע):

נוהג שרווח ביותר באותם ימים ולאחריהם באשכנז ובצרפת: המעתיקים הרשו  
לעצמם בלא חשש להשמיט, לקצר, להוסיף ולשנות בהתאם לדברים שנכתבו  
בינתיים או על פי מה שקיבלו בעל-פה, לרוב מבלי להעיר דבר על כך.

המקרה שלפנינו מהווה הדגמה מרשימה ביותר לתופעה תמוהה זו.

לערה 21  
צ"ל: יהודה בר' יקר.

לעמ' פ, הערה 22

ראה גם תשובות מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סי' רכא: ויש מהנדז' ואומר'.

לעמ' פב, הערה 32

ראה כעת: פירושי סידור התפלה לרוקח, בעריכת משה הרשלר ויהודה אלטר הרשלר, ירושלים תשנ"ב, ח"ב, עמ' תקכט.

להערה 48

לכ"י אוכספורד של ספר הישר לר"ת ראה י' פליקס, סיני ל"ט (תשט"ז), עמ' קו ואילך; ישראל תא-שמע בתוך: מחקרי תלמוד ב, עמ' 526 ואילך. אגב, בהערה 14 קרא: וידר; עמ' פו.

לעמ' פו, הערה 49, שורה 4 מלמטה

צ"ל: לבני חו"ל.

לעמ' צ, מספר 5

הציטטה לקוחה ממנהגי ר' אברהם חילדיק, שהופיעו כעת בדפוס ע"י שלמה שפיצר, בקובץ על יד, ס"ח ספר ט (תש"ם). ראה שם, עמ' 210 ואילך.

שם, שורה 3

צ"ל: וכשראה פרעה את משה.

לעמ' צג, שתי השורות הראשונות

את המנהג לומר פסוקי 'ושמר' בליל שבת בתוך העמידה מצאתי כעת במקור נוסף: בכ"י פאריס 638, דף 34a. אך שם נאמר אחרי אתה קדשת לפני פסוקי 'ויכולו' וזה דבר תמוה, שכן אתה קדשת הוא מבוא ל'ויכולו', ואם כן הרי אמירת 'ושמר' מפסיקה בין המבוא לבין 'ויכולו'. על כרחך אתה אומר, שהמעתיק הכניס את 'ושמר' שלא במקומו. דבר זה יתחוור לנו יותר אם נתחקה אחרי התהוותו של מנהג חריג זה בכלל. סביר להניח שהיא קשורה בהתנגדותם של כמה גאונים לאמירת 'ושמר' לפני העמידה כנהוג היום (פרט לנוסח הגר"א). בעוד שרב סעדיה התיר במפורש את אמירתו (ראה סידור, עמ' קיא, שורות 4, 9-8), הרי בבבל היו הדעות חלוקות, ראה: סדר רב עמרם, מהד' ד' גולדשמידט, עמ' סב-סג; יהודה בן ברזילאי, ספר העתים, עמ' 173; תשובות רב שר שלום גאון, מהד' רפאל שמואל הכהן וינברג, ירושלים תשל"ו, עמ' 10. וראה גם אסף, סרס"ג, שם, הערה 3. בעטייה של התנגדות זו היו קהילות – מתוך שלא רצו לבטל לגמרי מנהג זה – שהעבירו את פסוקי

## תפילת שבת

‘ושמר’ ממקומם המקורי לפני העמידה והכניסום לתוך העמידה. מעתה גרסת כ”י פאריס ניתנת להתבאר, כאמור, שהסופר טעה והכניס את פסוקי ‘ושמר’ שלא במקומם הנכון.

לעמ’ צג, שורות 9-10

השווה את הפיוט שפרסם א”ב הברמן, קובץ על יד, ס”ח, ספר ח (תשל”ו), עמ’ 240 ואילך, ש’הקדיש’ הוא מסגרתו. כמו כן הפיוט שנתפרסם ע”י שמעון ברנשטיין, ספר היוכל לאברהם ווייס (ניו יורק תשכ”ד). עמ’ רמג ואילך, מבוסס על תפילת ‘אל אדון’.

לעמ’ צה, הערות שורה 3

צ”ל: נופו ועיקרו.

לעמ’ צו, נספח ב

מאמרי זה נעלם מעיניהם של ע’ פליישר (תפילה ומנהגי תפילה וכו’. עמ’ 22), וד”ר יצחק (אריק) זימר, ‘גלגולו של נוסח התפילה בעמידה בליל שבת’, סיני, כרך קג (תשמ”ט), עמ’ קסב ואילך.

לעמ’ צז, למטה

הציטטה מכ”י ואטיקן 318 מובאת גם ע”י א’ גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ”א, עמ’ 296. מספר כה”י שם (487), טעות הוא.

תוספת

אחד מחכמי צרפת החשובים שהחזיק לומר ‘אתה בחרתנו’ הוא ר’ אליהו הזקן, כפי שאנו למדים כעת מכ”י פירנצה (מצוטט ע”י א’ גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ”ה, עמ’ 105):

בתפילת היוצר בשבת בעמידה היה רבי אליהו הזקן ז”ל אומ’ אתה בחרתנו עד ותתן לנו ה’ אלהינו את יום השבת הגדול והקדוש הזה למנוחה לכבוד ולתפארת.

אם המדובר הוא בר’ אליהו בר’ יהודה מפריס, שגם הוא נתכנה בתואר ‘הזקן’, הרי הרווחנו בזה חוליה נוספת בסוגיה ‘ישמח משה’ – אתה בחרתנו. בניגוד לרכנו תם, בן דורו ובעל פלוגתא שלו בכמה עניינים אחרים (ראה אורבך, בעלי התוספות, מהד’ תש”ס, ח”א, עמ’ 79, 122), הרי חכם זה, הנמנה עם חכמיה המובהקים של צרפת במאה הי”ב, הלך בעקבותיו של רש”י.

## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין'

### מתוך הגניזה

א

המנהג לקרוא פרק „במה מדליקין” בלילי שבת בבית הכנסת מוסבר בכמה נימוקים. במאמר זה אין כוונתי לשאת ולתת בכל הנימוקים הללו ולדון במסקנות הנובעות מהם לגבי יישום המנהג דיניו השונים. אם אודקק כאן לשני הנימוקים העיקריים, אעשה זאת רק כהקדמה ורקע למה שניתן ללמוד מן הגניזה הקהירית בנושא זה, שהרכבה להעסיק את בעלי התלכה והמנהגים.

אפתח בנימוק הקובע כי הקריאה הונתנה לטובת המאחרים לבוא לבית הכנסת ומטרתה היא הארכת תפילת הציבור כדי לתת שעות למאחר לסיים את תפילתו ולחזור העירה יחד עם הציבור.<sup>1</sup> נימוק זה, המבוסס על העובדה שבתי הכנסת בבבל היו מחוץ לעיר, הוגדר במקורות „משום סכנה”, והסכנה הנשקפת למהלך יחידי בליל שבת היא סכנת המזיקין השולטים באותו לילה.<sup>2</sup> הואיל ובארצות אחרות בתי הכנסת היו בתוך העיר, התקשו בעלי ההוראה בימי הביניים להצדיק את המנהג על יסוד הנימוק האמור והשתדלו להסבירו בדרכים אחרות:

1. הארכת התפילה נעשתה לטובת בני הכפרים „שבאין<sup>3</sup> מן הכפרים שבתוך התחום להתפלל בלילה ויהיה סכנה לשוב יחידי לביתם”.

2. המאחר יסתכן לא בדרכו הביתה אלא בהישארותו לבדו בבית הכנסת ויש „סכנת נפשות מן המתים שמוצאים מנוחה בו בלילה ודרכן לבוא לבית הכנסת תוך י"ב חודש”<sup>4</sup>.

1. ראה: סידור המיוחס לרבנו שלמה מגרמיזא (מהד' מ' הרשקר, תשל"ב), עמ' קמד; כ"י מינכן המכונה „סידור חסידי אשכנז” (שם, עמ' קמה); ר' נתן בר' יהודה, ספר הגחכים (האשכול ח"י, 1909, עמ' 131; הוצאה מיוחדת, עמ' 19); אורחות חיים, סדר תפילת ערב שבת, סי' טו (דפוס פירינצ'ר, עמ' קלו); כלבו, סוף דין לה; מטה משה סי' תלב (מהד' מ"ח קנאבלאוויטש, תשי"ח, עמ' קס); מרדכי, פרק כל כתבי, סי' תו בקיצור; „וזה דאמרינן פרק במה מדליקין מפני הסכנה”.

2. פסחים קיב ע"ב: „... דתניא לא יצא יחידי בלילה לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות מפני שאגרת בת מחלת היא ושמונה עשרה רבוא של מלאכי חבלה יוצאין וכל אחד יש לו רשות לחבל בפני עצמו”.

3. מרדכי, שם; ספר המחכים, שם: „כדי להמתין [ל] עם שבשדות”.

4. ראה: מחזור ויטרי עמ' 82-83 בפסקה הנושאת את הכותרת „העתקתי מתשובות רש"י”. המדובר הוא בשאלת מקורה של תפילת „מגן אבות” ורש"י טוען שאפילו בדורות שאחרי אביו, שגזר על אגרת בת מחלת ופמלייתה שלא לעבור ביישוב לעולם (פסחים שם), קיימת

3. הסכנה היא מפני „המוזיקין ומלאכי חבלה” המסתופפים בבית הכנסת<sup>5</sup>, ובמיוחד מלאך המזות המכניס את כליו לשם. לצורך ענייננו חשוב להדגיש כי הנימוק „משום סכנה” והפירוש „סכנת מוזיקין”<sup>6</sup> והמטרה „הארכת התפילה” נאמרו במקורם לא לגבי „במה מדליקין” אלא לגבי ברכה אחת מעין שבע (מגן אבות), והעברתו לקריאת „במה מדליקין” יסודה באי-הבנת הפיסקה הבאה בסדר רב עמרם, המצוייה בכל שלושת כתבי-היד של הסדר<sup>7</sup> ומאושרת ע”י מחבאות בחיבורי הראשונים<sup>8</sup>: „והא קדושתא דתקינן רבנן משום סכנה דבי שמי דשכיחי מוזיקין, דלמא איכא דעאיל ולא מצלי, ועד דמצלי נפיק צבורא ופייש הוא ומסתכן”. מאחר שהפיסקה סמוכה ל„במה מדליקין” היו שדרשו סמוכין ופירשו שהיא מתייחסת לקריאת פרק זה, היא מצוטטת במחזור ויטרי ובסידור רש”י<sup>9</sup> והשוואת המקור עם הציטטות תלמדנו שהכינוי קדושתא או שחרשטמט או שתוקן, הן ההגימות והן התיקון מעידים על כך שהיא הובנה כמוסבת לפרק „במה מדליקין”:

פירוש רש”י	מחזור ויטרי	סדר רב עמרם
ולאחר שמקדישין בבית הכנסת אומר פרק אחד שבת, וזה הוא הפרק במה	ולאחר שמקדישין בבית הכנסת אומר משנה ב”מ ממסכת שבת (כדי <sup>10</sup> להדכיר	ולאחר שמקדישין בבית הכנסת אחד ממס’ הכנסת אומר פרק אחד שבת, וזה הוא הפרק במה

- לנשאר יחידי בבית הכנסת סכנת מתיים. והשווא ספר חסידים (מקיצי נרדמים), סי’ רעא, עמ’ 86 (= מהד’ ירושלים, סי’ תשיא): „אחד נרדם בלילה בבית הכנסת וסגרו השמש, בחצי הלילה נעור וראה הנשמות מעוטפות בטליתות...”.
5. ראה: שלטי הגבורים על המרחכי, שם.
6. בשבת כד ע”ב: „משום סכנה” סתם, והגאונים (ובעקבותיהם רש”י ואחרים) הם אשר פירשו סכנת שדים. גם הרמב”ם התבטא סתם (הלכות תפילה פ”ט, הי”א) ולא פירש טיבה של הסכנה. בעוד שר’ משה מקוצי (סמ”ג, מצות עשה יט, ויציא שז, דף קב, עמודה א) בהעתקתו את דברי הרמב”ם הוסיף משלו: „... לידי סכנה [מפני המוזיקין שהיו בתי כנסיות שלהם בשדה], הרי פרשנו הפרובנסאלי של הרמב”ם, רבנו מנחם מנרבונה (ספר המנוחה, מהד’ א’ הורביץ, תש”ל, עמ’ קנב), פירש ברוח הנשר הגדול: סכנת לסטים. והשווא לזה א’ ורטהיימר, בתי מדרשות ח”ב, עמ’ פד: „למה אומרים ברוך מגן אברהם בלילי שבתות... מפני המתאחרים, שמא יבאו הלצטים (!) ויקחו לברשיהם”. פירוש אחר מובא בראבי”ה (ח”א, עמ’ 269): סכנת מאדים, „משום דבתחילת ליל שבת קאי מאדים בזו” (שבת קכט ע”ב).
7. ראה: סדר רב עמרם גאון, מהד’ ד’ גולדשמידט, עמ’ סו (מהד’ קורנל, כו ע”ב; פרומוקין ח”ב, יד ע”א).
8. יהודה בן ברוילי אלברצלוני, ספר העתים, עמ’ 177; סידור תפילה קדמון (ש’ אסף, מספרות הגאונים, תרצ”ג, עמ’ 79); מחזור ויטרי, עמ’ 84; סידור רש”י, עמ’ 243.
9. ראה הערה 8.
10. תשובת זו בדברי הגאון המוסיפה את הנימוק השני, שנדון בו להלן, יש בה משום צירוף שני הנימוקים השונים — תופעה שאינה נדירה כלל במקרים מעין זה.



## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' קצט

סדר רב עמרם	מחזור ויטרי	סידור רש"י
מדליקין וגו' עד סוף חיובי הדלקת (שבת). ואו' ב"מ, ואומר קדיש. והא' פרקא... ואומר קדיש: קדיש, ותקנת חכמי' קדישא דתקינן רבנן משום והא' קדושתא דתקינן הוא משום סכנה... סכנה...		
רבנן משום סכנ' דבי שמש'...		

מכיוון שהשם קדושתא אינו תואם כלל את הפרק, "במה מדליקין" נעשו כאן שני ניסיונות להתגבר על הקושי. מחזור ויטרי נקט בשיטת ההשמטה והשם הבלתי-הולם סולק לגמרי, וסידור רש"י אחז בדרך התיקון וגרס: קדישא. לפי זה המכוון הוא אל הקדיש וממילא אף אל הפרק הנידון, שבגללו ובעקבותיו קדיש זה נאמר<sup>11</sup>.

סמיכות פרשיות זו בסדר רב עמרם הכשילה אף שניים מחכמי המאה הנוכחית, ר' אביגדור אפטוביצר ור' יעקב שור. הראשון כותב<sup>12</sup>: "הגאונים הנהיגו אמירת פ' במה מדליקין בשבת וערבית משום שלא ישאר המאחר לבוא לבית הכנסת יחיד ויסתכן ע"י המזיקין". האחרון קובע<sup>13</sup> כי הנימוק מפני "סכנת מזיקין" ניתן ע"י רב עמרם לקריאת הפרק ממסכת שבת ומוסיף שרש"י הוא שהעבירו לברכה אחת מעיו שבע. ואם ישאל השואל: כיצד ניתן להסביר שהפרק הנזכר נתכנה בשם קדושתא?, אפטוביצר אפילו לא נתעורר להציג שאלה זו, ושור שהיה מודע לקושי שבה משיב: "וקורא ל' קדושתא לפי שאומרים אותו אתר קידוש". הדוחק שבהסבר זה מודקר ממש לעין ואינו מתקבל על ההעת כלל ועיקר<sup>14</sup>.

האמת היא שהשם קדושתא משמש כינוי לא לפרק, "במה מדליקין" אלא לברכה אחת מעין שבע כמו שמפורש בהדיא במקום אחר בסדר רב עמרם<sup>15</sup>: "ואומר קדושתא שהיא ברכה אחת מעין שבע". וכן הוא בספר העתים, עמוד 175 ובקטע מתוך סידור קדמון<sup>16</sup>. ואשר לשאלת המשמעות, התוראה המילולית וברורה היא: קדושתא=קדושה<sup>17</sup>=קידוש. לפנינו כינוי עתיק של ברכה אחת מעין שבע המציין את תפקידה הקדום ששימשה קידוש במקום שאין יין,

11. ראה מנהגם של רב האיי ורב נסים גאון להלן ב, "נספח". ר' יהודה בן ברזילי ממליץ על אמירת "קדיש דאגדתא": "נאה לומר ונאה למימר עליו קדושא דאגדתא" (ספר העתים, עמ' 177). וכן הוא מנהג תימן (תכלאל, ירושלים, ח"א, עמ' קג ע"ב): "ואומר קדיש דרבנן משום המשנה והוא דעתיד לדתא".

12. ראה: ראבי"ה ח"א, עמ' 8, הערה 12.

13. ראה: עתים לבינה, ספר העתים עמ' 177, הערה כט.

14. השווה פרומקין, מגן האלף, סדר רב עמרם השלם, ח"ב, עמ' 27.

15. ראה: מהר" קורנל, כה ע"ב; מהר" פרומקין, ח"ב, עמ' 20.

16. ראה: ש' אסף, מספרות הגאונים, עמ' 77, ושם: קידושתא. ובסדר רב עמרם, כ"י זולצברגר: והא' קדוש.

17. ראה: ברכות לג ע"א; פסחים קב ע"ב, קה ע"א.

כפי שאנו למדים מהירושלמי<sup>18</sup>: „נהיגין תמן (= בבבל) במקום שאין יין שלח צבור עובר לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע...”  
נמצא שאין יסוד לייחוס נימוק זה לרב עמרם, ויש להוסיף: ולא לגאון אחר. לכאורה קביעה אחרונה זו מופרכת על-ידי תשובת רב נטרונאי גאון האומרת<sup>19</sup>: „באו האחרונים והוסיפו לומר ויכולו השמים וברכה אחת מעין שבע בנועם ובמשיכה ופרק במה מדליקין. כל זה לצורך ולתקנה הוא, שאם יש אחד שאיחר לבוא לבית הכנסת בעוד שהציבור מתפללין ואומרים ויכולו זה פרק, הוא קורא את שמע בברכותיה ומתפלל ואינו נשאר שם יחיד, כדי שלא יסתכן, דבמקום רבים לא שכיחי להזיק. ומנהג אבות תורה היא”. הרי מפורשת כאן העתה של הגאון נטרונאי, שאף אמירת הפרק הנידון לשם תקנת המאחרים הונהגה. התשובה על כך היא: אין שום ספק כי כל הפסקה המצוטטת בזה אינה שייכת לתשובת הגאון ואינה אלא תוספת מאוחרת. ושתי הוכחות לכך, פנימית וחיצונית. ההוכחה הפנימית: הפסקה עומדת בסתירה לדברי הגאון שקדמו לה, כמו שיווכח כל מעיין<sup>20</sup>. וההוכחה החיצונית: היא מפיעה רק בספר הפרדס (ומשם בשבלי הלקט<sup>21</sup>) ואינה מצוייה בנוסח התשובה שנשמר בשישה מקורות אחרים<sup>22</sup>. תוספת ראייה ניתן למצוא בביטויים „בנועם ובמשיכה” ובמשפט: „מנהג אבות תורה היא”, המצביעים על התחום הצרפתי-אשכנזי<sup>23</sup>.

18. ברכות פ"ח ה"א (יא ד); פסחים פ"י ה"ב (לו ג). הנושא נידון הרבה (ראה המהדורה העברית של אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 413, והוסף: משה בר, אמוראי בבלי, תשל"ה. עמ' 170, הערה 45). לצורך ענייננו פטורים אנו להרחיב את הדיבור בזה ונעיר רק, כי העובדה שהשם „קדושתא” לברכה אחת מעין שבע נשתמר בספרות הגאונים יש בה משום עדות שהמנהג להשתמש בה לשם קידוש היה רווח בבבל ונתפרסם שם בכינוי זה. ועוד: בעיית נוסח הברכה שעוררה ויכוחים רבים טעונה עיון מחודש לאור העובדה שהמטבע „אל עליון קונה שמים וארץ” שנחשב עד עכשיו לסימן מובהק ואופייני לנוסח א"י, היה לאמיתו של דבר נהוג גם בנוסח בבל הקדמון, כמו שהוכחתי במקום אחר על יסוד כתבי הגניזה, ראה: „לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון”, סיני תשל"ה, עמ' צז ואילך [ר' עמ' 65].  
[מאמר זה נעלם מיש' אברמסון, סיני, תשל"ז, עמ' קפד, הערה 11].
19. ראה: ספר הפרדס, מהד' אהרנרייך, עמ' שח; שבלי הלקט השלם, סי' סה (= מהד' ש"ק מירסקי, תשכ"ו, עמ' 284). הטכסט כאן לפי מהד' מירסקי.
20. ראה: יעקב שור, עתים לבינה, ספר העתים, עמ' 173, הערה יב.
21. ראה: יעקב פריימן, סידור רש"י, מבוא עמ' XXV.
22. סדר רב עמרם, מהד' קורנל, כה ע"ב; מיהד' פרומקין ח"ב, עמ' 8; ספר העתים, עמ' 172-173; סדר תפילה קדמון, ש' אסף, שם, עמ' 76; מחזור ויטרי, עמ' 81; סידור רש"י, עמ' 240; מנהיג, הלכות שבת סי' ג (כג ע"ב).
23. ראה: א"א אורבך, ערוגת הבשם ח"ב, עמ' 4, הערה 8 וח"ד עמ' 43, 208; ש' אברמסון, רב נסים גאון, עמ' 551 ו, עניינות בספרות הגאונים, עמ' 453. ועי' גם תשובות רש"י (אלפנבין), עמ' 301. הביטוי „מנהג ישראל תורה היא” בניסוחיו השונים אופייני הוא לספרות הצרפתי-אשכנזית, אע"פ שנמצא גם אצל הרשב"א (תלמיד הרא"ש!), ר' תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רס.

## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' רא

### ב

ברם, הנימוק המקובל והנפוץ ביותר הוא שמטרת הקריאה היא לימודית-חינוכית: להורות לפשוטי העם דיני הדלקת נר שבת. והרי המקורות החשובים ביותר שכל אחד מהם מביע את הרעיון בניסוח משלו אולם כולם לדבר אחד מתכוונים. בספרד: ר' יהודה בן בחזילי אלברצלוני, אחרי צטטו את סדר רב עמרם<sup>24</sup> על דבר עצם המנהג, כותב<sup>25</sup>: „ושפיר דמי למעבד הכי מפני שהוא דבר בעתו לאדכורי הלכות נר שבת". ובאשכנז: ר' אליעזר בן נתן ממגנצא<sup>26</sup>: „הנהיגו לאמור המנהג במה מדליקין בערב שבת כדי שישמע כל אדם וילמדו פסולי פתילות ופסולי שמנים ומהו הכשרן". ובדומה לזה ר' אברהם בן נתן הירחי<sup>27</sup>: „להזהיר על דיני הדלקה ולהודיע ברבים השמנים והפתילות שאסרו חכמים שלא יבוא להטות". אחרים הסתפקו במלים מעוטות. ר' אליעזר בן יואל הלוי<sup>28</sup>: „להורות את דיני ישראל"; בעל מחזור ויטרי<sup>29</sup>: „כדי להזכיר חיובי הדלקת שבת", או כפי שהוא מתבטא במקום אחר<sup>30</sup>: „לספר סידור הדלקה".

נימוק זה הוא שעורר את הבקורת שנמתחה על המנהג והביא לידי שינוי זמנו, וכתוצאה מכך נתהוו בין הקהילות הבדליותהג הקיימים עד היום. שהנהוג הקדום היה לקרוא את המשנה אחרי סיום תפילת ערבית — בזה אין שום ספק. מעידים על כך כל המקורות הקדומים<sup>31</sup>. אולם משעה שהתחילו דורשים „טעמא דמנהגא" נתבקשו מזה מסקנות לגבי זמנו, תוקפו ותחום תחולתו של המנהג. השינויים שהוכנסו בו נובעים מן הרצון להתאים את ביצועו אל הנימוק שהונהג ביסודו. הבקורת מצאה את ביטוייה בספרד בדברי אבודרהם הבאים<sup>32</sup>: „ושמעתי שיש מקומות שאומרים פרק זה בין המנהג לערבית וישר בעיני. כי קריאתו אחר ערבית מה תועיל, אז אינו עית לתקן פתילותיו ונרותיו ויעשה מלאכה, מה שהיה היה, אבל כשקרא אותו בין המנהג לערבית אם שכח מלתקן ילך ויתקן".

24. ראה הערה 31.

25. ספר העתים, עמ' 177.

26. ראה: אבן העזר, ספר ראב"ן, סי' שמב (מהד' ש"ז עהרנרייך, עמ' קמו ע"א).

27. ספר המנהג, הלכות שבת, סי' יז (עמ' 25). ראה גם ספר המנוחה (הערה 6), עמ' קנא: „להזכיר צנין הדלקת נר שבת היאך נעשת".

28. ראב"ה ח"א, עמ' 263.

29. סי' קו, עמ' 84. עי' סידור רש"י, עמ' 243.

30. סי' קנז, עמ' 144.

31. סר"ע, קורנול, עמ' כו ע"ב; פרימקין ח"ב, עמ' 26; גולדשמידט, עמ' סה, סי' יא; ספר העתים, עמ' 177; סידור תפילה קדמון (הערה 8), עמ' 78; מחזור ויטרי, עמ' 84; ר' יהודה בר' יקר (רבו של הרמב"ן), פירוש התפילות והברכות (ירושלים תשכ"ח), ח"א, עמ' צב; אורחות חיים, סדר תפילת שבת, סי' יד-טו (עמ' קלו); ספר המנוחה (הערה 6), עמ' קנא; אבודרהם (ורשא) עמ' מב ע"א; ר' יצחק אייזיק טירנא, ספר המנהגים, מנהג של שבת; טור וש"ע, או"ח סי' רע, ועי' מגן אברהם.

32. ראה ההערה הקודמת.

ובתחום הצרפתי-אשכנזי יובאו דבריו של סופר (ומחבר?) כתב-יד ואתיקן 324 (נכתב בשנת 1395), ר' נחמיה ב"ר שמואל, שהביע את הסתייגותו ממנהג זה המחטיא את מטרותיו והציע דרכים לתקנתו<sup>33</sup>: „והנני תמיה מאד איך נתפשט המנהג הזה לומר במה מדליקין] בליל שבת אחר תפילת ערבית, שאם הדליק כבר בדבר האסור מה יועיל לו לומר עתה הלכות שבת, מאי דהוה הוה. וא"ת כי הלימוד שהוא לומד עתה הו[א] בשביל שבת הבאה אולי ישכח בתוך הזמן. על כן [אי] איישר חילי ואבטלניה, פי' אם היה בי כח רב הייתי מבטל המנהג והייתי מתקן שנאמר אותו. ביום ששי ואחד מגדולי הקהל יבאר ההלכות והפסקים היוצאים מן המשנה הזאת. ואחרי שאנו נוהגים לאומרו בליל שבת אכתבינו במקומו כפי המנהג, ועתה אכתוב אותו מכתובה גסה כי [כ]שקורי אותו הוא חשיכה ואין אדם יכול לראות כ"כ בכתיבה דקה" (דף 27 ב.).

הצעתו של ר' נחמיה ב"ר שמואל לשנות את מועד הקריאה אינה בבחינת חידוש. המנהג לקרוא את המשנה קודם תפילת המנחה, היינו ביום ששי כהצעתו, כבר מצא לו מהלכים בקהילות מסוימות קודם לכן, כפי שנמסר לנו על-ידי ר' אהרן הכהן מלונז (סוף המאה ה-13 ותחילת המאה ה-14), שכבר בימיו התקיימו שלושה מנהגים שונים. הוא כותב<sup>34</sup>: „ואחר כך (אחרי הקידוש) אומר במה מדליקין וכ"כ רב עמרם. ויש מקומות אומרים אותו קודם תפילת המנחה, ויש מקומות אומרים אותו בין תפילת המנחה לתפילת ערבית, והכל הולך אחר המנהג". החידוש שהצעתו הוא, שביקש להתחזיר לקריאת משנה זו, שהפכה במרוצת הזמן לאמירה בעלמא ולבשה אופי של תפילה, את מטרות העיקריות: לימוד והוראה.

לאמיתו של דבר, הקדמת מועד הקריאה עובר לתפילת המנחה נשקלה כבר במאה ה-12 על ידי אחד מגדולי חכמי אשכנז, שכבר הוזכר למעלה, ר' אליעזר בן נתן ממגנצא, ונדחתה על ידו. וכך הוא כותב<sup>35</sup>: „ואם תאמר, יאמרו לפני תפילת המנחה, כדי שישמעו ויתקנו מיד? אין רוב העם בכנסת". ועל הטענה שאין תועלת בקריאה זו אחר תפילת ערבית הואיל ואי אפשר לתקן את המעוות באותה שעה, הוא משיב — בניגוד לדעה החוששת לשיכחה — שהתועלת תיגלה בהדלקה בשבת הבאה.

אם חכמי אשכנז בימי הביניים עמדו על משמרת המנהג הקדמון ולא שינו את מקומו של „במה מדליקין", הרי נמצאו כמה מחשובי חכמי האשכנזים שלאחר ה„שולחן ערוך" שהמליצו על שינוי מועד הקריאה. נזכיר את הבולטים ביותר: ר' ישעיה הורוביץ (השל"ה)<sup>36</sup>, ר' מרדכי יפה בעל ה„לבוש"<sup>37</sup>, ר' יעקב עמדין<sup>38</sup>,

33. הובא גם ע"י א"א אורבך, ספר רש"י (בעריכת הרב י"ל הכהן מימון, ירושלים תשט"ז),

עמ' שלח, הערה 61.

34. ראה הערה 31.

35. ע"י הערה 26.

36. סידור „שער השמים", עמ' 316.

37. לבוש „אורח, סי' רע, א: „יש נוהגין לאומרה קודם תפילת ערבית שיש עוד תועלת באמירתו... ומנהג נכון הוא. ובאלו הארצות נוהגין לאומרו אחר תפילת ערבית".

הגאון מוילנא<sup>39</sup> ור' אברהם דנציג<sup>40</sup>. אולם למרות המלצתם המנהג המקורי עדיין רווח בין האשכנזים עד היום. לעומתם הספרדים, שבימי אבודרהם עודם החזיקו במנהג הקדום, שינו את מנהגם עוד לפני תקופת ה"שולחן ערוך"<sup>41</sup> המשנה הנדונה נקראת היום לפני הפזמון, "לסה דודי". וכך נוצר הבדל נוסף במערכת מנהגי התפילה המפרידים בין שתי העדות העיקריות, האשכנזים והספרדים.

### ג

וכאן הגענו לנושא העיקרי של מאמר זה, לסברה האומרת כי קריאת, "במה מדליקין" נעוצה בפולמוס הקראי-רבני בענין הדלקת נר-שבת. עד כמה שידיעתי מגעת, הראשון שהעלה השערה זו היה ר' יעקב שור בהערותיו<sup>42</sup> ל"ספר העתים". היא מצאה לה תומכים במגוון של חכמים שונים. דגל בה ההיסטוריון סאלו בארון<sup>43</sup>, אולם בניגוד להרגלו לציין את מקורותיו לא הצביע הפעם על שום מקור ומתקבל הרשם שהוא הציע את ההשערה מעצמו. לעומתו, ארבעה חכמים אחרים שכן ציינו את מקורם טעות נשתרבה להם וייחסו את החעיון לר' יהודה בן ברזילי אלברצלוני, במאה ה-11-12, במקום למהדיר ספרו, "ספר העתים", במאה ה-20. ר' שם טוב גאגין כותב<sup>44</sup>: "וראיתי לחד מן קמאי מרבותינו הראשונים שיבספרד, ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני בס' העתים שנתן בזה טעם נכון...". ובעל המהדורה החדישה של הספר, "מטה משה", הרב מ"ח קנובלאוויטש, כותב גם הוא<sup>45</sup>: "אני מצאתי עוד טעם אחר בשם קדמון אה ד...". וכן טעה בזה הרב מרדכי הכהן<sup>46</sup>. אך מה שמתמיה ביותר הוא, שהרב מנחם מ. כשר, בעל "תורה שלמה", נתפס אף הוא לאותה טעות<sup>47</sup>.

38. ראה סידורו, "פליטין בית אל" (אלטונא תק"ה), שלח ע"א: "הנכון לאמרו קודם קבלת שבת וכמנהג הספרדים, שאז יש תועלת באמירתו".

39. עי' ביאורי הגר"א, אור"ח סי' רע, ס"א.

40. חיי אדם, כלל לד, אות יב: "מנהג בכל ישראל (?) שאומרים אחר קבלת שבת קודם תפילת ערבית פרק במה מדליקין".

41. השווה בית יוסף אור"ח, סי' ער: "ונראה מדבריו (של הטור) שהיו נוהגין לאמרו אחר תפילת ערבית, וכן נוהגין אשכנזים והמוסתערבים, ויותר נכון לאמרו קודם כמנהג בני ספרד". על המוסתערבים (התושבים הקדומים בא"י דוברי ערבית) ראה: יצחק בן-צבי, מחקרים ומקורות (ירושלים תשכ"ו), עמ' 15-20. ואולי כדאי לציין, שבעל חידושי הגהות על הטור מעיר על מלה זו: "לא נודע לנו מדינה בשם זה ואפשר שטעות בדפוס וצ"ל וקצת מערב". לעומתו, ר' יעקב עמדין (שם) פירש אל נכון משמעותה: "הם אחינו בני א"י שנשארו שם מגזע הקדמונים ז"ל שוכני הארץ הקדושה".

42. ספר העתים, עמ' 177, עתים לבינה, הערה כז.

43. Salo W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, VII, p. 71.

44. כתר שם טוב, ח"א, עמ' קעט.

45. ראה: מטה משה עם פירוש, "באר מרדכי" (לונדון תשי"ח), עמ' קס, הערה צ.

46. מחניים פה-פו (תשכ"ד), עמ' 38.

47. תורה שלמה, בשלח, עמ' שכ.

אך אם אין לשייך את ההשערה לאחד מגדולי הראשונים ששאב את תורתו ממעיין גאוני בבבל, הרי ההשערה גופה ראוייה להישמע. ואם התכמים הנזכרים פטרו את עצמם בקביעה גרידא, הרי ייעשה כאן הניסיון לבססה על יסודות יותר מוצקים כדי להוציאה מתחום ההשערות הערטילאיות.

בעיית גר שבת היוותה אחת מנקודות המהלוקת ביותר חריפות בין הרבנים והקראים ושימשה מוקד מתמיד לפולמוס וריב ביניהם. דניאל אלקומסי (מאה התשיעית), הצמנה עם היושבים ראשונה בשורת חכמי הקראים אחרי ענן ובנימין אלנהונדי, מונה „גר שבת” בין החטאים הקרדינאליים של הרבנים: „בת אח ובת אחות ואשת אח ויתר גלוי עריות וגר שבת”<sup>48</sup>. הקראים הוקיעוהו כחילול שבת<sup>49</sup>, אחות ואשת אח ויתר גלוי עריות וגר שבת לקדשו”<sup>50</sup>, כעבירה ודונית על הלאוים „לא כהפרת הדיבור, וזכור את יום השבת לקדשו”<sup>51</sup>, שעל פירושו תעשה כל מלאכה”<sup>52</sup>, „לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת”<sup>53</sup>, שעל פירושו של פסוק זה התנהל הוויכוח<sup>54</sup>. האשמה המורה זו החריפה את היחסים בין שתי העדות וגרמה למחלוקת שגלשה מעבר לויכוח דברים בעלמא. כדי להדגים את מידת רגישותם של שני הצדדים בשאלה זו כדאי אולי שנצביע על המחלוקת שהתלקחה בעיר קאריון (Carrion) שבספרד בשנת 1178 בעקבות הדלקת גר שבת ותוצאותיה הטראגיות בשביל הצדוקים (= הקראים) שם. הפרשה מסופרת על-ידי ר' משה די ליאון באגרתו (שאבדה) נגד הקראים ודבריו מצוטטים על-ידי אבנר מבירגוס בספרו „מורה צדק” (שנשמר בספרדית). לשם מחאה והפגנה נגד הקראים הדליק פרוש (= רבני) אחד גר שבת בפרהסיא וחולל סערה בעיר שרוב תושביה היו קראים. האיש נעצר בפקודת „הרב הגדול” (Rabbe Major) של

48. ראה פירושו להושע ב ט (פתרון שנים עשר, מהד' י"ד מרקון, ירושלים תשי"ח, עמ' 4). וראה גם שם, עמ' 3: „ואנשי גלות אימרים טוב לנו ללכת אחרי רבאנים ומועדים בתשבנות ולבער ליל שבת”.

49. ראה: ספר המצות לענן (מהד' הרכבי), עמ' 69: „הילכך אסיר לנו למשבק בין שרגא ובין כל גורא דביעורא בשבתא בכל דרתא דישאל”.

50. סלמון בן ירוחים בפירושו לתהלים אומר: „קאל אלה תע, וזכור את יום השבת לקדשו” וג', קאלו הם סראג' אלסבת” (אמר ה' יתעלה... אמרו הם גר השבת). עי' יעקב מאן, 85, II, Texts & Studies.

51. סהל בן מצליח באגרתו אל יעקב בן שמואל (ש' פינסקר, ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 30): „והתירו הנר בשבת והוא אסור מן לא תעשה כל מלאכה ומן לא תבערו אש כמו ש בארנו”. מדבריו המודגשים בזה יוצא, שסהל ייחד את הדיבור בשאלה זו אלא שדבריו לא נשתמרו. ר' הערתו של פינסקר, שם. סלמון בן ירוחים, ספר מלחמות ה' (מהד' ישראל דודון, ניו-יורק תרצ"ד), הקדיש שער יא (עמ' 93—97) לבעיית „הכנת האש מערב שבת לשבת”. ועי' עוד יהודה הדסי, אשכול הכופר, א"כ קנד ותחילת קנה; קע, ש"ר; קע"קעו, ועוד ועוד.

52. ראה: בנימין קלאר, „מאמר גר שבת לרב סעדיה גאון”, ב„מחקרים ועיונים” (תשי"ד), עמ' 242—258; דוד אלפאסי, כתאב ג'אמע אלאלפאט' (מהד' סקוסס), ח"א, עמ' 253 ואילך; יוסף קאפח, פירושי רבנו סעדיה על התורה, נספחות, עמ' קפג ואילך.

53. ראה: REJ, כרך יח (1889), עמ' 62.

## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' רה

הקראים שהתגורר בבורגוס והדבר הובא לפני המלך אלפונסו השמיני, שבהשפעת רופאו היהודי, יוסף אלפאכר, גזר על הקראים שיקבלו עליהם את דת הרבנים, "שהם מחזיקים בה עד היום".

את מידת חשיבותה של נקודה זו בקרב הקראים ניתן לאמוד גם מן העובדה, שבכתובות של גישואין מעורבים בין רבני וקראית המכילות סעיף שנועד להבטיח את זכותה של האשה להופש דתה, מזכרת במפורש התחייבות הבעל לגבי נר שבת. בכתובה הידועה שכתב דוד בן דניאל בן עזריה (נשיא וגאון בארץ ישראל בשנות 1051–1062) בפוסטאט שבמצרים בשנת 1082 נאמר<sup>54</sup>: "עוד קביל על נפשיה שלא להכריח נאשיה אינתתיה דא שת שב עמו בנר שבת".

בויכוח הבין-כיתתי נדחקו הרבנים לעמדת התגוננות ונאלצו להתמודד עם טענות הקראים לא רק כדי להגן על המסורת בכלל אלא כדי לסלק מעליהם את ההאשמה של חילול שבת בפרהסיא. העובדה שרב סעדיה גאון ראה חובה לעצמו להקדיש מאמר מיוחד<sup>55</sup> לבעיית "נר שבת" ולא הסתפק בהערות-אגב בחיבוריו המרובים מעידה על מרכזיותה של הבעייה בפולמוס הרבני-קראי. ועוד מאות שנים אחריו הועלתה עובדה זו על נס על-ידי אברהם אבן עזרא שסיפר בשבחו של הגאון בשל כך<sup>56</sup>: "והשם יכפיל שכר הגאון שהשיב תשובות גמורות על הצדוקים האוסרים נר שבת". ובפירושו הארוך<sup>57</sup>: "והגאון רב סעדיה חיבר ספר נכבד תשובות על החולקים על קדמוניו על נר שבת". ואבן עזרא עצמו נטפל לויכוח עם אחד הקראים בבעייה זו ופרטי הויכוח הוכנסו על ידו בפירושו על התורה<sup>58</sup>.

על החשיבות שנודעה לבעייה זו במחנה הרבנים יבוא ויעיד גם אותי אלמוני שחש חובה לעצמו להכניס תשליבת אנטי-קראית אפילו לתוך אחד המדרשים הקלאסיים שלנו, מדרש תנחומא<sup>59</sup>, והגדיש את הסאה בקבעו כי הדלקת נר שבת היא, "מן התורה" והעלה אותה למעמד ההלכתי של גדה וחלה, אגב הוספת הערה קנטרנית על מנהג הקראים לסעוד סעודת שבת בחושך<sup>60</sup>. ובמערב אירופה העסיקה בעייתנו

54. ראה: JQR, סדרה ישנה כרך יג (1901), עמ' 220. והשווה גם את הכתובה שנכתבה בפוסטאט ב-1035 (מאן, שם, עמ' 173): "ולא יבעיר נר בלילי שבתות ולא יהיה בביתו אש בימי השבתות". כתובה אחרת (פוסטאט 1108) אומרת: "ולא ידליק עליה נר בשבת" (מאן, היהודים במצרים, ח"ב, עמ' 212).

55. ראה הערה 52 ועי' גם מאן, Texts & Studies, ח"א, עמ' 657 והערה 271 בעמ' 680.

56. בפירוש הקצר, שמות לה ג (מהד' י"ל פליישר), עמ' 337.

57. ושמות לה ג.

58. פירוש הקצר, שם, ועי' להלן בפנים. ראה: פינסקר, ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 90–91.

59. תנחומא הישן, פרשת נח א; תנחומא בובר, נח א (עמ' 27); מצירע יז (עמ' 53).

60. המשפט "ואם תאמר לישב בחושך, אין זה עונג שאין יורדי גיהנם נידונים אלא בחושך" נעדר בתנחומא בובר. הדעה שהוא תוספת נגד-קראית הובעה לראשונה ע"י חיים אפפענהיים, בית תלמוד א (תרמ"א), עמ' 372, "דא"כ ע"י בובר, נח, שם, הערה ו. אופיו הפולמוסי של המשפט (בלי לראות בו תוספת מאוחרת אל הטכסט המקורי) כבר הוכר ע"י צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 111 ועמ' 371, הערה 51. אולם צדק יעקב מאן שכל הפסיקה המתחילה, "ושלשתן מן התורה" עד, "כמו אופל" תשובת מאוחרת היא; היא אינה מצוייה

את רבנא משולם בן רבנא קלונמוס (איטליה ואשכנז, סוף המאה העשירית) שנדרש אף הוא להפרכת הקראים<sup>61</sup>, והעובדה ש"ספר חסידים"<sup>62</sup>, המיועד לציבור הרחב, נתן פירסום לתשובת רבנא משולם יש בה כדי ללמדנו כי גם בחוגים אשכנזיים, שאולי לא ראו קראים מעולם<sup>63</sup> והסביבה לא כפתה עליהם את הדיון בנושא זה, עדיין נחשבה בעיני נר שבת לדבר שהחזיק והאישוש יפים לו.

ובביזאנטיון מצאנו את ר' טוביה בן אליעזר (קסטוריה, שלהי המאה ה-11), שספרו "לקח טוב" מכיל כמה עקיצות פולמוסיות נגד הקראות<sup>64</sup>, מתדיין עם הקראים בזה. מעניין הוא שאת טיעוניו הענייניים בפירוש הפסוק, "לא תבערו אש" הוא מסיים בקביעה כללית כי הדלקת נר שבת קבלה היתה בישראל מימות משה רבנו. וזה לשונו<sup>65</sup>: "וכל חכמי הדורות לא נחלקו כלל אלא במה מדליקין ובמה אין מדליקין, אבל בהבעתה עצמה שראוי להדליק לא נחלקו כלל, ללמדך שקבלה היתה לישראל מימי משה רבנו להדליק הנר". נראה כי טוביה בן אליעזר ייחס משקל רב לטענה זו שכן הוא חוזר עליה גם במקום אחר<sup>66</sup>: "וכל חכמי ישראל השוו בדבר זה להדליק נר בשבת, לא נחלקו אלא במה מדליקין ובמה אין מדליקין". וגם ר' אברהם אבן דאוד, שבחיבורו "ספר הקבלה" יצא להוכיח את רציפות שלשלת הקבלה מימות משה עד דורות הרבנים, משתמש בטיעון זה<sup>67</sup>. לכאורה הדברים תמוהים: איזה כוח תוכחה יש לעובדה שקיימת בנידון זה הסכמה בין חכמי ישראל, הלא הקראים כופרים בסמכותם של החכמים ובתורתם? הדברים כתחורים כשנוכח שאחת הטענות הבקורתיות שהקראים דשים בהן<sup>68</sup> היא: העובדה שקיימים חילוקי דעות בין חכמי המשנה והתלמוד בענייני הלכה מוכיחה שאין בידם מסורת אחידה ורצופה מימות משה רבנו. על טענה זו מגיבים בעל "לקח טוב" ור' אברהם אבן דאוד כי חילוקי הדעות מתייחסים רק אל פרטי הדינים אבל לגבי עצם

בקטע מתנחומא שפירסם נויבאר, REJ, 14, עמ' 93. ראה: מאן, The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, ח"א, עמ' 62, הערה 45, ח"ב, עמ' 83, הערה 91.

61. ראה: אהרן פריימן, ספר היובל להרמן כהן (ברלין 1912), עמ' 574.

62. מהד' ראובן מרגליות (תשי"ג), סי' תתשמ"ו.

63. עי' יהודה רוזנטל, מחקרים ומקורות (תשכ"ז), עמ' 245 ואילך.

64. ראה בובר במבואו ל"לקח טוב", עמ' 34-35; צבי אנקורי, Karaites in Byzantium, ניויורק 1959, עמ' 261, הערה 30.

65. לקח טוב, שמות לה ג (עמ' 211).

66. שם, שמות טז ח (עמ' 106).

67. ראה המהדורה הביקורתית של "ספר הקבלה": Gerson D. Cohen, The Book of Tradition by Abraham Ibn Daud (לונדון 1969), החלק העברי, עמ' 1.

68. לדוגמה ראה דברי סהל בן מצליח (פינסקר, ליקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 26): "חכמי המשנה המזהירים, נחלפו ונפלטו בהרבה דברים, ולא כן השומעים מפי נביאים ומורים, חד מטמא וחד מטהר מפרישים, זה פוטר וזה מחייב ענשים, חלילה שיעתיקו כזאת מפי קדושים, כי אם זה הדרך דרך חוקרים ודורשים". ספרות נוספת אצל כהן, שם, עמ' 106, הערה 30.



הדלקת נר שבת קיימת הסכמה כללית בין חכמי ישראל בכל הדורות. ומכיוון שכך, אין להטיל ספק במהימנותה של מסורת חז"ל בנקודה זו. ובכן, שניהם תומכים את יחדותיהם בעיקר על סמכותה של הקבלה. בדומה לכך עשה אבן עזרא בוויכוחו הנזכר עם אחד הקראים<sup>69</sup>; הוא לא נכנס עמו לדיון יסודי וממצה על הבעיות ההלכתיות של הדלקה והבערה, או אפילו על ההגדרה המדויקת של הפועל „בער“ שעל פירושו התגלע הריב, אלא בדרך של הטעיה פולמוסית המסתירה את כוונתה האמיתית, נשא ונתן עמו על משמעות מלת „יום“ בביטוי „ביום השבת“ ועיקר מגמתו היה להוכיח על-ידי דוגמה זו, כי על יסוד מדת ההיקש ושיטת „החיפוש“<sup>70</sup> שהקראים דוגלים בהם, בלי הפרשנות שבתורה שבעל פה אין להגיע לידי הכרעה חד-משמעית ובלתי מפוקפקת אפילו לגבי הוראת מלה פשוטה ושגויה זו. הוא מסיים את דבריו בהערה מאלפת זו: „וזה זכרתי אלה הדברים בעבור שיוכל האדם המבין לפרש הכתובים לטעמים רבים, על כן אנחנו צריכים בדברי כל המצות לקבלה ומסורת ותורה שבעל פה“. במלים אחרות: גם בנוגע לבעיית נר שבת אין להגיע לכלל דעה מוסכמת שאינה ניתנת לערעור על סמך הכתוב בלבד בלי להישען על פרשנות חז"ל. היתר נר שבת הוא איפא שאלה בעלת חשיבות עקרונית, כעין „שבלת“ לסמכותם של החכמים. דבריו ניתנים לניסוח מעין זה: כל המודה בנר שבת מודה בסמכותם של החכמים, שכן חפסוק „לא תבערו אש“ כשלעצמו יכול להתפרש לכאן ולכאן, ובסופו של דבר אנו זקוקים לקבלת חז"ל, שהיא המכרעה והקובעת במקרים כאלה<sup>71</sup>.

#### ד

נוכח ההאשמה הכבדה של חילול שבת ובהתחשבות עם העובדה שהפסוק שהיווה סלע המחלוקת משתמע לשתי פנים וניתן לצדד בזכות פירוש הקראים, יכולים אנו לשוות לעצמנו כי בשורות הרבנים עצמם היו אנשים שלבם נקפם ונתפסו להרהורי ספק שמא פירוש הקראים הוא הנכון והדלקת נר לשבת מהווה באמת חילול שבת שהוא בסקילה, ובמבוכתם המצפונית נמנעו מהדלקה, בבחינת „שב ואל

69. ראה הערה 58.

70. המונח יסודו באימרתו של ענן: „חפישו באורייתא שפיר“, ראה מה שכתבתי על אימרה

זו בספרי: N. Wieder, The Judean Scrolls and Karaism, London 1962, עמ' 88-89.

ועמ' 256, הערה 2. ועל משמעותו של המונח ראה שם, עמ' 58, 63-64. אבן עזרא בוויכוחו עם הקראים על הגדרת המושג „עינוי“ ביום הכיפורים משתמש בפועל „לחפש“ (= להשתמש בשיטת החיפוש), ראה פירושו לויקרא טז כט: „אחר שיש לנו קבלה אין צורך לחפש“. ראה גם הקדמתי לתורה, סוף „הדרך השנייה“.

71. מגיני המסורת הרבנית תחורים ומדגישים שהמצוות השמעיות בכלל אינן יכולות להתפרש „פירוש שלם“ ואינן ניתנות לביצוע בלי ההוראות של התורה שבעל פה. רב סעדיה השקיע מאמץ רב כדי להוכיח נכונות דעה זו, וכבר העיד על כך ר' משה אבן-עזרא בספרו על השירה העברית (תורגם מערבית לעברית בשם „ספר העיונים והדיונים“ ע"י א"ש הלכין, ירושלים תשל"ה, עמ' 205): „זכאן נכשל ענן וסיעתו, שהם סברו כי מצוות התורה

תעשה עדיף". צא ולמד מה שמספר לנו סהל בן מצליח<sup>72</sup> על „תלמידי הרבנים בהר הקדש וברמלה" כי כדי להרגיע את מצפונם הדתי החמירו על עצמם (בין שאר חומרות) לחגוג את המועדים שני ימים, יום אחד לפי חשבון העיבור ויום אחד בראיית הירח. במצב כזה ראו מנהיגי היהדות המסורתית את עצמם חייבים להדוף את התקפת הקראים בפומבי ולהסביר בתוך עם ועדה את צדקת העמדה הרבנית. ההודמנות המתאימה לכך היתה ערב שבת אחרי תפילת ערבית קודם שהקהל הלך הביתה לסעוד לאור הנר, דבר שיש בו משום חילול שבת לפי הקראים, ודווקא אחר התפילה בשעה שכל הציבור נמצא בבית הכנסת. והאמצעי היעיל לכך היה קריאת משנת „במה מדליקין", והמטרה לא היתה קריאה גרידא, אלא לימוד ודין בראש וראשונה בסוגיית נר שבת; קריאת המשנה שימשה הודמנות למרביצי תורה לברר וללבן את הנושא וללמד סניגוריה על ההיתר להדליק נר שבת. מובן מאליו שהדיון, מעצם טיבו, לא יכול היה להצטמצם בנושא ההדלקה בלבד אלא גלש מאליה אל המוטיב המרכזי של הפולמוס הריבני-קראי: סמכותם של החכמים ומהימנותה של תורה שבעל פה. וכך הפכה לימוד משנת „במה מדליקין" למוקד של פולמוס והתנצחות בין שתי העדות, לזירה של מלחמת מגן ותנופה כאחת.

## ה

נראה שניתן להביא ראיה שאמנם נחשבה תפילת ערבית כליל שבת להודמנות לויכוח והתנצחות בין שתי העדות. כוונתי לאגרתו של סהל בן מצליח הנזכר, אחד מגדולי חכמי הקראים ומחשובי אבלי ציון שהפיץ את תורת הקראות בירושלים במאה העשירית. הוא קובע (כמה מן האמת ההיסטורית יש בה בקביעה זו — אין זה חשוב לענייננו) שרוב סעדיה סירב לבוא אל בני מקרא כדי לנהל איתם ויכוח ציבורי, והם מצידם לא יכלו לבוא אליו ולהתנצח איתו בבית הכנסת שלו מפני נר השבת, ואלה דבריו<sup>73</sup>:

„חכמיהם ותלמידיהם (של בני מקרא) היו תובעים ממנו לצאת אליהם ולשבת עמם במלחמת ה'... ולא רצה ומנע נפשו לצאת אליהם... ולא יכלו בני מקרא להקבץ עמו בשבת מפני הנר".

ובפנותו אל יעקב בן שמואל, תלמידו של רב סעדיה, שאלו כתב את אגרתו, סהל כותב בנימה דומה<sup>74</sup>:

„ואם תחפוץ מהם (= מבני מקרא) לבוא אליך ולרעוך להזכח (= להתווכח), מנע חילול השבת בהעלית

יוקשו בהיקש... והנה השיב עליהם רבינו סעדיה גאון ברבים מחיבוריו", וראה הלקין שם, הערה 10 ומשה צוקר, תרביץ מא, תשל"ב, עמ' 273 ואילך. אבן עזרא חזר על דעה זו בכמה הודמנויות, ראה, למשל, הקדמתו לתורה, „הדרך השנייה"; שמות כא כד; ויקרא יא ט, ועי' גם ספרי האנגלי (הערה 70), עמ' 56-57, 74-77.

72. פינסקר שם, עמ' 33.

73. שם, עמ' 37.

74. שם.

## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' רט

(= בהדלקת) הנר בבית הכנסת... והם יבואו וידרשו עמכם בתורה. ואני יודע כי לא עשיתם זה, אלא נתתם הנר עליכם בשבת כדמות מבצר וחומה למען לא יבואו בני מקרא יצ"ו ויגלו לעיני הכל מה שהוא נסתר מעיניכם".

דברים אלו תמוהים עד מאד. סהל בן מצליח מתאונן שבגלל נר שבת בבתי הכנסת של הרבנים נשללה מבני מקרא האפשרות להיכנס עמהם בויכוח ולהשיב מלחמה שערה. הרשם הברור הוא כי בעיני בני מקרא זוהי הזדמנות נאותה והולמת לדו-שיח אידיאולוגי עם הרבנים והוא קובל על שבני עדתו נאלצים לוותר עליו. ונשאלת השאלה: מה לה לתפילת ערבית בליל שבת עם הפולמוס הרבני-קראי? אין זאת אלא שהמכוון הוא להזדמנות שנוצרה על-ידי קריאת משנה „במה מדליקין“, שמגמתה היתה הפגנה פומבית נגד תורת הקראים והפרכת טענותיהם. בן מצליח קובל איפוא כי בשל נר שבת בבתי הכנסת מנועים בני מקרא מלנצל הזדמנות זו לבוא ולהשמיע ברבים („ויגלו לעיני הכל“) את דעותיהם הנגדיות ואת השגותיהם על הרבנים ומסורתם.

### 1

הוכחה ניצחת לכך שאכן קריאת „במה מדליקין“ קשורה בויכוח הקראי-רבני מספקת לנו ברכה בלתי-ידועה עד עכשיו שנאמרה לפני קריאת אותה משנה. היא נשתמרה בסידרה החדשה של הגניזה ובקימבריג', מספר TS NS 299<sup>50</sup>. הקטע המכיל דף-גנייז אחד והקרוע במקצת, מתחיל באמצע „פיטום הקטורת“ במלים „ששורין בו את הצפורן“. אחריו ניתן „שיר שתלוים היו אומרים בבית המקדש“<sup>55</sup> ואחריו: אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא וג'. ובמקום זה באה הברכה המועתקת להלן לפי השורות שבכ"י:

[כ]ר[ור אתה] יוי אלהינו מלך העולם אשר בחר  
בח[כמים] ותלמידיהם [ונתן] להם תורה מהר  
פיני על [ידי] משה רבנו וצוה אותם לקרא בתורה  
במשנה בתלמוד בהלכה לקנות חיי שני עולמים.  
ובחר במשה רבנו מכל הנביאים ודבר עמו פנים  
בפנים שני פה אל פה אדבר בו<sup>56</sup> וג' ואחריו בחר

75. לפי קטע זה נאמרו הן פיטום הקטורת והן השיר גם בערב, אחרי תפילת ערבית. נגד מנהג זה מכוונים דברי רב עמרם השולל את אמירת השיר בערב (סדר רב עמרם, קורנול, יד ע"ב; פרומקין, ח"א, קסד ע"א; גולדשמידט, עמ' מ, סי' 10). ועי' מחזור ויטרי, עמ' 5; סידור רש"י, עמ' 4, סי' ד; ספר המנהיג, עמ' 22, סי' פד; אורחות חיים, עמ' מו, סי' ז. ובכ"י פאריס 632, דף 41א: „בשלוש עיירות טרוייש שניץ ואלצורה (Troyes, Sens.) נהגו למר אחר תפלת ערבית פיטום הקטורת ובכל ערי אשכנז וצרפת לא נהגו לומר, ולא יפה כיונו שהרי קטרת באה שחרית כמו ערבית, ומה שתיקנו חכמים כנגד סידרי עבודת בית המקדש תיקנו. ובא ספמ"א אומ' אותו ערבית ושחרית".

76. במדבר יב ח.

[כיהו]שו[ע] תלמידו ושכ[עים] ז' זקנים [ונביאים] ז'\*

וחכמים ותלמידיהם.

וצוה אותם בשמירות ש[בת] ובהדלקת הנר שלשבת

כמה מדליקין וג'

משנה חשיבות נודעת לברכה זו. ראשית עצם התגלית של ברכה קדומה שנשתקעה לגמרי מבלי להשאיר אפילו זכר קל בספרותנו ההלכתית או הליטורגית. ברכה זו מצטרפת אל מערכת הברכות הבלתי-ידועות האחרות שנתגלו בגניזה. חשיבותה הייחודית נובעת מן האור החדש שהיא מפיעה על מקורו ואופיו של המנהג שאנו דנים בו. אך לפני שנעסוק בנקודה זו מן הדין שנבדוק את טכסט הברכה גופה.

התבוננות קלה תלמדנו כי הברכה כמו שהיא לפנינו מורכבת משני חלקים נפרדים. בעוד שהחלק הראשון מיועד ללימוד תורה שבעל פה בכלל, בלי פירוט הנושא, („וצוה אותם לקרוא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה“), הרי החלק השני הפותח במלים „ובחר במשה רבנו“ מיוחד לקריאת פרק זה בלבד הדן בדיני הדלקת נר של שבת („וצוה אותם בשמירות שבת ובהדלקת הנר שלשבת“). כדי להבליט את התרכובת נפריד את הברכה לשני חלקיה:

#### ברכה א'

בא"י אמ"ה אשר בחר בחכמים [בא"י אמ"ה אשר] בחר במשה רבנו ותלמידיהם. ונתן להם תורה / מחר סיני על ידי משה רבנו וצוה אותם לקרוא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה לקנות חיי שני עולמים.

#### ברכה ב'

בא"י אמ"ה אשר בחר בחכמים [בא"י אמ"ה אשר] בחר במשה רבנו ותלמידיהם. ונתן להם תורה / מחר סיני על ידי משה רבנו וצוה אותם לקרוא בתורה במשנה בתלמוד בהלכה לקנות חיי שני עולמים.

שבת ובהדלקת הנר שלשבת.

כמה מדליקין וג'

שתי ברכות עצמאיות אלה נאמרו בתחילה בזו אחר זו, אולם במרוצת הזמן צורפו לברכה אחת על-ידי השמטת טופס הברכה בראש הברכה השנייה. אבל הצרוף גלוי לעין.

אשר לברכה א', העובדה שקיימת היתה ברכה מיוחדת עובר ללימוד תורה שבעל פה — בזה אין משום חידוש גמור. ברכה כזו אמנם לא נשתמרה כיום בשום עדה מן העדות, ומבחינה זו יש בה מן המפתיע ומן החידוש, אולם ממחזורי רומא כתבי-יד<sup>77</sup> למדנו על קיומה בצד הברכות על התורה, על הנביאים ועל הכתובים. בברכות השחר לפי מנהג רומא אנו מוצאים (אחרי ברכות התורה וקריאותיה

77. שבעים זקנים, וכן להלן עמ' ריב אך ע' אבות דרבי נתן (מהד' שכטר), עמ' 2;

מחזור ויטרי, עמ' 463 וביחוד הפירוש לאבות המיוחס לרש"י: „ולא רצה למסרה לשבעים

זקנים שהיו בימי משה, אלא מסרה לזקנים שהיו רודים ושופטים על ישראל“.

\*77. תיבת „ונביאים“ נשמטה בטעות סופר והושלמה על ידי.

78. מחזור רומא, כ"י פארמה 1898 (965); כ"י ששון 477, ראה: קאטלוג „אהל דוד“, ח"א,

עמ' 294.

## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' ריא

ואחרי קריאה מן הנביאים שקדמו לה שתי הברכות הראשונות של ברכות ההפטרה, ואחרי הברכה המיוחדת לקריאה מן הכתובים: בא"י אמ"ה אשר בחר בכתבי הקדש<sup>79</sup> ברכה קצרה זו קודם קריאה מן המשנה והתלמוד: בא"י אמ"ה אשר בחר בדברי חכמים. המשך הוא מאימתי קורין את שמע וכו'.

ברכה עתיקה לפנינו; היא מזמנת כבר בירושלמי<sup>80</sup> בצורה הנזכרת ממש — אולם בלי שם ומלכות — ובניסוחים אלטרנאטיביים היא מופיעה במקורות אחרים. להלן עשרה ניסוחים שונים:

1. ברוך שבחר בדברי חכמים<sup>81</sup>.
  2. ברוך שבחר בחכמים ובדבריהם<sup>82</sup>.
  3. ברוך שבחר בתורה ובחכמים<sup>83</sup>.
  4. ברוך שבחר בצדיקים<sup>84</sup>.
  5. בא"י אמ"ה אשר בחר בחכמים ובצדיקים<sup>85</sup>.
  6. ברוך שבחר בצדיקים ובמשנתם<sup>86</sup>.
  7. ברוך שבחר בהן בחכמים<sup>87</sup>.
  8. ברוך שבחר בחכמים ובמשנתם<sup>88</sup>.
  9. בא"י אמ"ה אשר בחר בחכמים ובלמידיהם<sup>89</sup>.
  10. ברוך המקום ברוך הוא שבחר בחכמים ובתלמידיהם<sup>90</sup>.
- המקור המדרשי שבו מופיעים ניסוחים 4 ו-6 ראוי להבלטה מיוחדת: „אמר

79. ברכה זו מצוייה בצורה מורחבת ובמכתונת „מטבע ארוך" בכ"י הגניזה TS H 18<sup>8</sup>: „בא"י אמ"ה אשר בחר בכתבי הקדש טוב אתה ומטיב למדני חוקיך בא"י למדני חוקיך" (קובץ „רב סעדיה גאון", בעריכת י"ל הכהן פישמן [= מימון], ירושלים תש"ג, עמ' תקנ). נוסחה אחרת לקריאת כתובים ראה מסכת סופרים פ"ד, א (מהד' היגר, עמ' 252): „והקורא בכתובים צריך לומר בא"י אמ"ה אקב"ו לקרוא בכתבי הקדש".

80. נדרים פ"ה, ה"ד (לט ב) לפי גירסת הרא"ש, גיטין פרק השולח, סי' י; בנוסח שלנו: „ברוך שבחר בתורה ובחכמים" (מספר 3).

81. ירושלמי (ההערה הקודמת) ומחזורי רומא כתב-יד.

82. ויקרא רבה לד י (מהד' מ' מרגליות, עמ' תשצד), וכ"ה בכ"י הגניזה (מרגליות, ח"ה, עמ' 86, שורה 4). אך בירושלמי פאה, פ"ח, ה"ט (כא א), שהוא המקור לויקרא רבה, אינו גורס ברכה זו כלל.

83. ראה הערה 80.

84. דברים רבה, מהד' ליברמן, עמ' 41. השווה גם את הנוסחה הארמית מתקופת הגאונים: בריך שמייה דקבה [אשר בח]ר בהון [ב]צדיקא וכו' (ב"מ לוין, גנוי קדם, ג, עמ' 53).

85. ראה להלן בפנים.

86. תנחומא בובר ואתחנן, עמ' 13.

87. ירושלמי תרומות פ"ח, ה"ג (מה ד).

88. משנה אבות ו א: שנו חכמים בלשון המשנה ברוך שבחר בהם ובמשנתם = ברוך שבחר בחכמים ובמשנתם.

89. נוסח ב"י הגניזה שלנו.

90. סדר אליהו רבה, ראה להלן פסקה ז.

ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן בשעה שפתח יהושע ואמר ברוך שבחר בצדיקים ובמשנתם (או בלי „ובמשנתם“) נטלו מסורות החכמה ממישה וניתנו ליהושע. הדרשן מתאר כאן את דרשת-הבכירה של יהושע בן נון כממלא מקומו של משה וכמנהיג החדש של העם בקווים השאולים ממצאות בית המדרש בימיו. יהושע מתחיל את דרשתו בברכת-הפתיחה שהיתה נהוגה בימי ר' יוחנן.

הנוסחה הקצרה של הברכה המקורית נותרה הרבה בטכסט הגניזה, אולם אין היא ההרחבה היחידה. נוסחה מורכבת עוד יותר המסתיימת בחתומה, וכך הופכת את הברכה ממטבע קצר למטבע ארוך הפותח ב„ברוך“ וחותם ב„ברוך“, מצוייה לפני קטע המוסר את שלשלת הקבלה ממישה עד רבנו סבוראי. הקטע מתחיל: „דעו אחינו כי הקב"ה נתן תורה למשה ר' ע"ה ומשה מסרה ליהושע ויהושע לשבעים זקנים ושבעים זקנים לעתניאל בן קנז אחי כלב בן יפנה...“. והרי טכסט הברכה <sup>91</sup>:

#### ברכתא לדברי חכמים ז"ל

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר בחר בחכמים  
ובצדיקים <sup>92</sup> ומסר להם רזי תורה <sup>93</sup> ונתן להם תורה, הוא  
ברחמי הרבים יוכה אותנו לכל מדה טובה ללמוד וללמד  
לשמור ולעשות ברוך אתה יי נותן התורה.

#### ז

ברכה ב' בולטת בייחודה: אין לה חוגמה במערכת הברכות המקובלות ואין דומה לה בין הברכות הידועות לנו מן הגניזה. היא פותחת בשרטוט שלשלת הקבלה הנמשכת ממישה רבנו עד החכמים ותלמידיהם וקובעת שהם אשר נצטוו גם על שמירת שבת וגם על הדלקת נר שבת. ברור, ברכה מגמתית לפנינו. טיבה ומגמתה יתחווירו לנו על רקע הויכוח הרבני-קראי. לשם הבהרה נתאר בקצרה את טענות שני הצדדים, עד כמה שהן נוגעות והחוצות לענייננו.

יסוד היסודות שכל בניין היהדות הרבנית מושתת עליו הוא האמונה כי פירושי המצוות בתורה שבכתב נמסרו למשה על פה וממנו נשתלשלו באמצעות

91. מתוך כ"י גסטר 83 (המכיל טכסטים מדרשיים), מצוטט ע"י: Ad. Neubauer Medieval Jewish Chronicles, ח"ב, הקדמה, עמ' xiv.

92. נוסחה זו הגורסת הן „חכמים“ והן „צדיקים“ יש בה משום צרוף נוסחאות, כפי שניתן לצפות במקרים כאלה.

92\*. נראה שיש להפוך את הגירסה: ונתן להם תורה (= תורה שבכתב) ומסר להם רזי תורה (= תורה שבעל פה). על המשוואה „רזי תורה = תורה שבעל פה“ ראה מאמרו של ר' יהודה ב"ר שלום (תנחומא בובר, וירא אות ו והמקבילות): „בקש משה שתהא אף המשנה בכתב, וצפה הקב"ה על שעתידין אומות העולם לתרגם את התורה ולקרות אותה יונית, והן אומרים אף אנו ישראל, א"ל הקב"ה אכתוב להם רובי תורת (הושע ח יב) ואם כן, כמו זר נחשבו (שם)... אלא שהמ שנה מסטורין שלו של הקב"ה, ואין הקב"ה כגלה מסטורין שלו אלא לצדיקים, שנא' סוד ה' ליראיו“ (תהל' כה יד).

## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' ריג

הנביאים לחכמי ישראל שקמו אחרי הפסקת הנבואה. ה"חכמים" — החוליה האחרונה בשלשלת הקבלה — הם והם יורשי הנביאים וממשיכיהם וכל המטען הדתי המשוקע במשנתם תורת משה רבנו הוא. דוברי היהדות המסורתית חוזרים ומדגישים אמונה זו ללא לאות. נסתפק בהבאת שני מקורות, אחד מן התקופה הטרומ-סעדיינית ואחד מן התר-סעדיינית. להלן פיסקה אחת — תוך קיצור — מדרשה נגד-קראית שנשתמרה בחיבורו של המלומד הקראי, יעקב קירקיסאני, בן-דורו הקשיש של רב סעדיה<sup>93</sup>:

„וכבר מצאנו שבחה של חכמה ושבחה של תוריות בה שנאמר (משלי כב, יז): **הט אונך ושמע דברי חכמים**... ומי שחולק על חכמים נאמר לו... **החכמים מעידים על תורה** שבכתב ומעידים על תורה שבעל פה, והם קיבלו בירושה עדותם זו מימות משה עד היום הזה, דור אחר דור, על התורה ועל המשנה ועל התלמוד... והם הם שהקבי"ה רצה בהם ובחר בהם עד סוף הדורות, וכל מי שמעלה על דעתו שיפרש התורה שלא על דעת חכמים לא ישלם חפצו בידו... כדי שתודע מעלת החכמים שקיבלו דור אחר דור ואין התורה משתכחת מלכם... ולכן אמר שלמה בן דוד: **הט אונך ושמע דברי חכמים**...“

וראש ישיבת בגדד, הגאון שמואל בן עלי, מתבטא בדברים מאלפים אלה<sup>94</sup>: „כי מקום הישיבה הוא כסא התורה, שהוא במקום משה רבנו ע"ה בכל זמן וזמן.. והוא המקום המועד ללימוד התורה ותלמודה ולמסירת ההלכה דור אחר דור עד שזה מגיע אל משה רבנו... ובה אמרה המשנה משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה, והשתלשל זה עד שהגיע אלינו, הרי הישיבה היא מקום משה רבנו... וכל מי שחולק עליה הרי הוא חולק... על משה רבנו אשר הוא כסא“<sup>95</sup>.

לעומתם קידשו הקראים מלחמה נמרצת בחכמים והציבו אותם למטרה העיקרית

93. ראה: בנימין קלאר, שם (הערה 52), עמ' 335—337.

94. השימוש בפסוק זה כבסיס לסמיכותם של החכמים כבר מצוי בסדר עולם רבה פרשה ל (מהר"ר רטנר, עמ' 140) והשתמשו בו בעל הלכות גדולות (דפוס וינה, הקדמה טור ד; דפוס ברלין, עמ' 9); רב סעדיה גאון (סידור רב סעדיה, עמ' רטז, שורות 518—19) ובאיגרתו לקהל מצרים (ש' אברמסון, במרכיבים ובתפוצות, עמ' 39); בעל „שאלות עתיקות“ (HUCA), כרך כז, 1956, עמ' 300, שורות 12—13). הוא יכול להיחשב כסיסמת היהדות הרבנית.

95. ראה הערה 99.

96. ש' אסף, אגרות ר' שמואל בן עלי, תרביץ א, 1930, ספר ב, עמ' 64—65.

97. כסא משה = קתדרא דמשה. השווה אוונגליון מתי כג ב: „הסופרים והפרושים יושבים על כסא משה, לכן כל אשר יאמרו אליהם לשמור תשמרו ועשיתם“. ועל קתדרא דמשה בבתי הכנסת, ראה א"ל סוקניק, תרביץ שם, ספר א, עמ' 145 ואילך.

להתקפותיהם<sup>97\*</sup>. לפיהם, הסתלקות הנבואה מישראל היוותה מפנה הרה-אסון בתולדות האומה<sup>98</sup>: בהילקח פרשניה האותנטיים של תורה משה – הנביאים – נותקה שלשלת הקבלה והתורה נשתכחה<sup>99</sup> ונעשתה כספר החתום. חכמי ישראל בימי בית שני שקמו אחרי הנביאים הוכו בעורון רוחני ואנרכיה דתית השתלטה בעם: בית ישראל נתפלג לאסכולות שונות, הללו מטהרים והללו מטמאים, הללו אוסרים והללו מתירים<sup>100</sup>. תורה שבעל פה אשר ביד חכמים אין לה אחיזה בתורת משה ואינה מורשת הנביאים<sup>101</sup> אלא דברים שבדו חכמים מליבם<sup>102</sup>. לפי ה"פשר" הקראי<sup>103</sup> מרומזת התרחשות

97\*. אימרה הספוגה שנאה ארסית לחכמי ישראל מובאת בשם ענן בן דוד ע"י ר' משה ב"ר חסדאי מתקן ב, כתב תמים" (אוצר נחמד ג, 1860), עמ' 64: „ענן המין שהיה אומר: מי יתן שהיו כל חכמי ישראל בבטנו והיה נחתך בחרב והיו מתים הם והוא". אם אין בידינו לוודא את מידת האותנטיים של אמירה ציורית זו, הרי בכל אופן היא משקפת את עיצמת השנאה כלפי החכמים כפי שהורגשה במחנה הרבנים ומשמשת מבעד חד ונוקב ליחסי האיבה שבין שני הצדדים. 98. עי' בספרי (הערה 70) בפרק „הסתלקות הנבואה באידיאולוגיה הקראית", עמ' 259–273. 99. כלפי טענה זו מכוונים דברי פירקוי בן באבוי (גנזי שכתר, א, עמ' 22; ראה: אפסטייצר, HUCA, ח"ט, 1931–1932, עמ' 416, הערה 124): „כרת הקב"ה ברית את ישראל שלא תשתכח תורה שבעל פה עד עולם, שכך כתיב (ישעיה נט כא) ואני זאת בריתי... לא ימוש מפיו זרע ומפי זרע זרעך אמר יי מעתה ועד עולם, זו תורה שבעל פה שאינה משתכחת מישראל לעולם, שכך כת' כי לא תשכח מפי זרעו (דברים לא כא). והשווה הדרשה בשבח התורה שנשתמרה בתנחומא הישן, נח ג, ואוצר הגאונים גיטין, עמ' 136. לעומת זאת טענו הקראים כי הבטחת התורה „כי לא תשכח מפי זרעו" מתייחסת רק אל שירת האזינו, ראה: שמואל אלמגריבי, אפחם אליהוד, מהד' משה פרלמן, PAAJR, 19, עמ' 49 (תרגום אנגלי, עמ' 54). ואכמ"ל.

100. ראה לעיל הערה 68.

101. סלמון בן ירוחם, ספר מלחמות ה' (לעיל הערה 51) בהתפלמסו עם רב סעדיה כותב: „חקוק חקק כי ששה סדרים תורת משה" (עמ' 42, שו' 57); „התלמוד ממשה נביאנו" (43, שו' 77); „התלמוד מדברי נביאים" (44, שו' 85); „ואם המשנה היא תורת משה עבדו, למה לא יזכרו בה שם משה לבדו?" (46, שו' 30–31). גם סהל בן מצליח מתפלמס נגד דעה זו: „בין תבין בששה סדרים... הלא, תלמוד לומר' המה אומרים, הכוה ידברו המעתיקים מפי נביאים ומורים?!" (פינסקר שם, עמ' 26). ובאותה נימה כותב גם יפת בן עלי (שם, עמ' 24): „קציניך וחכמיך נתנו שעורים, ויחפאו מלבם דברים שקרים, לא מפי אלהים ולא מדברי נביאים אמורים, כי אם בדאום מלבם".

102. הטענה כי התורה שבעל פה אינה אלא בדיאות לב החכמים חזרת ונשנית בכל הזדמנות בספרות הקראים, ראה דברי יפת בן עלי בסוף ההערה הקודמת ודברי דניאל אלקוביסי המובאים להלן בפנים וראה גם דבריו ב„פתרון שנים עשר", עמ' 22: „ועוד התעו אותם במצות אנשים מלמדה אשר למדום מדעת לבם" (גירסה אחרת: אשר הם בודים מלבם). נגד טענה זו מכוונים דברי פירקוי בן באבוי (אוצר הגאונים גיטין, עמ' 137): „ומיכן אתה למד שתורה שבעל פה שהיא ביד חכמים שבבבל ודקדוקי מצות שביד חכמים לא



## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' רטו

היסטורית זו בישעיה כט י"א. פסוקים אלו (והבאים אחריהם) מהווים אבן פינה בהגותם של הקראים:

כִּי נִסְךְ עָלֵיכֶם יְיָ רוּחַ תִּרְדָּמָה  
וְיַעֲצֶם אֶת עֵינֵיכֶם, אֶת הַנְּבִיאִים,  
וְאֶת רְאשֵׁיכֶם, הַחֲזִים, קָסָה.  
וְתָהִי לָכֵן תְּזוּת הַכָּל כְּדֹבְרֵי הַסֵּפֶר הַחֲתוּם.  
אֲשֶׁר־יִתְּנוּ אֹתוֹ אֶל־יֹדֵעַ סֵפֶר לֵאמֹר 'קָרָא  
נֶאֱמָרָה, וְאָמַר 'לֹא אוֹכֵל כִּי חֲתוּם הוּא'.

דניאל אלקומסי כותב באגרתו אל בני כיתתו<sup>101</sup>: „כי אפסו הנביאים מיש' ועל כן היו ישראל כעורים ככ' ויעצם את עיניכם וסו'... ועל כן לא היתה דעת לחכמים אשר אחרי הנביאים והם רבנין אשר בבית השני אחרי הנביאים ועליהם כתוב: ואבדה חכמת חכמיו (ישעיה כט, יד)... ולא מן התורה למדו לישראל כי יבדו מלבבם מצות, ככתוב: מצות אנשים מלמדה (ישעיה שם, יג), וקלקלו שבת ויהפכו מועדים". לפי אלקומסי, הגלות האמיתית אינה הגלות הטריטוריאלית, פיזור האומה בין הגויים, אלא הגלות הרוחנית, שהחלה כבר בימי הבית השני<sup>105</sup> כשבטלה הנבואה ותקפה יד החכמים שהטילו מרותם על העם<sup>106</sup>. מעתה המגמה האנטי־קראית של הברכה ברורה היא. כאמור למעלה, ההיתר

למדו אותם מליבם ולא מחכמתן". וכך פותח הראב"ד את ספרו: „זה ספר הקבלה כתבנוהו להודיע אל התלמידים כי כל דברי רבותינו ז"ל חכמי המשנה והתלמוד כלם מקובלים... אפילו דבר קטון לא אמרו מלבם" (מהד' ג' כהן, עמ' 1). פירקוי בן באבוי מתפלמס בחריפות נגד שלילת סמכותם של החכמים: „ובזמן שאדם אינו מקשיב לחכמ' ולדבריהם דומה לחזיר שכך כת' (תהלים יד א), אמר נבל בלבו אין אלהים' וג' ופרשו חכמ' אין נבל אלא חזיר... ואין חזיר אלא מי שלמד תורה שבכתב וכפר בתורה שבעל פה וכפר בחכמ'... ואין אלהים אלא חכם, שכך כת' (שמות כב כז) אלהים לא תקלל" (גנוי שכטר ח"ב, עמ' 571).

103. על ה„פשר הקראי" ראה מאמרי בקובץ: Between East and West, ספר הזכרון ל-Bela Horovitz, בעריכת א' אלטמן, לונדון 1958, עמ' 75—106.

104. ראה: JQR, כרך 12, 1921—1922, עמ' 279.

105. על התאריך, ראה מה שכתבתי בספרי (הערה 70), עמ' 261, הערה 3.

106. דניאל אלקומסי בפירושו להושע א ט (פתרון שנים עשר, עמ' 1) כותב: קרא שמו לא עמי, הוא נבואה לאחר גלות ישראל ויהודה עד היום הזה כל ימי גלות... וקללת דברו אשר דבר עלינו, לא עמי אתם' קשה מכל הקללות, כי בדיבור „וירעאל", לא רוחמה' וגם אחרי מאתים שנה לא מנע את נביאיו מהם, והם בכבל בגלותם ונביאים בתוכם וגם אחרי השיבם אלי נחלתם, ובימיהם היו חגי זכריה ומלאכי עד אשר החלו לעשות לא מתורת ה'. ובימי מלכות יון שמו ראשיהם רבאנין מכשול לפני ישראל במצות אשר הפכו את דברי אלהים ויאמרו לישראל כי מן התורה אנחנו מלמדים אתכם... ועל כן אמר, לא עמי', ויקח את נביאיו עד היום הזה". ור' ספרי הג"ל, עמ' 261.

של הדלקת נר של שבת מתבסס בעיקרו על הפרשנות המקובלת שבידי חכמים ותלוי במהימנותה של שלשלת הקבלה. הברכה היא בנתינת הצהרת-אמונה פומבית קיבל קהל ועדה בסמכותם של החכמים ובהמשכיות המסורת המשתרעת מסיני עד חכמי המשנה והתלמוד והבאים אחריהם. שים לב גם לזה: הברכה אומרת, „וצוה אותם בשמירת שבת ובהדלקת הנר שלשבת“, בזה היא מייחסת מדה שווה של תוקף וסמכות להדלקת נר של שבת ולשמירת שבת בכלל; אין ביניהן ניגוד או סתירה, שתיהן ממקור אחד נבעו, מרועה אחד ניתנו.

ועוד שומה עלינו לתת את העתנו אל ביטוי מיוחד — שכבר רמזנו עליו — המצוי הן בברכה א' והן בברכה ב': חכמים ותלמידיהם. ביטוי זה <sup>107</sup> אופייני הוא לסדר אליהו רבה, המכיל דברי פולמוס נגד הקראות <sup>108</sup>. הפסוק הבא (עד „ובאגדות“) חוזר בו שלוש פעמים <sup>109</sup>: „... אלו חכמים ותלמידיהם שמוסרים את עצמם במשנה במדרש בהלכות ובאגדות, עליהן הוא אומר אשרי תמימי דרך“ <sup>110</sup>. מה שמאלף עוד יותר הוא, שהביטוי מופיע שם בפורמולה של ברכה: „ברוך המקום ברוך הוא ש בחר בחכמים ותלמידיהם“ <sup>111</sup>. „... בחכמים ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם“ <sup>112</sup>. אף פסוק זה מוזמן בו כמות פעמים <sup>112</sup>. הדגשה זו לא רק על בחירת החכמים אלא גם על תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם (עד <sup>112</sup>\* סוף כל הדורות) כוונתה להבליט את השקפה כי שלשלת הקבלה הולכת ונמשכת ולא רק שלא ניתקה מעולם אלא גם לא תינתק לעולם. השקפה זו מודגשת בדרישה בשבחם של החכמים שהובאה לעיל מחיבורו של קירקיסאני: „והם

107. ביטוי דומה מופיע בויקרא רבה לד יג: „תלמידי חכמים ותלמידיהם“, אולם בילקוט פרשת בהר, רמז תרסה, נעדרות שלוש המלים הנזכרות. הגירסה במהדורת מרגליות (עמ' תת"א): „חכמים ותלמידיהם“ תיקון המהדיר היא; כ"י לונדון, שעליו מבוססת מהדורה זו, גורס: „תלמי' חכמי“.

108. מרובות הדעות ע"ד אופיו וזמן חיבורו של מדרש זה. הדעה שהוא מכיל דברי פולמוס נגד הקראים כבר הובעה במאה הקודמת. ע"ז' בכר (MGWJ, כג, 1874, עמ' 266—294) וחיים אפפענהיים (בית תלמוד א, תרמ"א, בהמשכים). וכבר עמדתי על כך בספרי (הערה 70), עמ' 208 וראה גם להלן הערה 110. ועי' כעת מ' צוקר, על תרגום רב סעדיה גאון לתורה, עמ' 116 ואילך; ספר היובל לחנוך אלבק, עמ' 386 ואילך.

109. סדר אליהו רבה (מהד' מאיר איש שלום), עמ' 69 (פעמיים) ועמ' 82. ועי' גם סדר אליהו זוטא, עמ' 173.

110. הדגשה זו: „ועליהן הוא אומר, אשרי תמימי דרך“, מכוונת נגד הקראים ש,תמימי דרך' הוא אחד מכינויי-הכבוד שהם הדביקו על עצמם וזמזור קיט כולו נתפרש על ידם כמוסב עליהם. על הכינוי ראה מאמרי: The Qumran, Sectaries and Karaites, JQR, כרך 47 (1956), עמ' 97—113. ועל המזמור באידאולוגיה הקראית ראה ספרי (הערה 70), עמ' 206—213.

111. שם, עמ' 72.

112. שם, עמ' 14, 96, 107, 137.

\*112, השווה שם, עמ' 14.

הם שהקב"ה רצה בהם ויבחר בהם ויבטח בהם עד סוף הדורות". ור' אברהם אבן דאוד יקחם השקפה זו הלכה למעשה בשלשלו את המסורת עד בן דוד, ר' יוסף הלוי בן ר' שמואל הנגיד, והוא מסיים בדברים אלה<sup>113</sup>: „סך הכל ל"ח דורות מחגי זכריה ומלאכי עד ר' יוסף הלוי ז"ל. כולם עדים נאמנים מפי עדים נאמנים, לא נפסקה הקבלה ושלשלת הקדושה שלהם".

לסיכום: נמצאנו למדים כי המנהג לקרוא משנת „במה מדליקין" נעוץ בתקופת המאבק נגד הקראות וקשור בויכוח שהתנהל בעניין נר שבת.

## ח

משנוכחת כי קריאת אותה משנה הונהגה כדי להוציא מדעתם של הקראים ולתת פירסום לדעת הרבנים, ולא זו בלבד אלא שנתקנה ברכה מיוחדת, התחומה בחותמת הפולמוס הכיתתי, עובר לקריאתה, רשאי אתה להניח כי אף הברכה „להדליק נר של שבת" מעוגנת בהתנצחות כיתתית זו. חצה זו כבר הובעה עלי ידי א"ה ווייס, הכותב: <sup>114</sup> „וקרוב הדבר שתקנו ברכה זו מפני הקראים שאמרו שאסור להשתמש בנר דולק בשבת אף אם הדליקוהו קודם השבת, ועל כן לחזק ולפרסם התנגדותם נגדם קבעו הדלקת נר מצוה<sup>115</sup> ותקנו ברכה עליה". לאור הנתונים החדשים שהועלו בזה מקבלת השערה זו חיווק וסעד במידה ניכרת ונודעת לה דרגה יותר גבוהה של סבירות. זאת ועוד, עובדה היא שברכת נר שבת לא נתפשטה בכל מקום ולא נתקבלה עלי ידי הכל. דבר זה ניתן ללמוד כבר מסידור רב סעדיה גאון. הגאון קובע במפורש<sup>116</sup>: „ורובינו מברכים עליו להדליק נר השבת", רובינו ולא כולנו. ועוד בימי רב שרירא רוב האי היו שנתלבטו במחצבתה ובאופייה של הברכה ופנו אל הגאונים הנזכרים בשאלה<sup>117</sup>: „עיקר ברכה להדליק נר של שבת מנהגא או הלכתא, ואי הלכתא היכא כתיבא בתלמוד?". ולגבי ארצות אירופה מעיד ר' משולם ממלון<sup>118</sup>: „במקומות אחרים הרבה ראינו שאין נוהגין לברך". אי-התפשטותה ניתנת להסבר מניח את הדעת: הואיל וכל עיקרה לא באה אלא לשם הפגנה נגד האוסרים נר שבת, במקומות שלא היו קראים לא ראו צורך וגם לא היתה הצדקה לברך אותה. וכך נוצרו כבר בתחילתה הבלתי-נוהג בעניין זה, והמאחרים שהטעם המקורי נעלם מהם ניסו להסביר הבדלים אלה מבחינות אחרות.

עצם הרעיון — שבמבט ראשון יש בו מן המתמיה — שיתקנו חכמינו ברכה בשם

113. ספר הקבלה (הערה 67), החלק העברי, עמ' 67.

114. דור דור ודורשיו (תרמ"ז), ח"ד, עמ' 108.

115. עי' ב"מ לוי, „לתולדות נר של שבת" (Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller, 1938 New York), עמ' נח ואילך.

116. סידור רב סעדיה גאון, עמ' קט, שו" 19-20.

117. אוצר הגאונים, שבת, עמ' 27. בספרות ימי הביניים יש המביאים ברכת נר שבת מן ה„ירושלמי" (= ספר ירושלמי), ראה: אפסוביצר, ראבי"ה, ח"א, עמ' 263, הערה 10.

118. ראה: ספר הישר לרבנו תם, חלק השאלות והתשובות (מהד' ש' רחנטל, תרנ"ח), סי' מז, ו' (עמ' 92).

ומלכות כאמצעי-פירסום וכמכשיר-הפגנה בנושא העומד במוקד הריב בין הכיתות, היצע לראשונה לא על-ידי מלומד מודרני, שהשיטה ההיסטורית היא נר למחקריו, אלא על-ידי אחד מחשובי חכמי אשכנז במאה ה-12, ר' אפרים בר' יעקב מבונא. הדברים אמורים בברכת ספירת העומר. והרי דבריו המעניינים כלשונם<sup>119</sup>:

„נשאל מרבינו יעקב בר' מאיר (= רבנו תם) מאי שנא דמברכינן על ספירת העומר משום דכתי' ובה וספרתם לכם (ויקרא כג ט'), ומאי שנא גבי זב וזבה ויולדת ומצורע ובכולהו כתי' בהן גמי ספירת שבעה ולא מברך אקבו"צ על ספירת הזב או על ספירת הזבה והמצורע, ולא הוגד לי מה השיב הרב. ונר' לי לפרש לפי קט שכלי, דטעמ' דהך ברכה משום כדי להוציא מליבן של צדוקים שאמרו וספרתם לכם ממחרת השבת, ממחרת שבת בראשית, ומשום הכי תיקון רבנן ספירה ואצרכוה ברכה מלאז דלא תסור (דברים יז יא), לפרסומי לספירה דממחרת י"ט מתחילא, ודהכי גמי אשכחן בהדיא (דנר') דעביד לה רבנן תקנתא להא מילתא דתנן סהגיגה (פ"ב מ"ד) ואין כהן גדול מתלבש בכליו ומותרין בהספד וכתענית שלא לקיים דברי האומ' עצרת אחר השבת, ובכמה דוכתין אשכחן דעביד רבנן תקנתא כדי להוציא מלבן של צדוקים...".

אין לך דבר העשוי לסבר את האוזן בסוגייה חדשה, להאירה ולקרבה אל הדעת מהתקבלה וההשוואה. שתי התופעות הנידונות כאן בגזירה שווה שונות זו מזו במהותן תכלית שינוי, אך הצד השווה שבהן הוא, ששתיהן עמרו במוקד הויכוח הכיתתי. וכמה מאלף היא לראות כי שניים מחכמי ישראל בעלי כיוונים שונים, הנבדלים זה מזה בקלסתר-פניהם הרוחני והמרוחקים זה מזה מרחקי-זמן — „זמן" לא במובן של ימים ושנים בלבד, אלא זה בעיצומם של ימי הביניים וזה במאה העשרים, הגיעו, כל אחד בתופעה שהוא דן בה, לכלל דעה אחת ועל דבר מוצאה ומגמתה של הברכה: להקנות את שיניהם של הסוטים והפורשים.

ט

ברכת „במה מדליקין" צללה כליל בתהום הנשייה בלי להשאיר זכר בספרותנו. מנהג אחר השייך גם הוא לתחום נושאנו שירד אף הוא לטמיון הוא: הדלקת נר שבת בביית הכנסת. הוא הוזכר בקטע מסיפור קדמון שפורסם על-ידי ש' אסף<sup>120</sup>. סיפור זה הרבה להשתמש בסדר רב עמרם, שממנו העתיק פסקאות שלמות וגם הפיסקה הנידונה שאובה משם<sup>121</sup>, אולם בשינוי חשוב. להלן שתי הנוסחאות זו בצד זו:

#### סדר רב עמרם

וסדר שבתות כך: נכנסין בבתי כנסיות  
ערב שבת ומתפללין תפילת מנחה שמונה  
עשרה כמנהג. והמדליק נר שבת

#### סיפור קדמון

וסדר שבתות כך הוא ניכנסין לבתי  
כנסיות ערב שבת ומתפללין תפילת שמונה  
עשרה כדרך החול ומדליק אחד מהם

119. וכ"י המבורג 152, 91; ערוגת הבשם ח"ד, עמ' 43, ושם צ"ל: „ובתענית" ומחק תיבת „דנר'".  
120. מספרות הגאונים, עמ' 74.

121. סדר רב עמרם, מהד' ד' גולדשמידט, עמ' סא.

## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' ריט

### סדר רב עמרם

### סידור קדמון

נר של שבת ומברך: ברוך... נר של שבת. והיכן צונו. רב אורי אמ' מלא. רב נחמן בר יצחק אמ' משאל אביך. מאי טע' משום דחובה היא...

צריך לברך: בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת. ומה טעם. כיון דחובה היא... ואם תאמר היכן צונו רב אורי אמר מלא תסור ורב נחמן בר יצחק אמר משאל אביך ויגדך...

נוסחת הסידור הקדמון, שלפיה הדליק אחד המתפללים נר שבת בבית הכנסת, נדחתה על-ידי ש' אברמסון הואיל והתקשה להולמה. הוא כותב<sup>122</sup>: "... וזה קשה, מנין המקור להדלקת נר של שבת בבית הכנסת?".

ברם, על כגון דא חל הכלל העתיק המעניק עדיפות דווקא לגירסה הקשה והתמוהה ולא לגירסה הפשוטה שאין עמה קשיים. בסידור-תפילה זה נתקיימה גירסה מקורית בסדר רב עמרם ונשתמר בו מנהג נגד-קראי להדליק נר שבת בפרהסיא בבית הכנסת על אפס ועל המתם של החולקים על חז"ל וחזאים בזה חילול שבת. אדרבה, לא רק שאין בזה איסור אלא שחובה היא ומצווים אנו לברך עליו כדרך שמברכים על מצוה מדחבנן. הדלקה פומבית זו מהווה איפוא אקט נוסף במערכת הרבנית נגד הקראות בנושא נר שבת.

נראה שנשתיירו לנו עדויות במקורות ימי הביניים, שאכן נהגו להדליק נרות שבת בבית הכנסת<sup>123</sup>. מנהג זה ראשיתו נעוצה באותה הדלקה הפגנית נגד הקראים וממנה השתלשל, אלא שבמרוצת הזמן נשתכחו מקורו הראשוני ומגמתו. באחד מכתבי-היד של התשב"ץ מצוי הסיפור הבא<sup>124</sup>: "שמעתי שפעם אחת ערב שבת כשהלכו לבית הכנסת ובא הר' ויבש קרפיל להדליק נרות של שבת, כי זוגתו לא היתה לשם, ובא זקן אחד איש תואר ושאלו: מפני מה אתה מדליק שני נרות, אמר לו איני יודע, אמר לו תזקן אחר לך אני: אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור, ומיד לא ראדק יותר והבין שהוא אליהו זכור לטוב"<sup>125</sup>.

122. סיני, כרך פא, תשל"ז, עמ' ריג, הערה 23.

123. לשם תאורה הודלקו בבתי הכנסת נרות למכביר. כדי להדגים את ריבוי הנרות נצביע על בית הכנסת של הירושלמיים בפוסטאט, שהיו בו, בשנת 1075, לא פחות מחמישים ואחת נברשות ושלושים מנורות נחוש, ובבית הכנסת של הבבליים שם היו בשנת 1080 שלושים ושמונה נברשות פתוחות ושבע עשרה נברשות מעשה קליעה ועוד מספר גדול של כלי תאורה אחרים (ש"ד גויטיין, ארץ ישראל, כרך ז [תשכ"ד], עמ' 91—93). ועי' שם גם עמ' 96, רשימת אחרת משנת 1181.

124. ראה: י' תא-שמע, תרביץ מה (תשל"ז), עמ' 129, הערה 7.

125. הסיפור גופו אינו נטול מגמה; שליחותו היא לשיש חיזוק ואישור סמכותי למנהג להדליק שני נרות, בניגוד למנהג הקדמון להסתפק בנר אחד בלבד. ראה: ר' יעקב לנדא (מאה החמש-עשרה), ספר האגור (מהד' מ' הרשור), סי' שנח, "ואני המחבר אומר כי דבר זה להצריך ב' נרות אינו נזכר בשאר פוסקים ולכן אין העולם מדקדק בזה, אבל אמת הוא כי נפש המקובלים מארץ אשכנז דקדקו בזה, כי ראוי ומצוה מן המובחר לעשות כדי ליחד כנסת ישראל בהקב"ה הרמוזים בזכור ושמור בדבור אחד נאמרו וביחוד אמת. והמבין תשואות חן חן לו".

מהמסופר כאן ניתן להסיק שנהגו לכבד את אחד המתפללים בהדלקה זו, ובמיוחד את מי שלא היה באפשרותו, מפני איזו סיבה שהיא, להדליק בביתו. הרשות נתונה לשער כי בהתחלה כאשר תפקידו של המנהג עדיין ידוע היה נתכבד בזה אחד מראשי הקהילה ונכבדיה כדי להוסיף חשיבות ומשקל להפגנה זו.

בת קולו של המנהג ניתן לשמוע גם ממנהגי הנשים במקומות מסויימים באשכנז המתוארים בשאלה שנשלחה אל המהרי"ל<sup>126</sup>:

„הנה ראיתי כמה נשים כשנארחות במעלי דשבת במקומות אחרים אז מדליקין את הנרות... בבית הכנסת ומברכים עליהם להדליק נר ש"ש, וכן נוהגים הנשים כשאירעו ליל טבילתם ליל שבת, והמקרה בבית הכנסת... ותמיהני על זה כי עיקר נר שבת ניתן בבית משום שלום בית ועל זה שייך לברך אשר צונו מלא תסור, אבל בבית הכנסת מה שלום בית איכא...".

לא רק השואל אלא גם המהרי"ל התקשה ללמד סגוריה על הדלקת נרות שבת בבית הכנסת על יסוד הטעם המקובל: שלום בית, שאינו תופס כלל לגבי בית כנסת. כאמור עלינו להפש את מקור מחצבתו של עצם המנהג בויכוח הרבני-קראי, ונמצאנו למדים כי עוד במאה החמש-עשרה נותר שריד ממנו והחזיק מעמד בקרב הנשים, שהדלקת נר שבת מופקדת בידן. יש רגלים לתקוה, שחיפוש במקורות ימי הביניים, כולל ספרות התשובות, עשוי לחשוף עדויות נוספות, במפורש או במרומז, לקיום מנהג זה.

## נספח

### ברכה אחרונה לקריאת „במה מדליקין“

מן הדין שנסיים מאמר זה באיזכור מנהג אחר שלא נתקיים אף הוא בשום נוסח מהנוסחים ושנשתמר אף הוא בכתבי-הגניזה, והוא המנהג לחתום קריאת משנת „במה מדליקין“ בברכת שבח והודיה. עד עכשיו לא ידענו כלל, ראשית, שקריאת אותה משנה נסתיימה במרסה ושנית שהיו שהשתמשו לשם סיום בברכה המתפרסמת להלן. שונה היא ברכת-הפתחה מברכת-ההתימה. בעוד שהראשונה נתייחדה, כאמור, אך ורק למשנה זו, הרי האחרונה היתה נהוגה בחוגים מסויימים גם בהודמנויות אחרות. אף זאת: בעוד שזמנה המדויק ומחברה של ברכת-הפתחה לוטים בערפל, הרי לגבי ברכת-ההתימה נתונים אלה גלויים וידועים לנו. היא מוזכרת על-ידי רב נסים גאון מקירואן בשאלה שהפנה אל רב האי גאון<sup>127</sup>. היא היתה חדשה בעיניו והניח שגם רב האי לא ידע על קיומה. וזה לשון השאלה:

„מנהגנו שמסיימין אחר הפרק בכל יום בבית הכנסת בזו השמועה, אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא תלמידי חכמים מרבין שלום וכו' ואמרין אחר השמועה אין כאלהינו אין כאדונינו אין כמלכינו ואמרין קדיש, עד שיבאו מקצת תלמידים מצרים ואמרו שתרב

126. תשובות מהרי"ל, סי' נג.

127. ראה: קבוצת חכמים, וינה תרכ"א, עמ' 109-110 (= אוצר הגאונים, שבת, עמ' 104).

## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' רכא

שהיה במצרים חבר דובר שיאמר אחר הפרק בכל יום קודם זו השמעה, והנה נכתוב אותו לאדוננו גאון כדי שיעמוד עליו ברוך אלהינו אשר נתן לנו חלק טוב...".

תשובת רב האייתה: „אשר חובר במצרים אינן דברים מכוערים אלא דברים יפים לטעמיהם, אלא שאחיות מנהג הראשונים טוב וטפי עדיף.”

„הפרק בכל יום” מתייחס אל הלימוד שהתקיים בכל יום אחר גמר תפילת שחרית ומחבר הברכה, „הרב שהיה במצרים”, הוא ללא ספק, כמו שהעירו כבר אחרים<sup>128</sup>, רב שמריה ב”ר אלחנן (נפטר: 1011) שהוכתר בתואר „הרב הראש” או „הרב” סתם<sup>129</sup>. טכסט הברכה הניתן להלן מצוי, אחרי במה מדליקין, בקטע גניזה \*129\* השמור במוזיאון הבריטי Or. 5557 Q, דף 18. ההבדלים בינו לבין נוסח רב נסים הם קלים. נבליט כי סדר המלים: „חלק נחלה וגורל” מתאים עם הנוסח בספרי ראה נג<sup>130</sup>, שרב שמריה בוודאי הושפע ממנו:

„ברוך אלהינו שנתן לנו חלק טוב ו131 וחלק יפה נחלה יפה וגורל נעים שאין חלק כחלקינו ולא נחלה כנחלתינו ולא גורל כגורלנו לפיכך אננו חייבין להודות לבוחר מנתינו שנא132 חבלים נפלו לי בנעומים אף נחלת שפרה עלי אברך את יי אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי. אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינה תלמידו חכמין מרבין שלום בעולם שנאמר וכל בניך לימודי יי ורב שלום בניך וראה בנים לבניך ושלום על ישראל.”

128. עי' סידור רס"ג, עמ' שנט, הערה 25.

129. ראה: ש"ד גויטיין, תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 257.

129\*. הקטע מתחיל באמצע „יעלה ויבוא” במלים „והושיענו ב” וממשיך עד „מקדש ישראל והזמנים”. ואחר כך: „ומן בעד ד'לך פי צלוח ערבית יקול ויכולו” ומביא את נוסח „ויכולו” כולו. אחר זה: „ומן בעד אלצולו יקול פרק במה מדליקין”, ומוסר את כל הפרק.

130. מהד' פינקלשטיין, עמ' 121.

131. על ביטוי זה ראה: ש' ליברמן, Greek in Jewish Palestine, עמ' 72 ואילך (= יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 55 ואילך).

132. תהלים טז ו.

## תיקונים והוספות

לעמ' קצח, שורה 1

מובא במחזור, עמ' 280, סי' סב ובספר המנהיג (מהר"י יצחק רפאל), עמ' תסח, בשם רבינו ניסים במגילת סתרים שלו.

שם, שורה 2

עיין ב"ק, ס ע"ב.

לעמ' קצט, הערה 11

ע"ד קדיש אחר במה מדליקין, ראה גם ספר הפרדס (אהרנרייך), עמ' שא ושו"ת רבנו קלונימוס הזקן בענייני קדיש וקדושה, סיני, כרך סט (תשל"א), עמ' רו.

לעמ' ר, שורה 2 מלמטה

והרי דוגמאות אחדות: ספר חסידים (מקיצי נרדמים), תתתג; מהדורת בולוניה, עמ' קסב (דוגמה אחרת); ליקוטי הפרדס (למברג), עניין מוצאי שבת (בנעימה ובמשיכה); ערוגת הבושם, ח"ג, עמ' 107.

לעמ' רו, שורה 12

דעה זו שהדלקת נר שבת קבלה מימות משה רבנו מצויה גם בפירוש מדרשי לשיר השירים מימי הגאונים, ראה מ"ב לרנר, קובץ על יד (מקיצי נרדמים), סדרה חדשה, ספר ח (תשל"ו), עמ' 145.

לעמ' רט, שורה 4 של הברכה

'לקנות חיי שני עולמים', השווה דברי פרקוי בן באבוי, גנזי שכטר ח"ב, עמ' 567-569 (=אוצה"ג סוטה, עמ' 239-240).

לעמ' רי, הערה 77

ראה גם שמעון בר צמח דוראן, מגן אבות (ליפסיה תרט"ו), ב ע"ב.

לעמ' ריא

לעשר הברכות יש להוסיף: 'באותה שעה פתח ר' עקיבא ואמר: ברוך אלהים אלהי ישראל שבחר בדברי תורה ובדברי חכמים' (אבות דרבי נתן, נו"א, פ"ג ט ע"א).



## ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין'

לעמ' ריב, שורה 7  
צ"ל נוסחה מורחבת.

לעמ' ריג, הערה 97  
צ"ל יאמרו אליכם.

לעמ' ריז, שורה 7 מלמטה  
ומאלף הוא שעוד בזמנו ובמקומו של ר' יהודה ב"ר יקר, מרבתי של הרמב"ן, לא נתקבלה  
הברכה בכל מקום, שכך הוא כותב: 'ויש מברכין ערב שבת להדליק נר שבת' (פירוש  
התפילות והברכות, מהד' שמואל ירושלמי, ירושלים תשכ"ט, ח"ב, עמ' מד).

לעמ' ריח, שורה 5  
התשובה של ר' אפרים פורסמה כעת במלואה ע"י ש"א שטרן, פנים מאירות, חוברת כג.

לעמ' רכ, שורה 19  
עדות נוספת על קיום המנהג להדליק נר שבת בבית הכנסת נמצאת ב'מושב זקנים על  
התורה' (מהד' סלימאן ששון, לונדון תשי"ט), עמ' שצג: 'וכ"ש דאין מברכין על הדלקת נר  
של בית הכנסת'.

### תוספת

מן הראוי להסב בקצרה את תשומת הלב לברכה אחרת, בלתי ידועה אף היא, בקשר עם נר  
שבת. היא מוזכרת בתשובות מהר"ם מינץ (קראקא שעז), סי' פז: "מה שכתוב בקוב"ץ  
המציאות ברכה על הנרות בשבת אחר יציאת בית הכנסת לא שמיע לי כלומר לא ס"ל  
(סבירא לי) דלא נתחדש שום ברכה אחר שסדר רב אשי... גם מטבע הברכה אינו מחזור לי".  
ישראל תא-שמע (תרכ"ץ מה, תשל"ז, עמ' 137, הערה 30 = מנהג אשכנז הקדמון, תשנ"ב,  
עמ' 135, הערה 32) שהעיר לאחרונה על מנהג זה איפיינו: 'מזור מאוד, שאיני יודע מהותו  
וכוונתו'. ויש לציין, שהמנהג נזכר גם ע"י בעל ההגהות לספר המנהגים של ר' אייזיק טירנא  
(מהד' שלמה שפיצר, ירושלים תשל"ט, עמ' יח) וגם ע"י ר' חיים בנבנשתי, כנסת הגדולה  
או"ח, הגהות הטור, סי' רסג. אולם שני המחברים הללו רק מצטטים את תשובת מהר"ם  
מינץ ואינם מוסיפים כלום להבנת המנהג, ובמיוחד אינם מגלים לנו כלום ע"ד נוסח  
הברכה, מהו?

לא אמנע מלהביע את ההשערה, שברכה זו על 'במה מדליקין' שגיליתי בגניזה הקהירית היא  
היא הברכה שנאמרה בחוגים מסוימים כשהמתפללים חזרו הביתה אחר תפילת ערבית וראו  
את נרות השבת דולקים על השולחן. ייעודה של הברכה שונה והוסבה לראיית הנרות. שינוי  
זה יש בו משום פשרה שמגמתה להציל את הברכה מעקירה גמורה מן הנוהג היהודי; אם  
נשתקעה אמירתה בציבור, היא מצאה מקלט בביתו הפרטי של היחיד.

## תפילת שבת

מהר"ם מינץ מעיד על עצמו 'מטבע הברכה אינו מחוור לי'. אם צדקתי בהשערתי ע"ד זהותה של הברכה נקל להבין מבוכתו נוכח ברכה ארוכה זו. אותו משפט 'יצווה אותנו לקרוא במשנה בתלמוד בהלכה' ואותו שרטוט שלשלת הקבלה מימות משה רבנו עד החכמים ותלמידיהם, היו בעיניו חידה סתומה שלא ידע לפתרה. מה עניינם של דברים אלו אצל מצוות נר שבת דווקא יותר מבשאר מצוות התורה? ! הברכה לא היתה מחוורת לו משום שמטרתה הראשונית נסתרה ממנו.

אולי מותר לקוות שאותו 'קוב"ץ מציאות' (כלומר קובץ 'ליקוטי' המכיל עניינים שונים שמצא המלקט בספרים שונים ושסומנו 'מצאתי כתוב') עוד יתגלה באחד הימים ותיגלה האמת.

לימוד מסכת 'אבות' אצל הרבנים וקריאת מזמור קיט אצל הקראים יעקב גרטנר במאמרו 'למה הנהיגו הגאונים אמירת אבות בשבת?' (סדרא ד, תשמ"ח, עמ' 17 ואילך), מציע שלא רק קריאת פרק 'במה מדליקין' בערב שבת, אלא אף קריאת משנה 'אבות' בשעת תפילת מנחה בשבת קשורה בפולמוס הרבני-קראי והונהגה כאמצעי להדוץ את המתקפה הקראית נגד תורה שבעל-פה.

כבר רמזתי על הסבר זה בספרי האנגלי *Judean Scrolls and Karaism*, עמ' 212, הערה 1 ושם גם הצבעתי על דעתו של פינקלשטיין בספרו הפרושים ואנשי כנסת גדולה (ניו-יורק 1950), עמ' 24 ואילך. גם גרטנר ציין לספר זה, שם, עמ' 29, הערה 69.

אין בכוונתי להיכנס לדיון בסוגיה זו. רצוני רק להפנות את תשומת הלב לעובדה שגם בחוגים קראיים התהלכה דעה זו, שמנהג הרבנים ללמוד מסכת אבות בשעת מנחה בשבת מטרתו היא להפיץ את תורת הרבנים ע"ד שלשלת הקבלה שלהם וכמתקפת-נגד הנהיגו הם את קריאת מזמור קיט באותה שעה. לפי הפשר הקראי מהווה מזמור זה, כפי שהוכחתי במקום אחר, מסמך קראי ממדרגה ראשונה המשקף את האידיאולוגיה הקראית ואת קורות הכת הקראית (ראה: *Judean Scrolls*, עמ' 206 והלאה). ואלה דבריו של כלב אפנרופולו (מת אחרי 1522) בפירושו על המזמור הנזכר המכונה 'עשרת מאמרות' (כ"י); ראה וידר, שם, עמ' 210-213.

הנה כמו כן תקנו קדמונינו וסדרו להיותנו קוראים בבית הכנסת לעת נטות השמש בכל שבת ושבת משבע שבתות אלו שבין מחרת השבת בראשית שחל להיות תוך שבעת ימי מצה ובין יום מתן תורה שהוא אחרי חמשים יום לקרוא הפרקים והם מזמור אשרי תמימי דרך... וכבר נמשך המנהג מאבותינו ואבות אבותינו מזמן הרב רבינו ענן הנשיא ראש הגולה אשר פתח דרך התורה והאיר עיני בני מקרא... כוונתם הראשונה ז"ל היא בעבור שמזמור זה מורה על היות התורה אמתית ואחת אין לה שנית... וכי יש בו פסוקים רבים מורים על המרי העצום שעשו בני בירב (=הרבנים) באמנם שתורה שנית יש להם והיא פירוש לתורה שבכתב והיא תורת הפה שהורו

ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין'

הם... הנה כל אלה העניינים שהורו בם הפסוקים שבמזמור זה כלם הם עקר  
המחלוקת שבין הרבנים ובינינו.

## חמישה-עשר שירי המעלות ומזמור קיט -

### חלוקת קריאתם לשבעת ימי השבוע

(במנהגי הקראים וביהדות הרבנית)

בתופעה ליטורגית זו אנו פוגשים ראשונה אצל ענן בן דוד שהקצה מקום נכבד בסדר התפילה שלו לשתי חטיבות אלו, בשילוב שאר פרקי תהלים, כמו שיבואר מיד. קריאה זו, שנקראת אצלו 'שירה',<sup>1</sup> בוצעה תוך טקס רב, כשהכוהנים והלוויים הסתדרו בשורה<sup>2</sup> אחת משמאל לארון הקודש, ואחרים (ישראלים, אנשי המשמרא) בשורה אחרת מימין הארון, והטקס כולו נסתיים בנפילת אפיים. בקטעים מ'ספר המצוות' שלו, שנתגלו בגניזה, אנו קוראים:<sup>3</sup>

...[אמר] י' ז' פיסקין שירה כד קין[מ]ן בחרין [צפי]... [ב]צפא<sup>4</sup> לשמאל דארון קימ[י]ן [כה]ני וליואי ובצפא לימין דארון קימין... [וא]מרין ג' [פיס]קי מ[א]שרי תמימי דרך ותרין פיסקי מראש ספר דתהלים ותרין [פיס]קי משיר המעלות ולבתר דמסימין עד ז' פיסקי קרבי כהני וליואי פסקי לקמי ארון ואמרין [אנא יי הושיעה נא וג' עד דמסימין ונפלנין על] [אפיהון] ופסקי והדרי פלגא [למקום ארון ופלגא למקום תפלה].

מאחר ואין בדינו ספר המצוות בשלמותו ואנו תלויים בקטע זה בלבד, ואף הוא נשתמר בצורה לקויה, אין לעמוד בבטחה גמורה על טיבו המדויק של מנהג זה. אולם נראה שענן התכוון לחלוקת שירי המעלות ומזמור קיט להיאמר במשך השבוע: שני שירים ביום חול ושלושה ביום השבת, ומזמור קיט: שלוש מחרוזות אלפביתיות (הנקראות אצלו 'פיסקין',<sup>5</sup> 'פיסקי' ובספרות הקראים הכתובה עברית: 'פרקים'),<sup>6</sup> ביום חול וארבע

1 השווה את השם 'שיר' לציין בו את טו שירי המעלות בחוגים רבניים, ראה על זה בספרו של ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, באריכות.

2 ראה להלן, הערה 4.

3 ראה: Jacob Mann, *Anan's Liturgy, Journal of Jewish Lore and Philosophy*, I (1919), p. 350.

4 הוראת השם "צפא" (ריבוי צפי) אינה "מחצלת" כמו שתרגם מאן (שם, עמ' 340) אלא "שורה", ראה י"נ אפשטיין, JQR, 12 (1922), p. 318 וכתת בתרגום לעברית באסופת מאמריו: מחקרים בספרות התלמוד ובלשונוות שמיות (ירושלים תשמ"ד), עמ' 83, ותקן שם "צפר" ל"צפיי". והשווה "עומדים צפופים" = עומדים שורות שורות, ראה ג' וידר, השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי, אוכספורד, תש"ז, עמ' 75-78.

[ר' עמ' 729]

5 המונח "פיסקין" (פיסקי) משמעו פרק או פרשה (section) ולא כיעקב מאן (שם, עמ' 333, 340) שתרגם: verses. ראה ספר המצוות, שם, עמ' 349, ובקטעים מספר המצוות שפורסמו ע"י הרכבי (זכרון לראשונים, מחברת שמינית, פטרבורג תרס"ג), עמ' 37, שורה 4 מלמטה (פסוקא) ועמ' 39 (כמה פעמים): פיסקא. הביטוי מציין כאן גם את המחרוזות האלפביתיות של מזמור קיט. מצד אחר יש צורך להדגיש ש'פסוק' משמש לעתים במוכח 'פרק' כמו בביטוי 'פסוקי דמורה' ולא כמשה

בשבת. לפנינו צירוף מעניין של שלושה מנהגים נפרדים שהיו רווחים בחוגים חסידיים – קריאת ספר תהלים, קריאת חמש-עשרה שירי המעלות ומזמור קיט – לחטיבה אחת בעלת שלושה חלקים. מגמת ענן היתה, כנראה, לצאת ידי המנהגים השונים, וזאת בלי לגרום לטרחא דציבורא יותר מדי, על-ידי חלוקתם ופריסתם במשך שבועת ימי השבוע. על כל פנים החלוקה האמורה היתה נוהגת בקרב הקראים שבאו אחריו,<sup>7</sup> אלא שחלוקת שאר מזמורי תהלים לא נתקבלה אצלם, וודאי משום שבלאו הכי הרבו בקריאת מזמורים כחלק העיקרי של תפילותיהם היום-יומיות. חשיבותו של המנהג באה לידי ביטוי במנהגם של קראי דמשק שהתגוררו בירושלים שנהגו בחלוקה זו לא רק בתפילת הבוקר, אלא חזרו עליה גם בתפילת הערב.<sup>8</sup> ובכלל, שתי יחידות ספרותיות אלו, שירי המעלות ומזמור קיט, זכו לחיבה יתרה במערכת התפילות של הקראים. ביום הכיפורים נקראו כל שירי המעלות כולם ומזמור קיט כולו.<sup>9</sup> וכן בשבע השבטות שבין פסח לשבועות סמוך לצאת השבת. בהזדמנות זו נקטו 'בתקון נאה': מחצית ה'פרק' (ארבעה פסוקים) נאמרה על-ידי החזן ('המתחיל') ומחציתה השנייה על-ידי הקהל.<sup>10</sup>

מה שמעניין ביותר הוא העובדה ששילוב זה של שירי המעלות ומזמור קיט ופריסתם במשך שבוע ימים<sup>11</sup> מצא לו מהלכים גם בחוגים רבניים והוא מוגדר כמנהג "יחידים" שנהגו בקריאתם בכל יום בסיום תפילת הציבור. ר' אהרן הכהן מנרבונא (מחצית הראשונה של המאה ה-12) כתב:<sup>12</sup> "וגם יש יחידים אומרים... ג' פרשיות מתמניא בתי

וינפלד (תרביץ מה, תשל"ו, עמ' 23) שסובר כי המושג פסוקי דזמרה מציין פסוקי מזמורים 'ולא דווקא מזמורים שלימים, ומכאן השימוש בלשון 'פסוקי דזמרה ולא פרקי דזמרה' ולא היא, פסוקי דזמרה = פרקי דזמרה. ועיין מאן, The Bible as Read, ח"א, סינסינטי 1940, עמ' 3, הערה 1: ראשי פסוקין = ראשי פרקים = ראשי פרשיות. והשווה גם א"ש רוזנטל "לשונות סופרים" ב"יובל שי" (מאמרים לכבוד שי" עגנון), רמת גן תשי"ח, עמ' 299.

ראה את המובאות בהערות 7 ו-9.

ראה הדסי, אשכול הכופר, אלפבית יז, אותיות צ-ק; אהרן בן אליהו מניקומדיה, גן עדן, עה ע"ג: 'מסדר קצת הפרקים אשרי תמימי דרך... ואומר גם כן שירי המעלות... חלוקים הפרקים בכל יום מימי השבוע עם שירי המעלות שלהם'; סידור קראי, כ"י הספרייה הבריטית Or. 1104, דף 91ב: 'ואם יש שבת תאמר ד' פרקים וג' שירי המעלות ואם לאו תאמר ג' פרקים וב' שירי המעלות.'

סידור קראי, כ"י הספרייה הבריטית 726, דפים 39ב; 67א-ב: 72-93.

ראה: אהרן בן אליהו, גן עדן, עה טור ג; סידור הקראים (וינה 1854), ח"ג קכח-קלד.

סידור הקראים, ח"א, עמ' שי"ט. והשווה את הקטעים מ'עשרת מאמרות' לכלב בן אליהו אפנדופולו שהדפסתי מכ"י ליידין: N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, pp. 210-213.

המנהג לקרוא שתי יחידות ספרותיות אלו בשלמותן בכל יום אחרי תפילת הציבור מצוי בסידור

נוסח צרפת (המאה הי"ג), כ"י פאריס 633, ראה: Colette Sirat, REJ, 1961, p. 16.

ראה: ספר ארחות חיים (דפוס פירנצי), עמ' מו, סי' ה.

וב' מעלות בכל יום ולולי ה' שהיה לנו<sup>13</sup> בכל יום". הנחה סבירה היא שהשפעה קראית לפנינו. על יחידים שנתפסו להשפעות קראיות במקרים שהקראים החמירו יותר מן הרבנים מוסר לנו סהל בן מצליח, בן המאה העשירית,<sup>14</sup> ואין סיבה להטיל אי-אמון בדבריו. בנידון שלנו שהמדובר בקריאת פרקי תהלים, וזאת אחרי תפילות הקבע והחובה של הציבור, ייתכן שהיו יחידים שלא ראו מקום לחשוש משום 'חיקי המינים'. ובעל ארחות חיים אינו המקור היחידי המזכיר מנהג זה. בחוגים חסידיים ובקרוב מקובלים אנו פוגשים בו גם בתקופות מאוחרות ובאזורים גיאוגרפיים שונים, אך בשינוי חשוב ומאלף: הוא הורחק לגמרי מבית הכנסת והועבר לביתו הפרטי של החסיד והמקובל ויוחדה לו פינה מוצנעת במסגרת קריאת שמע שלפני המטה. בסדר חדש זה נוסף פרט מעניין: מלבד קריאת שלוש מחרוזות שלמות של מזמור קיט בימות החול וארבע בלילות שבת נקראו בכל פעם גם הפסוקים הראשונים של יתר המחרוזות שלא יוחדו לאותו לילה. אחרי קריאות אלו נקראו שני מזמורי שירי המעלות בתוספת מזמור קכד (לולי ה' שהיה לנו).

הוא מומלץ על-ידי ר' יוסף יוזפא האן (1637-1570), ראש לדיינים ולבני הישיבה דק"ק פרנקפורט ע"נ מיין.<sup>15</sup> ר' יוסף יוזפא מתואר בפינקס הקהילה.<sup>16</sup> "הגאון החסיד... שהיה אחד מן החסידים הראשונים, בקי בכל חדרי תורה, אבד חסיד מן הארץ". בנימה דומה מעיד עליו חתנו: "שהיה מופלג בחסידות ובפרישות".<sup>17</sup> הוא מומלץ גם בסידור-תפילה נוסח ספרד שנכתב בבוכרה, כ"י אדלר בבית מדרש לרבנים בני-יורק, מספר 54, דף 118א, והוא יוחס שם ל"חסידים הראשונים". הכותב מקדים הקדמה זו:

הנה לך הקורא לקרא סדר האלפא ביתא בכל לילי השבוע קודם לכתך לשכב וקודם קריאת השמע כל לילה ולילה כפי הסדר הזה הנפלא ומסוגל עד מאד נאמר על פי חסידים הראשונים קדישי עליון איש מפי איש עד משה אדונינו עליו השלום.

והוא הולך ורושם את המחרוזות השלמות והפסוקים הראשונים של המחרוזות, כנזכר לעיל. כמו כן הוא מציין את שירי המעלות בכל לילה. ואף הוא חותם בכל פעם במזמור קכד.

13 על קריאת מזמור קכד בנוסח ספרד, ראה להלן, הערה 20.

14 ראה: שמחה פינסקר, לקוטי קדמוניות (וינה 1860), ח"ב, עמ' 33.

15 ראה: ספר יוסף אומץ, כולל דינים ומנהגים לכל ימות השנה והפטרות מנהגי פרנקפורט ע"נ מאין, ירושלים תשכ"ה, עמ' 248 ואילך.

16 שם, עמ' VII.

17 שם, עמ' XVI.

## חמישה-עשר שירי המעלות ומזמור קיט

גם ר' חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א) ממליץ על סדר משולב של שירי המעלות ומזמור קיט, אך אין הוא מזכיר את קריאת הפסוקים הראשונים של המחרוזות שאינן מיועדות לאותו לילה. והרי דברי ההקדמה שלו:<sup>18</sup>

מצאתי כתוב בקובץ ישן כתיבת יד ממקובלים קדמונים ז"ל אם תקרא סדר זה כהוגן לא ישלט בך יצר הרע ושום רע ולא חולי ולא נזק ולא שטן ומקטרג ולא משחית ושום נזק בעולם.

ברם חשיבות מיוחדת נודעת לעובדה, ששריד ממנהג זה נשתמר עד היום בנוסח ספרד. בפסוקי דזמרה לשבתות נכללו בנוסח זה ארבעה שירי המעלות: קכא, קכב, קכג וקכד.<sup>19</sup> מהו מקורו של מנהג זה? מה טעם נבחרו דווקא מזמורים אלו? ומשום מה לא התחילו במזמור קכ שהוא הראשון בשירי המעלות? לאור הנתונים שהובאו כאן התשובה היא די ברורה: לפנינו עקבותיו של מנהג חלוקת שירי המעלות לשבעת ימי השבוע. לפי חלוקה זו מיועדים לשבת שלושת השירים הראשונים של החטיבה: קכ, קכא וקכב. מארבעת השירים בנוסח ספרד יש להוציא מן המניין שיר קכד שאמירתו אינה מיוחדת לשבת דווקא שכן הוא נאמר בנוסח הנזכר מידי יום ביומו.<sup>20</sup> נשאר איפוא שלוש שירים המיוחדים לשבת, וזהו בהתאם עם החלוקה האמורה. ועדיין קיימת השאלה: משום מה לא התחילו בשיר הראשון, קכ? התשובה היא, משום ששבת, שהוא יום שמחה ותענוג, נמנעו מלומר בו: "בצרתה לי קראתי" (פסוק א). צא ולמד משתי הדוגמאות הבאות: לפי נוסח ספרד נאמר מזמור פו בכל יום אחרי תפילת שחרית, אך משום שכתוב בו (פסוק ז): "ביום צרה אקראך" נמנעו מלאומרו לא רק בשבתות ובחגים

18 ראה: עבודת הקודש (ורשא תרל"ד), עמ' 64. קשה להתחמק מן המסקנה, שהדגשה יתירה זו ששילוב שירי המעלות ומזמור קיט הוא ממקובלים קדמונים ונמצא בקובץ ישן כתיבת יד ומכל שכן אותה קביעה צעקנית שמוצאו מחסידים הראשונים קדושי עליון איש מפי איש עד משה אדונינו ע"ה, מגמתה לטשטש את מקורו הקראי.

19 כך לפי המנהג שנתאזרח סופית. אף בנידון זה (כמו לגבי מזמור קכד, ראה להלן, הערה 20) לא היתה קיימת אחידות בתחום הספרדי. לפי אבודרהם לא הוסיפו בשבת על מזמור קכד אלא מזמור אחד בלבד: קכא (ולא קכ! ראה להלן בפיסקה הנוכחית), אך הרמב"ם עדיין מזכיר את המנהג לקרוא בשבת את כל שירי המעלות לפני פסוקי דזמרה המקובלים (סדר התפילה של הרמב"ם, מהדורת גולדשמידט, עמ' 192).

20 ראה אבודרהם: "וגם יש מקומות שנוהגין לומר בכל יום שיר המעלות לול"י" (דפוס ורשא תרל"ח, עמ' 68; דפוס ירושלים תשי"ט, עמ' קכד). מדברים אלו יוצא שהמנהג לאומרו בכל יום לא נתקבל בכל קהילות ספרד. ואמנם המנהג (מהדורת י' רפאל, ירושלים 1978, עמ' קנג) מזכירו רק בתפילת שבת. בסופו של דבר נתקבל בכל ימות השבוע. וכך נהגו גם מקובלי צפת, ראה: ר' משה קורדובירו, סדור תפילה למשה (פרעמישלא תרנ"ב), ח"א, קמח ע"א ור"כ ע"א; פרי עץ חיים (דפוס צילום ירושלים תשל"ל), סה ע"ד: ר' משה י' מכיר, סדר היום (ויניציאה 1599), כג ע"א.

## תפילת שבת

אלא בכל יום שאין בו תחנון. והוא הדין במזמור כ (יענך ה' ביום צרה) לפני קדושה דסדרה.

סבורני שרשאים אנו לצעוד צעד נוסף בכיוון זה ולהניח שאף המנהג הספרדי לקרוא בכל יום מזמור קכד אינו אלא שריד ושארית של הנוהג הנדון, ובחרו במזמור זה בעיקר משום שהוא שימש לר' יהושע בן לוי אסמכתא ורמז למנהג קריאת שירי המעלות.<sup>21</sup>

שירי המעלות ומזמור קיט בכנסיה הנוצרית

ועוד חובה עלינו לציין, ולו על דרך הקיצור, מספר נקודות בנוגע למעמדו המיוחד של מזמור קיט, הואיל והוא קשור, כמו שראינו, קשר הדוק לשירי המעלות. על מרכזיותו באידיאולוגיה הקראית וכן על חשיבותו בקרב חברי כת קומראן כבר עמדתי בהקשר אחר.<sup>22</sup> אעיר עכשיו שמקום נכבד נתייחד לו גם אצל הנוצרים, ואף כאן אנו פוגשים בתופעה של חלוקת המזמור לחטיבות וכן בשוני נוהגים לגבי תכיפות קריאתו. להלן פרטים אחדים: בכנסייה המזרחית חולק המזמור בן 176 הפסוקים לשלוש יחידות: 1-72; 73-131; 132-176. ובכל יום בחצות הלילה נאמרה יחידה אחת. בנוסחים אחרים חולק לארבע יחידות שנקראו מידי יום בשעה הראשונה (=שש בבוקר), השלישית, השישית והתשיעית, ואילו לפי מנהג אחר הוגבלה אמירתו ליום ראשון בלבד.<sup>23</sup>

וכאן המקום להוסיף ולציין, שגם שירי המעלות מילאו תפקיד נכבד בכנסיות הנוצריות, ונתייחדו להיאמר בהזדמנויות ליטורגיות חשובות. כך בכנסיה הביזנטית נאמרו בתפילת הערב כ-15 השבועות שלפני חג המולד ובארבעים ימי הצום שלפני חג הפסחא. ובכנסיה המערבית נאמרו בתחילה מידי יום כיומו בעונת הצום, אלא שבמרוצת הזמן הוגבלה אמירתם לימי רביעי שבעונה זו.<sup>24</sup>

שירי המעלות ומזמור קיט בחוגים חסידיים

מנהג קריאת שירי המעלות ומזמור קיט נתקיים בחוגים חסידיים במשך מאות שנים בארצות שונות ובתקופות שונות. בלי יומרה למצות את החומר, יירשמו להלן מקורות מספר:

1. בראש ובראשונה יאזכר ר' בחיי אבן פקודה, אותו חכם-חסיד בן המאה ה-11

21 ראה: בראשית רבא, עד יא, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 868.

22 עיין במאמרי: JQR 47 (1956), 97-113, 'The Qumran Sectaries and the Karaites', ובספרי: (לעיל, הערה 10) עמ' 206-213.

23 ראה: J.M. Neale and R.F. Littledale, *A Commentary on the Psalms from Primitive and Medieval Writers*, 1976, vol. 4, p. 2.

24 שם, ח"ד, עמ' 166.



## חמישה-עשר שירי המעלות ומזמור קיט

בספרד, שבספרו 'חובות הלכות', שזכה לתפוצה רבה<sup>25</sup> ולהשפעה עמוקה בזכות חסידותו המופלגת, ממליץ במפורש על קריאתם של שירי המעלות ומזמור קיט בלילה.<sup>26</sup>

2. בסידור מנהג צרפת, כ"י פאריס 633, דף א-90א, שובצו שתי החטיבות האמורות במסגרת תפילות הרשות שיוחדו להיאמר אחרי סיום תפילות החובה.<sup>27</sup>  
3. מחבר הסידור, כ"י הספרייה הבריטית 664, שנכתב בשנת 1291,<sup>28</sup> ממליץ: 'אלו המזמורים טוב לאומרן בכל יום ויש שנהגו לקרותן במוצאי שבת'.  
4. כמו כן אותו חסיד בן המאה ה-13 באיטליה, בעל 'מנהג טוב', ממליץ: 'מנהג טוב לשחר בבקר טרם יום ולומר תחנונים וסליחות וייחודים ושיר המעלות [...] ואחר כך ילך לבית הכנסת'.<sup>29</sup>

5. על ר' ישראל איסרליין, גדול הרבנים באשכנז במאה ה-15, שהצטיין גם בפרישותו ובחסידותו,<sup>30</sup> מסופר: 'כשעמד משינת הצהרים [...] היה מברך מיד ברכת התורה כמו בשחרית ואחר כך קורא המזמור אשרי תמימי דרך [...] משום דאמר אותו מזמור בכל יום'.<sup>31</sup> כמו כן מסופר עליו שהיה קורא את שירי המעלות בליל שבת בחוץ (=בעל פה) קודם שקורא קריאת שמע'.<sup>32</sup>

6. ואחד מגדולי החסידות, ר' שניאור זלמן מלאדי, מאיץ בחסידיו:<sup>33</sup> 'וכל אחד ואחד מהלומדים [...] יגמור לעצמו בכל שבוע בתמניא אפי שבתהילים קיט'. מעניין לראות כיצד במרוצת הזמן הלך המנהג והצטמצם ור' שניאור זלמן הסתפק בקריאה שבועית בלבד. על כל פנים, המנהג החזיק מעמד זמן מרובה והמשיך להתקיים בצורות שונות קיום סמוי, כביכול, בקרב יחיד-סגולה שנהגו במדת חסידות.

- 25 ראה: א"מ הברמן, 'לחקר ספר "חובות הלכות" ונוסחאותיו העבריות', סיני, כרך כח (תשי"א), עמ' שטו-שכט, כרך כט, עמ' נח-עט.
- 26 ספר חובות הלכות, שער י, אהבת השם, פרק ו.
- 27 השווה לעיל, הערה 11.
- 28 ראה: מרגליות, קאטלוג, ח"ב, עמ' 294.
- 29 ראה: מ"צ ווייס, הצופה לחכמת ישראל יג (1929), עמ' 223.
- 30 ראה: ד' תמר, 'דמותו הרוחנית של ר' ישראל איסרליין', סיני לב (תשי"ג), עמ' קעה-קפה (=מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה, ירושלים תשל"ג, עמ' 55-65).
- 31 ראה: ר' יוסף בר' משה, ספר לקט יושר, מהדורת יעקב פריימאן, ברלין תרס"ג, ח"א, עמ' 43. ר' יוסף בר' משה חוזר ומעיד על רבו (שם, עמ' 44): 'זכורני שאמר פעם אחת הבורא ימחול לי לפי דעתי שאין הפלפול כדאי לעשות עליו ברכת התורה, ולכן כשעמד משנתו בצהרים אמר המזמור תמניא אפי קודם כדי לומר עליו ברכת התורה'.
- 32 שם, עמ' 52. הוא קרא את שירי המעלות בעל פה, משום שאסור לקרוא בספר לאור הנר. וזהו בניגוד לדעת החיד"א, שפרקי תהלים שהם שגורים מותר לקרוא לאור הנר, ראה: שו"ת יוסף אומץ (ירושלים תשכ"א), סי' נד, ע"ב.
- 33 ראה: ספר תניא, וילנא 1899, קסג, ע"א.



שער רביעי

## תפילות הימים הנוראים



## נוסח ברכת קדושת השם בראש השנה ויום הכיפורים

אהרן מירסקי במאמרו "מקורה של תפילת שמונה עשרה"<sup>1</sup> קובע שברכה שיש בה "מסימני המדרש", כלומר "שמחבר הברכה נוהג כמעשה דרשן ומביא כתוב לשם ראייה לדבריו" מאוחרת היא יותר מברכה שאין פסוקי תנ"ך באים בסופה. זו קדומה היא ומקורה בתקופה שקדמה לתקופת המדרש, היינו בתקופה "שדרך המחשבה של המדרש עוד לא נסלל ביהדות". מירסקי משתמש בכלל זה שהעמיד כאבן-בוחן לקבוע עלידה את עתיקות היחסית של שתי נוסחאות ברכת קדושת השם. וכך הוא אומר (עמ' 38):

"ברכה אחת יש שיכולה לשמש דוגמא לחילוקי סגנון אלו, היא ברכת קדושת השם. ברכה זו יש לה שני נוסחאות, אחד שבתפילת שמונה עשרה של כל ימות השנה, של שבתות ושלש רגלים, הוא הנוסח: אתה קדוש ושמך קדוש וכו' ואחד בתפילת ראש השנה ויום הכיפורים, ונוסחו: קדוש אתה ונורא שמך. נוסח הברכה אתה קדוש אין מדרש כתוב בו, ונוסח קדוש אתה מדרש כתוב בו, וזה לשונו: קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך ככתוב (ישעיה ה, טו) ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה. שתי ברכות הללו איזו מהן קודמת? הוי אומר ברכת אתה קדוש קודמת". מירסקי מסיק: "ולפי דרכנו למדנו שעת קדמותה של ברכת אתה קדוש עד היכן היא מגעת, עד לתקופה שקודם למדרש. וברכת "קדוש אתה" שיש בה מדרש, נראה שלאחר זמן תיקונה לצורך ראש השנה ויום הכיפורים".

עיון במקורות מעמידנו על הנקודות הבאות:

(1) נוסח "קדוש אתה" לא "תיקנוה לצורך ראש השנה ויום הכיפורים". הוא הנוסח הרגיל בכל ימות השנה במנהג ארץ ישראל הקדמון, אלא שבכמה ארצות הגולה נתקבל לראש השנה ויום הכיפורים בלבד, כדרך שנתקבלו<sup>2</sup> גם טופסי-ברכות ארץ-ישראליות אחרות כמו החתימות "שאותך לבדך ביראה נעבוד" בעבודה, "הטוב לך להודות" בהודאה, ו"עושה השלום" ב"שים שלום".

(2) דעתו של מירסקי מיוסדת על ההנחה שהפסוק מישעיה ה, טו, ויגבה ה' צבאות וכו', שייך לצורה המקורית של אותה ברכה ומידי יוסדי הברכה יצא, שהביאוהו לשם ראייה. האמת היא שהצורה המקורית של נוסח זה לא כללה את הפסוק הנזכר. נוסחאות תפילת-העמידה הארץ-ישראלית שבידינו<sup>3</sup> אינן גורסות פסוק זה כלל, אלא פורמולה קצרה בת שבע מלים:

1. תרביץ שנה לג, תשכ"ד, 36—39.

2. במנהג אשכנז היום נהוגה רק החתימה "עושה השלום", אולם בימי הביניים נהוגות היו גם שתי החתימות האחרות.

3. תפילת י"ח בשלמותה נתפרסמה ראשונה על ידי רש"י שכטר, JQR, ח"י, עמוד 656. טכסט אחר פירסם ש. אסף ב"ספר דינבורג" (ירושלים תשי"ט), עמודים 117—119.

קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך ברוך אתה ה' האל הקדוש. וכן הוא הנוסח בטקסט שלם של תפילת י"ח שעדיין טמון בגניזה שבאווסטורד, מספר d.55, לג—לד. אותו מטבע נמצא גם בקטע גניזה מתפילת הפסח שפורסם על ידי אלבוגן<sup>4</sup>, וכן בכתב־יד הגניזה במוזיאון הבריטי, Or. 5557. O, ד, ב, ובכמה קטעים בקמברידג', כגון כתב יד T.—S. H. 18/3, והוא דף־קלף אחד המכיל את הטקסט השלם של העמידה הארץ־ישראלית. הוי אומר שהפסוק "ויגבה" איננו חלק בלתי נפרד של הברכה המקורית, ולא מתחת ידי יוסדי הברכה יצא, אלא נשתלב בה בתפילות ראש השנה ויום הכיפורים בלבד, כמו שיתבאר תיכף.

(3) ומאידך, שילוב הפסוק הנידון אינו מיוחד לנוסח ארץ ישראל "קדוש אתה", אלא נהוג היה אף בנוסחאות אחרות של ברכת קדושת השם. אשר לנוסח "אתה קדוש", יש לנו על כך עדות מפורשת בסידור רב סעדיה גאון (עמ' רכ), שממנו אנו למדים, וזאת עובדה שחשיבותה מרכזית בנידוננו, שתוספת הפסוק "ויגבה" בברכת קדושת השם היא מן התוספות שנתייחדו לימים הנוראים אף בברכות אחרות: "זכרנו" באבות, "מי כמוך" בגבורות, "וכתוב" בהודאה, "בספר חיים" ב"שים שלום"<sup>5</sup>. ומאלפת היא מבחינה זו ההוראה הליטורגית הנמצאת בסידור הנזכר בקשר עם תפילת יום הכיפורים (עמ' רס): "מגן ומחיה ויגבה והמלך הקדוש", במקום ההוראה הרגילה: "מגן ומחיה והאל הקדוש". הוראה<sup>6</sup> זו מצריכה את המתפלל להכניס שני שינויים בברכת "אתה קדוש"; מלבד השינוי "המלך הקדוש" שמקורו בתלמוד<sup>7</sup>, גם תוספת הפסוק "ויגבה", שאין לו זכר בספרות התלמודית, כשם שאין זכר בה לתוספות האחרות שהוזכרו. וכך הוא נוסחה: אתה קדוש ושמך קדוש... יהללך סלה ויגבה<sup>8</sup> ה' צבאות... בצדקה בא"י המלך הקדוש. ומן הצורך לציין שמטבע קצר זה שאינו מכיל תפילת "ובכן תן פחדך", הוא לפי המנהג שרווח בבבל ושמצא לו מהלכים גם בארצות אחרות שלא לומר את התפילה הנזכרת. מנהג שהחזיק בו גם רב סעדיה שאינו מזכיר תפילה זו כלל בסידורו. ואמנם מטבע זה של ברכת "אתה קדוש"—בהעדר "ובכן תן פחדך" ובתוספת פסוק "ויגבה"—נשתמר בכתבי הגניזה הקהירית, אולם עד עתה לא נתפרסם, עד כמה שידוע לי, אלא מקור אחד, שריד מסידור בבלי, המכיל נוסח זה<sup>9</sup>. כעת יש בידנו להוסיף חמישה מקורות חדשים

4. ראה *MGWJ*, 1911, עמוד 433.

5. סידור רב סעדיה, עמוד רכ. הגאון אינו פוסל תוספות אלו, אולם אין דעתו נוחה מהן כל־כך והוא מציין כ"דבר שאין לו עיקר" (ליס הו פי אלאצל), כלומר שמקורן אינו נעוץ במסורת עתיקה.

6. השאלה אם הוראה זו מתחת ידי הגאון יצאה אם לא, אינה חשובה לנידוננו.

7. ברכות יב, ב.

8. עיין הערה 15.

9. בקטע אדלר שפורסם על ידי אלבוגן במאמרו הנזכר בהערה 4, עמוד 599.

מגניזת קמברידג' ואף הם שרידים מסידורים בבליים, ואחד מהם אף מנוקד ניקוד בבלי<sup>10</sup>. נראה שמוצאם מבית כנסת הבבליים (כניסה אלעראקין) בפוסטאט. אין ספק שקטעים נוספים מסוג זה עדיין טמונים במכמני הגניזה. כמו כן מופיע אותו מטבע באפריקה הצפונית, בסידורו הערבי של ר' שלמה בן נתן מסג'למאסה<sup>11</sup>, שאף הוא אינו גורס אמירת "ובכן תן פחדך" (מלבד בתפילת מוסף של ראש השנה בחזרת הש"ץ). נמצאו למדים ששכיחה היתה בבבל ובמנהגים שהלכו בעקבותיה.

(4) מעתה ניתן לקבוע, שלאמיתו של דבר מצוי פסוק "ויגבה" כחלק של ברכת "אתה קדוש" גם באותם המקורות שיש בהם תפילת "ובכן תן פחדך" ושאינם גורסים בסופה "קדוש אתה ונורא שמך". במקורות אלו — כמו בסדר תפילה להרמב"ם<sup>12</sup>, מנהג תימן<sup>13</sup> ומנהג חלב<sup>14</sup> — בא פסוק "ויגבה" בצרף תיבת "ונאמר"<sup>15</sup> אחרי סיום "ובכן תן פחדך"

10. והרי תיאור קצר של חמשת הקטעים:

(1) T-S. H. 814, שני דפי-נייר המכילים דיני תקיעת שופר בערבית ותפילת מעריב של ראש השנה, המתחילה במזמור מז (ראה מסכת סופרים, יח יא, מהדורת היגגר, עמוד 322). הברכות הראשונות של העמידה מובאות בשלמותן בתוספת "זכרנו", "מי כמוך" ופסוק ויגבה (בלי וכתוב" או "ונאמר"): אתה קדוש ושמך קדוש ... יהללך סלה ויגבה ... המלך הקדוש. אחר כך בא "אתה בחרתנו" (ולא "אתה בחרת", כבמנהג ארץ-ישראל).

(2) T-S. H. 826. דף-קלף המכיל את הברכות הראשונות של תפילת ראש השנה עם התוספות הרגילות וגם את התשלובת שנוכרה על ידי רב סעדיה בסידורו, עמוד כב: "מלך מחיה הכל בטל", לפני חתימת הברכה מחיה המתים. בברכת "אתה קדוש" משולב הפסוק "ויגבה" בלי וכתוב" או "ונאמר". החתימה: המלך הקדוש. אתה בחרתנו.

(3) T-S. N. S. 271<sup>28</sup>. דף נייר קרוע המכיל את התוספות שיש להכניס בתפילת י"ח בתענית ובתשעה באב. אחר כך ניתן תיאור תפילת ראש השנה בראשי פרקים: "פי אלמגן זכרינו ... מלך חי מושיע ומגן. ופי מחיה מי כמוכה ... ופוקד יצוריו ... ופי אלקדושה ויגבה ... המלך הקדוש. אתה בחרתנו".

(4) T-S. H. 817. דף-נייר מתפילת ראש השנה. הטקסט של ג' ראשונות ניתן במילואו ויש בו מלבד "זכרנו" ו"מי כמוך" גם התשלובת "מלך מחיה הכל בטל" המצויה אף במספר 2. הפסוק "ויגבה" משולב בברכת "אתה קדוש" על ידי הביטוי "ונאמר". הקטע מנוקד ניקוד בבלי. (5) T-S. H. 5 147. דף-נייר בודד עם הוראות למתפלל בערבית. מתאר תפילת יום הכיפורים: "צלאל צום אלכפור. מעריב ושחרית ומנחה. זכרינו לחיים וג' ברוך מגן. מי כמוכה (בעל גבורות ומי דומה לך) אב' הרחמן וג' [את המוקף יש למחוק כטעות סופר] ברוך מחיה. וכתוב ויגבה. ... ברוך המלך הקדוש. אתה בחרתנו".

11. כ"י אוכספורד, מספר (לפי הרשימה) 896, דף 34, ב; ודף 37 א.

12. ד. גולדשמידט, "סדר התפילה של הרמב"ם על פי כתב יד אוקספורד", ידיעות המכון לחקר השירה העברית, כרך ז, עמוד 206. 13. תכלאל, מהדורת ירושלים תרס"א, ח"ג, עמוד סא. א.

14. כ"י אוכספורד, מספר 1146, דף 87, ב. ראה מאמרי ב-"Saadya Studies" (מנשסטר 1943), עמוד 272. הערה 2.

15. הפסוק משולב בברכת "אתה קדוש" כמות שהוא. בלי אחד המונחים: ככתוב, וכתוב, ונאמר.

לפני חותם הברכה. כל עוד שלא ידענו על המנהג להוסיף פסוק זה בראש השנה ויום הכיפורים היינו עלולים לחשוב שכל עיקרו לא בא במקום זה, קודם חותם הברכה, אלא כדי למלא את הדרישה הליטורגית: "סמוך לחתימה מעין החתימה"<sup>16</sup>. אולם כעת שלמדנו מסידורו של הגאון ומיתר המקורות המוגשים בזה שהפסוק הנידון נשתלב בברכה זו גם בהעדר "ובכן תן פחדך" ממנה (ובמקרה כזה הלא אין צורך בפסוק "ויגבה" למטרה הנזכרת), הרי על כרחך אתה אומר שבפסוק זה מתחיל החלק השני של נוסח ברכת "אתה קדוש" לימים הנוראים, שנתפצלה לשתיים על ידי התשלובת של "ובכן תן פחדך".

(5) באותה התופעה אנו נפגשים בארצות שבהן לא נהגו כלל, לא בשאר ימות השנה ולא בימים הנוראים, הנוסחאות "אתה קדוש" ו"קדוש אתה", אלא שני טופסי-ברכה אחרים: "לדור ודור נמליך (במקום: המליכו) לאל וכו'" לכל ימות השנה, ו"לדור ודור נגיד גדלך וכו'" לראש השנה ויום הכיפורים, או להפך. הנוהג הנזכר ראשונה רווח באיטליה ומצוי במחזורי רומא הנדפסים<sup>17</sup> ובכתבי-יד איטלקיים<sup>18</sup>. בנוהג השני נהגו

במקורות הבאים: סידור רס"ג, סידור ר' שלמה בן נתן מסג'למאסה, קטע גניזה שפורסם על ידי אלבוגן (הערה 9) ובשלושה קטעי קמברידג', מספרים 1, 2, 3 (למעלה הערה 10). אולם אחרים הרגישו את הצורך להשוות הבאת פסוק זה למקרים דומים שכתובי המקרא מצומדים אל הטכסט על ידי מונחים מיוחדים לכך. מכאן השוני בשימוש המונחים. ט/ש/1 (סידור רס"ג, עמוד רכ, בשינויי נוסחאות) משלבו בנוסח "אתה קדוש" על ידי תיבת "ונאמר". וכן הוא בקטע קמברידג' מספר 4. אולם קטע מספר 5 משתמש בביטוי "וכתוב". אותם השינויים מצויים בנוסח "קדוש אתה ונורא שמך" שנתקבל לראש השנה ויום הכיפורים. סידורי אשכנז וספרד היום גורסים "ככתוב", אולם כבר העיר בער (סדר עבודת ישראל, עמוד 386) ש"בהרבה סידורים וכי הגרסה ונאמר". וכן הוא במחזור ויטרי, עמוד 383. בנוסח העמידה שהוכנס לסדר רב עמרם (איננו מקורי שם, ואין כאן מקום להאריך), מהדורת רשא, מד, ב, הגרסה היא: ככתוב, אולם בכתב יד אר"פ (= מהדורת פרומקין, ח"ב, 292) וכתוב. וכך היא הגרסה אף במקורות אחרים, כמו במחזור קורפו, כתב יד מונטיפיורי, מספר 196. כא, ב, ובסידורי צרפת הדרומית: סדר ראש השנה כמנהג אויגנין (אמסטרדאם 1756) וב"סדר לימים נוראים כמנהג ק"ק קארפינטראץ" (אמסטרדאם).

16. השווה ר"ל גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, ח"ד, עמוד 173.

17. כך הוא במהדורה הראשונה, שונצינו, Casalmaggiore 86—1485, ובמהדורות בולונייט משנות 1537 ו-1540 (עם פירוש קמחא דאבישונא). אולם לפי דפוס ליוורנו, 1856 (בצרוף "מבוא למחזור בני רומא" מאת שד"ל) אמרו כל השנה, לרבות ראש השנה ויום הכיפורים: לדור ודור נגיד גדלך וכו'. ויש לציין שבצום גדליה ובסוכות אמרו לדור ודור נמליך לאל וכו'. נראה שלפנינו ערבוב נוסחאות. ודברי אלבוגן בספרו על תולדות התפילה (גרמנית, עמוד 45) שסמך על מהדורה זו טעוים תיקון.

18. כתבי-יד בריטיש מוזיאום, מספר 615 (ס, ב; עה, ב) ו-619 (קפה, ב; ריא, ב), וכתבי-יד מונטיפיורי, מספר 215 (לא, א; סה, א) ו-217 (כ, א). וכן הוא במחזור רומא, כתבי-יד קמברידג', Add. 374, 61, א (חול), 323, א (ראש השנה), 348, ב (יום הכיפורים).



בארצות יוון ומשתקף במחזור רומניא. אף בשתי פורמולות אלו נשתלב הפסוק "ויגבה" סמוך לסיום הברכה, בצרוף תיבת "וכתוב"<sup>19</sup>.

(6) אחרי שהוברר לנו שהפסוק ויגבה ה' צבאות וכ' נוסף בראש השנה ויום הכיפורים בכל ארבע הנוסחאות של ברכת קדושת השם שנתאזרחו במנהגים השונים, מצוים אנו לשאול: מה טעם לתוספת זו? מהו מקורה ושרשה?

כבר נזקק ר"ל גינצבורג<sup>20</sup> לשאלה זו ונטה להניח "ששרשה של הוספה זו היא בזה שבימי הדין כללו בקדושת השם גם מלכותו", ולכן "הוסיפו הפסוק ויגבה ה' צבאות במשפט, ומשפט = מלכות". אני מציע נימוק אחר שלפי דעתי הוא מסתבר יותר, והוא שהפסוק נוסף משום שהוא הולם יפה את ההודמנות של ימי הדין על יסוד דרשתו של ר' אלעזר [בן פדת] המובאת בבבלי ברכות יב, ב: "אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכיפורים". פרשנות זו שקשרה את פסוקנו עם ימי הדין של ראש השנה ויום הכיפורים היא ששימשה מקור וגורם להכנסתו לתוך ברכת קדושת השם. לפנינו אפוא דוגמא מובהקת לתופעה ההולכת ונשנית בתחום התפילה, שכמה פרקי־מקרא או פסוקי־מקרא שהוכנסו לתוך סידור התפילה, לא הוכנסו על יסוד משמעותם הפשטנית, לא בשל פירושם הגלוי והמפורש, אלא בגלל משמעות ופירוש שניתנו להם על ידי חכמי התלמוד והמדרש, שכרכו עם הפסוק או הפרק רעיון אגדי מסויים. והוא הדין במקרה שלפנינו.

נראים הדברים שעוד נימוק מונח ביסוד אותה תוספת: הואיל והיו חילוקי־דעות<sup>21</sup> אם יש להחליף בימי הדין את חותם הברכה השלישית מ"האל הקדוש" ל"המלך הקדוש", והואיל וקיימים היו בזה הבדלי־נוהג בין ארץ ישראל ובבל, שבארץ ישראל לא שינו את הנוסח, כמו שניתן ללמוד מעדותה של הגניזה<sup>22</sup>, באה תוספת זו לשם פשרה בין מנהג ארץ ישראל ובין מנהג בבל. על־ידי אמירת פסוק זה — המכיל את התיבות "האל הקדוש" — הזכירו סמוך לסיום הברכה את החותם הארץ־ישראלי וחשבו לצאת בזה ידי חובת שני המנהגים. צא ולמד שעל פסוק זה מתבססת שיטתו של ר' אלעזר המתיר טופס "האל הקדוש" גם בעשרת ימי תשובה: "אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכיפורים וקאמר האל הקדוש (ברכות שם).

19. השווה הערה 15.

20. שם, עמוד 173.

21. ברכות, שם. והשווה ירושלמי ראש השנה, פ"ד ה"ו (נט, ג).

22. ראה MGWJ, שם, עמוד 435, 442; יעקב מאן, HUCA, ח"א, עמוד 384, ח"ב, 330, 331; כתב־יד בריטיש מוזיאום, Or. 5557, 31, א.

## סימני כתבי־היד

## אוכספורד

1. סידור ר' שלמה בן נתן מסג' למאסה, מס' 896 (= Poc. 262).
2. סידור חלב, מס' 1146 (= Marsh. 90).
3. קטע־גניזה, מכיל נוסח א"י של תפילת י"ה, מס' 2741/9 (= MS. Hebr. d 55).

## קמברידג', ספריית האוניברסיטה

4. מחזור רומא, מס' Add. 374.
5. קטע־גניזה T-S. H. 8/14
6. " " T-S. H. 8/26
7. " " T-S. H. 8/17
8. " " T-S. H. 5/147
9. " " T-S. N. S. 229
10. " " T-S. N. S. 271/28
11. " " T-S. H. 18/3

## המוזיאון הבריטי

12. סידור מנהג איטליה, מס' 615 (= Add. 26,957).
13. " " " " " " (= Add. 18,691).
14. קטע־גניזה מסידור נוסח א"י (עם הוראות בערבית), Or. 5557. O, fol. 31a,
15. " " " " " " (= Or. 5557. O, fol. 4b).

## בית מדרש לרבנים, לונדון (Jews' College)

16. מחזור לר"ה ויוה"כ נוסח קורפו, כ"י שזח"ה, מס' 63 (= רשימת הירשפלד 196).
17. מחזור רומא כ"י שזח"ה, מס' 225 (= הירשפלד 215).
18. מחזור רומא כ"י שזח"ה, מס' 69 (= הירשפלד 217).

נוסח ברכת קדושת השם בראש השנה ויום הכיפורים

## תיקונים והוספות

לעמ' 44, שורה 8 מלמטה  
במחזור ויטרי, עמ' 366, מיוחסות תוספות אלו ל'תקנת רבנן סבוראי'.

לעמ' 47, הערה 22  
המאמר ב-HUCA ח"א הוא מאת איזראל אברהמס. לקטעי הגניזה בהערה זו הוסף:  
וסטמינסטר קולג', ליטורגיקה III, קטע 50.

## עבר ועתיד בנוסח 'כל נדרי'

אין לך בעייה ליטורגית שנתקלה בהתנגדות עזה כל-כך, כמו הפורמולה הארמית 'כל נדרי' שנעשתה, כידוע, מטרה להתקפות מבית ומבחוץ. גאוני בבל שללוה לחלוטין, הקראים קראו עליה תגר, בעלי ההלכה בכל הדורות לא נלאו מהצביע על הקשיים ההלכתיים והמוסריים הכרוכים בה, ובמשך דורות שימשה נשק מסוכן בידי שונאי ישראל להשמצת היהודים ולהכתמת היהדות.

פרשה סבוכה זו נסתבכה עוד יותר בעטיו של השינוי המפליג שהוכנס בנוסח 'כל נדרי' בצרפת במאה ה-12, ושהפך את הפורמולה מהתרת נדרי השנה שחלפה לביטול מראש של נדרי השנה הבאה. פסוק-המפתח: "מיום כפורים שעבר עד יום כפורים זה", הוחלף ל"מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא". שינוי קיצוני זה הונהג בידי ר' מאיר ב"ר שמואל, חתנו של רש"י, לפי עדותו המפורשת של בנו, ר' יעקב תם<sup>1</sup>. עובדה זו טעונה הבלטה משום שרבים מגדולי בעלי ההלכה בימי הביניים תולים את השינוי ברבנו תם עצמו<sup>2</sup>, כנראה משום שהוא אשר נכנס בעבי הויכוח לערער את יסודותיו ההלכתיים של המנהג העתיק, ולהצדיק את הנוסחה החדשה, בהשתיתו אותה על המשנה והתלמוד. לזה יש בידינו להוסיף מידע חדש והוא, שאף שני בניו האחרים של ר' מאיר נקטו בשיטת אביהם. דבר זה אנו למדים מעדותו של ר' אפרים ב"ר יעקב מבונא, בן-דורו של רבנו תם, בפירושו לפיוט, כתב-יד המבורג מספר 152<sup>3</sup>, ויובאו דבריו בפרק הבא. חשיבות נודעת לידיעה זו, כי ממנה אנו רואים שהסטייה מהנהגה המקובל שנתקדש בקדושת המסורת, ושהיתה בה מדה לא מעטה של העוה<sup>4</sup>, זכתה לתמיכה ולגיבוי

1 ספר הישר, חלק החידושים; מהדורת ש.ש. שלזינגר, תשי"ט, סי' ק', עמ' 70.

2 תוספות נדרים כ"ג, ע"ב, ד"ה רבא אמר; אור זרוע ח"ב, סי' רע"ז; רא"ש נדרים, פ"ג, סי' ה'; ר' נתן ב"ר יהודה, ספר המככים (האשכול ו'), 1909, עמ' 151 (הוצאה מיוחדת: עמ' 39), ועוד.

3 על כ"י זה ראה א.א. אורבך, ערוגת הבשם, ד', עמ' 58 ואילך, וראה גם להלן הערה 5.

4 באחד ממכתביו לר' משולם ממלון (ספר הישר, חלק התשובות, מהד' ש. רוזנטל,

'עבר ועתיד בנוסח "כל נדרי"' בתוך מכתם לדוד – ספר זכרון לנשמת הרב ד"ר דוד אוקס ז"ל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשל"ח, עמ' 189-209. כל הזכויות שמורות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.

מצד ראשוני בעלי התוספות, נכדי רש"י: ר' שמואל (רשב"ם), ר' יצחק (ריב"ם) ור' יעקב (רבנו תם), שמצודתם היתה פרוסה על הדורות הבאים.

## ב

התגובה הקדומה ביותר לשינוי באה מבן-דורו של ר' מאיר ב"ר שמואל — ר' יוסף בן שמעון קרא, תלמידו של רש"י והברו של הרשב"ם. היא נשתיירה לנו בזכותו של ר' אפרים מבונא, שהביא את דבריו והגיב עליהם. והרי הפסקה הנידונה לפי כתב-יד המבורג הנוכח<sup>5</sup>, 147ב—148א:

כל<sup>6</sup>, [כל] נדריה ואסריה אשר אסרה על נפשה<sup>7</sup>. וכינויי, כל כינויי<sup>8</sup>. וקינוסי, קנסות. ושבועות דנדרנא, כל נדר וכל שבוע-עת אסר<sup>9</sup>. ומפני שיראתי מלשנות ממנהג אבותינו אשר מעולם כתבתי<sup>10</sup> מיום כפורים שעבר עד יום כפורים זה הבא עלינו לטובה כאשר הם נהגו לומר. אבל אני לפי קט שכלי<sup>11</sup> נרא' בעיניי כאשר הנהיג הרב ר' מאיר מן רמרו וכאשר נהגו בניו רבינו שמואל ורבינו יעקב והרב ר' יצחק אחריו לומר מיום כפורים זה עד יום כפורים הבא עלינו לטובה, כי ראיתם נכוחה מדתנ' בפ"ד דנדרים<sup>12</sup> הרוצה שלא יתקיימו נדריו של כל השנה יעמד בראש השנה ויאמר כל נדרים שאני עתיד לידור יהו בטלים ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר ומוקי לה אביי

ברלין (תרנ"ח, עמ' 99), מעיד ר"ת על עצמו: "ואני לא מלאני לבי לשנות סדרי צבור, ונהגתי בדבר הזה ענוה יותר מכם, שאפילו בתקיעות של ר"ה לא רציתי לשנות המנהג, אע"פ שנראה בעיני שאנו עושין שלא כהלכה".

5 העתק מכ"י זה נמצא בספרייה הבודליאנית באוקספורד, מס' 1317 (= Mich. 491). גויבואר (קאטלוג, טור 464) שיער שהועתק מאיוה כ"י בעיר המבורג. נראה שהשערות הסתמכה על העובדה, שההעתק מוצאו מספריית ר' חיים מיכל שחי בהמבורג. ואמנם צדק בהשערות. כתב-היד הוא כ"י המבורג 152. הסופר ציין בראש העתקות: "העתקות מפ' על המחזור כ"י על קלף בשנת ה"א ע"ח". כ"י המבורג נכתב באותה שנה (1318). הקטע שלנו נמצא בכ"י אוקספורד הנוכח, עמ' 91א.

6 תיבת 'כל' כתובה בכ"י באותיות גדולות ומוקפת ציורים. תיבת 'כל' השנייה נשמטה על-ידי הדומות והושלמה על ידי.

7 כוונת המפרש היא, ש'כל נדרי ואסרי' מושפע מלשון התורה: "כל נדריה ואסריה" (במדבר ל', ו').

8 כוונתו היא, שתיבת 'כל' שייכת גם לשאר הביטויים ("מושך עצמו ואחר עמו"). במנהג ארם צובה פירוט תיבת 'כל' לפני כל ביטוי וביטוי: כל נדרי וכל אסרי וכו' (ר' הלון, פרק ד).

9 במדבר ל', י"ד.

10 נראה ודאי שכך כתב ר' יוסף קרא בפירושו, אלא שר' אפרים קיצר בהבאת דבריו. והשווה הערה 14.

11 הביטוי "לפי קט שכלי" הוא מהסימנים המאפיינים את סגנונו של ר' אפרים ומפיע גם במובאות בערוה"ב, שם עמ' 43, 45.

12 נדרים כ"ג, ע"ב.

תני ובלבד שלא יהא זכור והכי מוכחה שיטתא התם ורבא דמשני שינויאי אחרינא לאו לפלוגי אאביי אלא לאוקומי לישנא דמתנית'...<sup>18</sup>. הפירוש הקצר (או המקוצר)<sup>14</sup> לביטויי 'כל נדרי', וההצהרה "מפני שיראתי מלשונות" מצוטטים מפירושו של ר' יוסף קרא, שאת דבריו מביא ר' אפרים בשמו או בכינוי 'המפרש' סתם, או בלי שום ציון המקור, עד שהדברים נראים כאילו ר' אפרים הוא המדבר<sup>15</sup>. ואם במקרים מסויימים יש מקום לפקפק אם הדברים המנוסחים בגוף ראשון הם ציטאטה או שר' אפרים הוא המדבר, הרי במקרה דנן, כשהאחרון מגיב עליהם, ברור שהם דברי "המפרש".

עמדתו של ר' יוסף קרא מובעת בפשטות ובבהירות: דבקונו בנוסח הקדמון נובעת מיראת הכבוד כלפי מורשת אבות; לבו נקפו לשנות מנהג שנהגו בו אבותיו. גישה שמרנית זו היא המניע העיקרי גם בהתנגדותו של ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן), בן-דורו של רבנו תם, לשינוי הנידון, ועוד נעמוד על דעתו להלן<sup>16</sup>. ואף בעמדתם השלילית של גדולי ההלכה בדורות הבאים תופסת ההתחשבות במנהג אבות מקום נכבד בצד השיקולים ההלכתיים<sup>17</sup>. ויש לשים לב גם לדברי ר' אפרים. השוואתם עם 'ספר הישר' לרבנו תם מוכיחה שהם אינם אלא חזרה על עיקרי ראיותיו של האחרון, בהשתיתו את הנוסחה החדשה על יסודות התלמוד. ובזה הסתפק, ולא חזר גם על הטענות המערערות את הנוסחה המסורתית שרבנו תם ואחרים אחריה הרחיבו בהן את הדיבור. אותה יראת הכבוד כלפי מורשת אבות, שמנעה מר' יוסף קרא את מחיקת הנוסחה שנהגו בה אבותיו, הרתיעה את ר' אפרים מבונא מלחשוף את נקודות התורפה של אותה נוסחה, והוא עבר עליהן בשתיקה.

## ג

חכמי אשכנז נתפלגו בדעותיהם לגבי התיקון הנידון. כדי להדגים התפלגות זו די שנציב על ארבעה דורות המשתרעים על מאתיים שנה בערך, מן המאה ה-12 ועד המאה ה-14, והמיוצגים על-ידי ר' אליעזר בן ר' יואל הלוי (1140—1220), ר' יצחק מוינה, בעל "אור זרוע" (1180—1250), ר' מאיר ב"ר ברוך

13 כאן ממשיך ר' אפרים להביא את פירושו של ר"ת ל'דאחרטנא', את הסברו לאמירת הפסוק 'ונסלח', למה חוזרים על 'כל נדרי' שלוש פעמים, ודחייתו את התוספת במחזורים ישנים: "חוץ מגזירת הישוב ותקנות הקהל". ההמשך הוא: "ראיתי כתוב בשם רבי אבין שאין לומר ככת' ונסלח" — קטע שצוטט בערוגת הבשם, ח"ג, עמ' 574, בהערה.

14 ר' הערה 10, והשווה שם, ח"ד, עמ' 21—22, 51.

15 השווה שם, ח"ד, עמ' 49.

16 פרק ט'.

17 ר' דברי ישעיה מטרנאי (שבלי הלקט השלם, סי' ש"ו, עמ' 293): "ראיתי שר"ת ז"ל... שיבש הלשון שאומרים בני העולם... גם שיבש שנדרנו אלא שעתידין לידור, ואינם נראין לי דבריו... ועוד שאנו משנים הלשון האמור בספרים שאומרים

מרוטנבורג (1220—1293) ור' אשר בן יחיאל (1250—1327) — שלשלת מרובעת של רב ותלמיד. בעוד שראב"ה הסתייג מהנוסחה החדשה<sup>18</sup> הרי תלמידו, בעל "אור זרוע", המליץ עליה<sup>19</sup>, וכן עשה תלמידו מהר"ם מרוטנבורג<sup>20</sup>. מצד אחר תלמידו של האחרון, הרא"ש, חזר וצייד במנהג המקורי<sup>21</sup>. אין צריך לומר כי דעותיהם המתחלפות נתנו אותותן בנוהג הקהילות וגרמו לידי התגודדות והתפלגות, מצב המשתקף במיוחד בכתב-היד<sup>22</sup>.

אף בספר נמצאו מצדדי הנוסחה החדשה, אם כי בדרך כלל לא נתקבל שם<sup>23</sup> תיקונם של ר' מאיר ובניו. ר' חיים גליפפה (1310—1380), רבה של קהילת פמפלונה, בירת נווארה, אדם אמיץ-לב ובעל דעות עצמאיות, הנהיג אותה בקהילתו וזכה לשבחו של ר' יצחק בר ששת ברפת בשל כך. מעניין לציין, שהאחרון ראה בצעד זה קרש-קפיצה, כביכול, לקראת ביטולו הגמור של 'כל נדרי' והמריץ את רבה של פמפלונה ללכת בכיוון זה. והנה דבריו המאלפים: "ומדעתי אחרי אשר קבלו ממך אנשי מקומך לתקן הלשון שהיה מורגל אצלם, מעתה תוכל לבטלו לגמרי, אף כי שבתחילה אולי לא היו שומעין לך... ואי יישר חילך ותבטלינו" לגמרי יודוך כל חכמי הארץ"<sup>24</sup>.

עדות נוספת להדירת הנוסחה הפרוספקטיבית לתחום הספרדי ניתן למצוא

כל העולם ושכתוב במחזוריים"; "ואין לנו לשנות המנהג מאבותינו" (תניא, קרימונא 1565, עמ' 112b); ר' בנימין עניו: "מנהג הראשונים עיקר ואין לסור ממנו ימין ושמאל" (שבלי הלקט השלם, עמ' 295); הרא"ש (נדרים פ"ג, סי' ה'; יומא פ"ח, סי' כ"ח): "ונראה כמנהג הקדמונים"; ספר המחכים, עמ' 151—152 (הוצאה מיוחדת, עמ' 39—40): "וכן יאמר... מיום כיפור שעבר... זהו סדר קדמון ורבינו עזריאל זקנינו נ"ע וכל זרעו מחזיקים אותו... ואמנ"ע (=ואבי מורי נ"ע) במקומו היו תופסין סדר הקדמון ומנהג אבותינו נ"ע, ופעם אחת ראיתי שירד חזן אחד לפני התיבה וחפץ לומר סדרו של ר"ת וגער בו אמנ"ע"; נמוקי יוסף על הרי"ף נדרים כ"ג, ע"ב: "ויותר נראה לומר לפי המנהג והלשון הנהוג בו".

18 ח"ב, עמ' 188.

19 אור זרוע ח"ב, סוף סי' רע"ז: "ומאד נראים דברי ר"ת ואין לפרוש מדבריו".

20 י.ו. כהנא, תשובות פסקים ומנהגים, תשי"ז, ח"א, סי' תקנ"ג ובהערות שם.

21 ר' לעיל הערה 17.

22 יירשמו ארבעה כתב-ידים, הגורסים את הנוסחה העתיקה: אוכספורד 1035, דף 48א; ברלין Or. 2 10; המוזיאון הבריטי 668, 344; מינכן (הספריה הממשלתית) 69, דף 157. ור' גם הערה 17.

23 נוסחת-העבר מצוייה בדפוסי נאפולי ר"ן (לפי הצילום בבית הספרים הלאומי בירושלים), עמודה 275. הצילום נעשה מהעותק השלם היחיד בעולם הנמצא בספריה הלאומית בליסבון (ר' גם אוצר יהודי ספרד, ח"ד, עמ' 109); ויניציאה 1524, 1546, 1581, 1598; קושטא 1576 (עם פירוש ר' משה קורדובירו); אמשטרדם 1642, ועוד. היא החזיקה מעמד בין הספרדים (בניגוד ל'ספרדים' בני עדות המזרח, שנקטו בשיטת הפשרה, ר' להלן פרק ד') עד זמננו, ראה "סדר התפלות כמנהג ק"ק ספרדים שער השמים בלונדון" (עם תרגום אנגלי), לונדון 1969.

24 שו"ת הריב"ש, סי' שצ"ד.

במחזור מנהג ספרד, כתב־יד המוזיאון הבריטי 692, 198א, שזמנו הוגדר <sup>25</sup>:  
 "קרוב לוודאי מאה ה־14". במחזור זה הוחלפו גם הפעלים ללשון עתיד (לפי  
 תפיסת המחליף):

"כל נדרי ואסרי ושבועי וחרמי וקונמי וקונסי הנדר והנשתבע והנחרים  
 והנאסר על נפשנא מיום הכפורים הזה עד יום הכפורים הבא עלינו  
 לשלום למחילה ולסליחה ולכפרה, נדרנא לא נדרי... כולהון דינחרט בהון  
 יהון שביתין ושביקין לא שרירין ולא קיימין..."

הטכסט מלווה בהערה המסבירה את הנוסחה המתקנת, והרושמת גם את  
 הנוסחה האלטרנטיבית: "ומה שאנו אומרים הנדר והנשתבע הוא לפי שיטת  
 רבי' יעקב ז"ל, ויש אומרים דינדרנא ודיאשתבענא לשון עבר, ואומ' מיום  
 הכפורים שעבר עד יום הכפורים הבא עלינו לשלום".

הווה אומר שגם בספרד נפרצו פרצות באחידות־הנוהג בשל התיקון הצרפתי.  
 ולא רק שם. פילוג־הנוהג לא פסח גם על מנהג רומניאה. בעוד שמהדורות  
 הדפוס <sup>26</sup> של מנהג זה מעידות שנוסחת־העבר היתה בו הנוסחה הרווחת, הרי  
 ישנן הוכחות שלא שלטה בכל מקום, ושבהילות מסויימות נתקבלה נוסחת־  
 העתיד. כך הוא במחזורי רומניאה של המוזיאון הבריטי <sup>27</sup> Or. 9150, א—384—ב,  
 והספריה האוניברסיטאית בבולוניה <sup>28</sup> 3574. מקור זה תולה את נוסחת־העתיד  
 באשלי רברבי, הגאונים רב נטרונאי ורב האי <sup>29</sup>, במגמה שקופה להעניק סמכות  
 למנהג שטרם הספיק להכות שורש ועדיין זקוק לחיזוק ולאישוש: "זה נוסחת  
 כל נדרי לדעת רב נטרונאי ורב האי גאונים ז"ל: כל נדרי וחרמי ואסרי וקונמי  
 וקיומי ושבועי די עתידין אנחנא למידר ולמיסר ולקיום <sup>30</sup> על נפשנא מיום  
 הכפורים זה עד יום הכפורים הבא עלינו לטובה... וזאת הנוסחה דוקא שמתנה  
 על הנדרים לבטלן מכאן ולהבא... אבל מי שאומר מיום כפורים שעבר... אין  
 בו שורש ועיקר".

## ד

וכך נתפלג בית ישראל בעיקר לארבעה מחנות: א. אלה השוללים את אמירת  
 'כל נדרי' לגמרי <sup>31</sup>; ב. אלה המוסיפים להחזיק בנוסחת־העבר; ג. אלה שאימצו

<sup>25</sup> מרגליות, JQR, xvi, 1904, עמ' 617; Catalogue of the Hebr. & Samaritan MSS in the British Museum, ח"ב, עמ' 346.

<sup>26</sup> דפוס קושטא, של"ד ח"ב, מ"א, ע"א; ויניציאה, תכ"ה, רל"ה, ע"ב. והשווה ד.  
 גולדשמידט, ספר הזכרון ליצחק בן־צבי (= ספונות, ח'), תשכ"ד, ח"א, עמ' רל"ב. על  
 כ"י ואטיקן 320 (1), עיין הסתייגותו של גולדשמידט, שם, עמ' רט.

<sup>27</sup> ע"י קאטלוג של כתב־יד המוזיאון הבריטי (הערה 25), ח"ד, עמ' 156. לפי י. לוין  
 (Leveen) כה"י הוא מן המאה ה־14.

<sup>28</sup> Paleografia Ebraica, Carlo Bernheimer, פירינצי 1924, עמ' 308.

<sup>29</sup> כל הפיסקה שאובה מארחות חיים לר' אהרן הכהן, עמ' רל"ה, טור א'. המלים "לדעת  
 רב נטרונאי ורב האי גאונים ז"ל" אינן מצויות שם.

<sup>30</sup> בארחות חיים, שם: 'ולקיומי'.

<sup>31</sup> ר' יצחק בן ששת ברפת (1326—1408) מעיד: "ובכל קטלונא אין אומרים אותו"



את נוסחת־העתיד; ד. אלה שנקטו בפשרה בין הישן והחדש וצרפו את שתי הנוסחאות.

פשרה זו, שזכתה להתפשטות מאז המאה ה־16 בעיקר בעדות המזרח, כמה פנים לה. היו שנקטו בדרך קיצונית והשתמשו בשתי נוסחאות נפרדות של 'כל נדרי', אחת המתירה את נדרי השנה שחלפה ואחת המבטלת מראש את הנדרים שייעשו בשנה הבאה. זה היה מנהג קהילת ארם צובה (חלב) כפי שניתן ללמוד ממחזור ארם צובה שנדפס בשנת רפ"ז (1527). ברור שתחילתו של המנהג קדמה לתאריך הדפוס, אולם אין בידינו מידע נוסף שיש בכוחו לשפוך אור על התהוותו ומי היה מחוללו. להלן יינתן הטקסט המלא של שתי הנוסחאות שכל אחת נשנתה שבע פעמים:

## נוסחת־העתיד

כל נדרי וכל אסרי וכל שבועי וכל חרמי דנדור ודאסור ודנשתבע ודנחרים מיום הכפורים הזה עד יום הכפורים הבא כולם יהיו בטלים ומבוטלים לא שרירין ולא קיימין כדכתיב ונסלח... בשגגה.

## נוסחת־העבר

כל נדרי וכל אסרי וכל חרמי וכל שבועי דנדרנא ודאסרנא ודחרמנא ודאשתבענא מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה חזרנו ובאנו לפני אבינו שבשמים: כל נדרא דנדרנא לא יהא נדר וכל אסר דאסרנא לא יהא אסר וכל חרם דחרמנא לא יהא חרם וכל שבועה דאשתבענא לא תהא שבועה: כדכתיב ונסלח... בשגגה.

לפנינו שני ניסוחים שונים. השוני מתבטא בשלושה דברים. שני פסוקי־מפתח, אחד לשעבר ואחד להבא, פעלי־ההתחייבות מנוסחים בלשון עבר ובלשון עתיד: דנדרנא, דאסרנא וכו', דנדור ודאסור וכו'. ומה שחשוב ומעניין ביותר הוא, שאף

(שו"ת הריב"ש, סי' שצ"ד). ועל קהילות פרו באנס ראה תשובתו של ר' יצחק בן מרדכי קמחי (מחצית הראשונה של המאה ה־14): "וכבר נתבטל זה המנהג היום מרוב המקומות שהיו בהם חכמים גדולים ובקיאם... ובימי אבא מרי ז"ל לא ראיתי מי שעלה על לבו לומר לפניו כל נדרי, לא בנרבוניה ולא בשאר מקומות לעולם, וכן נהגו אחריו" (REJ, 38, 1899, עמ' 84). ור' גם דברי המאירי המובאים להלן פרק ח'. בנוגע למצרים כותב ר' דוד אבי אבן זמרא: "וכן ראיתי מנהג המוס' תערבים במצרים שאין אומרים אותו" (שו"ת הרדב"ן, ח"ד, סי' ל"ג). מסתערים הם ילידי המזרח, בניגוד למהגרים יוצאי צפון אפריקה וספרד שהתיישבו במצרים. ביחס לאלג'יר כותב ר' יהודה עייאש: "בענין אמירת כל נדרי יש בעיר ב' מנהגים, מנהג בית הכנסת הגדולה וקצת חברות שלא לאומרו. אבל יש חברות אחרות שנוהגין לאומרו ונוסחתם היא כמ"ש הרדב"ן בתשובותיו יע"ש: מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הבא עלינו לטובה" (ר' "דיני מנהגי ק"ק ארגיל", בסוף שו"ת בית יהודה, ליוורנו תק"ה, ק"ו, ע"א, סעיף ז'). ועי' להלן פרק ו' בנוגע למנהג תימן.

מונחי ההתרה והביטול שונים, לשעבר: כל נדרא דנדרנא לא יהא נדר, להבא: כולם יהיו בטלים ומבוטלים לא שריין ולא קיימין.<sup>32</sup>

## ה

נוסחאות נפרדות לעבר ולעתיד אנו מוצאים גם אצל נתן העזתי (1643/4—1680), ש'סדר כל נדרי' שלו<sup>33</sup> נתגלה בגנזי ר' יוסף דוד, אחד מגדולי שאלוניקי בדורו.<sup>34</sup> והרי סדרו:

כל נדרי וכו' די נדירנא ודי אשתבענא ודי חרימנא ודי אסירנא על נפשתי מי"ה שעבר עד יוה"כ הזה שבא עלינו לשלום, כלהון אחרטנא<sup>35</sup> בהון וכו'.

פ"ב (= פעם שנייה). די נדרנא ודי משתבענא וכו' כולהון אחרטנא בהון וכו'.

פ"ג. די אנדרנא ודי אשתבענא ודי אחרמנא ודי אסירנא על נפשתי מי"ה הזה עד י"ה הבא עלינו לשלום נדרנא לא יהוו נדרי ושבוענא לא יהוו שבועי וחרמנא לא יהוו חרמי ואסירנא לא יהוו אסרי כולהון וכו'.

אנו רואים שהשתמש בשלוש נוסחאות, אחת מהן בלשון יחיד. בהקשר שלפנינו אנו יכולים להתעלם מנוסחה זו; ענייננו כאן הוא העמדה הפשוטת שלו<sup>36</sup>. בעמדתו זו, המצריכה אף הפרת נדרי העתיד, סטה מדעת רבו המובהק שהסמך אותו להוראה, ר' יעקב חגיז, ובוודאי גם מנוהג ישיבתו שהיה אחד מחובשי ספסליה. השאלה העקרונית "אם לומר כל נדרי להבא או לשעבר" הועלתה לדיון בבית מדרשו של ר' יעקב חגיז, ובהסתמך על השיקול המוסרי: "כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים"<sup>37</sup>, נפלה ההכרעה: "אין לעשות תנאי כזה ברבים"<sup>38</sup>. בפשרה גופה, בהבדל מניסוחה, כבר קדמוהו, כמו שנראה להלן, הרדב"ז ור' חיים בנבנישתי, בן-דורו של נתן העזתי הקשיש ממנו. אך הללו לא השתמשו בפורמולות נפרדות, כדרך שעשה נתן. אעפ"כ נראה שאף בנקודה זו אין הוא מקורי. מסתברת ההנחה ש'נביא' התנועה השבתאית הושפע בזה מנוהג קהילת ארם צובה. כידוע היוותה

32 עי' "נספח".

33 ר' מ. בניהו, התנועה השבתאית ביוון, תשל"ג, עמ' רפ"ג. על מקור זה העירני בטובו פרופ' י. תשבי.

34 החיד"א (שם הגדולים בערכו) כותב עליו: "אב"ד בק"ק שאלוניקי, הוא הקדוש, ושמענו מקדושתו והתבודדותו". עי' עליו בניהו שם, עמ' קצ"ב.

35 בניהו, שם, עמ' רפ"ג, הוסיף "ת": [את]חרטנא, וכן להלן, שלא לצורך.

36 גם בעל "חמדת ימים" (שנתייחס לנתן העזתי) נקט בשיטת הפשרה, ר' להלן פרק ו'.

37 עיי' להלן הערה 70.

38 ר' שו"ת הלכות קטנות, ויניציאה תס"ד, ח"ב, סי' רי"ט. התשובות התמציתיות בחיבור זה הן תוצאות של משא ומתן הלכתי בישיבה. ר' יעקב חגיז כותב בהקדמתו לח"א: "ראה ראיתי לכתוב מקצת משאלות שנשאלו בבית מדרשנו, המדרש הגדול בית יעקב, מידי שבת בשבתו... והשתדלתי לכתובן בקיצור הלשון היותר אפשרי". והשווה מ. בניהו, HUCA, כרך י"ט, 1948, החלק העברי, עמ' ז'.

קהילה זו אהד ממוקדי התנועה השבתאית היותר חשובים<sup>39</sup> וקשרים הדוקים היו לנתן העזתי עם קהילה זו, שרבה, ר' שלמה בן אברהם לאנידו, הוכתר על-ידי ש"צ למלך ארם צובה, שהעמידה 'נביאים' ו'נביאות' לתנועה המשיחית ושנשארה נאמנה לשבתאות גם אחרי ההמרה. הנופך המקורי, מלבד הניסוח, שהוסיף נתן העזתי משלו הוא הנוסחה בלשון יחיד. עד כמה שידיעתי מגעת, אין לתופעה זו מקבילה במקור אחר.

## 1

ברם, הפשרה שנתפשטה אינה משתמשת אלא בנוסחה אחת, והיא מתבטאת בפסוק-המפתח המנוסח עברית, ולעתים קרובות גם בלשונות מיוחדים הן לעבר והן לעתיד, כמו שיובהר להלן. ראשיתה נעוצה במנהגו של הרדב"ז. הוא כותב<sup>40</sup>: "ומה שאני רגיל הוא, לומר אותו בלשון עבר ועתיד ומתכוין להחזיר מה שעבר ומה שעתידי, ובלשון זה אני גורס אותו: מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הבא (או: שיבא) אלינו לשלום".

פשרת הרדב"ז זכתה לצידודו של אחד מגדולי התורה הספרדים שקמו אחר ר' יוסף קארו, והוא ר' חיים בנבנישתי, בעל "כנסת הגדולה"<sup>41</sup>. אולם בניגוד לרדב"ז שכלל את העבר והעתיד במשפט אחד, הפריד הוא ביניהם, וייחד להם משפטים בפני עצמם<sup>42</sup>: "מיום כפורים שעבר עד יום הכפורים הזה שבא עלינו לשלום, ומיום הכפורים הזה שבא עלינו לשלום עד יום הכפורים שיבא עלינו לשלום". וזוהי הנוסחה שנתרווחה הרבה.

השפעה רבת-משקל בתהליך ההתפשטות של הנוסחה המורכבת, יש לייחס לעובדה שבעל "חמדת ימים"<sup>43</sup> הצטרף אף הוא למצדדיה והמליץ עליה. הוא קובע

39 עי' ג. שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תשי"ז, מפתח: ערך 'חלב'.

40 שו"ת הרדב"ז ח"ד, סי' ל"ג; והשווה הערה 31.

41 החיד"א (שם הגדולים בערכו) הפליג בשבחו: "הרב הנזכר מאיר עיני הגולה הוא בספרו כנסת הגדולה... בלעדו לא ירים איש מורה הוראה... את ידו בשום הוראה עד שילך מהרה לבית הכנסת ויראה מה בפיו ומה ירמוזו עיני חכמתו, ואחר צאתו מבית הכנסת בנחת רוח... יורה יורה".

42 או"ח סי' תרי"ט, הגהות הטור.

43 על מחברו ואופיו של ספר זה התנהל ויכוח ממושך בין א. יערי (תעלומת ספר, תשי"ד), ג. שלום (והתעלומה בעינה עומדת, בחינות, ח', תשט"ו), וי. תשבי (בתוך: נתיבי אמונה ומינות, תשכ"ד, 108—168). ספר חשוב זה (נתפרסם לראשונה באיזמיר 1731—32) הטביע את חותמו על נוסחאות התפילה ומנהגי בית הכנסת בדורות האחרונים. א. יערי, במאמרו: ספרי תיקונים ותפילות לפי ספר חקדתי ימים (קרית ספר, ל"ח), תשכ"ג, רשם 258 פרסומים: סדורים, מחזורים ותיקונים וכו' המבוססים על חמדת ימים, ושהמדיסטים הדגישו זאת בשערי הפרסומים. לפי סיכומי (שם, עמ' 98): "מתוך ריבוי ספרי הליטורגיה שנדפסו-על-פי ספר 'חמדת ימים', ומתוך ריבוי מהדורותיהם, ניתן לראות מה רבה היתה השפעתו... על עיצוב דמות חגים ומועדים, במיוחד בקרב יהודי טורקיה, איטליה וארצות המזרח... מתוכם ניתן ללמוד פרק נכבד בתולדות הליטורגיה היהודית בדורות האחרונים ולעמוד על מדת השפעתו העצומה של הספר חמדת ימים". ובעמ' 103: "מתוך עדותו של תושב ירושלים בסוף המאה התשע-עשרה ידענו שבכמה מארצות המזרח למדו בקביעות שעורים

שנוסחתו היא "הנוסח הישר מפי סופרים ומפי ספרים ישנים", ומאין: "ומיניה אל תזוע". כדרכם של חסידי אשכנז הוא מקשר את נוסחתו ב"קריסים ולולאות" באומרו: "ויש בנוסח הזה מ"ט תיבות תרגום כנגד מדת הדין ועם הכולל הם ו' נגד ו' שערי בינה... אמרו המקובלים ז"ל שמתחיל נוסח התרגום בכ"ף ומסיים בנו"ן הם ע"י... ועל כן אין להוסיף ואין לגרוע מנוסח זה"<sup>45</sup>. תוקף נוסף קיבלה השיטה הפשוטה ממחנה המקובלים: ר' שלום שרעבי (1720—1777), גדול בעלי הקבלה במאה ה-18 במזרח ובאפריקה הצפונית, ראש בית מדרש 'בית אל'<sup>46</sup>, מרכז המקובלים בירושלים, סמך את ידו עליה<sup>47</sup>. משקל

בספר חמדת ימים". בין הספרים שהחיד"א קרא בהם לתיקון נפשו, הוא מציינו גם פרקי תשובה, ופרקי יום הכפורים וסוכות מספר חמדת ימים; ר' מ. בניהו, חיד"א, תשי"ט, עמ' קע"ג. ולגבי השפעתו במיוחד בבעייתנו, ראה להלן בפרק זה שר' יחיא צאלח מסתמך במפורש על ספר זה ושנוסחתו נתקבלה על-ידי ר' אברהם דנציג. כמו כן, ר' יוסף ב"ר אברהם מולכו, שספרו "שלחן גבוה" הופיע כ"ג שנים אחרי "חמדת ימים" (שלוניקי, תקט"ז), נושא ונותן אף בפרטים אחרים שבנוסח "חמדת ימים". הוא כותב: "ודע דבמחזורים ישנים גם חדשים בנוסח כל נדרי ליכא: כוליהו אתהרטנא בהון נדרנא לא נדרי כו", וצריך לאומרו... וכן הוא בנוסח של "חמדת ימים". מעניינת היא דחייתו את הגירסה 'ונידוי' המוזמנת בכמה מקורות (ראה להלן 'נספח' והערה 47; "בית תפילה ודברי הימים", עפ"י האר"י ור' משה זכות, אמסטרדם תע"ב): "איך יאמר ונידוי ומחזיק עצמו כמנודה לשמים ואין תפילתו נשמעת. וכן ראיתי ש"ץ שמדליגין ונידוי, אף אחר שיצא לאויר העולם אור של חמדת ימים" (שלחן גבוה, סי' תרי"ט).

44 היינו: הנוסח מתחיל בתיבת 'כל' ומסתיים בתיבת 'קיימין'. המגמה העיקרית של גימטריה זו היא להכריע את הכף לצד הנוסחה הספרדית — בניגוד למנהג אשכנז — המקדימה את הפיסקה 'נדרנא לא נדרי' לפיסקה הכוללת את ביטויי ההפירה, ראה נספח.

45 ע"י דפוס ויניציאה תקכ"ג, ח"ד, ס"ז, ע"ב.  
46 המנהג בבית הכנסת 'בית אל' בתחילת המאה הנוכחית מתואר על-ידי אחד מחשובי הרבנים שם, ר' יעקב חיים סופר, בחיבורו "כף החיים", או"ח סי' תרי"ט, ס"ק י"ז: "ומנהג חסידי בית אל יכב"ץ אשר בעיר קדשנו ירושת"ו ההולכים ע"פ דברי האר"י ז"ל, כדברי הכנה"ג דהיינו בתחילה אומרים כל נדרי וכו' די נדרנא ודי אשתבענא וכו' מיוה"כ שעבר עד יוה"כ שבא עלינו לשלום, ודי ננדר ודי נשתבע וכו' מיוה"כ הזה עד יוה"כ שיבא עלינו לשלום, נדרנא לא נדרי וכו'". קביעתו "כדברי הכנסת הגדולה" מתייחסת רק לעקרון הפשרה ולא לאופן ביצועה; ראה דעת בעל "כנסת הגדולה" המובאה בפנים. יר' מה שהעיר על דברי "כף החיים" ר' עמרם אבורביע, נתייב עס, חלק המנהגים וההלכות, תשכ"ד, סי' תרי"ט.

ומן הראוי לציין כי י.ד. אייזנשטיין, אוצר דינים ומנהגים, עמ' 180, קובע: "מנהג ירושלים הוא להרכיב את שתי הנוסחאות ביחד ולומר מיו"כ שעבר עד יו"כ זה ומיום כפורים זה עד יו"כ הבא עלינו לטובה". כמקור לקביעה זו הוא מציינו (בניגוד לא.א. אורבך, ערוגת הבשם, ח"ג, עמ' 476, הערה 43, האומר שאייזנשטיין לא ציין את מקורו): "ירושלים, מנהגים". כוונתו לכתב-העת "ירושלים" של א.מ. לונץ, וינה תרמ"ב, ולמאמרו של לונץ: "מנהגי אחינו בארץ הקדושה בדת וחיי העם" (נתפרסם עוד פעם [בשנויים והרחבות] ב"לוח ארץ ישראל", תרנ"ח, עמ' 37). והרי הפיסקה הנדונה: "בביהכ"ג ת"ת (=תלמוד תורה) אשר להספרדים יאמרו בליל יוה"כ ארבע פעמים כל נדרי, שלוש פעמים הראשונות יאמרו בלשון עבר ופעם הרביעית בלשון עבר ועתיד" (ח"א, עמ' 38). אנו רואים שאייזנשטיין לא רק

לא מבוטל יש להעניק גם לעובדה, שר' יוסף חיים דוד אזולאי (חיד"א, 1724—1806) — אישיות בעלת סמכות בהלכה ובקבלה כאחד, שהשפיעה, כידוע, השפעה עמוקה על עיצוב דמותה של עבודת ה' בבתי הכנסת בעדות המזרח — נקט בדרך הפשרה<sup>48</sup>.

שלא דייק במסירת המנהג כהוויתו (רק בפעם הרביעית הורכבו שתי הנוסחאות), אלא שהעביר את מנהג בית הכנסת 'תלמוד תורה' לעיר ירושלים בכללה. ואשר לדברי לונץ עצמו: צורת הפשרה כפי שנמסרה על-ידו תמוהה מאד. מה טעם לחזור בפעם הרביעית על התרת נדרי השנה שחלפה, אחרי שקדמה לה קריאה משולשת של נוסחת העבר? ועוד: קביעתו של לונץ (ללא ציון המקור): "המנהג הזה הנהיג הרב חיד"א ז"ל, אשר פה היה מקום תפילתו", קשה להלמה — הלא החיד"א גופו לא נהג כך! ר' במיוחד עדותו של ר' אברהם אלנקאר, להלן הערה 48; והשווה גם הערה 47. המנהג המדויק ומחצבתו מפורשים בספר "ארץ חיים" לר' חיים סתהון (יר"ד, ס"י ר"א, ס"ב): "שם בבית הכנסת תלמוד תורה נוהגים לומר בליל יו"כ כל נדרי ארבעה פעמים, דהיינו שלושה פעמים להתיר הנדרים לשעבר וכמ"ש בנוסח המחזוריים שבידינו, ופעם הרביעית מבטלים הנדרים דלהבא ואומרים מיה"כ הזה עד יו"כ אחר הבא עלינו לשלום, כי כן תיקן להם מורינו ורבינו מאריה דארעא דישראל אחד היה אברהם כשחזר לנוה קדשו ממצרים". הכוונה היא לר' אברהם בן דוד יצחקי (1661—1729), בעל שו"ת "זרע אברהם", שהיה ראש רבני ירושלים ו"ראשון לציון" משנת 1708 עד פטירתו (עי' שם הגדולים בערכו; פרומקין-ריבלין, תולדות חכמי ירושלים, ח"ב, עמ' 153 ואילך).

47 להלן נוסחתו כפי שנמסרה ע"י החיד"א (כף אחת, ס"י ט"ז): "נוסח כל נדרי שהיה אומר הרב החסיד מהר"ש שרעבי ז"ל: "כל נדרי ואסרי ושבועי ונדויי וחרמי וקונמי וקונסי די נדרנא ודי ננדר די אשתבענא ודי נשתבע די נדינא ודי ננדי די חרמנא ודי נחרם די אסרנא ודי ננסר על נפשנא מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הבא עלינו לשלום נדרנא לא נדרי ושבועתנא לא שבועי ונדוינא לא נדויי וחרמנא לא חרמי ואסרנא לא אסרי כלהו אתחרטנא בהון יהא רעוא די יהוה שביתין ושביתין לא שרירין ולא קיימיין ונסלה וכו'". נוסחה זו נתקבלה בכמה קהילות, ר' לדוגמה 'מחזור לימים נוראים כמנהג ק"ק אלג'יר', ליוורנו תרצ"ב, ושם: "מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים שבא עלינו לשלום, ומיום הכפורים הזה עד יום הכפורים אחר שיבא עלינו לחיים טובים ולשלום". וכן הוא ב"מחזור אהלי יעקב כמנהג ק"ק ספרדים שבתוגרמה ואיטליא ובני פרס ומדי הנגריים אחריהם", מאת יעקב ו' יצחק (דרבנד, ירושלים). ירושלים תרס"ח, ח"ב, עמ' י"ט, אלא שכאן צורות העתיד מוסגרות בסוגריים: (ודי ננדר), (ודי נשתבע) וכו'. המחבר כותב בפירושו: "הנוסח המוסגר פה הוא ע"פ הרב חיד"א ... בשם מהר"ש שרעבי ז"ל". ו' יצחקי הכיר במזרותו של הצורות הדקדוקיות והסביר את המנעותו מלתקן: "והרי"ע (=והרב ר' יעקב עמדין) בסדורו ובשאילתו (=שאלת יעב"ץ) גמגם הרבה וכתב שאינו על דקדוק לשון ארמי, והאמת אתן שהמלות מורכבות מארמית ומעברית, אך בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, לכן לא ראינו להאריך בזה ולהגיה הנוסחאות שבמחזוריים". על עמדת ר' יעקב עמדין ר' בפנים והערה 50. על ר' יעקב ו' יצחקי, ר' יצחק בוצ'בי, אוצר יהודי ספרד, ב', תשי"ט, עמ' 7 ואילך.

נוסחת ר' שלום שרעבי נתרווחה אף במצרים. רבה של קאהיר בשלהי המאה הקודמת, ר' יום טוב בן אליהו ישראל, מעיד: "המנהג הפשוט בכל קהילות מצרים לאומרו על העבר ועל העתיד, ר"ל די נדרנא ודי ננדר, די אשתבענא ודי נשתבע וכו', ואין שום אחד מבתי כנסיות שלא יאמרו כן" (מנהגי מצרים, ירושלים 1873). וממלא-מקומו, ר' רפאל אהרן ו' שמעון, חוזר ומדגיש את נכונותה של נוסחת-הפשרה "הן לפשט והן על פי סוד" (נהר מצרים, נוא אמן 1908, הלכות יוה"כ, ס"י י). אולם

נוסחת-הפשרה חדרה גם לתימן מאז המאה ה-18. קודם לכן נהוגה היתה שם נוסחת-העבר הקדומה. כבר העיד ר' יחיא צאלח, גדול חכמי תימן במאה ה-18, כי "בנוסח קדמון לא נזכר ומיום הכפורים הוזה עד יום הכפורים שיבא אלינו לשלום"<sup>49</sup>. כהוכחה לקביעתו נצביע על שלושה סדורי-תימן, כתבי-יד המוזיאון הבריטי מן המאה ה-17, מספרים 713 (נכתב ב-1653), 714 (נכתב ב-1643) במתא אלמצ'מאר מן גבל חראז) ו-718 (נכתב ב-1674 במדינת ד'מאר) — שלושתם גורסים את נוסחת-העבר. החכם התימני הנזכר ממליץ על הנוסחה הפשרנית, ומאלף הוא, שהוא תומך את יתדותיו בספר "חמדת ימים", ורק אחרי שכבר בא לידי הכרעה גילה שכבר הרדב"ז נקט עמדה פשרנית בזה.

מבין חכמי האשכנזים שהלכו בשיטה זו יש להזכיר את ר' יעקב עמדין, שחווה את דעתו בזה הן בתשובותיו והן בסידורו. המאבק העיוני שנגרם על-ידי ההתנגשות בין הנוהג העתיק ובין תיקונו של רבנו תם, מצא ביטוי מובהק בדבריו. הוא קובע בפסקנות חד-משמעית<sup>50</sup>: "נראין דברי הקדמונים ז"ל שנתקן על העבר ואין

עוד בזמנו, בראשית המאה הנוכחית, היו בקהילתו מתפללים שלא היו רגילים לאותה הנוסחה, כפי שמשתמע מדברי ן' שמעון דלקמן: "ויען שהנוסח כל נדרי נאמר שלוש פעמים וכל פעם מכבדים לאיזה אדם חשוב שיאמר אותו פעם אחת, מי שלא ידע לומר הנוסח של העבר ושל העתיד, כאשר זכרנו, קורין אותו לאט ומלמדים אותו לומר כן, ולא ישנה ממנהג הקהל".

48 עי' "מחזור קטן לימים נוראים" עם פירוש מאברהם אלנקאר, הגורס נוסחת ר"ש שרעבי (בשינויים קלים), והמפרש מעיד: "ושאלתי את פי רבינו הג' הגאון מארי חדי"א (= חיד"א) נר"ו ואמר לי שנהג לומר ד"נ (= די נדרנא) ודי ננדר וכו'". והשווה הערה 46.

49 עי' תכלאל עם פירוש. עץ חיים, ירושלים תרנ"ד, ח"ג, פ"ג, ע"ב. ב"תכלאל קדמונים" (מהדורת יוסף חבארה, ירושלים תשכ"ד), ס', ע"ב, אין כל נדרי כלל, ור' הקדמתו של יהודה רצהבי (שם, עמ' 9).

50 שו"ת שאילת יעב"ץ, סי' קמ"ה. והשווה גם דבריו בסידורו (אלטונה 1745): "והעיקר הוא כדברי הקדמונים שנתקן על העבר ... אכן לצאת ידי הכל צ"ל דאסרנא מ"כ שעבר עד י"כ זה ודנסר מ"כ זה עד י"כ הבא וכן דאשתבענא ודנשתבע, וכולו כך. זהו דבר ברור בלשון ... אבל כל הלשונות שבדו האחרונים ז"ל מלבם בנוסח זה הכל טעות גמור במחילת כבודם כי לא הכירו ולא ידעו לדבר ארמית". על דבר הצורות הדקדוקיות הרחב את הדיבור אף בתשובה הנזכרת: "כל מה שטרחו אלו הרבנים ושאר האחרונים ז"ל לפרש נוסח כל נדרי ע"ד ר"ת הכל טעות ושיבוש בלשון במחילת כבודם. ולא אחד בהם שידע והכיר לשון ארמי על בוריו. כי האמת הברור שהנוסח הקדמון הוראתו על הנדרים שעברו ... אבל אין ספק בעולם שעל פי ר"ת צריכין אנו על כרחנו לשנות הנוסח הישן לגמרי וצ"ל דננדר או דנדר גוי' חרוקה והדלי"ת בדגש מקום החסרה, וכן כולם דנשתבע ודניסר על נפשטנא הכל בנר"ו האית", דרך אחד הוא ללשון תרגום עם לשון הקודש בזה בבירור. ולכן לא יפה אנחנו עושים פה היום לאחוז החבל בשני ראשיו ולזכות שטרא לבי תרי, להתחזק בנוסח הישן במקצתו ולעזוב מקצתו ולהפכו להבא, שזה אי אפשר כלל ואינו סובל השינוי והתמורה. ואין מקום לקיימו עפ"ד ר"ת אם לא נחדשהו מעיקרו ונהפכהו כילו מעבר לעתיד". והשווה לעיל הערה 47.

לי בכך ספק בעולם", אולם אין הוא מסיק את המסקנה המתבקשת מוודאות זו; הוא נרתע מפני אישיותו של רבנו תם וממשיך: "מכל מקום לחוש לדברי רבנו תם, הואיל ויצא מפי אותו צדיק, אני נוהג לומר בשתי הלשונות ולכפול<sup>51</sup> הנוסח: דנדרנא ודנידר דאשת-בענא ודנשתבע דאסרנא ודניסר כו' מיום כפורים שעבר כו' ומיום כפורים זה עד וכו', לצאת ידי הכל"<sup>52</sup>

חכם אשכנזי אחר, והפעם בוילנא שבליטא, שנקט בנוסחת-עבר-ועתיד הוא ר' אברהם דנציג, בספרו רבי-התפוצה ורבי-המהדורות, "חיי אדם", שיצא לו מוניטין עוד בחיי המחבר<sup>53</sup>. מה שמאלף במיוחד הוא, שאימץ לו את נוסחת "חמדת ימים", שהועתקה בספרו מלה במלה בכותרת רבתי שאין דוגמתה בשאר חלקי הספר: "הנוסח המוסכם מהפוסקים"<sup>54</sup>. קביעה כוללת זו קשה למצוא לה צידוק. ואם אמנם הרדב"ז, ר' חיים בנבנישתי ור' יעקב עמדין, שמכו את ידיהם על השיטה הפשטנית, הרי אין לדבר על נוסח מוסכם מכלל הפוסקים. אדרבה, עניין לנו כאן עם בעייה שהיוותה סלע מחלוקת במשך דורות מרובים, ולא הגיעה לכלל הכרעה ולא נסתיימה בשום הסכמה, ועדיין הדעות והמנהגים חלוקים בה. ועל אחת כמה וכמה שאין לומר על נוסח "חמדת ימים" — המקפיד על "מ"ט תיבות תרגום" והמקדים את הפיסקה "נדרנא לא נדרי" לביטויי-הביטול — שהוא נוסח שהסכימו עליו הפוסקים. גירסה הפוכה זו<sup>55</sup> מגודדת למסורת אבותיו של ר' אברהם דנציג ולמנהג סביבתו, ויש בה משום שינוי מטבעם של חכמי אשכנז, במובן הרחב של מושג גיאוגרפי זה, ראשונים<sup>56</sup> ואחרונים.

51 דברים אלו הובאו ב"שערי תשובה", או"ח תרי"ט, א', וטעות נפלה שם, במקום: "ולכפול" הנוסח, כתוב: ובפולין הנוסח.

52 מעניין הוא שבבעייה רבתי-ויכוחים זו אנו מוצאים את הקנאי והלוחם האמיץ נגד כל שמץ של שבתאות בכפיפה אחת עם בעל "חמדת ימים". לפי דעת הרב יעב"ץ לא רק שהספר מכיל מינות שבתאית, אלא שמחברו אינו אלא נביא התנועה עצמו, נתן העזתי (השווה לעיל, פרק ה'). עמדתו של הרב יעב"ץ נתגבשה קודם שעמד על אופיו השבתאי של חמדת ימים. ספרו "בירת מגדל עז", שבו חיוות לראשונה את דעתו השלילית על הספר נתפרסם ב-1748, וספריו שבהם הוא ממליץ על הפשרה הופיעו שנים אחדות קודם לכן — "שאילת יעב"ץ" ב-1739, וסידורו ב-1745.

53 ר' חיים מוולוז'ין בהסכמתו ל"חכמת אדם", וילנא, תקע"ד, ארבע שנים אחרי הופעת "חיי אדם" בשנת תק"ע, כותב עליו: "נתפשט בכל גבול ישראל".

54 מהדורה שנייה, וילנא תקע"ט (1819), כלל קמ"ג, סי' כ'. הנוסחה מצוייה שם לפני התפילה שזכתה לפרסום רב בשם "תפילה זכה", והמתחילה "רבון העולמים", וניכר בבירור שתוספת היא, שכן היא מפרידה בין הדבקים, כמו שיוצא מן המובאה דלקמן: "ולכן העתקתי מספרים קדמונים תפילה בלשון קל... וראוי לכל אדם לאמרה וזה נוסחתה, ואשרי מי שיאמר אותה גם בשחרית. [הנוסח המוסכם מהפוסקים. כל נדרי ואסרי... כי לכל העם בשגגה]. רבון העולמים אב הרחמים והסליחות...".

55 עי' הערה 44 ונספח.

56 הנוסחה הצרפתית-אשכנזית כבר היתה לפני ר' מאיר בר' יצחק מגרמיזא, כפי שאנו למדים מעדותו של הראב"ן: "ושמעתי שר' מאיר שליח צבור זצ"ל כמו כן לא היה

רשאים אנו לומר, שסמכותה העיקרית של נוסחה זו מעוגנת בסמכותו הגדולה של ספר "חמדת ימים" בעיני ר' אברהם דנציג, שנתפס גם הוא להשפעתו של חיבור רבי-השפעה זה, ואשר ממעיין תורתו הוא שואב גם במקרים אחרים.<sup>56</sup>

## ז

הנתונים שהובאו עד כה מקורם במאות האחרונות, ומבוססים על מקורות שבדפוס. ברם, כתבי-היד מעמידים אותנו על העובדה, שהגישה הפשרנית מזדמנת בחוגים צרפתיים-אשכנזיים כבר בתקופה קדומה יותר. ראשית יש להתבונן בידעה המצוייה בפירוש אנונימי על מחזור מנהג צרפת, כ"י קיימברג, Add. 561, דף 109ב:

"בליל י"כ עומד שליח צבור ומתיר] להתפלל עם עברייני] עד אחר י"כ... והנהיג ר"ת לומר] מיום כפורי] זה עד י"כ הע"ל... ור' אב"ן וראב"ה הנהיגו מיו] כפורי] שעבר עד י"כ זה... וי"א (ויש אומרים) תרווייהו לא פוקי מפלוגתא".

ובכן, לפנינו הפשרה האוחזת את החבל בשני ראשיו, בכוונה מוצהרת להימנע מנקיטת עמדה ולהתחמק מאחריות להכרעה חד-משמעית. כתב-יד זה נכתב בשנת ה' ותשעים (30—1329), אולם הפירוש שעל הגליון נראה מאוחר יותר, שהרי הטור כבר מצוטט בו. על כל פנים מותר לקבוע על יסוד ידיעה זו, שהמנהג הפשרני כבר מצא לו מהלכים במחצית השנייה של המאה ה-14 בערך.

לתאריך מוקדם יותר אנו מגיעים על סמך ידיעה שמספק לנו הפירוש על המחזור המיוחס לראב"ן, שלאמתו של דבר מצויים בו פירושים ממחברים שונים לפניו ואחריו. הפיסקה נשתמרה בשלושה מקורות: כ"י מונטיפיורי 261 (=הלברשטם 71), דף 38א; כ"י פארמה 27 (5307), 143א; וכ"י ירושלים 3037 Heb. 8°, 85א:

כ"י מונטיפיורי	כ"י פארמה
ושמעתי מפי ה"ר יעקב בר' יהוד'	ושמעתי מפי הרב ר' יעקב בר' יהודה
הלוי שאמ' בקהל במעמד בפני התיבה	הלוי שאמ' בקהל במעמד בפני מר רבי
ולפני רבנ' ר' מאי' בה"ר [ברוך] <sup>57</sup>	מאיר בה"ר ברוך מיום כיפו' שעבר

אומר 'ככתוב בתורת משה עבדך מפי כבודך', אלא כך היה אומר ושבועת נא לא שבועת אונס לחל כלל עדת בני ישראל וכו'". הוזה אומר שנוסחתו הסתיימה בפיסקה 'נדרנא לא נדרי' (ר' חיי עולם [להלן הערה 67], עמ' 35).

56 שם בסימן הנזכר הוא מצביע על כך, שהתפילה הנאמרת בשעת הוצאת ספר תורה בליל 'כל נדרי' מצוייה ב"חמדת ימים"; ור' גם כלל קמ"ה, סי' כ"ג.

57 האות האחרונה של 'בה"ר' היא רי"ש ועירה הנראית כיו"ד ותיבת 'ברוך', המצוייה בשני כתבי-היד האחרים, הושמטה בטעות סופר. י.ח. לוי (תרביץ כט, תש"ד, עמ' 168, הערה 48), שלא ידע על כ"י ירושלים ולא יכול להסתייע בו לשם השוואה, קרא את האות האחרונה כיו"ד ופתר את ראשי התיבות: בה"י=בן הרב יצחק, כלומר ר' מאיר ב"ר יצחק שליח צבור בוורמס. לוי משער, שר' יעקב ב"ר יהודה הלוי התפלל בוורמס במקום ר' מאיר ב"ר יצחק "שלא יכול, אם מפני זקנתו אם מפני מחלה, לעבור לפני התיבה".



מיום כפורי' שעבר עד יום כפורים זה      עד יום כיפור זה ומיום כיפורי' זה  
ומיום כפורי' זה עד יום הכפורי'      עד יום [כפור] <sup>58</sup> הבא עלינו לטוב'  
הע"ל, כדי לקיים גירס' שני -      כדי לקיים גירסת שניהם כי לא רצה  
הם כי לא רצה להכריע.

כ"י ירושלים<sup>59</sup>

ושמע[תי] מפי הר"מ בן הח"ר ברוך  
שאמ' מו' הרב ר' יעקב בר' יהו'  
הלוי בקהל במעמד מיום כפורי' שעבר  
עד יום כפורי' זה ומיום כפורים זה  
[עד יום כפורים] <sup>60</sup> הבא עלינו לקיים  
גירסת שניהם כי לא רצה להכריע.

כ"י מונטיפיורי ופארמה מסכימים שהנוסחה המורכבת נאמרה ע"י ר' יעקב  
ב"ר יהודה הלוי בנוכחותו של מהר"ם מרוטנבורג. זהותו של הראשון אינה ידועה,  
ויתכן שהוא ר' יעקב ב"ר יהודה המצוטט ע"י ר' חיים פלטיאל, בן דורו ותלמידו  
של מהר"ם, בפירוש על התורה כ"י ואטיקן <sup>61</sup> 45. שימת הדגש על כך שהנוסחה  
נאמרה במעמדו של מהר"ם מרוטנבורג באה להבליט שמהר"ם לא מחה למרות  
שבעצמו נהג כרבנו תם <sup>62</sup>. כמעט שאין ספק שזו הגירסה הנכונה, אולם אף לפי  
כ"י ירושלים קרה הדבר, בכל אופן, בימי מהר"ם, ונמצאנו למדים שבחוגים  
אשכנזיים היו שנקטו בנוסחה הפשוטה כבר בתקופה קדומה יחסית — במאה  
ה-13.

## ח

לעומת אלה שאחזו, כאמור, את החבל בשני ראשיו ונתנו מקום בנוסחתם הן לעבר  
הן לעתיד, אנו מוצאים אחרים שהלכו בדרך הפשרה "השלילית", והסתייגו משניהם,  
ובנוסחתם נפקד מקומו של פסוק-המפתח: "מיום כפורים ... עד ...". הנוסחה  
מופיעה במחזור פרובנסאלי, כנראה מן המאה ה-14, בספריית קאסאנטסה ברומא  
2841, דף 78ב. להלן טכסט "כל נדרי" שלו שחשיבות נודעת לו גם מבחינה אחרת,  
כמו שיבואר:

"כל נדרי ואסרי ושבועי וחרמי וקיומי וקונמי די נדרנא ודי אסרנא ודי

58 תיבת 'כפור' הושמטה בכ"י בטעות.

59 פיסקה זו מכ"י ירושלים הועתקה גם על-ידי א.א. אורבך (ערוגת הבשם, ח"ג, עמ' 476, הערה 43), שהכיר בחשיבותה לגבי הבעייה שלפנינו, והשווה העתקתו עם העתקתי. שני כתבי-היד האחרים לא היו ידועים לו.

60 המלים בסוגריים מרובעים חסרות בכ"י והושלמו על ידי.

61 י.ש. לנגה, פירוש ר' חיים פלטיאל על התורה (תרביץ, מ"ג) תשל"ד, עמ' 234.

62 ר' הערה 20.

אשתבענא ודי חרמנא ודי קיימנא ודי קונמנא<sup>63</sup>, בכלהון איתחרטנא בהון וכולהון יהון בטלין ומבוטלין ושביקין. אם נדר<sup>64</sup> נדרנו אין כאן נדר ואם אסר אסרנו אין כאן אסר אם שבועה נשבענו אין כאן שבועה אם חרם חרמנו אין כאן חרם אם קיום קימנו אין כאן קיום אם קונם קונמנו אין כאן קונם, אין כאן לא נדר ולא אסר לא שבועה ולא חרם לא קיוב ולא קונם, אבל יש כאן מחילה וסליחה וכפרה ככתוב ונסלח... בשגגה".

נוסחה זו היא פרי יראת־ההכרעה: היא נמנעת מלנקוט עמדה ולהסתבך במחלוקת זו, ושוללת את שתי הדעות גם יחד. במצב כזה שורת ההגיון היתה נותנת להסיק את המסקנה ולהימנע מאמירת כל נדרי לגמרי, אלא שנרתעו מצעד קיצוני שכזה, שמשמעו עקירה גמורה ומוחלטת של מנהג קדום ורב־רושם בסדר ליל יום הכפורים, או בלשונו של ר' נתנאל הקדוש<sup>65</sup>; "יש לחוש למנהג שאנו אומרים בקול רם כל נדרי בליל כפורים ובפרהסיא, שלא על חנם נהגו כן". וכך לא רצו לוותר כליל על טכסט זה ששרשים עמוקים לו בעבר, המהווה את הפתיחה המסורתית של היום היותר קדוש בלוח היהודי, ושלמרות לשונו הפרוואית ותוכנו הענייני, טעון הוא מטען רגשי־דתי רב, שנספג מן האקלים האמוצינולי של יום הדין וחשבון הנפש.

המסקנה הקיצונית הוסקה ע"י אחד מחשובי חכמי פרובאנס, ר' מנחם מאירי. אחרי דיון מפורט בכל צדדי הבעיה, הוא מביע את דעתו בדברים מפורשים ומאלפים אלה<sup>66</sup>: "ואחרי שגאוני עולם נסתפקו בעניינות האלו, מה אנו מה חיינו להכניס עצמנו במחלוקת, ואנו אין לנו אלא להניח מקום לשלום ולברוח מן הספקות, ומפני זה נהגנו שלא לומר נוסח כל נדרי כלל".

## ט

נחזור לפשרה החיובית. ניתן להוכיח ששרשי הפשרה גופה, רעיון־היסוד שלה בניגוד לניסוחה המילולי, נעוצים בתקופה קדומה יותר, כמאה שנים לפני מהר"ם מרוטנבורג. פתח הפשרה נפתח על־ידי אחד מראשוני המחברים שיצאו לחלוק על תיקונם של ר' מאיר ובניו, הלא הוא בן־דורו של רבנו תם, ר' אליעזר בן נתן

63 שים לב לפועל 'קונמנא' וכן להלן בעברית 'קונמנו'. ובמחזור רומניא כ"י המוזיאון הבריטי Or. 9150, דף 384א (השווה פרק ג') גורס: 'די אקניסנא ודי אקנימנא'. והשווה נדרים י', ע"ב.

64 נוסחה פרובנסאלית זו, שחלקה הראשון הוא ארמית וחלקה השני עברית, היתה גם לפני המאירי, ר' חיבור התשובה (מהדורת א. סופר, תש"י), עמ' 515, ובפירושו לנדרים כ"ג, ע"ב. ועיי' נספח.

65 שיטה מקובצת נדרים כ"ג, ע"ב.

66 חיבור התשובה, עמ' 518. ור' גם דבריו לנדרים, שם: "... מתוך כך ראוי לאדם שיסלק עצמו מן המחלוקת". ראה גם לעיל הע' 31.

ממגנצא (=ראב"ן; 1090—1170). פירושו לכל נדרי, שנשומר בכמה כתבי-יד<sup>67</sup>, מכיל את הפסקא הבאה:

"נדרנא לא נדרי, לא יהו נדרים. ויש לומר דאנדרים של השנה  
הבאה קאי, ואגב דהתחיל בנדרי שנה שעברה והתירן, מסיים בנדרי שנה  
הבאה ואומר ומתנה שלא יהו נדרים".

ראשית, היסוד הפרשני שבדבריו. הפסקא 'נדרנא לא נדרי' בנוסח המקובל של 'כל נדרי' בצרפת ובאשכנז<sup>68</sup> נראית מיותרת, שהרי בהצהרה בת שבעת ביטויי-הביטול שקדמה לה: "שרן, שביקין שביתין, בטלין ומבוטלין, לא שרירין ולא קיימין", כבר מובע — ובמדה גדושה<sup>69</sup> — הרעיון של ביטול והפרה בבהירות, בהדגשה ובהחלטיות. ואחרי הצהרה נחרצת זו מה מוסיפות המלים: נדרנא לא נדרי וכו'? בא הראב"ן והציע פירוש מפתיע שיש בו משום תפיסה חדשה של הפורמולה 'כל נדרי'. היא אינה מהווה חטיבה אחת שנושא אחד לה, אלא מתחלקת לשני חלקים. החלק הראשון מסתיים בשבעת ביטויי-הביטול, ונושאו הוא הפרת נדרי השנה הקודמת, והחלק השני מתחיל 'נדרנא לא נדרי', ונושאו הוא ביטול מראש של נדרי השנה הבאה.

הווה אומר: הפשרה מוצאה בימיו של רבנו תם, ומחוללה אינו אלא האיש שערער על השינוי מעבר לעתיד. ואם ישאל השואל: האין בעמדתו של הראב"ן משום סתירה מיניה וביה? התשובה היא: כשנעייין בדבר נמצא, שהראב"ן לא חלק על ההלכה המתירה להתנות על ביטול נדרים העתידים להעשות, שעליה התבסס רבנו תם, וגם לא שלל את החלטה הלכה למעשה בנימוק שאסור לפרסמה "כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים", כדרך שעשו אחרים<sup>70</sup>. עיקר מגמתו להגן

67 יירשמו המקורות הבאים: כ"י המוזיאון הבריטי 1094, דף 220; כ"י קיימברג' Or. 790, 28א, ו-394, Add. 73א; כ"י המבורג 153, 21א; כ"י מינכן 346, 46א. הפירוש נדפס בחוברת "חיי עולם", מתוך כ"י בלתי ידוע, ע"י ב. גולדברג ומ. אדלמן (פאריס, 1878), עמ' 35, ובסידור "אוצר התפילות", עמ' תקנ"ג, מתוך כ"י הספרייה הבודליאנית באוקספורד; ב"לקוטים מספרי דבי רש"י" ("ספר רש"י", תשט"ז), עמ' שס"א/ס"ב, ושם יש להשלים: [נדרנא לא נדרי, לא יהיו נדרים]; ונכלל בסידור המיוחס לרבנו שלמה מגרמיוא (מהד' מ. הרשור, תשל"ב), עמ' רל"ה, והשווה מבוא עמ' 21. בצורה תמציתית נמצא גם בפירוש המיוחס לראב"ן, כ"י מונטיפיורי 261 (= הלבשרשטם 71), 38א: "נדרנ' לא נדרי לא יהיו נדרים ולהבא משמשינ'".

68 עי' נספח.

69 המדה גדושה גם בלי התוספת הציורית: "וחשובין כחרס הנשבר שאין לו תקנה", המצוייה במחזורים צרפתיים (ר' לדוגמה כ"י המוזיאון הבריטי 666 [מרגליות, קאטלוג ח"ב, עמ' 299], ו-1056, דף 390א) ומנהג אפ"ם (ע"י ש. ברנשטיין, תרביץ, י', תרצ"ט, עמ' 23; ד. גולדשמידט, קרית ספר, ל', תשט"ו, עמ' 131). מנהגי ספרד ותימן גורסים רק ארבעה ביטויי-הפרה: שביתין ושביקין לא שרירין ולא קיימין, וכ"ה בזוהר פנחס, רנה, א. והשווה 'נספח'.

70 עי' לדוגמה: ר' ישעיה דטראני (שבלי הלפט השלם, סי' שי"ז, עמ' 293): "ראיתי שר"ת ז"ל... שיבש הלשון שאומרים בני העולם... ואינם נראין לי דבריו... כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים... אינו טוב להודיע זאת ברבים ואנו עושין כן ברבים כיום שהוא לסליחה ולכפרה ומקילין בנדרים". ר' בנימין עניו (שם, עמ' 294): "ומה

על המנהג הקדמון ולהסיר את כתם הטעות<sup>71</sup> מאבותיו ואבות אבותיו. הלא זוהי המטרה שהציב לו בספרו בכלל: "אקרא לספר הזה אב"ן העזר על כי עזרני צורי לגלות בו טעמי מנהגי ראשונים... ואני נותן הודיה לצורי אשר האיר עיני לפרש ולקיים דברי חכמים ראשונים", והוא קובע: "מנהג שנהגו וגדרו ראשונים... אין לשנות את מנהגם... ואסור לנו לשנות מנהג אבותינו"<sup>72</sup>. גישה שמרנית<sup>73</sup> זו היא המונחת ביסוד דבקונו בנוסח הקדום. אולם דבקות זו אינה נועלת את הדלת בפני מנהג נוסף: התניה מראש על ביטול נדרי השנה הבאה. שני המנהגים יכולים להתקיים זה על יד זה.

הפשרה נתאפשרה בלי שינוי בנוסח המסורתי של כל נדרי, ע"י הענקת משמעות פרוספקטיבית למלים 'נדרנא לא נדרי' וכו'. משמעות זו אינה מפורשת ואינה גלויה, שכן מלים אלה משתמעות לשתי פנים, משמע לשעבר ומשמע להבא, והדבר תלוי בכוונתנו, איזו משמעות ניתן להן, אך מכאן ועד לניסוח מפורש וחד-משמעי אינו אלא צעד אחד. באו הדורות הבאים אחריו ועשו צעד זה וגרסו ברורות: "ומיום כפורים זה עד יום כפורים הבא עלינו לטובה".

י

ההתמודדות עם בקורתו של רבנו תם באה לידי גילוי ביצירת פורמולה חדשה, שמגמתה היא לסלק את טענתו העיקרית נגד נוסחת-העבר. ביצירתה ניכרת השפעתו של הראב"ן, וגם בה תתגלה לנו התופעה שכבר פגשנו בה: ההתקדמות מן הגלום אל הגלוי, מן המשתמע אל המפורש. היא נשתמרה בסידור המשקף את מנהג צרפת הקדמון, כתב-יד מונטיפיורי 204 (הלברשטם 357). בסוף הסידור, מדף 169 עד 196, כתב הסופר הלכות ראש השנה ויום הכפורים, סוכה ולולב. החומר ההלכתי מדף 176 עד 178 לקוח מ"הלכות גדולות" והמלקט מסיים: "עד כאן הלכות גדולות, מכאן ואילך ליקוטין". בין הליקוטין, בדף 180, מצוייה הפיסקה דלקמן:

"לתפילת ערבית עובר ש"צ לפני התיבה ומבטל תחילה נדרי ספק [ו]ודאי שמתחרטין בהם יחיד או צבור כדי להקל עליו עול איחור שלא תתבקר

שהנהיג ר"ת וצ"ל היא נפלאה [בעינינו] חדא... כדי שלא ינהג קלות ראש בנדרים... ועוד כשאתה אומר כן בפני ההדיוטות ועמי הארץ ובפני הנשים אתה מביא שגגתם לידי זדון". ועי' גם ר"ן נדרים כ"ג, ע"ב; ריטב"א, נדרים שם; ר' יצחק קמחי מנרבוה (הערה 31); שו"ת הריב"ש, סי' שצ"ד; שו"ת הרדב"ן, ח"ד, סי' ל"ג, ועוד. ור' גם לעיל פרק ה'.

71 ספר הישר, חידושים, עמ' 70: "והאומר מיום כפורים שעבר... אינו אלא טועה... אך לפי טעותם הרגילו את עצמם ג' פעמים (שם, עמ' 71); תוספות נדרים כ"ג, ע"ב, ד"ה רבא: "... הראשונים טועים וסבורין שמתירין הנדרים שעברו".

72 מהר"ש. אלבק, ורשא תרס"ה, הקדמת המחבר ועמ' 8, 9. והשווה גם הקדמת המהדיר, עמ' xvii.

73 השווה הערה 17.

פנקסו של נודר<sup>74</sup>, מפני שקרוב לחול עליו איסור בל תאחר בבא חג הסכות שהוא אחרון לג' רגלים כסדרן שבהן לא תאחר תלוי<sup>75</sup>. הלכך נהגו ראשונים לסדרו סדר שביתה ובטלה קודם לחג, וקבעו לו זמן לילי צום כפור לפני התיבה על דעת רבים. ואומ' על דעת המקום ועל דעת<sup>76</sup> הקהל בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה כל הנדרים שנעשו מיום כפורים שעבר עד יום כפור' הבא עלינו לטובה שביתין בטלין ומבוטלין. מי שברך אברהם יצחק ויעקב הוא יברך כל הקהל הזה עם כל קהלות הקדש. ואומ' כל נדרי ואיסרי וחרמי וג'. כמה דקדקו רבותינו לומר דאחרטנא בהון לתת כיוון והפרש (בין לשמו) בין המתחרטין לשאין מתחרטין בהן. ומותר הדבר לעשות שכן מצינו בתשובת הגאונים<sup>77</sup> צבו' יכולין לבטל נדרים בשבתות ובימי' טובים [דקתני<sup>78</sup> פותחין ביום טוב ובשבת] בראשונה היו אומרים כו' ותו תנן<sup>79</sup> (כל נדרי') [הפרת] נדרים כל היום ויש בדבר להקל ולהחמיר כיצד [נדרה ליל שבת מיפר] ליל שבת ויום שבת עד שתחשך, שמפירין נדרים בשבתות ובימים טובים, ויום הכפורים לא עדיף, הלכך מותר. ומנהג לומר סדר ההפרה שלושה פעמים כל נדרי ואחר כך מברך שהחינו חזן בלבד ואומר ברכו ומשלים תפילת ערבית".

פיסקה זו, שהמלקט לא ציין את מקורה, מזדמנת גם בכתב-יד המבורג 152<sup>80</sup>, דף 147ב, המכיל חומר רב מפירושו של ר' אפרים מבונא לתפילות ולפיוטים. דרכו של ר' אפרים להביא קטעים שלמים מתוך חיבורים אחרים, על-פירוב כדי לחוות את דעתו הוא ולנקוט עמדה כלפי הבעיות שנידונו באותם קטעים<sup>81</sup>. הוא העתיק גם פיסקה זו וציין את מקורה. והרי הפיסקה בשלמותה לרבות תגובת ר' אפרים. שני הטכסטים מתקנים זה את זה:

"ראיתי כתוב במחזור' הבא מאי הים שליח צבו' עובר לפני התיב' ומבטל תחילה נדרי ספק וודאי שמתחרטין בהן יחיד [או]<sup>82</sup> ציבור

74 עי' ירושלמי נדרים א', א'; ל"ו, ע"ד; בבלי שם, כ"ב. ע"א; ב"ר פ"א, א'. (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 968).

75 תוספתא ר"ה, א', ב'; בבלי ר"ה, ד', ע"א ובמקבילות. והשווה דעת ר' בנימין עניו, שבלי הלקט השלם, סי' ש"ו, עמ' 294.

76 על הפורמולה "על דעת המקום ועל דעת הקהל", ר' מאמרי: ההיתר להתפלל עם העבריינים (טורי ישרון, [כו], חנוכה תשל"ב).

77 ר' הלכות פסוקות מן הגאונים (מהד' י. מילר, קראקא, תרנ"ג), סי' קי"ז, עמ' 61—62 (=אוצה"ג נדרים, עמ' 57).

78 משנה נדרים ט', י'; בבלי שם, ס"ו, ע"א.

79 שם י', ח'; בבלי ע"ו, ע"א.

80 ר' הערה 3.

81 השווה לעיל, פרק ב'.

82 תיבת 'או' הושמטה בכ"י בטעות סופר. הפיסקה מן "במחזור" עד "כסדרן" הועתקה ע"י א.א. אורבך, ערוה"ב ח"ג, עמ' 573, הערה 40. בהעתקתו הושמטה גם תיבת "ציבור",

כדי להקל עול איחור שלא תתבקר עליו פנקסו של נודר, מפני שקרוב לחול עליו איסור בל תאחר בבא חג הסוכות שהוא אחרון לג' רגלים כסדרן שבהן לא תאחר תלוי. ולפיכך הנהיגו הראשונים לסדרן סדר בטלה ושבתה קודם לחג, וקבעו לו זמן בליל צום העשור לפני התיבה על דעת רבים. ורבי' ש"ח<sup>83</sup> דיקדק לומר דאיחרטנא בהון לתת כיון והפרש בין שמתחרטין בהם לשאינן מתחרטין. ומותר הדב' לעשות ב"ט שכן מצינו בתשובות הגאונים' צבור יכולין ליבטל נדרים בשבתות וביום הכיפורים ובכל ימים טובים דקתני פותחין ביום טוב ובשבת בראשונה היו אומרים כו' ותו תנן הפרת נדרים כל היום ויש בדבר להקל ולהחמיר כיצד נדרה ליל שבת מיפר ליל שבת ויום שבת עד שתחשך כו', ומינה שמפירין נדרים בשבתות, ויום הכפורים לא עדיף, הלכך מותר. ומנהג לומ' הסדר שנים או ג' פעמים ואחר ההפרה מברך שהחיינו [חזון]<sup>84</sup> בלבד ואומ' ברכו ומשלים תפילת ערבית. ואומ' אני הצעיר שעל היתר נדרי' בשבת לא היה צריך לכל אילו הדברים ובהדיא פסקי' הילכתא בפ' נערה המאורסה<sup>85</sup> הילכתא נשאלים לנדרים וביחיד ובשבת ובקרובי', דאית לן למימר הא דפסקי' הילכתא מפירין נדרים בשבת<sup>86</sup> היינו לצורך השבת כדפסקי' הילכתא מעת לעת<sup>87</sup> בסוף מסכ' שבת".

אנו רואים שהמובאה שאובה מ"מחזור הבא מאי הים"<sup>88</sup>. כידוע, 'אי הים' הוא אנגליה<sup>89</sup>. סביר להניח שמחזור זה השתייך לכתב־היד של יתודי יורק<sup>90</sup> באנגליה שנמכרו בגרמניה, וביחוד בקולוניא, על־ידי המרצחים שערכו פרעות־דמים שם בשנת 1190. על ביזת כתב־היד ומכירתם מספר ר' אפרים מבונא<sup>91</sup>:

וע"כ טעה לחשוב שהפיסקה מתייחסת למנהג המובא בספר המחכים שקודם "כל נדרי" יש להתיר נדרי חזון. אגב, המלים "זהו סדר קדמון" דבר אין להם עם המנהג הנזכר; הכוונה היא לנוסחה הקדומה הגורסת מיום כפורים שעבר וכו', בניגוד לנוסחה החדשה של ר' מאיר ובניו. ר' לעיל הערה 17, והשווה גם הערה 88.

83 אין בידי לפענח ראשי־תיבות אלה. אני משער שגם בעל הליקוטין בכ"י מונטיפיורי 204 לא ידע לפענחם, ולכן שינה את הלשון וכתב: "כמה דקדקו רבותיננו".

84 תיבת "חזון" הושמטה בכ"י בטעות.

85 נדרים ע"ז, ע"ב. והשווה את השרידים מ"ספר המעשים לבני ארץ ישראל", שנתפרסמו ע"י צ.מ. רבינוביץ, תרביץ מ"א, תשל"ב, עמ' 288.

86 שבת קנ"ז, ע"א.

87 כך היא גירסת כ"י אוכספורד (דקדוקי סופרים, שבת, עמ' קצד, הערה ד) ורא"ש נדרים ע"ז, ע"ב, והשווה תוספות שם, ד"ה 'והלכתא'.

88 כן היא הגירסה בכ"י, ולא הריבוי "איי", כבהעתקת אורבך (כנ"ל הערה 82).

89 השווה ר' אפרים מבונא, ספר זכירה: "הועמד מלך באי הים הנקרא אנגלטירא" (א.מ. הברמן, גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ו, עמ' קכ"ז). ומן הדין שנצביע על הדמיון שבין התחלת תאור תפילת יום הכפורים במחזור זה עם התחלת התאור ב"עץ חיים" לר' יעקב חזן מלונדרץ (=לונדון): "ובתפילת ערבית שליח צבור מבטל נדרי הקהל, ודאי וספק, שמתחרטין בהון" (ר' עץ חיים, ירושלים תשכ"ב, עמ' ר"ח).

90 = אברור, ספר זכירה, שם.

91 ספר זכירה, שם.

"ויבזו זהב וכסף וחמדת ספרים אשר כתבו לרוב, נחמדים מזהב ומפז רב, אשר אין כערכם בנוי ובויופי, והביאום לקלוניא ולשאר מקומות ומכרום ליהודים".  
 ההבדל הבולט ביותר בין שני כתבי-היד הוא, שהפורמולה של הפרת נדרים: "על דעת המקום" וכו' נעדרת בציטאטה של ר' אפרים, ומסתבר שהושמטה על-ידו, כדרך שהשמיט את "מי שברך" לקהל ואת ההוראה לאמירת כל נדרי, משום שעיקר עניינו בפיסקה זו היה החלק ההלכתי.

פורמולה זו, שלא מצאתי דוגמתה במקום אחר — טיבה ותפקידה מהם? ומהם המניעים המונחים ביסוד היווצרותה? תשובה לשאלות אלה נוכל להפיק מן ההקשר שבו שובצה: וקבעו לו זמן לילי צום כפור לפני התיבה על דעת רבים, ואומר על דעת המקום ועל דעת הקהל וכו'. עלינו לזכור את הויכוח בין שוללי נוסחת-העבר ובין מחייביה. טענת העיקרית של רבנו תם נגד אותה נוסחה היתה, שהתרת נדרי-העבר דורשת או יחיד מומחה או שלשה הדיוטות, ואין לחזן כוח וסמכות להתיר. להגנת המנהג העלה הראב"ן סברה האומרת שהואיל וכל הקהל נוכחים באותו מעמד ואין מוחים, שתיקתם נחשבת כהסכמה, והחזן מתיר איפוא "בהסכמת רבים"<sup>92</sup>. הסכמה זו, הגלומה במעמד של שתיקת הקהל, לא באה לידי ביטוי מילולי ולא יצאה מכלל דברים שבלב. כמו אחרים והפכו את הגלום למפורש וחיברו הצהרה מיוחדת המדגישה כי ההתרה נעשית על "דעת הקהל" ובהסכמתו. ובוה סולקה הטענה המרכזית שהוטחה נגד הצורה הקדומה של 'כל נדרי'.

## נספח

לנוסח 'כל נדרי' במנהגי ספרד ואשכנז

בניגוד לנוסחי צרפת ואשכנז המקדימים את שבעת ביטויי-ההפרה (=א) לפיסקה 'נדרנא לא נדרי' (=ב), הרי במנהג ספרד הרווח הסדר הוא הפוך: ב+א, ושם רק ארבעה ביטויים: שביתין ושביקין לא שרירין ולא קיימין. הדגשנו במנהג ספרד הרווח, כי מכתבי-היד של מנהג זה, וכן מסידור ספרדי קדום<sup>93</sup>, דפוס נאפולי 1490, אנו למדים כי התהלכה גם נוסחה קצרה שלא גרסה אלא פיסקה א בלבד. והרי הנוסח בכתב-יד המוזיאון הבריטי 693, דף 277 (הלוח בו מתחיל ב-1466):

92 ר' ראבי"ה ח"ב, עמ' 188: "פירש רבנו זקיני (=ראב"ן)... וכולם מכוונים לדעת השליח צבור כאילו אמרו בפירוש שבנו ונתחרטנו על הנדרים והננו נשאלין והוא מתיר להם בהסכמת רבים שאין יחיד מתיר אלא א"כ מומחה"; ראב"ן (ס"ט, ע"ד): "והתקינו לש"צ לומר והרי היא כאילו כל אחד ואחד מתחרט לפני חכם שהרי כולם יושבין שם ואין מוחין והוא שלוחם". ור' גם אור זרוע ח"ב, סוף סי' רע"ז, ומרדכי יומא, תשכ"ו.

93 עי' הערה 23.

"כל נדרי ואסרי ושבועי ונדויי וחרמי וקונמי וקונחי וקונסי די נדרנא ודי אשתבענא ודי חרמנא ודי אסרנא על נפשנא מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים זה שבא כלהון די חרטנא בהון יהא רעוא מן קדם יי די יהון שביתין שביקין לא שרירין ולא קיימין ככתוב בתורת משה עבדך ונסלח... כי לכל העם בשגגה".

וכן הוא הנוסח במחזור ספרדי ליום הכפורים, כתב־יד פארמה 1377, משנת 1481, וכאמור גם בדפוס נאפולי, ואין בינם לבין כ"י המוזיאון הבריטי אלא שהם אינם גורסים את המלים: "ונדויי", "מן קדם יי". לשלושה מקורות אלה מצטרף גם מחזור ארם צובה שאינו גורס, בנוסחת־העתיד, אלא פיסקה א בלבד<sup>94</sup>. ויש להצביע גם על הנוסחאות הקצרות המצוטטות על־ידי הקראים סהל בן מצליח וסלמון בן ירוחים. הראשון מוסר את הנוסח הבא: "כל נדרים ושבועות ואסרים וקיומים שנדרנו ושנשבוענו ושאסרנו ושקימנו מיום צום הכפ' שעבר עד צום הכפורים הזה כלם שביתין בטולין מחולין". האחרון גורס: "כל נדרים וחרמים ואסורים (!) ושבועות והקדשות וקיומים יהיו בטלים ולא קיימים"<sup>95</sup>.

מאידך גיסא, נוסחאות 'כל נדרי' המנוסחות עברית<sup>96</sup> מכילות רק את הפיסקה: אם נדר נדרנו אין כאן נדר וכו', המקביל לארמית: 'נדרנא לא נדרי' (ב). על יסוד נתונים אלה מתבקשת ההנחה שפיסקה ב מקורה בנוסחאות העבריות, ושבתחילה סופחה אל החלק הארמי בצורתו העברית. ובאמת נתקיימה נוסחה מורכבת כזו, שחלקה הראשון הוא ארמית וחלקה השני עברית, בכ"י קאסאנטסה שהובא למעלה<sup>97</sup>. תרגום כמעט מילולי של הפיסקה העברית מצוי במחזור ארם צובה, בנוסחת־העבר: אם נדר נדרנו אין כאן נדר = כל נדרא דנדרנא לא יהא נדר. אך התרגום הקצר "נדרנא לא נדרי" הוא אשר התאזרח בנוסחי אשכנז וספרד. נמצא שהללו מהווים צירוף של שתי נוסחאות, א+ב — בנוסח אשכנז הסדר הוא: א+ב, ובנוסח ספרד: ב+א.

94 ר' פרק ד'.

95 יעקב מאן, Texts and Studies, II, עמ' 85, 88.

96 ר' הנוסחה המובאה ע"י רי"ץ גיאת (שערי שמחה, ח"א, עמ' 60); מחזור רומניאה, דפוס קושטא 1574; מחזור כל השנה כפי מנהג ק"ק איטאליאני (עם 'מבוא למחזור בני רומא' לשד"ל), ליוורנו 1856.

97 ע' פרק ח' והערה 64.



## תיקונים והוספות

לעמ' 189, שורות 2-3  
ראה ארצה"ג נדרים, התשובות, סימנים סג, סו.

לעמ' 189, שורה 6 מלמטה ואילך  
הדגשתי שתיקונו של ר' מאיר בר' שמואל נתקבל על-ידי בניו נכדי רש"י. לפי ידיעה אחת שנשתמרה ב'ליקוטי הפרדס' (למברג 1866; אין בו מיספור דפים) נתקבל התיקון גם על-ידי רש"י עצמו:

ומשם הר' יעקב בר' שמעון (צ"ל: שמשון) נמצא: בערב יום הכיפורים באים לבית הכנסת ואומרי' כל נדרי... מיום כיפורים זה עד יום הכיפורים הבא עלינו לטובה... כך שמעתי פה קדוש (=רש"י) אומר בעוברו לפני התיבה ולא היה אומר מיום כיפורים שעבר...

עדות זו של ר' יעקב בר' שמשון אין לה סימוכין, עד כמה שידיעתי מגעת, במקור נוסף וזה דבר תמוה. שאלת נוסח 'כל נדרי' היוותה סלע מחלוקת ונושא לוויכוחים במשך מאות שנים, הייתכן שעמדתו של רש"י נעלמה כליל מעיני הדורות. אני נוטה להניח שלפנינו השתקה מכוונת מצד מתנגדי תיקונו של ר' מאיר, דוגמת ההשתקה המכוונת, שהעלימה את מנהגו של רש"י לומר 'אתה בחרתנו' בשבת במקום המנהג המקובל 'ישמח משה' (ראה מאמרי 'ישמח משה' התנגדות וסנגוריה). ראשיתה של ההתנגדות לנוסח הפרוספקטיבי של ר' מאיר מחוגו של רש"י יצאה. כבר הזכרנו את עמדתו של ר' יוסף קרא (שם, עמ' 190), שנרתע מלשנות מנהג אבותיו, ויזכר כאן, שר' עזריאל בר' נתן, תלמידו וקרובו של רש"י דגל אף הוא בנוסח הקדמון, ראה: ספר המחכים, עמ' 39: 'ור' עזריאל זקנינו נ"ע וכל זרעו מחזיקים אותו'. ועל משפחתו הוא מעיד (שם, עמ' 40): 'ואמנ"ע במקומו היו תופסין סדר הקדמון ומנהג אבותינו נ"ע, ופעם אחת ראיתי שירד חזן אחד לפני התיבה וחפץ לומר סדרו של ר"ת וגער בו אמנ"ע'. העדר מקבילה לידיעה זו בספרי דבי רש"י הוא תוצאה של העלמה מכוונת ששקדה להעלים את העובדה שאף רש"י לא נמנע מלנטוש מנהג עתיק-יומין שנתקדש בקדושת המסורת.

לעמ' 200, שורה 7  
על ר' אברהם דנציג, ראה: א"י גולדראט, 'על הספר "חיי אדם" ומחברו, סיני לו (תשל"ב), עמ' רע-רצג.

## תפילות הימים הנוראים

לעמ' 201, תוספת לסעיף 1

רב אשכנזי אחר שהמליץ על נוסחת עבר-עתיד 'לפחות' ליחיד הוא ר' אהרן וורמש ממיץ (1754-1836). במחזור מיץ (נדפס בדפוס אפרים האדאמר תקע"ז): 'מחזור של יום כפור כמנהג אשכנזי ופולין מדויק הדק היטב ומבואר בבאור מספיק' נכללה: "הערה לנוסח של כ"נ ממרנא ורבנא הרב המאור הגדול מוהר"ר אהרן ווארמש נר"ו מרא דאתרא הדין". בין היתר הוא כותב:

ואלו ידע ר"ת מן דברי רשב"י לא הוי עוקר מנהג קדמון ובפרט שהרא"ש מיישב הכל כנכון. א"כ לפחות יחיד בתוך הצבור מצי לומר ברווחה על העבר, ואם ירצה ברווחה יאמר כפליים כל נדרי ואסרי כו' דנדרנא ודנדור, דאשתבענא ודנשתבע, ודאחרימנא ודנחרם, ודאסרנא ודנאסר על נפשנא מיה"כ העבר עד יה"כ זה, מן י"כ זה עד י"כ הבע"ל. והמעין יבחר.

שם, שורה 16

צ"ל במחצית הראשונה של המאה ה-14.

שם, הערה 57

על החלפת רי"ש ביו"ד ולהיפך ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד ח"ד, עמ' 583, הערה (מה שהביא משו"ת הרא"ש); עמ' 607; ב"ב, עמ' 454, הערה 9.

לעמ' 202, סעיף ח'

מחזור פרובנסאלי אחר שנקט בדרך הפשרה השלילית הוא כ"י פאריס 636, דף 59א. לעומתו, בכ"י קיימברידג' Add. 438/5 אין בו "כל נדרי" כלל. וכן ליתא בכ"י פארמה 631.

לעמ' 207, הערה 83

על פענוח ראשי התיבות 'ש"ח' ראה מאמרי 'ברוך הוא וברוך שמו' – מקורו זמנו ונוסחו, עמ' 278, הערה 5.

לעמ' 208, הערה 92

על השוואת מעמד הקהל למעמד בית דין, ראה: מנחם אלון, המשפט העברי, תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשל"ג, ח"ב, עמ' 569 ואילך.

## ההיתר להתפלל עם העבריינים

בנוגע למקורו של המנהג להתיר להתפלל עם העבריינים, קובע חוקר המחזור המובהק ד"ר דניאל גולדשמידט (טורי ישרון, תשרי תשל"ב): 'לפי המסורת שבידינו הונהג המנהג ע"י ר' מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, האחרון בבעלי התוספות'. כך הוא כותב גם במהדורתו של 'מחזור לימים הנוראים' (ירושלים תש"ל, כרך ב, עמ' כח), שבה הקדיש רק שורות מעטות לנושא זה, ומאמרו ב'טורי ישרון' יש בו משום ביאור והשלמה למה שכתוב שם.

'מסורת' זו מבוססת על העובדה, שהמנהג הנידון הוזכר בספר תשב"ץ<sup>1</sup> ומובא על-ידי ר' אהרן הכהן מנרבונה ביארחות חיים<sup>2</sup> (והועתק ב'כלבו')<sup>3</sup> בשם מהר"ם מרוטנבורג. מקורות אלה היוו את העדות הספרותית הקדומה ביותר לקיומו של אותו מנהג ועליהם הסתמך צונץ<sup>4</sup> והלכו בעקבותיו אלבוגן<sup>5</sup> ואחרים<sup>6</sup> וכך נהפך הדבר ל'מסורת'.

ברם, זה יותר מיוכל שנים אנו יודעים, שהמנהג קדם לזמנו של מהר"ם מרוטנבורג (1220-1293), שכן הוא נזכר כבר על-ידי ר' אליעזר בן יואל הלוי (1140-1220) ב'ספר ראבי"ה'<sup>7</sup>; ומהר"ם מרוטנבורג היה תלמיד תלמידו של הראבי"ה.<sup>8</sup> וזה לשון 'ספר ראבי"ה'<sup>9</sup>: 'ונכנסין לבית הכנסת ומתירין חרם להתפלל עם כל איש אשר חטא ועבר על גזירות הקהל'. דברים אלה מצוטטים על-ידי גולדשמידט מ'ספר מרדכי', לאמיתו של דבר הם שאובים מראבי"ה, שהמרדכי מביאו 'כמעט בכל סימן וסימן סתם או בהזכרת שמר'<sup>10</sup>.

אמור מעתה, המנהג שלפנינו כבר רווח בימי של ר' אליעזר בן יואל הלוי וראשיתו בוודאי נעוצה בתקופה שקדמה לו, ומן הראוי שנעמיד הדבר על אמיתותו ההיסטורית.

1 ספר תשב"ץ, לר' שמעון בר צדוק, תלמיד מהר"ם, סי' קלא.

2 ארחות חיים הל' יוה"כ סי' כט (פירינצי, עמ' רלו).

3 כלבו, סוף סי' סח.

4 ריטוס (ברלין 1859), עמ' 97.

5 עיין אלבוגן, Gottesdienst, עמ' 538; מהד' עברית עמ' 424, הערה 74. (אגב מה שמצטט אלבוגן שם מכתב-יד ספרדי אינו אלא איטטה מטור או"ח סי' תריז).

6 עיין, לדוגמה, האנציקלופדיה היהודית (אנגלית), כרך ז, טור 540; פלטיאל בירנבוים, מחזור השלם לר"ה ויוה"כ, ניו-יורק 1951, עמ' 489, ועוד.

7 נתפרסם ראשונה בשנת תרע"ד על-ידי אביגדור אפטוביצר, ועיין שם בהערותיו.

8 מהר"ם היה תלמידו של ר' יצחק אור זרוע והלו היה תלמיד הראבי"ה.

9 חלק ב, עמוד 187.

10 עי' אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים תפרי"ח, עמ' 153.

## תפילות הימים הנוראים

ביחס להתפשטותו של המנהג, שמוצאו באשכנז, כותב גולדשמידט: 'מגרמניה נתפשט המנהג... גם ליוון, לספרד ולארצות המזרח. בתקופת המצאת הדפוס היה המנהג כבר מקובל בכל הארצות האלה'. האמת ההיסטורית מחייבת להעיר, שבתקופת המצאת הדפוס עדיין לא היה המנהג הנידון 'מקובל' בנוסח ספרד. ההכרזה הנידונה נעדרת לא רק בדפוס קדום מהמאה החמש-עשרה (נאפולי ר"ן), ששריד ממנו נתפרסם על-ידי גולדשמידט עצמו,<sup>11</sup> אלא גם סידורי ספרד הידועים משנות 1544<sup>12</sup> ו-1546<sup>13</sup> אינם גורסים אותה. כמו כן איננה במחזור המכיל את התרגום הספרדי של תפילות ראש השנה ויום הכיפורים, דפוס פירארה 1553. ומן הראוי להוסיף שנעדרת היא אף ב'מחזור לנוסח ברצלונה מנהג קאטאלוניה', שלוניקי שנת עזר"י. אולם ישנו כבר במחזור לר"ה ויה"כ למנהג קהלות הקדש אשר היו מקדם במלכות ארגון בשלוניקי הקריה על-ידי צעיר המחוקקים גרשום... איש שונצין ז"ל שנת טר"ף נתן ליראיו (=1529).

ד"ר גולדשמידט נזקק גם לנוסח ההכרזה והצביע על חילופי-הנוהג ביחס לסדר המלים: "היו שהעדיפו להקדים את המלים 'על דעת המקום ועל דעת הקהל' למלים 'בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה' והיו שהפכו סדר מלים זה." מבחינת ההשתלשלות ההיסטורית יש להפנות את תשומת-הלב לחילוף-נוהג אחר, חשוב ויסודי: היו שלא הזכירו אלא את המלים 'על דעת המקום ועל דעת הקהל' ולא גרסו כלל בישיבה של מעלה וכו'. גירסה זו, שלא נשתמרה במנהגי העדות השונות, מופיעה בכמה כתבי-יד. ארשום שלוש: אוקספורד (בודליאנה) 1024, דף ס, א; פארמה, די-רוסי 403, רט, ב; ואטיקן 422, דף נב, ב. ויש להבליט שגם הרמ"א ב"דרכי משה" סי' תריט, ג, נקט בגירסה זו.

והרי הטכסט של כתב-יד פארמה הנוכח: 'ויעמוד מובחר שבעדה איש אמונים ובעל שם... ויאמר בקול רם על דעת המקום ועל דעת הקהל אנו מתירים להתפלל עם עבריינים ומועלים בחרמות ונדרים ושבועות שבין הקהל לקונם'. נוסחה זו, המצמצמת את ההיתר צמצום ניכר, מיוחדת היא במינה ואיני יודע לה דוגמה במקורות שבדפוס.

הביטוי 'על דעת המקום ועל דעת הקהל' עדיין טעון הבהרה, הואיל וגרם לפירושים מסולפים. מקורו והצדקתו נעוצים במשטר הקהילות בימי הביניים, כשהטלת החרם והתרתו היו תלויים בהסכמת הקהל ולכן הוצרכו להזכיר שהתרת חרם זו נעשתה 'על דעת הקהל', כשם שהטלתו באה בהסכמתו וברשותו. וזהו נוסח החרם המצוי ב'ארחות חיים' (ב, 503): 'אנו מחרימין... על דעת המקום ועל דעת הקהל בספר התורה הזה...'

11 אוצר יהודי ספרד, ד, עמ' 109 [=מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 310].

12 נוסח השער הוא: תמונות תחנונות תפלות ספרד ערוכות כשלחן ולאכול מזומן ופיוט ופזמון בתוכו מפורד בסופו תחפש ותמצא מסומן, דינאל בומברגו רפד (1524), אולם הקולופון הוא משנת 1544.

13 סדר תפילות מכל השנה כמנהג ק"ק בני ספרד, ויניציא ש"ו.

ובעל 'ספר חסידים' מזהיר: <sup>14</sup> "החזון כשמחרים לא יאמר 'על דעת המקום' עד שיגמרו שלא לחזור בהם ואם התחיל להחרים ואמרו להפסיק יפסיק שאין לומר 'על דעת הקהל' עד שישוו כולם". והמאירי ב'חיבור התשובה' (515) כותב: 'וכן כתב הרב הגדול קרובנו ר' נתן בר' מאיר... שאותם הגזירות ותקנות שאנו גוזרים על דעת המקום ועל דעת הקהל יש להם היתר אע"פ שהוא על דעת רבים, ר"ל על דעת הקהל, ואפילו בלא חרטה, מפני שדעת הקהל לכך להתירו כשירצו'. והרמב"ן קובע במפורש: <sup>15</sup> 'עכשיו נהגו להחרים ולהשביע על דעת המקום ועל דעת הקהל'. ומכיוון שנהגו להזכיר בהטלת החרם גם בית דין של מעלה, ראו צורך להזכירו אף בהתרתו. ראה נוסח החרם בסוף חמישה קונטרסים (קורנול), קח, ע"ב: 'אנו מאררים ומנדים... ומחרימים ומשמתים בבית דין של מעלה ובבית דין של מטה'; שו"ת הריטב"א, עמ' קפח-קפט, סי קיט 'ויהא בנידוי גמור ובשמתא חמורה בשיבה של מעלה ובישיבה של מטה'; שמחה אסף, מספרות הגאונים (תרצ"ג), עמ' 216: 'מרשות בית דין העליון ומרשות בית דין התחתון'.

גולדשמידט נתן דעתו גם לשאלה למי ניתן ההיתר, לקהל או לעבריינים? בהקשר זה כדאי להצביע על מחזור אלג'יר (כתב-יד), <sup>16</sup> לפיו ניתן ההיתר הן לקהל והן לעבריינים וההכרזה מנוסחת בלשון זה: 'על דעת המקום... אנו מתירים לעצמנו להתפלל עם העבריינים ומתירים לעבריינים להתפלל עמנו'.

במרוצת הדורות נשתנתה משמעותה של הכרזה זו ויפה כתב גולדשמידט: "שכל עדה ועדה נתנה למונח 'עבריינים' משמעות מיוחדת לפי טעמה". דוגמה מאלפת ומעניינת לכך מספק לנו כתב-יד הספרייה הבריטית, Or. 11318, <sup>17</sup> נח, ב: 'קודם שיתחיל החזון כל נדרי יאמר בשיבה של מעלה ובישיבה של מטה על דעת המקום ועל דעת הקהל אנו מתירין להתפלל עם הבריונים כך מצאתי בתשב"ץ'. עבריינים-בריונים, ולפנינו התופעה הידועה, שפירוש דחה את הגירסה המקורית ותפס את מקומה – תופעה שאינה נדירה בספרות התלמודית-מדרשית.

ומן הדין שיצוין עוד: א"מ הברמן (קרית ספר מו, תשל"א, עמ' 202), קובע שהגרסה הנכונה היא 'להתפלל על העבריינים', 'והכוונה היא להתפלל עליהם, שה' יסלח להם'. הוא מסתמך על י"ז כהנא, תשובות פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג, עמ' שד, סי' תקנב, הגורס – לפי קביעתו – כך. הברמן מנמק כי אין איסור להתפלל עם עוברי עבירה, ועוד: הכתוב הנאמר אחרי ההכרזה ונסלח לכל עדת וכו' מסייע לנוסח על העבריינים. לזה יש להעיר:

14 מהדורת ראובן מרגליות, סי' תט; מהר" ויסטינצקי, סי' תתצז.

15 עיין משפט החרם לרמב"ן, ארחות חיים, חלק ב, עמ' 506; כלבו, בסוף הספר.

16 כתב-יד וינה, מובא במאמר 'מבוא לכל נדרי', קבוצת חכמים 1861, עמ' 102. כתב-יד, שנכתב בשנת 1542, הוא כעת בספרייה הממלכתית שם. עיין קטלוג, עמ' 105-106.

17 נכתב בגליון, כתב-יד נגמר בשנת 1557.

## תפילות הימים הנוראים

1. מהר"ם מרוטנבורג אינו גורס 'על'; טעות נשתרכבה לו להברמן.
2. 'עבריינים' כאן אינם סתם עוברי עבירה, אלא אנשים שהוחרמו בגלל עבירתם. ראה דברי הראב"ה המובאים לעיל: 'ומתירין חרם' וכו'; הגהות מיימוניות (לסדר תפילת השנה לרמב"ם): 'בליל יו"כ קודם שיעמוד החזן מתירם חרם להתפלל עם העבריינים', ועוד. וראה גם ש"ע או"ח, סי' נה, סעיף יא.
3. הפסוק 'ונסלח' לא נאמר אחרי היתר החרם אלא אחרי כל נדרי. אין שום קשר בין כל נדרי לבין ההכרזה 'על דעת המקום'. כל נדרי מוקדם במאות שנים לאותה הכרזה, שנתפשטה אפילו בגרמניה גופה באטיות גדולה, כמו שמעידים המחזורים כתבי היד נוסח אשכנז. ראה, לדוגמה, כ"י ואטיקן 313, דף א33; כ"י הספרייה הבודליאנית באוקספורד 1088, דף א45; כ"י אוקספורד 1025, דף 208, ושם נוספה ההכרזה בגליון; כ"י הספרייה הבריטית 671, דף א71, ושם נכתבה בכתב מאוחר לפני כל נדרי.

## צעקת 'הוא' בימים הנוראים

### א

ביום ההוא פתחו את פיהם ויתנו קול גדול גם כחשו בה' ויאמרו לו הוא. בדברים מעורפלים אלה מתאר המחבר עלום-השם (1468) של הספר „עלילות דברים“<sup>1</sup> את המנהג המשמש נושא המאמר הנוכחי. משפט קצר זה<sup>2</sup> נשאר בערפולו גם אחרי העזרה שהושיט לנו המחבר בפירושו המלווה את חיבורו הסאטירי<sup>3</sup>, והמלומד האחרון שנוקק לחקירתו<sup>4</sup> מודה ומתוודה „שלא נתברר לו כלל“. והרי פירושו<sup>5</sup>:

ביום ההוא: ראש השנה. קול גדול: צעקו הוא באמרם הוא אלהינו. כחשו בה': אמרו שמלת הוא הוא שם ולזה צעקו בזאת המלה והניחו השם המיוחד וכווננו בזה, ולזה אמר כחשו בה'. לו הוא:<sup>6</sup> אמרו ששמו הוא. כך נ"ל מתוך דבריו והשם יודע.

המחבר-המפרש מגלה לנו שהמדובר הוא בצעקת „הוא“ בראש השנה, אולם צעקה זו חידה היא בעינינו. מה מקומה, מה טיבה ומהו טעמה? לאחרונה הובעה ההשערה<sup>7</sup> שהכוונה היא ל„הוא אלהינו“ שבקדושת מוסף של שבת ושהעניין קשור עם הבעייה אם יש לומר „אחד הוא אלהינו“, או רק „הוא אלהינו“<sup>8</sup>. אך דא עקא, מכיוון שאין אנו יודעים דבר ולא חצי דבר על צעקת „הוא“ במקום זה, הרי התעלומה בעינה עומדת.

באורח כללי ייאמר: הקשיים שאנו נתקלים בהם בהבנת הספר הנזכר — אותו חיבור מיוחד במינו המותח ביקורת על היהדות הרבנית ומנתח את תורותיה ומנהגיה באיזמל החד של סאטירה בוטה — גובעים לא רק מן העובדה, שהמחבר

1. נתפרסם ע"י „מיכאל בן ראובן“, אוצר נחמד ד (תרכ"ד), עמ' 176—214.

2. שם, עמ' 188.

3. עיין גרץ-שפ"ר, ח"ו, ציון ט, עמ' 444: „המחבר בעצמו כתב גם את הפירוש למען אשר ידע הקורא את כוונתו וירד לסוף דעתו בהבנת רמזיו, חדודיו ועקיצותיו“.

4. ישראל תא-שמע, „עלי ספר“ (כתב-עת לחקר הספר העברי, אוניברסיטת בריאלין) ג

(תשל"ו), עמ' 51. והשווה גם י' מונדשיין, שם, ד (תשל"ו), עמ' 180 ויעקב י' שכטר,

שם, ח (תש"ס), עמ' 148—150.

5. אוצר נחמד, שם, עמ' 203.

6. ירמיה ה יב. המשמעות שם היא: ויאמרו: לוא-הוא. הסאטיריקן שלנו סילף את הכתוב

לצרכיו: ויאמרו לו: הוא.

7. „עלי ספר“, שם.

8. ראה מאמרי: „לחקר נוסח העמידה במנהג בבל הקדמון“, סיני עח (תשל"ו), עמ' [ר' עמ' 78-79]

קיי-קיא. והשווה להלן, הערה 197.

הליט את כוונתו בצעיף של מליצות ורמזות האומרות דרשני, אלא גם בזה שכמה מן המנהגים שרמזו אליהם נעלמו כיום מן השימוש ואינם ידועים לנו. הוא הדין לגבי המקרה שלפנינו. עניין לנו כאן עם מנהג שנשתקע בינינו, אך מסורת רבת-שנים מאחוריו. עליו ועל הטעמים שהונחו ביסודו נייחד את הדיבור, כמו כן נעמוד על התופעה, שצעקת „הוא” נפוצה היתה בקרב חסידי האיסלאם.

## ב

בפתח הדברים נקדים מלים אחדות להבהרת הביטוי „ביום ההוא” שבו פותח המשפט המוצג בראש המאמר. ביטוי זה אינו יכול להתפרש כאן פשוטו כמשמעו ככינוי-הרומז, המתייחס אל מה שקדם לו, שכן הפיסקה הקודמת אינה מדברת כלל בראש השנה. ומאידך לוא דיברה בראש השנה לא היה צורך למחבר-המפרש, שדרכו לקמץ במלים, לגלות לנו שבראש השנה הכתוב מדבר. על כרחך „ביום ההוא” כינוי לראש השנה הוא. ואכן כינוי זה הולם אותו יפה. כידוע משמש במקרא הביטוי „ביום ההוא” ככינוי קבוע ליום הגאולה. מרובים הם המקראות המעידים על כך ואין צורך לפורטם.<sup>9</sup> ומכיוון שלפי דעת ר' אליעזר בן הורקנוס<sup>10</sup>, שנתקבלה<sup>11</sup>, ראש השנה מיועד להיות יום הגאולה<sup>12</sup>, הרי לפי ההיקש האריסטוטלי: „ביום ההוא” = „ראש השנה”:

ביום ההוא = יום הגאולה

ראש השנה = יום הגאולה

לכן: ביום ההוא = ראש השנה.

9. השווה את ההגדרה הכוללנית של הוזהר: „פתח האי ינוקא ואמר, והיה ביום ההוא”, ההוא לא ידע מאן הוא, אלא בכל אתר, ביום ההוא יומא בתרא הוא” (ח”ג, קעא א). ראה את המובאה בשלימותה להלן, הערה 63.

10. ר”ה יא א, והטעם בע”ב: „אתיא שופר שופר, כתיב הכא תקעו בחדש שופר וכתוב התם (ישעיה כז יג): ביום ההוא יתקע בשופר גדול”. והשווה מכילתא בא, פירשה יד, מהדורת הורוביץ-רבין, עמ’ 52.

11. ר”ה כז א וראה גם ירושלמי עבודה זרה, פ”א, ה”ב (לט ע”ג).

12. אין צורך להרבות בדוגמאות, יוזכר רק ניסוחו הפיוטי של ר' אלעזר הקליר בסדר מלכיות שלו „אנסיכה מלכי” (מחזור לימים הנוראים, מהדורת ד' גולדשמידט, כרך א, עמ' 237): „רז המוכמן ליום זה מזומן”, כלומר: סוד הגאולה הסתום והחתום ליום זה של ראש השנה הוא מזומן (מטה לו). וראה גם שם, עמ' 161, שורה 9: „נדחים לאסוף בו בקץ” ועמ' 235, שורה 24: „ליום זה פור הפיל מציון למלוד”. פסוקי „ביום ההוא” הסביעו את חותמם על כמה תפילות עתיקות. בפיוט „ונתנה תוקף”: „ובשופר גדול יתקע” על פי ישעיה כז יג: „ביום ההוא יתקע בשופר גדול”; „לפקוד על צבא מרום בדין” על פי (שם, כד כא): „ביום ההוא יפקד ה' על צבא המרום במרום”. וכן בתפילת „וראתיו כל לעבדך”: „ויונחו את עצביהם” על פי ישעיה כז: „ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו” וכו'. יצויין כי הפיוט „ונתנה תוקף” קדום הרבה מזמנו של ר' אמנון ממגנצא (מאה ה-10), ראה: Eric Werner, The Sacred Bridge, London-New York, pp. 252–254.



ברם. מאחר שגשקו הספרותי של בעל „עלילות דברים" הוא הלעג והסאטירה, רשאים אנו להניח כי בבחירתו בכינוי זה דווקא התכוון לדבר אחר: הוא העניק לכינוי פירוש שיעוקן סאטירי מקופל בו כלפי המנהג המולעג על ידו: ביום ההוא = ביום ה„הוא“, כאילו אמר: לא בכדי נקרא שמו „ביום ההוא“, הואיל וביום זה הם מרחיבים את פיהם וצועקים: הוא. כמו שעוד נראה גם כמה מחכמי ימי-הביניים תפסו את הביטוי „ביום ההוא" במובן ביום ה„הוא“, אך על פי המשמעות המיוחדת שהעניקו הם לתיבת „הוא" <sup>13</sup>.

## ג

באיו תפילה צעקו „הוא אלהינו" ?

אין ספק כלל שהמדובר הוא ב„הוא אלהינו אין אחר" <sup>14</sup> שבתפילה „עלינו לשבח" התוספת, כידוע, מקום מרכזי בתפילת ראש השנה ובשל חשיבותה הועברה גם לתפילת מוסף של יום הכיפורים בחזרת העמידה על-ידי שליח הציבור. המנהג מרומז כבר בצורת כתיבתה או הדפסתה (ראה להלן) של תפילה זו. בניגוד לסידורים ומחזורים של היום, שהחטיבה הראשונה שלה („עלינו" עד „אין עוד") מודפסת בפסקה אחת רצופה, ללא הפסק ורווח בין המשפטים, הרי בכתב-היד ובדפוסים הקדומים תיבת „הוא" נכתבה באותיות רבתי ובולטות, ולעתים גם מוקפת עיטורים <sup>15</sup>, או לכל הפחות הניח הסופר רווח לפני תיבה זו <sup>16</sup> או ציין את ההפסק על-ידי פסק (I) <sup>17</sup>. וכל זאת כדי לציין את תהילתה של פסקה חדשה. במקום זה הפסיק החזן והקהל הגיב בקול רם „הוא אלהינו" וכי עד סוף הפסקה. אחרי עניית הקהל חזר החזן על הפסקה כולה, ואף הוא בקול רם. נזכרים אנו במקרה אחר של תיבה, שבעלי התוספות מעידים עליה <sup>18</sup> —

13. ראה להלן, הערה 63 בנוגע לזוהר; רבינו בחיי, סוף בשלח; ר' ישעיה הורוויץ, שני לוחות הברית (דפוס יוועפאף), ח"א, עמ' 37.

14. על הגירסה „אין אחר" ראה „נספח".

15. ראה להלן צילומי של מחזור אשכנז מהמאה ה-13, כ"י ברלין, הספריה הממלכתית, Or. 2° 10, דפים 11 ו-120. [תודתי אמורה להנהלת הספרייה על הרשות לפרסם צילום זה]. בשני המקומות נכתבה תיבת „הוא" באותיות גדולות פי שלוש מגודל יתר האותיות. אותה התופעה מצוייה במחזור אשכנז, כ"י אוספורד 1035 (נכתב ב-1258), דפים 16 ב, 133 ב. במחזור אשכנז, כ"י ואטיקן 324, הבליט הסופר את התיבה הנידונה מלבד על-ידי אותיות רבתי גם על-ידי עיטור. ויוזכרו שני כתב-יד נוספים: פירוש על התפילה לר' אלעזר מוורמס, כ"י פאריס 772, דף 192 א ומחזור מנהג אשכנז-פולין (מאה ה-14), כ"י המוזיאון הבריטי 648, דף 50 א.

16. כך הוא במחזור אשכנז, כ"י המוזיאון הבריטי 653 (עם פירוש ר' אלעזר מוורמס), דף 109; מחזור אוגשפורג רצ"ו; סידור טיהנגן ש"ך, ועוד.

17. ראה: מחזור אשכנז דפוס לובלין 1578—1579, כח א, נד ב, בתפילת ראש השנה. אך בתפילת יום הכפורים, קכח ב, נדפס המשפט הנידון בשורה מיוחדת ובאותיות גדולות במיוחד. ראה להלן הערה 32.

18. ברכות מו ב, ד"ה „הטוב"; פסחים קד ב, ד"ה „חוק". ראה גם תוספות רבנו יהודה

ועדותם מקויימת על-ידי כתיב-היד<sup>19</sup> — שנכתבה במחזורים באותיות גדולות (נכתבה גדול) מאותו טעם גופו. הדברים אמורים בתיבת „נאמן” בברכה הראשונה שלאחר קריאת ההפטרה, בפסקה המתחלת „נאמן אתה הוא יי אלהינו”. היא נכתבה בצורה רבתי חרף היותה באמצע הברכה כדי לציין שבמקום זה מפסיק המפטיר והציבור עומד על רגליו ומגיב בענייה משלו — מנהג עתיק שמקורו במסכת סופרים<sup>20</sup> ונעלם מנהג בית הכנסת כבר בימיהם של בעלי התוספות. בזמנו של ר' אלעזר מזורם (נפטר 1238) היתה קריאת „הוא אלהינו” על-ידי הקהל מנהג קבוע ומקובל והוא מוסר לנו טעם לכך כפי שמצאו באחד המקורות שהיו לפניו, מבלי לגקוב בשם המקור<sup>21</sup>:

מצאתי הא דאמרינן בקול רם ביום הכסה וביום הכפורים הוא אלהינו, נראה משום דכתיב גבי „אור”<sup>22</sup> האיש אשר יעשה פסל ומסכה וענו כל העם אמן, לשון ענייה בקול רם גבי ייחוד, אבל בכלום „אור” כתיב „ואמר כל העם”.

למנהג זה הוסיף בעל הרוקח מנהג חדש והוא, שבשעה שהקהל אומר „הוא אלהינו” וכו' יאמר החזן בלחש פסקה המכילה פסוקי-ייחוד, ביניהם „שמע ישראל”, פסקה הנדפסת עד היום בכמה מחזורים<sup>23</sup>: „אתה הראית לדעת... עד עולם”, בציון המקור: „קבלה הוא מרבי אליעזר מגרמיו”א. מן הביטוי „קבלה” מותר אולי להסיק שלפנינו מסורת שבעל פה. על כל פנים היא אינה נזכרת בספרו, ספר הרקח, וגם לא מצאתיה בפירושו על התפילה, לא בכתב-יד אוכספורד 1204 ולא בכתב-יד פאריס 772. אולם שני מקורות אשכנזיים חשובים ובני-סמכא מביאים את המנהג בשמו, ר' מאיר הכהן, תלמיד מהר”ם מרוטנבורג, בעל הגהות מיימוניות<sup>24</sup>, והמהרי”ל<sup>25</sup>. תפילה אחרת שנועדה להיאמר על-ידי החזן בעת שהקהל אומר „הוא אלהינו” מובאת בספר המפורסם „חמדת ימים” מ„מחזור קדמון כתיבת יד”, ואף היא על פי קבלה מר' אלעזר מזורם. לתפילה זו לא מצאתי סמוכין במקום אחר<sup>26</sup>:

- שירליאון על מסכת ברכות (מהדורת הרב ניסן זק”ש, ירושלים תשל”ב), ח”ב, עמ' תצב.
19. לדוגמה: כ”י המוזיאון הבריטי הנזכר בהערה 15, דף 61 א”ב. יתר הברכות פותחות באותיות רגילות, אך רווח הונח בין ברכה לברכה.
20. מסכת סופרים יג ט, מהדורת מיכאל היגער, ניו-יורק תרצ”ז, עמ' 245: „ומיד עומדין העם ואומרים: נאמן אתה הוא יי אלהינו ונאמנים דבריך נאמן חי וקיים תמיד תמלוך עלינו לעולם ועד. וזה אחד ממחלוקת בני מזרח ובני מערב, שבני מזרח עונין אותה בישיבה, ובני מערב בעמידה”.
21. ספר הרקח הגדול (ירושלים תש”ך), ס”ר רג עמ' צו.
22. דברים כז טו. והשווה סוטה לב ב.
23. ראה: מחזור לימים הנוראים, מהדורת ד' גולדשמידט, כרך א עמ' 230: צילום מחזור וניציאה 1600 (להלן).
24. ל„סדר תפילות כל השנה”, אות ג, והובא ב„דרכי משה” או”ח, ס”ר תקצ”א, ס”ק ג.
25. ספר מהרי”ל, ורשא תרל”ד, מא א.
26. ספר חמדת ימים, איזמיר 1731-32, ח”ד, מד עמודה ג.

וגם כשהחזון אומר עלינו לשבח בבואו לומר הוא אלהינו ואין עוד אחר, כתוב שם (היינו ב, מחזור קדמון כתיבת יד) "ע"פ קבלת ר"א רוקח ז"ל לומר נוסח זה: מגדל<sup>27</sup> עוז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב. ואח"כ יאמר רבש"ע מיום שחרב בית המקדש אין לנו במה לכפר לא קרבן ולא בגדי כהונה ולא מנחה ולא מזבח רק שמך הגדול עומד לנו ויהי רצון שתהא שעה זו עת רצון ליכנס תפילתי למרום בהזכירי יי"ג מדותיך ה' ה' אל רחום וחנון וכו' ואח"כ יאמר אנא בכח גדולת מינך וכו' וכן ביום הכפורים יעשה כסדר הזה והיא סגולה נפלא לקבול תפלות.

#### ד

מן האמור עד כה למדנו רק כי, "הוא אלהינו" נאמר על-ידי הקהל והחזן בקול רם, ונשאלת השאלה: האם בעל "עלילות דברים" בהגדירו את הקריאה כצעקה הפריז על המדה במגמה להתל ולהלעיג, כדרכו? התשובה היא שלילית. ראשית יצויין כי גם ר' נפתלי הירץ טריוויש בפירושו על הסידור, טיהנגן ש"ך, מגדיר פעמיים את הקריאה כצעקה: "על כן אנו צועקים הוא אלהינו", ויובאו דבריו להלן<sup>28</sup>. שנית, יינתן כאן התיאור המפורט של אופן אמירת "עלינו לשבח" בקהילה החשובה וורמס מעטו של ר' יפתח יוסף הלוי המכונה ר' יוזפא שמש בספר המנהגים שלו<sup>29</sup> שנכתב בשנת ת"ח (1648), כתב-יד הקהילה היהודית בוורמס, מספר 10, דף 53 א: ומנגן עלינו עד, "כל המונם" ואומרי' בלחש, "שהם מתפללין להבל וריק ומשתחווים ללא יושיע"<sup>30</sup> ונופלים על פניהם עד הקרקע, ומרים קול ואומר, "ואנחנו כורעי' ומשתחווים ומודים לפני מלך מ"ה הקב"ה" ועומדין. ואז החזן ג"כ כורע ונופל על פניו, "ואנחנו כורעי' וכו'". ושנים העומדים בצדי החזן או חזן כל אחד בזרוע החזן ועוזרי' לו ומעמידין אותו. ואז החזן מנגן, "שהוא נוטה שמים" עד, "מרומים". ואז מרימים קול קולם בקול גדול ואומרי' הוא אלהינו אין אחר<sup>31</sup>, אמת מלכנו וכו', עד, "אין עוד". ואח"כ החזן ג"כ.

27. משלי יח י. הקשר בין פסוק זה לבין התפילה ל, קבול תפילות" מושתת על מדרש תהלים עא ג (מהדורת ש' בובר, עמ' 323): "כיון שאני בצער גלות ואני נכנס בבתי כנסיות להתפלל, תהיה לי תפילתי מגדל עוז, שנאמר מגדל עוז שם ה', וכתוב כל אשר יקרא בשם ה' ימלט (יואל ג ה). ועיין שם גם למזמור קמב א (עמ' 531).

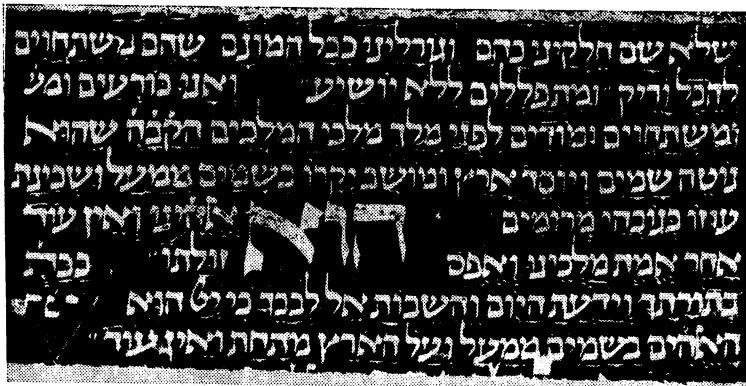
28. ראה: פרקים ה וח.

29. על ר' יוזפא שמש וספר המנהגים שלו, ראה כעת: יצחק זמיר, סיני כרך פו (תש"ם), עמ' יד ואילך.

30. הנוסחה, "ללא יושיע" במקום הנוסחה המקובלת, "אל אל לא יושיע" חודשה ע"י ר' יהודה החסיד, ראה מאמרי, "בעטייה של גימטריה אנטי-נוצרית ואנטי-איסלאמית", סיני כרך עו (תשל"ה), עמ' ה.

31. ר' שלמה זלמן גייגר (דברי קהלות, 1862, עמ' 169), המתאר את מנהגי עירו, פרנקפורט ע"נ מיין, בפרטי פרטים, מזכיר אמנם את עניית הקהל: "הוא אלהינו אין אחר", אך

מורגש שר' יוזפא שמש, שלא הצטיין בכושר הביטוי, נאבק למצוא את המלים המתאימות כדי לאפיין נכונה את עוצמת הקריאה, הוא אלהינו" והשתמש בצרוף המכיל את המונח „קול" שלוש פעמים בתוספת חזרוק: גדול. אך מה שמעניין ביותר הוא עדות המדפיסים, שהבליטו את אופן קריאת „הוא אלהינו" באמצעי-הביטוי משלהם: אותיות הדפוס וסידורן. המשפט הנידון מודפס על ידי כמה מהם באותיות רבתי ובולטות, אותיות „צעקניות" כביכול, וארבע (או חמש) המלים שבו תופסות שורה שלימה לעצמן<sup>32</sup>. טכניקה טיפוגראפית זו יש בה כדי להמחיש בצורה מרשימה את גודל הצעקה שהושמעה ראשונה על-ידי הציבור ואחריו על-ידי החזן<sup>33</sup>.



מחזור אשכנזי, כ"י ברלין, הספרייה הממלכתית, OR 2° 10, מאה ה"ג (צילומים נוספים בעמודים יב יג)

- אין הוא מצייין שנאמר בקול רם. לעומת זאת, אחרי אמירת המשפט הנזכר קראו „יחד בקול רם: אמת!". מנהג זה נתקיים עד היום בין המתפללים לפי מנהג פרנקפורט. ויש לציין עוד, כי בזמנו לא נאמרו פסוקי-היחוד: „ולא יאמר פסוקי אתה ה' ראית וגו' שאינם מנהג בפ"פ" (דברי קהלות, שם), אולם כמאה שנים לפניו, בזמנו של ר' יוסף יוזפא קאשמין (1718), כן נאמרו. ראה: נוהג כצאן יוסף, עמ' רסח (להלן הע' 100).
32. ראה הצילומים של מחזורי פראג 1585 וויניציאה 1600 (להלן). צורת הדפסה זו מצוייה כבר במחזורי ויניציאה 1568, דף רה ב, ולובלין 1578—1579, קכח ב. במחזור ויניציאה 1600, עז ב, במוסף יום ראשון של ראש השנה, הודפסה עניית הציבור בפיסקה נפרדת ובצורה בולטת, ראה את הצילום להלן.
33. נראה שעל רקע תופעה ליטורגית זו יתחוויר לנו אחד ממנהגי השבתאים כפי שנמסר לנו ב„פירוש מזמורי תהלים מחוגו של שבתי צבי באנדרינופול" (גרשם שלום, עלי ע"ן, מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשי"ב, עמ' 175): „... שאנו משכימים ומעריבים בכל יום ויום ואמרים הוא ולא אחר, הוא אלהינו". שלום סבר שנאמר „כנראה יחד עם קריאת שמע" והוא מוסיף לשער כי „מנהג זה נקבע אולי ע"י ר' נתן עצמו". לדעתי המכוון הוא ל„עלינו לשבח". המאמינים העבירו את קריאת המשפט הנזכר בקול רם שהיה נהוג רק בימים הנוראים לכל יום ויום כדי

## ה

הרמת הקול בקריאת „הוא אלהינו“ מוסברת על-ידי ר' אלעזר מוורמס בנימוק, שכל הצהרת-אמונה בייחודו של ה' טעונה הרמת קול לפי דברים כז טו. מעניין הוא לראות כיצד ר' נפתלי הירץ טריוויש מגלה קשר בין הצהרת-ייחוד זו לבין „שמע ישראל“ — ראש לכל הצהרות-ייחוד על ניסוחיהן המגוונים. וכך הוא כותב<sup>34</sup>:

הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: שֶׁהָאֱלֹהִים שְׁמִים וְיִסֵּד אֶרֶץ וְכִסְיָהּ  
בְּבוֹדוֹ בְּשִׁמְשׁוֹ מִמַּעַל וּשְׁכִינָתוֹ עַל בְּגָדֵי מְרוֹמָיו;  
הוּא אֱלֹהֵינוּ אֵין עוֹד אֲחֵר  
אִמַּת מַלְכֵנוּ אֶפְסֵזוּלָתוֹ בְּכַתוּב בְּתוֹרָתוֹ וּפְרַעַת הַיּוֹם וְהַשָּׁבוֹת

מחזור אשכנזי, פראג ש"ה

וכלפי שאמר החזן „ואנחנו כורעים ומשתחווים לממה"מ" ולא נהיה „כגויי הארצות“, שהם משתחווים לאלהים אחרים, והוא על דרך שאמר יעקב לבניו<sup>35</sup>: שמה ח"ו יש בכם איזה פסול ענו ואמרו שמע

להפגין בכך את אמונתם. יש לזכור שתפילת „עלינו“ מילאה תפקיד חשוב בהגותם של המאמינים: „שבתי צבי היה דורש שמות האלהות על עצמו ואמר כי עליו רומזים דברי תפילת עלינו לשבח. לתקן עולם במלכות שד"י, שהיא מלכותו של ש"ן דל"ת יו"ד הנקרא שבתי צבי" (שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל-אביב תשי"ז, ח"א, עמ' 194). וראה גם עמ' 190. גדולה מזו: במלת „אלהינו“, שהיא בגימטריה „צבי“, מקופל רמז למשיחם, ראה: ר' יעקב עמדין, ספר שמוש (מהדורה מצולמת, ירושלים תשל"ה, הוצאת מרכז שז"ר), יט ב. ושם בלי קשר עם „עלינו“. ובאמת מצאנו, רב גדול ועצום זקן מופלג באשכנז ושמו מה"ר מרדכי החסיד ונמצא בקוסטנטינה הכריז בפומבי על אמונתו באמצעות המשפט „עלינו“. הוא „הלך לראות פני אדוננו... ראה למעלה מראשו כתר מלכות של אש עד לב השמים ואז נפל על פניו ויצא צועק ברוב כוחו בשוקים וברחובות: „הוא אדוננו ואין עוד אחר אמת מלכנו ואפס זולתו“ (מובא ע"י שלום, שם, עמ' 506). „רב גדול ועצום“ זה לא הרחיק לכת כמו המאמינים באנדרינופול ומיתן את חירופו בגרסו „אדוננו“ במקום „אלהינו“. לאור עובדות אלה גם הידיעה הבאה מקבלת את מלוא משמעותה: „תלמדי הר"ן כשהיו הולכים לאיזה ב"ה (= בית הכנסת) אחרת והיו שומעים או ק"ש או עלינו לשבח היו אומרי: „ג"כ הם“ (מובא ע"י מ' בניהו, ספונות יד, עמ' רצו).

34. בפירושו הקבלי על סידור טיהינגן ש"ך, בפירוש „עלינו לשבח“ בתפילת מוסף לר"ה.

35. פסחים נו א.

ישראל י' אלהינו י' אחד, על כן אנו צועקים הוא אלהינו אין אחר, הוא הגסתר [ה] יושב בגובה מרומים אלהינו אין אחר, ולא כגויי הארצות המכוונים לשוב הדלת<sup>36</sup> (כלומר: הדלי"ת), שמע ישראל י' אלהינו י' אחד, ח"ו לקרוא אחר, ולכן כתיב, "וילאו למצוא הפתח" לקרא אחר במקום אחד, ולזה אומ' הוא אלהינו אין אחר, רמו לשמע ישראל י' אלהינו י' אחד.

קשר עוד יותר הדוק בין שתי ההצהרות, המתבטא במישור המעשה, משתקף בדעה האומרת ש, "עלינו לשבח" תיאמר רק בסיום תפילות שחרית וערבית שקריאת-שמע נהוגה בהן, ולא אחרי תפילת מנחה, הואיל ואין בה קריאת-שמע נתפרדה החבילה וגם, "עלינו" אינה נאמרת<sup>37</sup>. נזכיר עוד שהפסוק, "שמע ישראל" נועד על-ידי ר' אלעזר מוורמס להיאמר על-ידי החזן בשעה שהציבור אומרים, "הוא אלהינו"<sup>38</sup>.

סביר להניח שמה ששיווה משמעות מיוחדת דווקא להצהרת-הייחוד שבתפילת "עלינו" הוא המימד המרטריאולוגי שנתלווה לתפילה זו בימי-הביניים באשכנז. מימד זה נובע מן הסיפור המזעזע על קדושי בלוי"ש (1171; Blois) שבשעה שקידשו את השם בלהבות אש, "הרימו קולם בקול גדול ויענו יחד: עלינו לשבח"<sup>39</sup>. בצעקת "הוא אלהינו" נתמזגה גם זעקת השרופים על קידוש-השם, זעקת העינויים וההריגות שהיו גורלם של יהודי אשכנז בשל דבקתם העקשנית ב, "הוא אלהינו אין אחר".

## ו

המקורות שהובאו עד עכשו לימדוני רק שכל המשפט כולן נאמר בהרמת קול צעקה. לעומת זה קובע בעל "עלילות דברים" ש, "צעקו הוא", כלומר שהצעקה התמקדה ביתר-ייחוד וביתר שאת במלת הוא ובה נתרכזה כוונת המתפללים (כוונת בזה). לפי גימקו של ר' אלעזר מוורמס אין שום סיבה להטעים הטעמת-יתר מלת הוא דווקא. אך גם קביעה זו יש לה סמוכין במקורותינו וכמה טעמים ניתנו

36. בראשית יט ט וי"א.

37. ראה: שו"ת הרדב"ז מכתב יד, חלק ח (בני ברק תשל"ה), סי' לג; ר' משה ו' מכיר, סדר היום (ויניציאה 1599), לב א: "יש מי שאינו אומר אותו ואומר שאחר שאין ק"ש בתפלת המנחה אין מקום לומר עלינו לשבח, כי במקום שיחדנו שם אלהינו אנו משבחים אותו שאין עוד מבלעדיו לאמת היחוד ולקימו, אבל במקום שאין יחוד בפועל אין מקום לזה השבח"; מנחם די לונזאנו, שתי ידות (ויניציאה 1618), קח ב; מאיר ו' גבאי, תולעת יעקב (ורשא 1876), עמ' 41. והשווה מגן אברהם, או"ח, סי' קלב ס"ק א.

38. ראה לעיל פרק ג.

39. ראה: א"מ הברמן, גזירות אשכנז וצרפת (ירושלים תש"ו), עמ' קמג; "ספר זכירה" לר' אפרים ב"ר יעקב מבונא: "ויהי בעלות הלהב, הרימו קולם בנעימה קול אחד. ותחילה היה הנועם נמוך ולבסוף בקול גדול... עלינו לשבח" (שם, עמ' קכה-כו, ובמהדורות "דורות", ירושלים 1970, עמ' 33); קינה לר' אפרים מבונא, "למי אוי למי אבוי" (שם, עמ' קלד; שם, עמ' 93, שורה 49); קינה לר' הלל ב"ר יעקב מבונא (שם, עמ' קלח); יוסף הכהן, עמק הבכא (וינה 1852), עמ' 39.

להדגשה זו. נתחיל בטעם שנמסר לבעל „עלילות דברים“, שההדגשה באה להבליט שמלה זו שם הוא, „ולזה צעקו בזאת המלה“.

העובדה כשלעצמה, שמלת „הוא“ משמשת לפרקים כינוי להקב"ה, מסורת עתיקת-יומין ורבתי-יחס לה. כבר עמדו חוקרי המקרא על כך<sup>40</sup>, שבמקרא גופו מופיעה מלה זו ככינויו של ה' והיו שגילו שימוש זה גם בכתבי כת ים המלח<sup>41</sup>. ומפורסמת היא המשנה סוכה פ"ד, ה, שרבות נכתב עליה<sup>42</sup>, „אני והו' הושיעה נא“, שלפי נוסח המשנה שבירושלמי ולפי עדותו המפורשת של ר' יוחנן הגירסה היא: הוא באלף וכינויו של הקב"ה הוא<sup>43</sup>. ועוד: בכמה מקראות נתפרשה המלה בהוראה זו על-ידי חכמי התלמוד והמדרש<sup>44</sup>, פרשני ימי-הביניים<sup>45</sup> והמקובלים<sup>46</sup>.

40. ראה: מ"ד קאסוטו, אנציקלופדיה מקראית א (ירושלים 1972), עמ' 312 והספרות הרשומה שם והוסף: E.C.B. Maclaum; S. Mowinkel, HUCA 32 (1961), 128. Vetus Testamentum 12 (1962), 455—7. וראה גם בן-יהודה, מלון הלשון העברית ב, 1051. והשווה את השמות עם „הוא“ בסוף: אביהוא, אליהוא, ועוד.

41. סרך היחד ת, שורות 13—14. ראה: חנוך ליון, קרית ספר כח (תשי"ב), עמ' 71; P. Wernberg-Moller, The Manual of Discipline, Leiden 1957, p. 129. וכבר העיר לוי גינצבורג בהוספותיו ל„קבוצת מאמרים“ של א' גייגר (ורשא 1910) עמ' 395, על מגילת ברית דמשק ט ה: נוקם הוא לצריו ונוטר הוא לאויביו (השוה נחום א ב).

42. עיין י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (ירושלים תש"ח), עמ' 276—277.

43. ירושלמי סוכה פ"ד ה"ג (נד ג). וכך פירש רב האי גאון (אוצר הגאונים סוכה, עמ' 66), ורבנו הננאל (ש"ס וילנא). וראה: פירוש המשניות להרמב"ם, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ד, עמ' רפג; „ספר העצמים“, המיוחס לאברהם אבן עזרא, מהדורת מנשה גרוסברג, לונדון תרס"א, עמ' ו. מעניין לציין שמשנה זו היא שהשפיעה על פרנץ רוזנצווייג ומרטין בובר, שבתרגומם המשותף של המקרא לגרמנית תרגמו את שם הווי' ב„הוא“ (ER). וכך כותב בובר: „מפעלו (של רוזנצווייג) הגיע מצד זה לשיאו בפירושו של שם הווי'... כי צדקנו להימשך בתרגום שם הווי' לא אחרי מלת-התחליף, אדוני, אלא אחרי הקריאה הטמירה, אני והו', שהפעימה את לבי כבר בימי נעורי“ (מ"מ בובר, דרכו של מקרא, עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך, ירושלים 1964, עמ' 357), והלך בעקבותיהם: Benno Jacob, Das Erste Buch der Torah: Genesis, Berlin 1934, p. 11.

44. גדה לא א: וישכב עמה בלילה הוא (בראשית ל טז); „מלמד שהקב"ה סייע באותו מעשה“ (מאמרו של ר' יוחנן), וראה ב"ר צט י (תיאודור-אלבק, עמ' 1281). ירמיה מ א „והוא אסור באזיקים“ נתפרש כמתייחס להקב"ה (פסיקתא דרבי כהנא, מהדורת בובר, קיג ב; מהד' דוב מנדלבוים, עמ' 232), ומובא בתוספות סוכה מה א, ד"ה „אני והו'“ בשם איכה רבתי, ונמצא בפתיחתא לד. וראה להלן פרק ט פירושו השונה של ר' אלעזר מזורמס.

פרשנות מעין זו מצוייה גם אצל פילון האלכסנדרוני לבראשית ו יב, „כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ“. לפיו כינוי הקניין במלת „דרכו“ רומז אל ה', כלומר: כל בשר השחית את דרך ה', והוא מנמק את השימוש בלשון נסתר כלפי ה' באמרו: כשאנו

ואשר ל„הוא“ ב„עלינו לשבח“, שלפי בעל „עלילות דברים“ נתפס כשם, מצאתי סמוכין לזה אצל גדול המקובלים אחר גירוש ספרד, ר' מאיר ׳ן גבאי (1480) —

חולקים כבוד למישהו אין אנו מעיזים לכנותו בשמו, והוא מצביע על תלמידי הפילוסוף היווני פיתאגוראס (532 לפני הספירה בערך), מתוך שהם מגדלים ומגשאים את רבם הנכבד הם רגילים לומר: „הוא עצמו אמר זאת“, ראה: Loeb Classical Library, Supp. I, Quaestiones et Solutiones in Genesin I, 99. ליאופולד דוקס בספרו: Zur Rabbinischen Sprachkunde, עמ' 69, קובע שכבר פיתאגוראס השתמש בגוף שלישי ביחס אל ה' וכמקור לזה הוא מציין את הסופר הרומאי קיקרו: Cicero, de Natura Deorum, I, 5. המעיין שם יווכח שקביעה זו חסרת-יסוד היא. מה שנאמר שם הוא, שתלמידי פיתאגוראס התייחסו אל רבם בגוף שלישי. קיקרו קורא תגר עליהם על שבויכוחיהם, במקום לאשש את טענותיהם בראיות חותכות, הם מסתייעים בסמכותו של רבם ומרגלא בפיהם לומר: „הוא עצמו אמר זאת“. ראה: Loeb Class. Library, vol. xix, p. 12.

45. ראה: טוביה בן אליעזר, לקח טוב, בראשית לב כג: „ויקם בלילה הוא, כיון שאמר „ויקם“ מה תל, הוא... אלא, הוא“ שכונה עמו לעזרו“ (עמ' 168); רבנו בחיי בראשית יט לג: „ותשקין את אביהם יין בלילה הוא. היה ראוי שיאמר בלילה ההוא, אלא מלת „הוא“ שמו של הקב"ה“. במובן זה הוא מפרש גם בראשית כד טו (ומובא להלן פרק 1), במדבר יח כג ותהלים ק ג.

46. ראה הצטיטה המובאת להלן בפרק זה מפירוש האגדות לר' עזריאל מגירונה. ואשר ל„וזהר“ יירשמו תשעה מקראות (ועל כגון זה ייאמר, אולי, „תנא ושייר“): בראשית לג ג (ח"א, קעא ב); במדבר יח כג (ח"ג, קעא א); במדבר כא טז (ח"ג, קפג ב); דברים לב ד (ח"ג, רצו א); תהלים כד ב, ק ג, איוב כח כד (ח"א, סז א; איוב כח כג (ח"א, מט א); קהלת ח טו (ח"ב, רנה א). בציטטות מ„שערי אורה“ ליוסף ג'קטיליה המובאות בפרק זה מופיעים המקראות הבאים: דברים י כא (פעמיים, „הוא“), שם, לב ד, לט; מלכים-א יח לט; תהלים עח לח; איוב כג יג. על רבנו בחיי ראה הערה 45; ר' מאיר ׳ן גבאי, פרק זה בפנים.

ואשר ל„הוא“ בספרות הפילוסופית שלנו, ראיתי להעיר על דברי ר' יוסף ׳ן צדיק שלא הובנו כהלכה. בספרו „העולם הקטן“ (מהדורת ילינק, לפסא 1854, עמ' 56; מהדורת שאול הורוביץ, ברסלוי 1903, עמ' 58) הוא כותב: „לא מצאו הפילוסופים שם שיאות לו מן ההוא, כלומר האמת מדרך האמת“. ילינק למד מזה, כי הפילוסופים ראו במלת הגוף „הוא“ תואר ההולם את ה' ביותר ובמהדורתו הדפיס תיבת „ההוא“ באותיות רבתי כדי להבליט משמעות זו (ראה גם מבוא, עמ' xiv). אך כבר הראה דוד קויפמן (Geschichte der Attributenlehre, 1877, עמ' 333, הערה 204) שדעה זו יסודה באי-הבנת המשפט הנידון וצריך לגרוס לפי כ"י פארמה: „שם שיאות לו מן [השם] ההוא, כלומר האמת מדרך האמת“. מעתה התואר האלהי שהפילוסופים נתנו לו את היתרון הוא: האמת (האמת מדרך האמת = האמת המוחלטת). קויפמן מצביע על ניסוח אחר של אותו הרעיון אצל ר' יוסף אלבו (עיקרים ב כו) המאשר את דעתו: „שאין בכל התארים תואר שצדק עליו מכל הצדדים אלא שם האמת...“. וראה גם יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים (ברלין תרפ"ח — תרצ"ד), ח"א, עמ' 59.



אחרי (1540) הכותב בקיצור נמרץ<sup>47</sup>: „הוא אלהינו פור ועבד הלוי הוא“. והרי פענוחם של דברים חידתיים אלה: תיבת „הוא“ ב„הוא אלהינו“ שם הוא, כמו בפסוק במדבר יח כג: ועבד הלוי הוא<sup>48</sup>. פסוק זה הוא אחד המקראות שהכינוי „הוא“ שבו נתפס כשמו של הקב“ה. נזכיר ראשונה את פירוש האגדות לר' עזריאל<sup>49</sup>, מראשוני המקובלים בגירונה: „ועוד אמ' (שבת קד א) ה"ו שמו של הב"ה, ומפני שהאל"ף ראש לכל האותיות וגורמת קיומם<sup>50</sup> לא מצאנו זה השם בלא אל"ף כענין שכתו'<sup>51</sup> הוא עשנו ולו אנחנו, וכן ועבד הלוי הוא“. שנית יוזכר כי „הוא“ בשני המקראות האמורים נתפרש כך גם בזוהר בשני מקומות שונים<sup>52</sup>. שלישית, יובאו דבריו המאלפים של רבנו בחיי בן אשר לבראשית כד טו:

ויהי הוא טרם כלה לדבר, יש להתבונן בתוספת מלת „הוא“, כי היה הכתוב ראוי לומר: ויהי ככלותו לדבר, אבל מלת „הוא“ שמו של הקב“ה, וכן „הוא עשנו ולו אנחנו“, „ועבד הלוי הוא“.

הדגש המיוחד שהושם על תיבת „הוא“ בא אפוא להבליט את משמעותה ולעורר את תשומת הלב לכך, שתיבת זו קודש היא. עוד במאה ה־18 היו „חזני אשכנז“ נוהגים להרים קולם, לשם הבלטה והדגשה, בקריאת מלים שראשי תיבותיהן הם: הוי"ה, כמו שמודיענו ר' יעקב עמדין<sup>53</sup>, והוא מספר על אביו, „חכם צבי“, ש„היה מגביה קולו בקראו“ את שלושת הפסוקים שמות יד יט—כא, ויסע—ויבא—ויט, הצופנים בתוכם, כידוע, ע"ב שמותיו של הקב"ה<sup>54</sup>.

ולא רק בקריאת התורה. גם בקריאת המגילה נהגו באשכנז להאריך בניגון ולהרים את הקול במלים שראשי או סופי תיבותיהן הסתכמו לשם הוי"ה או לשם יהו"א<sup>55</sup>, כפי שאנו למדים מאוסף הדינים והמנהגים שהודפס במחזור נוסח אשכנז, סלוניקי שט"ו (1555), המכיל חומר מלוקט ממקורות אשכנזיים קדומים<sup>56</sup>.

47. ספר תולעת יעקב (ורשא 1876), עמ' 41.

48. במדבר יח כג.

49. ראה: פירוש האגדות לרבי עזריאל, מהדורת ישעיה תשבי, ירושלים תש"ה, עמ' 118.

50. עיין ספר הבהיר (מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשי"א), סי' ע, כט, ב (הערת תשבי).

51. תהלים ק ג.

52. ח"א, סז, א; ח"ג, קעא א (גם קפג ב), וראה הערות 46, 63.

53. ראה הגהותיו לסידורו שהודפסו בסוף מהדורת הצילום של הסידור (תשכ"ו), ח"ב, עמ' כח.

54. בניגוד למנהג זה היו אחרים שדרשו כי פסוקים אלה ייאמרו „בקול נמוך“ דווקא, ראה

את המקורות המובאים ע"י מנחם מ' כשר, תורה שלמה יד (בשלח), עמ' 286.

55. „וכן כשאומר: יבוא המלך והמן היום, [ממשיך הניגון ומרים קולו] לפי שהוא בראשי

תיבות שם של ארבע, וכן כשאומר: יבוא המלך והמן אל, שהוא בראשי תיבות

יהו"א... וכן כשאומר: מי הוא זה מרים קולו, שבתיבת מי הוא נרמז שם יהו"א,

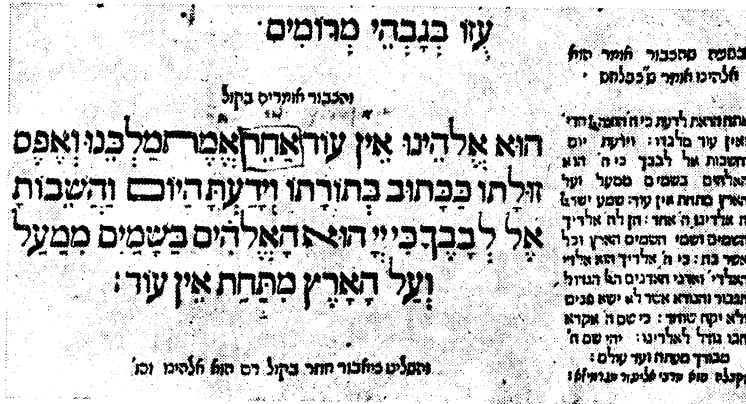
וכן כשאומר: כי כלתה אליו הרעה, שהוא בסופי תיבות שם של ארבע. דברים

אלו הובאו גם ע"י ר' אליהו שפירא (1660—1712), אליהו רבה (ירושלים תשכ"א),

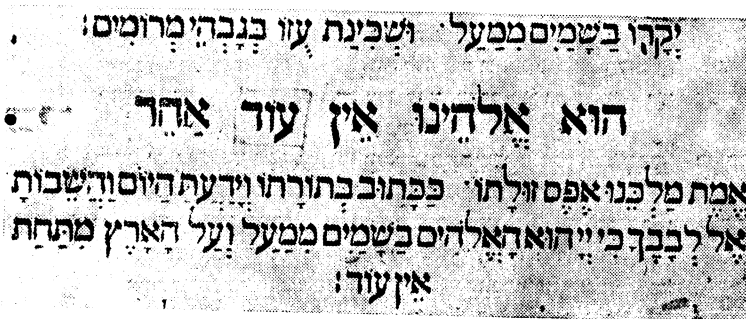
או"ח סוף סי' תרץ בשם „מ"צ" (= מעגלי צדק).

56. בסוף המחזור כתוב: „נאום המאסף והמחבר כל הדינים והמנהגים השייכים לכל זמן וזמן

תופעה דומה, אבל מקיפה וכוללת יותר, אנו פוגשים כבר במאה ה-13. מדברי ר' אברהם בר' עזריאל משתמע, שבימיו נהגו להגבית את הקול כל אימת שאמרו בתוך התפילה פסוק מקראי שלא נתפס באותו הקשר במשמעותו הפשוטה, אלא במשמעות מדרשית של חז"ל. בקשר עם שני הפסוקים ישעיה כט כב-כג, שהוא מוסר את פירושם המדרשי-אגדתי (ואין זה מענייננו לעסוק בזה), הוא כותב: „גראה לי מה שאומ' בראש השנה וביום הכיפורים אילו פסוקים ובקול רם, עבור זה המדרש הוא זה" 57.



מחזור אשכנזי, ויניציאה 1600, מוסף ראש השנה



מחזור אשכנזי, ויניציאה 1600, מוסף יום הכפורים

מכל הספרים והחבורים וספרי המנהגים חדשים וגם ישנים... אני הצעיר בנימין בן הרב המובהק כמהר"ר מאיר הלוי אשכנזי... מחשובי עיר נירנברג.  
57. ראה: ערוגת הבושם ח"א, עמ' 216. המהדיר, ר"א אורבך, מעיר (שם, הערה 2): „בנוסח התפילה שלנו אין זכר לפסוקים אלו ואולי היה מקומם בתפילה, או"א היה עם פיפיות". לאמיתו של דבר, הפסוקים מצויים במשולש של הקרובה הקלירית, „אופד מאז לשפט היום" למוסף ראש השנה, ובמשולש של הקרובה לר' משולם בר' קלונימוס

הדגמה נוספת להבלטת פירוש מדרשי, והפעם על דרך נוטריקון, על-ידי הגבהת הקול משמש הקטע דלקמן הבא לנמק למה בשבת לפני מוסף אומר החזן בקול רם את הפסוק: "אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה". הקטע לקוח מפירוש על התפילה, כתב-יד ואטיקאן 274, דף 206 ב:

רבי יעקב<sup>58</sup> חלה בא אליו בת קול אמ' לו: בני שאל לי דבר. אמ' מפני מה אומ' החזן בשבת אשרי יושבי בקול רם? אמ' מפני שאזהרות שבת נרמזים בו. א'ש'ר'י: אחרי ששה ראשונים ימים, י'ש'ב'י: יום שבת בירך [י'ה], ב'י'ת'ד': בקידוש יין תמלא כוס, ע'ז'ד': ענגהו ושנה דרכיך, י'ה'ל'ל'י'ך': ישלש [ה]סעודות, לבוש לבנים ושנה כסותך. ס'ל'ה': סילוק לעולם הבדלה.

## ז

תרומה חשובה להעמקת תוכנה ולהעשרת משמעותה של תיבה קטנה ושכיחה זו נתרמה בחוגי המקובלים. יובאו כאן דבריו של אחד האישים החשובים ביותר בין מקובלי ספרד במאה ה-13, ר' יוסף ג'יקטילה (1290; בן דורו של ר' משה די ליאון, שהכירו זה את זה והושפעו זה מזה)<sup>59</sup>, משום שהוא נכנס בעובי הנושא וייחד בו

לשחרית יום הכיפורים, „אימך נשאתי חין בערכי“, בקבוצת פסוקי-המקרא המלווים את הקריבות. פסוקים אלה הושמטו במחזורים שלנו (הודפסו כעת במחזורו של דניאל גולדשמידט, ראש השנה, עמ' 162, יום הכיפורים, עמ' 121). כבר מהר"ם מרוטנבורג נמנע מלאומרם (ראה: י"ז כהנא, תשובות פסקים ומנהגים, ירושלים תשי"ז, ח"א, עמ' רעט, סי' תסג). אחרים זלזלו באמירתם ועברו עליהם במהירות ובמרוצה ונגדם מתרים בעל „ספר חסידים“ „...ושמע החכם שה' סביביו אומרים הקרובץ במשך והפסוקים היו ממהרים, אמר להם הפסוקים הם יסוד הקרובץ שמהם נתייסדו, כשם שאתם מנגנים את הקרובץ במשך כך תעשו להפסוקים, שלא יהיו הפיוטים עיקר ואשר ברוח הקודש טפל...“ (מהדורת מקיצי נרדמים, סי' תעט; מהד' ראובן מרגליות, סי' רנו). ובנוגע לפסוקי הסליחות, ראה: יוסף יוזפא האהן, יוסף אומץ, פרנקפורט ע"ג מיין תרפ"ח, עמ' 224 (סי' תתרו).

58. נראה כי ר' יעקב זה אינו אלא ר' יעקב החסיד ממרויש (Marvège) מבעלי התוספות, בן המאה ה-12-13, שדרכו היה לשאול שאלות מן השמים, ראה: ראובן מרגליות, שאלות ותשובות מן השמים לרבינו יעקב ממרויש, ירושלים תשי"ז. הנוטריקון מובא ע"י ר' מרדכי יפה (לבוש אור"ח רפא א): „עוד מצאתי טעם אחר בשם רבינו תם שהוקשה לו זה ולמה אנו אומרים אשרי בקול רם על הס"ת בשבת יותר מבשאר הימים וענתה לו בת קול...“ לא גילה לנו בעל הלבושים איפה מצא טעם זה. ואשר לייחוסו של הנוטריקון לרבינו תם, נראה שאנו עדים כאן לאחת ההחלפות של ר' יעקב [ממרויש] בר' יעקב [תם] שכבר הצביע עליהן החיד"א (שם הגדולים בערכו), ועי' גם מרגליות, שם, עמ' כא ואילך. יצויין עוד שנוסח כ"י ואטיקאן שונה מהנוסח שהיה לפני ר' מרדכי יפה והמעין יעמוד על השינויים.

59. ג' שלום, Major Trends in Jewish Mysticism, (1941), עמ' 191-192; אפרים גוטליב,

את הדיבור בניסוחים ברורים ומפורשים. הציטוט יוגבל לשתי פסקאות, וגם  
הן בהשמטות <sup>60</sup>:

הכתר העליון הנקרא אין-סוף הנקרא אהי"ה אינו מושג לא לשר  
ולא למלאך ולא לגביא בעולם <sup>61</sup>, כי אפילו משה רבינו עליו השלום  
אדון כל הנביאים לא דיבר כי אם עם שם יהו"ה יתברך... ולפי שאין  
בנו כוח להשיגו, אין אנו מספרים עמו לנוכח  
כמו שמספר עם אחר לנוכח ואומר לו בלשון אתה... אלא בלשון  
הו"א אנו קורין אותו... ואם כן הרי פשר הדברים, כי ג'  
השמות שהם אהי"ה יהו"ה אדנ"י יש להם ג' כינויים בתורה: הו"א,  
את"ה אנ"י. וכשתבין סוד אהי"ה וכינויו הו"א תבין סוד והו"א רחום  
יכפר עון ולא ישחית (תהלים עח לח)... ותבין סוד והו"א באחד  
ומי ישיבנו (איוב כג יג) וסוד צדיק וישר הו"א (דב' לב ד).

והספירה הזאת <sup>62</sup> נקראת בתורה במקומות הרבה בדרך רמז הוא.  
והנני מבאר. דע כי בהיות ספירת הכתר נסתרת ונעלמת <sup>63</sup>, אין מי שיוכל  
להתבונן בה דבר... ולפי רוב התעלמותה נקראת בתורה בלשון הו"א,  
כמי שאינו עומד לנוכח הפנים. כיצד? כבר ביארנו כי הכתר עליון  
הוא אהי"ה... שם אהי"ה נרמז בתורה בלשון הו"א... ואל זה רמז  
בכמה מקומות בתורה... ולפיכך אמר והו"א רחום יכפר עון... ואל  
זה רמז צדיק וישר הו"א. וכן בשאר כל המקומות שתמצא לשון הו"א  
מדבר בשם יתברך יש לך להתבונן בעומק רמזיו כיצד הוא ראוי להתבונן.  
וכן: הו"א תהלתך והו"א אלהיך (דברים י כא), כי הו"א אלהינו ואנחנו  
עם מרעיתו (תהלים צה ז), יי הו"א האלהים (מלכים א יח ט). וצריך  
להתבונן בכל התורה בכיוצא באלו המקומות... ודבר זה עמוק עד

מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 97-98.

60. שערי אורה, מהדורת יוסף בן-שלמה, ירושלים 1970 (מוסד ביאליק, ספריית "דורות").

ח"א, עמ' 272-273.

61. השווה, הקטע האחרון של ספר, שערי צדק", שנתפרסם ע"י א' גוטליב, שם,

עמ' 135-136, 140.

62. שערי אורה, ח"ב, עמ' 115-117.

63. השווה זוהר ח"א, מט א, בקשר עם איוב כח כג: „אלהים הבין דרכה והוא ידע

מקומה: והוא דא טמירא דכל טמירין סתימא דכל סתימין  
דאי קרי הוא", וכן ח"ג, קעא א, בפסקה שאת תחילתה כבר הודמנו לנו לצטט  
בהקשר אחר (לעיל הערה 9): „והיה ביום ההוא, ההוא לא ידיע מאן הוא, אלא בכל  
אתר, ביום ההוא' יומא בתראה הוא, אמאי אקרי, יום ההוא? דא הוא יומא דאחיד  
סופא בשירותא, שירותא אקרי, הוא', כד"א (במדבר יח כג), ועבד הלוי הוא', הוא'  
טמיר וגניז ודא אקרי יום ההוא". ויש לציין כי „הוא" באיוב כח כג  
נתפרש כך (הוא = הכתר) גם ע"י ר' יצחק דמן עכו בפירושו ל„ספר יצירה", קריית  
ספר לא (תשט"ז), עמ' 382.

מאד, צריך אדם למסרו בקבלה פה אל פה... וכן מה שאמר <sup>64</sup>: ראו עתה כי אני אני הו"א (דברים לב לט).

נמצאנו למדים את חשיבותה של תיבת „הוא“ בהגותם של בעלי-הקבלה בספרד. היא מייצגת את הספירה הראשונה, כתר עליון, ומשמשת כינוי לשם אהי"ה, „השם העליון“ <sup>65</sup> המסמל את הדרגה היותר נשגבת בגילויי-האלהות שאינה ניתנת להשגה לשום נמצא מן הנמצאים, לא למלאך ולא לנביא ואפילו לא לאדון הנביאים. „הוא“ מסמן, אפוא מעלה גבוהה יותר מהשמות יהו"ה ואדני".

כפי שראינו מן המובאות דלעיל מפרש ר' יוסף ג'יקטיליה כמה פסוקי-„הוא“ במקרא במובן זה, אך דבריו נאמרו ללא זיקה עם „עלינו לשבח“. „הוא“ בתפילה זו נתפרש באותה משמעות על-ידי ר' דוד בן יהודה, נכד הרמב"ן, בפירושו על התפילה, „אור זרוע“ <sup>66</sup>, כתב-יד המוזיאון הבריטי 771, דף 28ב:

הוא אלהינו. הוא, פי' כ"ע (כתר עליון) הנקרא הוא.

נראה שהושפע בזה מג'יקטיליה. על כל פנים, פירושו טבוע בחותם הרעיונות הכלולים בשתי הציטטות ובלעדיהם דבריו הקצרים לא היו מובנים כלל ועיקר.

## ח

הנמקה אחרת למנהג שלנו, שנדון בה להלן, יסודה ברעיון הנעוץ בעולם הנגלה של חז"ל, שאם אמנם גוון מיסטי לו, הרי נבע ממשנתם של בעלי האגדה ופרשנותם המדרשית. מתכוון אני לנימוק המובא על-ידי ר' נפתלי הירץ טריוויש בשניים מספריו, בספר „נפתולי אלהים“ (או „ספר נפתלי“), שהוא פירוש לפירושו של רבנו בחיי על התורה, ובפירושו המיסטי לסידור התפילה, טיהנגן ש"ך, שכבר הוזכר למעלה. בשני המקומות אינו נוקב בשם מקורו ומסתפק במלה הסתמית: „מצאתי“. יש רגליים לתקוה שמקורו יתגלה באחד מפירושי הסידור הקדומים, יעדיין גנוזים בכתב-היד בספריות השונות. בפירושו על הסידור הוא כותב <sup>67</sup>:

טעם למה אומרי בקול רם הוא אלהינו <sup>68</sup>, שצריך להתפלל:

64. גם חוקרי-מקרא מודרניים רואים בתיבת „הוא“ שבפסוק זה כינוי של הקב"ה, ראה הספרות הרשומה בהערה 40.

65. ראה: שערי אורה ח"ב, עמ' 108 ורבינו בחיי, שמות ג יג: „והשם הזה הוא העליון שבכל מדותיו של הקב"ה“.

66. עיין מאמרי ב„סיני“ פא (תשל"ז), הערות 8, 33.

67. בפירוש על „עלינו לשבח“ בתפילת מוסף של ר"ה. כל הפיסקה (פרט למשפט האחרון) [ר' עמ' 471, 477] הועתקה ע"י ר' משה מט ב„מטה משה“ סי' תתטז (מהדורת מרדכי חנוך קנאבלאוויטש, לונדון תשי"ח, עמ' ננט) בלי להזכיר את מקורו. אין ספק ששאב מפירושו של ר' נפתלי הירץ טריוויש, שהוא מביאו, בהזכרת שם, גם בסי' שמג (עמ' כזו) ותתא (עמ' רנד). נחמיה בריל (Brüll) במחקרו על משפחת טריוויש (Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur, ח"א [1874], עמ' 101) קובע בדרך כלל, ללא זיקה עם נושאנו, כי טריוויש השתמש ב„מטה משה“, ההיפך הוא הנכון.

68. במקור: „ה' הוא האלהים“, וגירסה משובשת היא ותיקנתי כפי שמתחייב מן המסקנה בסוף

י"ה (= יהי רצון) שיהא השם שלם והכסא שלם, דהיינו הו"א, ה"ו חסר מהשם, שני כי יד על כס יה, א' חסר מכס[א], ויהיה כסא שלם, יהו"ה שם שלם. מצאתי. עוד טעם אחר כתיב ארור<sup>66</sup>... ע"כ אנו צועקים קול רם הוא אלהינו ואין אחר.

וב, נפתולי אלהים" אנו קוראים דברים קצרים אלה<sup>67</sup>:

ויחלוש [יהושע את עמלק]<sup>68</sup>, ר"ל הפסיק כחו למעלה במעט עד כי יבא שילה יכרת וימחה מתחת השמים והוא לבדו ימלוך. כס יה, ימלא א' לכסא, ו"ה לשם י"ה. הו"א אלהינו ואין אחר, על כן אנו אומרים בקול רם [ב] ראש השנה, יום גאולה וישועה. כך מצאתי.

הרקע לנימוק זה הוא מאמרו של ר' חמא בר' חנינא המופיע במקורות מדרשיים שונים. להלן שני ניסוחים:

א. כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם לא השם שלם ולא הכסא שלם, שני כי יד על כס יה מלחמה לה, אבד זרעו של עמלק מן העולם, השם שלם והכסא שלם, מה טעמא, האויב תמו חרבות לנצח וערים נתשת אבד זכרם המה (תהלים ט ז) ומה כת' בתריה ויי לעולם ישב כונן למשפט כסאו (שם, ח), הרי השם שלם והכסא שלם<sup>69</sup>.  
ב. יי מלך תגל הארץ (תהלים צו א) ללמדך שאין בעולם גילה כל זמן שמלכות אדום קיימת, ואין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר ויאמר כי יד על כס יה, וכיון שימלוך הקב"ה בתוך גלות רביעית מיד והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד (זכריה יד ט)<sup>70</sup>.

נימוק זה מעניק לשלוש האותיות הו"א משמעות משיחית; הן משמשות סמל וביטוי להגשמת חזון אחרית הימים, גאולת העם וגאולת הקב"ה כאחד. צעקת הו"א גובעת, אפוא, ממעמקי הצפייה המשיחית על כל הכרוך בה: הכרתת זרעו של עמלק (= אדום), שחרור האומה והחזרת אחדותו המוחלטת ומלכותו הבלעדית של הקב"ה, התלויות אף הן בהגשמת התקווה המשיחית. זו מתמקדת, כביכול, בשלוש האותיות הו"א, שהן, כהתבטאותן של רבנו בחיי, "תשלום הכסא

ציטטה זו ובהתאם עם הקטע המובא בפרק ה וכעדות ספר, נפתולי אלהים" המובא בעמוד זה.

69. כאן הוא מביא את טעמו של ר' אלעזר מוורמס (לעיל פרק ג).

70. ראה: "ספר נפתלי", לונדון תשי"ח, עמ' נט.

71. שמות יו"ג.

72. פסיקתא דרב כהנא, זכור (מהדורת בובר כט, א"ב; מהד' מגדלבוים, עמ' 53); פסיקתא רבתי יב (מהד' מאיר איש-שלום, נא א); תנחומא סוף פרשת "כי תבא" (מהד' ש. בובר, עמ' 45).

73. מדרש תהלים צו א (מהד' בובר, עמ' 422).

והשם", וצעקת ה"א — תוכה רצוף תפילה להחזרתו לקדמותו, לשמו של הקב"ה ולכסאו. החזרה זו תתרחש ביום ה, ה"א ביום הגאולה, בראש השנה, כמו שנאמר ביום ה, ה"א יהיה ה' אחד ושמו אחד (= מאוחד).<sup>74</sup>

ט

ואל יהא הרעיון הזה קל בעיניך.<sup>75</sup> צא ולמד את הפירוש על הקדיש — התפילה המשיחית בה"א הידיעה — שמקורו בבית מדרשו של רש"י ותלמידיו, פירוש שנפוץ היה ומובא במקורות שונים ומגוונים. הוא מצוי ב,ספר הפרדס" שבידינו,<sup>76</sup> מצוטט בתוספות<sup>77</sup> בשם, "מחזור ויטרי", ובתוספות ר' יהודה שירליאון<sup>78</sup> בשם "מחזורים"; ר' אברהם בן נתן הירחי<sup>79</sup>, ר' אברהם בר' עזריאל<sup>80</sup> והרא"ש<sup>81</sup> מביאים איתו סתם ור' יעקב בעל הטורים<sup>82</sup> בשם, "יש מפרשים". ולא רק בתחום הצרפתי-

74. הסבר נועז להזכרת חצי השם בלבד מובא ע"י ר' מנחם ריקאנטי (ביאור על התורה, ויניציאה ש"ה, סוף בשלח, צו א): "וי"מ (ויש מפרשים) כי על כן לא הזכיר רק חצי השם הראשון, כי חצי האחרון הוא בגימטרי' ח"י במלואו, ו"ו ה"א, וכאילו נשבע כביכול שאני חי עד שאעש' נקמ' בעמלק".

75. מאלפת היא עמדתו של אישיות כפרנץ רוזנצווייג אל הרעיון שלפנינו. הדרש על "כס יה" הרשים אותו במדה כזאת עד שבגינו השאיר את נוסח המסורה על כנו אף-על-פי שלבו נטה לדעת מבקרי המקרא שיש לקרוא "נס", כדי שלא לשמוט את הבסיס מתחת לדרש זה, שהעניק לו כביכול מעמד של הלכה תיאולוגית חשובה שאין לוותר עליה. במכתבו אל יעקב רוזנר<sup>83</sup> הוא כותב דברים אלה המעניינים מכמה בחינות: בשמות יז 16 נטינו מאד אל התיקון המקובל בביקורת, הגורסת, "נס" במקום, "כס"; אולם בכך היינו משמטים את אחיותו של המדרש המשיחי הנעלה שנתלה בפסוק זה: והוא אשר הכריע לדידנו את הכף לטובת הנוסח המסורתי.

ראה: "נהריים" (מבחר מאמרי רוזנצווייג, תירגם י' עמיר, ירושלים תשכ"א), עמ' 27-28. הערה 4 בעמ' 28 טעונה תיקון על פי החומר המובא כאן.  
76. ספר הפרדס לרש"י (מהד' ח"י עהרנרייך), עמ' שכה; ליקוטי הפרדס (למברג 1866), כא ב.

77. תוספות ברכות ג ע"א, ד"ה ועונין.  
78. "תוספות רבנו יהודה שירליאון על מסכת ברכות" (מהד' הרב ניסן זק"ש, ירושלים תשכ"ט), עמ' יד. המהדיר לא ציין שהפירוש נמצא בספר הפרדס. ואשר להחלפה בין שני ספרי דבי רש"י, השווה את התופעה ההפוכה, שדברים המצוטטים ע"י הראשונים מספר הפרדס מצויים במחזור ויטרי שלנו ולא בספר הפרדס שבידינו, ראה: מבואו של עהרנרייך למהדורתו, עמ' טז, סי' ד"ה ועמ' יז, סי' ח.

79. ספר המנהיג, דפוס ברלין, יא א; מהדורת יצחק רפאל (ירושלים 1978), עמ' נו.

80. ספר ערוגת הבושם, מהדורת א"א אורבך, ח"ב, עמ' 198.

81. תוספות הרא"ש, ברכות ג א.

82. טור או"ח, סי' נו. וכן הוא באבודרהם (מהד' ח"י עהרנרייך), עמ' רמה.

אשכנזי. בעיקרו הוא מופיע בחוגי המקובלים בספרד, בכתבי ר' עזרא <sup>83</sup> ור' עזריאל <sup>84</sup>, מראשוני המקובלים בגירונה, ר' טודרוס אבולעפיה <sup>85</sup> ורבנו בחיי <sup>86</sup>. ואף אצל המקובלים המאוחרים יותר: ר' מאיר <sup>87</sup> גבאי <sup>88</sup>, ר' משה <sup>89</sup> מכויר <sup>90</sup> ור' ישעיה הורוויץ <sup>91</sup>.

לפי פירוש זה כל-כולו של הקדיש אינו אלא תפילה להחזרת האותיות הו"א לשמו של הקב"ה ולכסאו. והרי שני ניסוחים, ושניהם בהשמטות:

א. יתגדל ויתקדש. והיאך יכול אדם להגדיל שמו של הקב"ה, שמו חס ושלוש כביכול חסר הוא? אין ודאי חסר הו"א, דכתיב כי יד על כס יי... וכשהוא אומר כס יי, הרי שהן חסרין אותיות. לכן אנו מתפללין יתגדל ויתקדש, כלומר יי הי רצון מלפני מי שאמר והיה העולם שיגאלנו מבין האומות ויגדל שמו להיות שלם <sup>90</sup>.

ב. יתגדל ויתקדש. על שם המקרא הוסד והתגדלתי והתקדשתי (יחזקאל לח כג), ובמלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר שאז יתגדל שמו של הקב"ה כמו שני' (עובדיה א כא) ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, וכתיב בתריה והיה ה' למלך [על כל הארץ ביום ההוא והיה ה' אחד ושמו אחד], כלומר אלו אותיות הקדש יתיחדו (= יתאחדו)

83. ראה: יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים (מהד' יהודה אריה. וידה, ירושלים תשכ"ט), עמ' 173: „כת' החכם ר' עזרא בפ' הקדיש וזה לשונו: עכשיו כאשר ישראל בגלות ואין הכסא שלם אנו מתפללין שיתקדש ויתעלה הכסא... ואומר יתגדל... ועיין שם גם בעמ' 174.

84. ראה: ג' שלום, „פירוש יחוד השם לר' עזריאל" (ספר זכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין, ירושלים תש"ב), עמ' 219: „ואין השם שלם ואין הכסא שלם עד שינקם מעמלק... לפי שיתיחד (= שיתאחד) השם הנחלק לשני שמות יחוד שלם, כדכתיב והיה יי למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה השם אחד שתשוב הוא"י להתיחד אצל יי"ה ושמו אחד שתשוב ה"א אחרונה נקראת אצל הוא"י... שאז יתמלא שמו וכסאו שינקם מעמלק ומכל כיוצא בו כדכתיב והתגדלתי והתקדשתי...".

85. אוצר הכבוד השלם (ורשא תרל"ט), עמ' 5.

86. „לפיכך אנו מבקשים רחמים על השם יה שכתוב בו, כי יד על כס יי, שיהיה מתגדל ומתקדש, זהו שמה רבה מברך, ויהיה השם שלם והכסא שלם" (שלחן ארבע, כתבי רבנו בחיי, עמ' תקב).

87. תולעת יעקב (ורשא 1876), עמ' 23.

88. סדר היום (ויניציאה 1599), יא א. וראה עוד ר' משה בר' יוסף טראני (המב"ט), בית אלהים (ורשא תרל"ב), פרק כ (כח ב).

89. שני לוחות הברית (יוזעפאף), ח"א, עמ' 37: „מתחילה יתגדל ויתקדש השם, זהו אותיות והי"ה... שיהיה השם השלם והכסא שלם, והם אותיות הו"א, והסי' או"ה למושב לו (ראה בפנים דברי ר' אלעזר מוורמס), זהו והי"ה ה' למלך וכו' ביום ה' הוא, הו"א, או"ה למושב לו".



ויצטרפו, והוא שם הנחצה לשנים על השבועה אשר נשבע להלחם בעמלק שנאמר כי יד על כס יה, שם מלא לא נאמר אלא י"ה, כסא לא נאמר אלא כס, כלומר נשבע ה' בימינו ובכס שלו שלעולם לא יתמלא שמו וכסאו עד שיתנקם מעמלק... ותפילה היא שאנו מתפללים על אותו השם שיתגדל... וזה תוכן הדבר: יתגדל ויתקדש שם י"ה, כי שם י"ה יתגדל בו"ה, וביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, שיתחדו אלו האותיות של שמו הגדול שנחצה לשנים בשבועה<sup>91</sup>.

ור' אלעזר מוורמס בפירושו לסידור התפילה, כתב-יד פאריס 772, דף 62 א<sup>92</sup>, הרחיב פירוש זה בכריכתו במלת, "הוא" רמז לשני אירועים מרכזיים בתהליך הגאולה: מלחמת גוג והחזרת י"ב שבטים. וזה לשונו (בהשמטות):

יתגדל. ש"צ היורד לפני התיבה ישים נפשו בכפו ויתפלל בכל כוונת לבו וכשיאמר יתגדל יתן עיניו בארון הקדש<sup>93</sup> שהשכינה שריו' בו, שנ' שויתי יי לנגדי תמיד (תהלים טז ח). והקדיש הוא שיר השירים... ומתי יתגדל שמו? כשינקו' מגוג שכת' והתגדלתי והתקדשתי וגודעתי לעיני גוים רבים (יחזקאל לח כג)... שמיה רבה. שם י"ה הוא גדול כי מפניו יראי' עליונים כי הוא שם המיוחד, ועתה הוא חסר, "כי יד על כס יה", נשבע הק' שאין הכסא ואין השם שלם עד שיפרע מאומה הרשע' שנ' (תהלים ט ז): האויב תמו חרבות לנצח ויי לעולם ישב כונן למשפט כסאו. ועתה אנו מבקשי' שיתמלא בימינו. נמצא מי"ה חסר ו"ה וכן כס חסר א' הם י"ב, כשיחזיר י"ב שבטים ויפיל ג'ו'ג' שעולה י"ב יתמלא, וכ[תוב] ו'ה'ו'א' אסור בויק' (ירמיה מ א).

בדומה לזה הוא כותב בפירושו לחרון אחד בפיוטו של ר' מאיר בר' יצחק חזן לשבת וראש חודש<sup>94</sup>: "כס וְשֵׁם הַשֵּׁלֶם מֵהַשְׁתַּמֵּשׁ בְּשְׁתֵּי אוֹתֵיּוֹת". וכאן הוא מוסיף אסמכתא מקראית אחרת למשמעותן המשיחית של אותיות ה'ו'א': "וזהו שנ' (תהלים קלב ג), כי ה' בציון א'יו'ה' למושב לו"<sup>95</sup>, כלומר מתי יבחר ה' בציון, כשיהיה א'יו'ה', כשיחזיר י"ב שבטים ויפיל ג'ו'ג' שיש בו י"ב וכת' וה'ו'א' אסור בויקים"<sup>96</sup>.

91. ר' אהרן הכהן מלוניל, ארחות חיים (פרינצי), עמ' כב. ועיין גם פירוש הקדיש מכ"י שנדפס ע"י מ' אדעלמאן, חיי עולם, פאריס תרל"ט, עמ' 50-51.

92. וכן הוא בכתב-יד איכספורד 1204 והמוזיאון הבריטי 653, דף 19 ב.

93. גם בפירושו לקדושת העמידה: "ויתן עיניו לפעמים לארון הקודש" (כ"י פאריס הנ"ל, דף 132 א).

94. מובא ע"י תלמידו, ר' אברהם בן עזריאל, ערוגת הבושם ח"ג, עמ' 90, וראה זליגמן בער, סדר עבודת ישראל, עמ' 624.

95. ראה אבודרהם (מהד' ח"י עהרנרייך), עמ' רמח ולעיל הערה 89, והשווה, קנה חכמה קנה בינה" (קראקא תרנ"ד), טו א.

96. אצלנו: באזקים, באל"ף נחה, וראה בן-יהודה עמ' 133, הערה 5.

לענייננו חשוב להבליט את החידוש שבפירושו של ר' אלעזר מוורמס לפסוק מירמיהו „והוא אסור בזיקים". הדעה שתיבת „הוא" שבו מתייחסת להקב"ה עתיקה היא ומובאת במקורות מדרשיים ומצוטטת בראשונים<sup>97</sup>. לעומת זה, בעל הרוקח תפס תיבה זו לא ככינויו של ה', אלא כנוטריקון של האותיות ה"א ו"ו אל"ף, שנתנתקו משמו ומכסאו ומצפות לגאולתן מאזיקי הגלות. הוא אשר אמרנו: בתיבת „הוא" מתמקדת הצפייה האסכולוגית: תבוסת גוג-עמלק, שיבת שנים עשר השבטים והחזרת אחדותו ומלכותו של הקב"ה.

פ

חשיבות מיוחדת נודעת לעובדה, שפרשני המחזור כרכו רעיון זה גם במלה המרכזית של תפילות ראש השנה (ויום הכפורים): המלך, שבה פותח החזן תפילת שחרית והנאמרת על ידו אף היא בהרמת קול שמותר להגדירה כצעקה<sup>98</sup>, ושגם אותה הבליטו סופרי ימי הביניים ואחריהם המדפיסים על-ידי אותיות רבתי ועל-ידי עיטורים, עד שעתים הקדישו לה עמוד מעוטר שלם:

ה מ לך<sup>99</sup> בגימטריא כ ס י ה, שבראש השנה ימלא שמו וכסאו, וזהו שאומרים יושב על כסא, ולא היושב<sup>100</sup>, ר"ל יושב [עכשיו] על כסא שלם<sup>101</sup>.

97. ראה לעיל, הערה 44 ועיין עוד מאירי, סוכה מה א.

98. השווה את תיאורו של ר' יוסף שמש בוורמס: „ואח"כ מרים קולו בכוחו ומתחיל המלך" (כ"י הנזכר בפרק ד, דף 49 א); „ואח"כ מרים קולו ומתחיל המלך בכל כוחו" (כ"י אוכספורד 909).

99. ראה: מחזור פראג 1585 (לעיל, הערה 32). וכן הוא בדפוסים אחרים, לדוגמה: סדור ומחזור כליבו, וילנא, תרצ"ה, פד א.

100. ראה יוסף יוסף קאשמן, ינוהג כצאן יוסף (תל אביב תשכ"ט; נדפס ראשונה בחיי המחבר בשנת תע"ח), עמ' רסד, סי' ו: „ומתחילין המלך יושב ולא היושב, כי היושב משמע רגיל לישב, אבל יושב פירושו עכשיו". ר' מרדכי יפה מצדד אף הוא בגירסה זו, אך הוא מפרש: „יושב עתה על כסא דין" (לבוש או"ח, תקפד ס"א). בשאר ימות השנה אמרו „היושב", אולם כתבי-היד גורסים כך גם בימים הנוראים (ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, כרך א, עמ' 43). וכן הוא בספרי המנהגים, ראה ספר מנהגים דבי מק"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג (מהד' י"ש אלפנביץ), ניו-יורק תפרח"י, עמ' 41; מהרי"ל (ורשא 1874), עמ' 47. ומעניין הוא שר' יוסף שמש בספר המנהגים שלו (לעיל פרק ד) מציין במפורש: „ומתחיל המלך היושב בה"א" (דף 49 א). הה"א נדפסה באות זעירה לרמזו ששנוייה היא במחלוקת ב, מחזור מכל השנה, ראה זה דבר חדש אשר כבר לא היה לעולמים, מחזור קטן מסודר כפי סדר ומנהג דק"ק ורנקבורט ושאר קהילות ומדינות האשכנזים יצ"ו וגם כמנהג פולין פיהם ומערהרן (!) ... כמוהו עוד לא נדפס עד היום הזה, שפ"ה לפ"ק (חמ"ד).

101. השווה גם רש"י, עובדיה א כא: ועלו מושיעים ... והיתה ליי המלוכה, ללמדך שאין מלכותו של מלך עד שיפרע מעמלק.

הגימטריה גופה, בלי קשר עם ראש השנה, קדומה היא ומצאתיה בפירוש הקרובה לפרשת שקלים, „אומן בשמעו“, המדהים ממש בשפע גימטריותיו<sup>102</sup>:

המלך בגימט' כס י ה, לעתיד לבוא כשהכסא יהיה מלא יהיה למלך, אז יראה לנו אותות, כדכ' ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

כאן מדובר ב„עתיד לבוא“, אך פרשני המחזור השתמשו בה לראש השנה לפי המשוואה „עתיד לבוא“ = „ראש השנה“<sup>103</sup>.

אמור מעתה: שני עקרונות-יסוד, שהם נשמת אפו של ישראל לדורותיו, האמונה בייחודו של ה' והכמיהה לביאת הגואל, מזדווגים ומתחברים בצעקת „הוא אלהינו“.

### יא

בנקודה זו עלינו לציין את העובדה, שבוודאי יהא בה משום חידוש לקוראים לא מעטים מן העדה האשכנזית, כשם שהפתיעה את כותב השורות האלה. צעקת „הוא“ נהוגה עד היום בחוגים ספרדיים מסויימים, אך לא בתפילת „עלינו לשבח“ אלא באחת הפסקאות של הסליחות שלהם. והרי הפסקה<sup>104</sup>:

לקדושת שמך עשה ולא לנו. לא לנו יי לא לנו, כי לשמך תן כבוד. על חסדך ועל אמתך: למה יאמרו הגוים. איה-נא אלהיהם, ואלהינו בשמים: אחד אלהינו בשמים, עדותנו בכל יום פעמים: חי וקיים הוא. מלא רחמים הוא. מלא זכיות הוא: כל אשר חפץ עשה בשמים ובארץ. אין מי יאמר-לו מה-תעשה. ואין מי יאמר-לו מה-תפעל. כי הכל מעשה ידיו.

עמדתי על אופן קריאתה של פסקה זו כשנודמן לי באחת השנים להצטרף אל אחינו „הספרדים“ ביום הכפורים באחד מבתי הכנסת בירושלים הנהוגים במה שמכונה בפיהם „מנהג ירושלים“. אחרי אמירת החזן את המלים „חי וקיים“ פרצו המתפללים כולם פה אחד בצעקה: הוא! היתה זו צעקה אדירה שחזרה על עצמה גם בשני המשפטים האחרים: מלא רחמים — הוא! מלא זכיות — הוא! כמה מהם חזרו על „הוא“ פעמיים: הוא! הוא! והילדים הוסיפו נופך משלהם. המחזה נשנה בכל אחת מתפילות יום הכיפורים. ולא יכלו זקני המתפללים להאיר את עיני בדבר מקורן וטעמן של צעקות אלה<sup>105</sup>.

אף מנהג זה מוצא, כנראה, את הסברו במשמעות המשיחית של האותיות הו"א וגם כאן צעקת „הוא“ — תוכה רצוף תפילה. המתפלל מבקש: „לקדושת שמך

102. ערוגת הבושם ח"ד, עמ' 77.

103. לעיל, פרק ב.

104. ישראל דוידון, אוצר השירה והפיטוט, ח"ג, 1336.

105. להלן פרק יג נעמוד על הרכבה והתהוותה של הפסקה וייעשה ניסיון לבאר את הרקע לקריאות המשולבות בה (חי וקיים הוא וכו') ואת משמעותו של המשפט „כל אשר חפץ עשה“ וכו'. שני המקימות משלימים זה את זה.

עשה", "לשמך תן כבוד" ומכריז: "אחד אלהינו בשמים" המזכיר את ההכרזה: "הוא אלהינו אין אחר". לכשיוחזרו אותיות הו"א למקורן שממנו נותקו, שם הוי"ה וכסא ה', יוחזרו קדושת השם, כבוד השם ואחדותו לקדמותו: ביום ה, הוא" יהיה ה' אחד ושמו אחד.

ויורשה לי להוסיף: בזמן שהייתי עד לחזיון זה עדיין לא ידעתי דבר על צעקת "הוא" במנהג אשכנז ואותה צעקה מפי אחינו הספרדים לא רק התמיהה אותי בזרותה, במוזרותה, אלא היתה זו חוויה בלתי-נעימה ומביכה. האוירה הרצינית מלאת חרדת קודש של יום הכפורים כאילו התנדפה לרגע וחיוך ובת צחוק הופיעו על כל פנים. ואולי נתנסה בעל "עלילות דברים" בחוויה דומה בבית הכנסת האשכנזי בשעת קריאת "הוא אלהינו" וחוויה זו היא שהניעה אותו להעביר את המנהג תחת שבת לעגו. נזכרים אנו באותה אזהרה של בעלי ההלכה והפוסקים בקשר עם עניית "אמן יהא שמיה רבא", שצריכה להיאמר — לפי דעה אחת — בקול רם<sup>106</sup>, ואותה אזהרה אומרת: ובלבד שלא "לתת קולות גדולות שיתלוצצו ממנו בני אדם" <sup>107</sup>.

### יב

דיוננו עד כה מוגבל היה לתחום היהדות. נרחיב כעת את היריעה ונעסוק בעובדה רבת-החשיבות, שכבר רמזנו עליה בתחילת דברינו, כי השימוש במלת-הגוף "הוא" ככינוי אלהי וכן צעקת "הוא" רווחו גם בדת האיסלאם, ביחוד בקרב המיסטיקאים

106. ראה מאמרו של ר' יהושע בן לוי, שבת קיט ב: "כל העונה אמן יהש"ר בכל כוחו קורעין לו גזר דינו". מעניין הוא לראות את מאמציהם של חכמי ימי הביניים להוציא את הביטוי "בכל כוחו" ממובנו הפיזי, כדעת הר"י המובא בתוספות שם, ד"ה "כל העונה" וכדעת הזוהר (תרומה, קטט ב). כבר רש"י פירש "בכל כוונתו", כלומר "כוח" = כוח נפשי, וכן מפרש בהדיא רבנו מנחם מנרבונה (ספר המנוחה, הוצאת אלעזר הורביץ, ירושלים 1970, עמ' קמה): "כלומר בכל כוחות הנפש, בכוונה גדולה". וראוי לציון שר' אלעזר מוורמס מצטט כך את דברי הגמרא בהכניסו את הפירוש לתוך הטכסט במקום המקור (ספר הרוקח הגדול, עמ' רט). ר' אהרן הכהן מלונגיל פירש בדרך המדרש: "בכל כחו, פ"י שיכוין בכ"ח אותיות שבו" (אורחות חיים, דין קדיש ופירושו סי' ה, פירינצי, עמ' כא). מעניין במיוחד הוא פירושו של אחד מגדולי המקובלים בספרד, ר' יעקב בן ששת, הכותב: "ויש מן הממוין שסבורין כי מלת כחו מלשון כח וגבורה והוא נאמ' על העונה אמן, כלומר שיצטק בכל כחו, ויש מן המפרשי' שפירשו בכל כוונתו" (משיב דברים נכוחים [לעיל הערה 83], עמ' 172, שורה 8 ואילך). והוא גופו מפרש (שם, 173, שורה 23 ואילך): "כי בכל כחו חוזר אל השם, רצונו לומר כיוון את השם בכל מה שראוי לו באותיותיו ובפירושם ובניינם ובניקוד המקובל". וכן פירש גם ר' סודרוס אבולעפיה, אוצר הכבוד, שבת שם (דפוס סאטמאר תרפ"ו, כז א).  
107. רבנו יונה על הרי"ף, ברכות טו ב, והובא בב"י או"ח סי' נו; מגן אברהם, שם ס"ק ג; חיד"א, ברכי יוסף, או"ח שם, ס"ק ה; ר' יעקב עמדין, סידור "עמודי שמים", ח"א, קיב א.

הצופים\*<sup>107</sup>. סמוכין לכך מצאו חכמי האיסלאם בקוראן<sup>108</sup> (סורות ב 256; ג 1): „אלהים! אין אלוה אלא הוא“. הרעיון מובע על-ידי בעלי המסתורין בפורמולה זו<sup>109</sup>: „הוא! הוא! אין אלהים מלבד הוא, מלבד הוא אין הוא, אין יודע מה הוא אלא הוא“. ומרגלא בפיהם לומר: „אם תשאלונו מי הוא אללה, תשובתנו תהיה: הוא הוא“<sup>110</sup>. ויש מחכמיהם הקובעים ש„הוא“ עומד במקום „השם הגדול“ (אלאסם אלעטם) שאינו מושג אלא לאללה בלבד<sup>111</sup>. ואחת מאמנותיה של הכת השיעית, הנוצצרים<sup>112</sup>, היא שהיצורים שאיכלסו את הארץ קודם בריאת העולם הנוכחי כינו אל אללה בתואר: הוא<sup>113</sup>. את חשיבותו של כינוי זה בעולם האיסלאם ניתן להדגים על-ידי העובדה, שתיבה זו מוצגת בראש מכתבים, מסמכים ציבוריים, דרכונים וכדומה<sup>114</sup>. ומן הראוי שנמסור כאן גם את איפיונו של גולדציהר<sup>115</sup>: כל העושר הגלום ברעיון האלוהות מרוכז, כביכול, במלת-הגוף „הו“ ובה הטבעה ההפשטה היפה ביותר של מושג האלוהות, עד כמה שהלשון האנושית מסוגלת להביעו.

חוקר האיסלאם הנזכר מסב את תשומת לבנו לכך, שהמיסטיקאי הספרדי המפורסם, אבן אל-ערבי (1165—1240), חיבר מונוגרפיה מיוחדת על „התוכן העמוק של המלה המסתורית“ בשם „כתאב אל-הו“ (ספר ה„הוא“). ברם, מה שחשוב ביותר לנושאנו הוא התפקיד שממלא כינוי זה בפולחן הדיכר

<sup>107</sup>\* בגד צמר אפייני הוא למיסטיקאי המוסלמי ומכאן הכינוי צופי (צוף = צמר).

<sup>108</sup> Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1952, p. 261.

<sup>109</sup> גולדציהר, שם; T. P. Hughes, *A Dictionary of Islam*, London 1895, p. 181. הפורמולה היתה נהוגה בפולחן הדיכר של הצופים (להלן בפנים). והשווה את השורה הבאה מפיוט שומרני: „ולית איך ולית כמה. ולא צלם ולא בשרא. ולא ידע מה הוא אלא הוא“ (רפאל קירכהיים, כרמי שומרון, פרנקפורט ע"נ מיין, תר"א, עמ' 103).

<sup>110</sup> A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin 1869<sup>2</sup>, עיין: p. 253, Anm. 2.

<sup>111</sup> ראה: Hughes, שם, עמ' 181, 220, 227. במקום האחרון הוא מביא דעה זו בשם פרשן הקוראן הפרסי al-Baizawi. השקפה דומה מצאנו לעיל (פרק ז) אצל המקובל ר' יוסף ג'יקטיליה והזיקה ביניהם טעונה חקירה.

<sup>112</sup> על כת זו ראה גולדציהר, הרצאות על האיסלאם (ירושלים תשי"א), עמ' 179 ואילך.

<sup>113</sup> ראה: L. Dukes, *Litteraturblatt des Orients*, 1850, p. 367; ZDMG, III (1849), p. 305. באיסלאם מצוייה הדעה שעוד טרם בריאת אדם הראשון היתה הארץ מאוכלסת באנשים (או לפי דעה אחרת בעצמים מסויימים), ראה את הדיון בזה: Hermann Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, München-Wien 1962, pp. 195—196. והשווה את דעתו של ר' אבהו (בראשית רבה ג ז; תיאודור-אלבק, עמ' 23): „שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אילן“.

<sup>114</sup> D. Herbelot, *Bibliothèque Orientale* (Paris 1697), p. 460; J. W. Redhouse, JRAS XII (1880), p. 68. בספרו הנזכר בהערה 108, עמ' 261.

(= זכר). כידוע, לא הסתפקו הצופים בתפילות החובה הנדרשות על-ידי ההלכה הרשמית, אלא פיתחו פולחן רשות ונדבה משלהם: הדי"פר<sup>116</sup>, כלומר הזכרת שם אללה ותואריו, שהם חוזרים עליהם פעמים אין-ספור<sup>117</sup>, בהסתמך על הקוראן (לג, 41): „להזכיר את אללה הזכרות הרבה“. לפעילות פולחנית זו הם מייחסים חשיבות מרכזית והיא מהווה עד היום את עמוד-התווך של העשייה הדתית שלהם. הטכס פותח, לפי אחד התאורים,<sup>118</sup> בקריאת השיך (המדריך הרוחני) את שבעת התאורים הראשונים של אללה. אחריהם הוא מנגן, לעתים מלווה במוסיקה, פיסקות מסוימות של הקוראן, ובכל הפסק והפסק מגיבים המשתתפים היושבים במעגל בצעקת „אללה“, „הו“ או „הן“<sup>119</sup>. קריאות אלה, שהם משננים חוזר ושבן בעוצמה רבה, מהוות אצלם חוויה דתית עמוקה, מהם נאנחים, מהם שופכים דמעות וכולם עוצמים את עיניהם מרוב התרגשות והתפעלות ויש שמגיעים לידי אובדן החושים, האידיאל הנכסף של אקסטזה מיסטית<sup>120</sup>.

## יג

לאור האמור מתעוררת כמובן השאלה בדבר קשר אפשרי בין שתי הדתות, ושתי פנים לשאלה זו: עצם השימוש בכינוי „הוא“ באיסלאם וקריאתו בקול רם המזדמנת בשתייהן. אשר לנקודה הראשונה, נראה שלנוכח העובדה שכבר גביא האיסלאם גופו אימץ לו כמה תוארי-אלהות שמוצאם ביהדות כדי להכתיר בהם את אללה, כמו סכינה (שכינה)<sup>121</sup>, „אלחי ואלקיום“ (חחי והקיים)<sup>122</sup>, „גבאר“ (גבור)<sup>123</sup>, „רב אלעאלמין“ (רבון העולמים)<sup>124</sup>, „רחמאן“, „רחים“ (רחמן, רחום)<sup>125</sup> — קיימת אפשרות סבירה, שגם כינוי דילן שאוב הוא מאותו מקור.

116. ראה: גולדציהר, הרצאות על האיסלאם (הערה 112), עמ' 110 ואילך; Hughes (הערה 109), עמ' 710—703; Encyclopedia of Islam ערך Dhikr, עמ' 223 ואילך.

117. על תשעים ותשעה תוארי אללה, ראה להלן פרק יג. החזרות נעשות לרוב בעזרת מחרוזת אלמוגים (סובהה, Rosary) ומתחלקות ליחידות של 300, 3000, 6000, 12000, 70000, ראה אנציקלופדיה של האיסלאם, כרך ב, עמ' 224. ועיין גם: Abu Bakr Siraj ad-Din, The Origins of Sufism, Islamic Quarterly, III (1956), 55ff.

118. J.P. Browne, The Derwishes or Oriental Spiritualism, London 1868. תיאורו טובם ע"י Hughes (הערה 109), עמ' 705 ואילך.

119. על Huwa-Hu ראה גולדציהר (108), שם.

120. ראה: Herbelot, שם.

121. Abraham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen, 121, Joseph Horovitz, Jewish Proper Names and Derivatives (1833), pp. 54—56; in the Koran, HUCA II (1925), p. 208.

122. Horovitz, ibid. pp. 198, 219; H. Hirschfeld, Jüdische Elemente im Koran (Berlin 1878), p. 13; Nöldecke-Schwally, Geschichte des Qorans (Leipzig 1909).

123. יוסף הורוביץ, שם, עמ' 195. I, p. 184, Anm. 2.

124. הורוביץ, שם, עמ' 199—200; נילדיקי-שוואלי, שם, עמ' 112, הערה.

125. הורוביץ, שם, עמ' 201, 204; נילדיקי-שוואלי, שם, עמ' 112—113.

לעומת זה, לגבי צעקת „הוא” אין להניח קשר כלשהו בין שתי התופעות. מלבד הקושי לגלות את הצינורות שיכולים היו לשמש אמצעי להעברת ההשפעה ממחנה אחד אל משנהו, מחנות המרוחקים זה מזה מרחקים גיאוגרפיים, דתיים ותרבותיים, הרי הבדל יסודי ועמוק מפריד בין שתי התופעות. מותר לומר, שבראשיתה צעקת „הוא” לא היתה אלא קריאה מודגשת גרידא, הגייה מוטעמת שבאה להבליט את הניגוד: הוא אלהינו אין אחר. ההסברים המאוחרים שניתנו לתיבת „הוא” הוסיפו לחזק ההדגשה והפכוה לצעקה. לא כן צעקות „הו” אצל המיסטיקאים המוסלמיים. שם המדובר הוא לא בהדגשת תיבה הארונה במסכת הטכסט לשם הבלטת תוכנו של המשפט או משמעותה המיוחדת, הבלתי־שכיחה, של המלה, אלא בקריאה קולנית של מלה בודדת המשמשת עניית הנאספים, כעין ריפיון, אחרי קטעי תפילה או פסוקי הקוראן הנאמרים על־ידי השיך, או סתם חזרה כמעט בלתי־פוסקת על כינוי אלהי זה<sup>126</sup>, כדרך שחזרו על כינויים אחרים.

כל זה כוחו יפה לגבי „עלינו לשבח”. לא כן בצעקת „הוא” אצל הספרדים, שהתגוררו בסביבה מוסלמית, דיברו וכתבו את שפתה והיו חשופים להשפעתה. במקרה זה אין להוציא מכלל אפשרות שפעלה כאן השפעה מן החוץ (ראה להלן פרק אחרון). יש לשים לב לרמיון שבין שני המנהגים. בשניהם צעקת „הוא” אופי ריפיוני לה; בשניהם היא משמשת עניית המתפללים אחרי דברי החזן או השיך. ועוד: אין כאן קריאה חד־פעמית (כמו ב„עלינו”) אלא קריאה משולשת הנשנית חמש פעמים, בכל אופן ביום הכפורים.

ברם הנימוק העיקרי הממריצני להסתכן בהשערה זו הוא הפיסקה גופה התובעת את תשומת לבנו בזכות עצמה. לשם כך עלינו להתחקות על שרשיה ולעמוד על מרכיביה. בעוד שהמחזורים המתהלכים היום גורסים אותה בנוסח המובא לעיל, הרי כתב־יד אוכספורד ווולצברגר של סדר רב עמרם מכילים רק את הפסוקים מתהלים קטו: א—ג: „לא לנו יי — כל אשר חפץ עשה”<sup>127</sup>. כמו כן במחזורים גוסת ספרד, כתב־יד המוניאון הבריטי<sup>128</sup> 692 ו־701<sup>129</sup>, פותחת הפיסקה במלים „לא לנו” ומשפט הפתיחה „לקדושת שמך עשה ולא לנו” נעדר שם. ברי, תפקידם הליטורגי של הפסוקים האמורים היה לשמש פתיחה (מקדמה)<sup>130</sup> לליטניה

126. מן הדין שנעיר על דעתו המעניינת של Rudolf Otto, Das Heilige, Breslau 1922, p. 263, Anm. 1, שתיבת הו (Hu) אינה אלא הברה אקסטטית ללא כל משמעות הגיונית והיא משמשת ביטוי אמוציונלי לחוויה המיסטית של מה שהוא מכנה Das Numinose. דעתו זו נדחתה ע"י S. Mowinkel HUCA 32 (1961), p. 131.

127. ראה: סדר רב עמרם השלם (מהדורת א"ל פרומקין), ח"ב, עמ' 311; אלכסנדר מארכס, הוספות ותיקונים לסדר רב עמרם גאון, JLG 5 (1907), עמ' 32; מהדורת ד' גולדשמידט (ירושלים 1971), עמ' קנד.

128. G. Margoliouth, Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, II, p. 348: „לא רחוק מאמצע המאה הי"ד”.

129. מרגליות, שם, 365: „כנראה מן המאה הט"ו”.

130. על מקראות המשמשים מקדמה, במקום אחר.

„אלהינו שבשמים“: המלים שבפסוק ג, „ואלהינו בשמים“ נועדו לשמש מעבר לליטניה זו שכל אחת משורותיה פותחות בשתי מלים אלה.

לעומת זה, הנוסח הרווח אינו אלא עיבוד מאוחר. המעבד האלמוני הפריד בין הדבקים, בין „ואלהינו שבשמים“ לבין „כל אשר חפץ עשה“, בשלבו ביניהם את המשפטים שסומנו כאן על-ידי סוגריים מרובעים, ואת המלים „כל אשר חפץ עשה“, שנשארו כאבר המדולדל, הרחיב על-ידי המשפט: אין מי יאמר לך מה תעשה וכו', ובוה טושטש היעוד המקורי של היחידה המקראית ונוצרה יחידה ליטורגית עצמאית ללא קשר ישיר עם הליטניה. לשם בהירות תינתן כאן הפסקה תוך הבלטת התשלובות: [לקדושת שמך עשה ולא לנו]. לא לנו יי לא לנו. כי לשמך תן כבוד על חסדך ועל אמתך: למה יאמרו הגוים איה-נא אלהיהם: ואלהינו בשמים. [אחד אלהינו בשמים. עדותנו בכל יום פעמיים.]

חי וקיים הוא

מלא רחמים הוא

[מלא זכיות הוא]

כל אשר חפץ עשה [בשמים ובארץ. אין מי יאמר לו מה תעשה ואין מי יאמר לו מה תפעל כי הכל מעשה ידיך].

והנה כשנתבונן היטב בתשלובות הללו, שעל פני השטח אין לגלות בהן דבר החורג מן התפילות השכיחות, לא מבחינת הלשון ולא מבחינת התוכן, ייחשף לפנינו דמיון ביניהן לבין כינויי אללה ותואריו שהיו רווחים בעבודת הד"פר.

1. הכרזת-הייחוד „אחד אלהינו בשמים“ מקבילה ל„אין אלוה אלא אללה“ — ה„אני מאמין“ המרכזי של האיסלאם התופס את המקום הראשון במעלה בעבודת הד"פר על צורותיה השונות. המשתתפים חוזרים עליו עד אין קץ, תוך התלהבות אקסטטית, בלחנים שונים ובהדגשים מתחלפים, הדגשי מלה והדגשי הברה, בקצב איטי ובריתמוס מואץ ומהיר<sup>131</sup>.

2. התוארים האלהיים „חי וקיים“ מקבילים בדיוק לקריאות-צעקות: „אלחי!“ „אלקיום!“ או הביטוי נרדף-המשמעות: „דאים!“ החוזרות ונשנות אף הן פעמים רבות<sup>132</sup>.

3. משקל משנה יש להעניק לסמיכות של „אחד אלהינו בשמים“ לקריאת „חי וקיים הוא“. יש לה לסמיכות זו מקבילה מדויקת בפסוקי הקוראן שעליהם הסתמכו הצופים בקביעתם שמלת-הגוף „הו“ משמשת תואר אלהי בקוראן<sup>133</sup>: „אלהים! אין אלוה מבלעדי הוא החי והקיים“ (ב 256; ג 1). ויש לציין שהסורה הנזכרת ראשונה זכתה לפרסום רב בעולם האיסלאם, נחשבת לסורה היותר קדושה בכל הקוראן עד שנתכנתה „שר הקוראן“<sup>134</sup> ומוצגת במסגדים ובבניינים ציבוריים אחרים.

131. עיין למשל: E. W. Lane, Manners and Customs, etc. London-New York, 1944, pp. 452—55, המוסר גם את תווי-הנגינה של הלחנים השונים שבהם נוגן המשפט הנזכר.

132. ראה להלן מספר 5. על הצעקות החוזרות „אלחי!“ (החי!) „דאים!“ (קיים) ראה גם בתיאורו של ליין, שם, עמ' 460.

133. ראה לעיל, הערה 108.

134. גולדציהר, שם (הערה 108), עמ' 146.



4. „מלא רחמים הוא" מקביל לתואר „אלרחמאן" שנתייחד לו מקום בראש רשימת תשעים-ותשעה תוארי אללה („השמות הנאים ביותר")<sup>135</sup> שקריאתם החוזרת מהווה את עיקרה של עבודת הדיכר באיגודים צופיים מסויימים.

5. המשפט המורחב „כל אשר חפץ עשה" וכו' — חידה הוא. מה רצה המחבר להשיג בהרחבה זו? מנקודת-ראותו תגלה לנו מלוא משמעותו, ונכונה לנו כאן הפתעה. המשפט מייצג תרגום ענייני של התואר אלקהאר שהיה נהוג בפולחן הדיכר במסדרים צופיים חשובים, כגון המסדר של המיסטקאי אבן עטא אללה באלכסנדריה ואחרים<sup>136</sup>. הם השתמשו בחמשת התוארים האלוהיים הבאים: הו, אלק, אלחי, אלקיום, אלקהאר. התואר האחרון מוגדר במילון הגדול של ליינ<sup>137</sup>, תוך הסתמכות על מילונים ערביים, כדלקמן:

המכניע את מעשה ידיו בכוח	כל אשר חפץ עשה בשמים ובארץ, אין
מרתו העליונה וגבורתו ועושה בהם	מי יאמר לו מה תעשה ואין מי יאמר
כחפצו, לרצונם ושלא לרצונם.	לו מה תפעל כי הם מעשה ידיו.

נמצאנו למדים כי ארבעה מחמשת תוארי-אלוהות שהשתמשו בהם המסדרים האמורים כלולים בפסקה שאנו דנים בה.

ומכיוון שמצאנו הקבלה בארבעה תוארים, מן הדין לצפות להקבלה גם לגבי התואר החמישי: „מלא זכיות" = „אלחק". אך ביסוס הקבלה זו כרוך בקושי הנובע מן העובדה ששני הביטויים גם יחד, העברי והערבי, אינם ברורים כל צרכם וטעונים הבהרה.

בביטוי העברי, המופיע גם בפיוט האלפביתי „אדון הסליחות, בוחן לבבות"<sup>138</sup>, כבר התקשו פרשני התפילה ומתרגמיה<sup>139</sup>, הואיל ו„מלא זכיות" ביחס אל הקב"ה

135. ראה רשימת השמות והדיון בהם: E. H. Parmer, *The Quran translated* (Oxford 1900), Introduction, p. lxvii; D. B. Macdonald, E. I. (1913), I, pp. 302—3; Daud Rahbar, *God of Justice, A Study in the Ethical Doctrine of the Quran* (Leiden 1960), pp. 9—10.

136. עיין האנציקלופדיה של האיסלאם, (1965), כרך ב, עמ' 224, ושם רשומים המסדרים האחרים.

137. E. W. Lane, *Arabic-English Dictionary*, VII, p. 2570: "The Subduer of his creatures by his sovereign authority and power, and the disposer of them as He pleaseth, with or against their will"

138. דוידזון, אוצר השירה והפיוט, א 805.

139. ר' יחיא צאלח בפירושו „עץ חיים" על תכלאל (ירושלים תרנ"ד), ח"ג, מג א"ב, כותב: „ולזה אמר, מלא זכיות' לומר שאין מי שיכול ללמד טובה וזכות עלינו, הנה אתה מלא זכיות ומי יודע ללמד חוץ ממך". במחזור יום הכפורים „כפי מנהג ק"ק ספרדים שער השמים בלונדון, הוגה בעיון נמרץ ודיוק היטיב" ע"י משה גאסטר, במהדורת 1904 תורגם בשני המקומות (עמ' 32, 35): full of rewards (מלא גמולים, תשלומי-שכר), ובמהדורה המתוקנת של שנת 1969 נשאר תרגום זה רק בפיוט האלפביתי (עמ' 33), אולם בפסקה שלנו (35) תורגם: abundantly pardons (מרבח סליחה!). אי-עקביות זו וכן

אינו ניתן להתפרש בהוראה המגובשת, הלכסיקאלית, של „זכות“. ומאלף הוא למבוכתם, שהיו שלא מצאו דרך אחרת לסלק את הקושי אלא על-ידי שיבושה של תיבת „זכיות“ שנתקדה זכיות (בכ"ף רפה!) או זכיות (בכ"ף דגושה) ונתפסה כשם עצם מופשט של השורש „זכך“, בהוראת „טוהר“. ניקוד זה הוצע לראשונה, עד כמה שיכולתי לוודא, על-ידי בעל „חמדת ימים“<sup>140</sup> ובהשפעתו של ספר רבי-השפעה זה<sup>141</sup> נכנס לכמה מחזורי ספרד וגרם לערבוב נוסחאות, לאי-עקביות בניקוד: מאחר שהוא מתייחס לפיסקה „לקדושת שמך עשה“ נתקבלה גירסתו רק במקום זה ולא בפיוט האלפביתי הנזכר<sup>142</sup>.

מן המותר להדגיש שהמצאת מלה חדשה שאין לה סמוכין במקורות רק כדי להיפטור מקושי לשוני בלתי-נוח אין לה הצדקה. נראה לי שניתן לקיים את הגירסה המקורית „זכיות“ כריבוי של „זכות“. המונח „זכות“ משמש כאן בהוראת „צדק“ ו„מלא זכיות הוא“ פשרו: מלא מידות של צדק וישר, על סמך הכתוב: „הצור (= הבורא)<sup>143</sup> תמים פעלו כי כל דרכיו משפט צדיק וישר הוא“<sup>144</sup> (דברים לב ד). כבר במקרא מקביל השורש „זכה“ ל„צדק“ (תהלים נא ד; איוב טו יד; כה ד) והשימוש ב„זכות“ במשמעות „צדק“ מובנת ביתר-ייחוד בתחום התפילה, שכן הפייטנים מרבים להשתמש במונח „בצדק“ במשמעות של „בזכות“<sup>145</sup>. המשוואה צדק = זכות כוחה יפה גם בכיוון הפוך: זכות = צדק, בבחינת „אין היקש למחצה“. שימוש זה נמצא בפיוט לשבת „אל אדון“, שבו המונח „זכות“ הוא בן-זוגו של „מישור“: „זכות

התרגום „המתוקן“ עצמו עדות הם ללבטי המתרגמים.

140. ספר חמדת ימים (לעיל, הערה 26). ח"ד, כא א: „צ"ל זכיות היו"ד בשורק ולא בחול' והיא לשון זך“.

141. ראה: מאמרי „עבר ועתיד בנוסח כל נדרי“, מכתם לדוד, ספר זכרון לדוד אוקס, רמת-גן תשל"ח, עמ' 196, הערה 43. [ר' עמ' 375]

142. ראה לדוגמה: „מחזור קטן לימים נוראים כמנהג ק"ק ואראן וסביבותיה“ (ליוורנו 1901), עמ' 42, 44, 119, 121, 180, 182, 232, 234; „שפתי רננות“, סליחות מנהג טריפולי ואגפיה, ג'רבה ואגפיה (אי ג'רבה תש"ז), ח"ב, סד ב, סו ב; מחזור „אהלי יעקב“ לר' יעקב ו' יצחק (ירושלים 1908—1910), ח"א, טז א, יח ב; ח"ב מב ב, מג א. 143. עיין ספרי דברים לב ד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 344); ברכות י א; מנחות כט ב. ומעניין הוא שכך תירגם גם רב סעדיה, שתרגום התורה שלו היה נפוץ בין היהודים דוברי ערבית: אלכ'אלק (תפסיר אלתוריה באלערביה, מהד' יוסף דירינבורג, פאריס 1893, עמ' 301). וכן פירש גם ר' יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים (מהדורת זאב בכר, ברלין תרנ"ו), עמ' 426.

144. שים לב: „הוא“ בפסוק זה נתפס ככינוי ה' ע"י הוהר ור' יוסף ג'יקטיליה, ראה לעיל, הערה 46.

145. והרי דוגמה אחת מלשונו של קליר: „בצדק הגה ערף כי תשא“ = „בזכות קריאת סדר כי תשא“ (שבעתא לשבת פרשת שקלים, סידור אוצר התפילות, ח"ב עמ' 168). השווה N. Wieder, The Judean Scrolls and Karaism (לונדון 1962), עמ' 230, הערה 1. על „הגה“ ראה שם עמ' 219 ואילך.

ומישור לפני כסאו" = צדק ומישור לפני כסאו<sup>146</sup>. ואמנם מצאנו את התקבולת צדק—מישור בישיעה יא ד.

ומכאן אל הצד השני של ההקבלה: אל חק. מונח זה כתואר אלהי רב-משמעות הוא ונתלבטו בהגדרתו חוקרי האיסלאם<sup>147</sup>. והנה אחת ההגדרות המובאות במילון של ליין<sup>148</sup>, בעקבות המילונים הערביים (ודעתם-הם היא החשובה והמכרעת לנושאנו), היא: „בורא העולם בחכמה, בצדק ובמישור". הגדרה זו היא המונחת ביסוד ההקבלה שלפנינו. במקום תרגום עצמאי של התואר הערבי השתמש מחבר הפיסקה בצירוף מן המוכן: „מלא זכיות" = „מלא מידות של צדק וישר", שנשתגר כבר בפי המתפללים מן הפיוט האלפביתי הנזכר.

בסיכום: סביר אפוא להניח שמחבר הפיסקה שהתגורר בסביבה מוסלמית, וכנראה ששליח ציבור היה, התרשם אף הוא מהאווירה האמוציונלית האופפת את עבודת הדיכר, עתירת הצעקות וההתרגשות, ונסחף אף הוא בגלי ההתלהבות האקסטטית המאפיינת אותה. על-ידי הקריאות שהיו נהוגות בה ובמיוחד על-ידי צעקות „הוא" הנסערות ביקש ליצור אווירה מעין זו בבית הכנסת.

עדות מעניינת לרושם העז שעשתה עבודת הדיכר אף על לא-מוסלמים ניתן למצוא בחוויותיו של המזרחן והמילונאי המפורסם, ליין. חכם נוצרי זה, שנכח בטכסי הדיכר בשהותו במצרים במחצית הראשונה של המאה הקודמת ותיארם בפירוט רב, מספר שפעם נאחו „דחף שאין-להימלט-ממנו" (irresistible impulse) להצטרף אף הוא אל המשתתפים ולעשות כמותם, ואמנם הצליח, בלא לעורר את תשומת לבם, להשתלב בחצי-המעגל שבו היו מסודרים, ולקח חלק בפולחנם כאחד מהם<sup>149</sup>.

הנחתנו זו יש בכוחה להסביר את החזיון התמוה, שמישהו יבוא ויפצל את הכתוב המקראי רק כדי לשבץ בו דברים נעדרי כל מקוריות, שאין בהם לא חידושי צורה ולא חידושי לשון, ואין בהם כדי להעיד על כושרו הפיזי, או היצירתי בכלל, של הפייטן. חידושם טמון לא בביטויים כשלעצמם אלא בצירופם ככפיפה אחת ובייעודם כתמורה למונחים המוסלמיים.

146. אף בפירושה של „זכות" במקום זה התלבטו פרשני הסידור ומתרגמיו. אבודרהם הוציא את הדברים מפשוטם ונתן להם פירוש אסכולוגי: „בעלי הזכות והמישור הם לפני כסאו, והכוונה בזה שתחזור הרוח למקום מחצבה שהוא לפני כסאו" (ורשא, עמ' 91; ירושלים, עמ' קסח), והלכו אחרים בעקבותיו (יחיא צאלח [לעיל הערה 139], ח"א, קלד ע"א; סידור „אוצר התפילות" ב, עץ יוסף, ועוד). המתרגמים לאנגלית גזרה מלשון „זך" ותרגמו בצורה מילולית: purity (טוהר). ראה: סידור קהילת הספרדים בלונדון (הערה 139); פלטיאל בירנבוים, סדור לשבת ויום טוב, מתורגם ומפורש בתוספת מבוא, ניו-יורק 1950, עמ' 158; The Authorised Daily Prayer Book, translated S. Singer, London 1962, p. 178.

147. D. B. Macdonald-E. E. Calverley, Encyclopedia of Islam (1971), III, 82-83.

148. שם (הערה 137), כרך ב, עמ' 608: "The Creator according to the requirements of wisdom, justice, right or rightness"

149. Lane, שם (הערה 131), עמ' 460.

## ד

ואם יאמר לך אדם: הייתכן שלומי אמוני ישראל ייגררו אחרי נזירי האיסלאם במדה כזו עד שהם ישמשו להם מקור השראה דתית? אמור לו: צא ולמד מחסידי המזרח<sup>150</sup>, ובמיוחד מר' אברהם בן הרמב"ם שהעריך את חסידי האיסלאם, המיסטיקאים והסגפנים, לא רק הערצה ערטילאית שלא התבטאה במעשה; בהשראתם נהג ברחיצת הרגליים לפני כל תפילה<sup>151</sup>, החזיר את הכריעות וההשתחויות לבית הכנסת שלו

150. נפל בחלקי להיות הראשון להוכיח את קיומה של חסידות בעלת צביון צופי ולדון בתורותיה ואורחות חייה. ראה: השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי, אוספורד תש"ז [תורגם לערבית ע"י הפרופ' סלים אלג'רח, קאהיר 1965 = Arabic Semitic Studies, No. 1]. כלפי מי נאמרו דברים אלו? כלפי מי שעמד וקיפח את זכותי זו. בקובץ „שלם" (מחקרים בתולדות א"י ויישובה, בעריכת יוסף הקר) כרך ג [תשמ"א], עמ' 119 ואילך, הופיע מאמר מאת חוקר הקבלה, הד"ר אידל, ונאמר בו:

1. „ההנחה כי מסורת יהודית צופית הייתה קיימת במזרח... יש לה על מה שתסמוך". עובדה זו הוכחה על ידי בפעם הראשונה בפרקים: „חסידי המזרח" (38—41) „התפשטות התנועה החסידית" (57—58) ו„ארצות אחרות" (63—64).  
2. „ההנחה כי מסורת צופית הייתה קיימת... גם בארץ ישראל יש לה על מה שתסמוך". גם עובדה זו נידונה על ידי בפעם הראשונה בפרק „חסידי ארץ ישראל" (שם, עמ' 58—63).

3. „ר' אברהם בן הרמב"ם וחברו אבן אבו רביעה" (תקן: „אלרביע"). הראשון מזכיר את חברו פעמים מספר (ראה שם, עמ' 32, הערה 98, שצינתי את המקומות), אך אף פעם אינו נוקב בשם אביו. שטיינשניידר זיהה אותו עם אברהם החבר ויעקב מאן עם אברהם בן הלל (שם, עמ' 34, הערה 109). ומניין לו לד"ר אידל השם „אבו אלרביע"? זיהוי זה כולו שלי! והוא מיוסד על קטע באוסף הגניזה באוספורד שפירסמתי שם, עמ' 34—35.

4. „ר' אברהם בן הרמב"ם וחברו ר' אברהם אבן אבו רביעה הצטרפו אל חבורת החסידים שהיתה קיימת עוד לפניהם". גם עובדה זו הוכחה על ידי בפרק „חסידי המזרח" וכאן יצוטטו רק דברים אלה: „כשהצטרף הראב"ם לחסידות הצופית... נתן את לבו לצרפה ולנקותה מהיסודות העומדים בניגוד לתורת היהדות... כשם שיצא להפיץ את תורת החסידות בקרב האורטודוקסיה, כך נלחם בדעות הנפסדות שחדרו לחוגי החסידים" (שם, עמ' 41).  
5. „ייתכן כי בהקשר זה יש להזכיר גם את החיבור „פרקים בהצלחה" המיוחס להרמב"ם". כך עשיתי אני בפעם הראשונה בפרק: „פרקים בהצלחה לראב"ם?" (שם, עמ' 45—46). שבו העליתי את ההשערה כי הפרקים נכתבו ע"י ר' אברהם ונתחלף הן באביו. בכל אופן כתבתי: „נראה שהמחבר שיך לסוג החסידים מבית מדרשו של הראב"ם".

החוקר הנזכר לא אמר „דבר בשם אומרו" ולא זיכה את האומר אף לא פעם אחת ויחידה באיזכור שמו, אף לא עליידי הפורמולה הידועה: „ראה גם פלוני".  
151. ראה: שם, עמ' 21—22. לאחרונה פורסם מתוך מקורות ערביים חומר בלתי-ידוע על מנהגי טהרה בין יהודי ערב בדורו של מוחמד (מ"י ומנחם קיסטר, תרביץ מח

ובסדר תפילתו נהוגות היו לא פחות מארבעים השתחוויות מלבד אלה שהוסיף כל אחד בעת „שיכנע לבבו ותוסיף כוונתו“<sup>152</sup>. הוא חזר והנהיג את פריסת הידיים בשעת התפילה<sup>153</sup>, נהג ביישיבה על הרגליים המכונסות מתחת הירכיים (המכונה אצל „ישיבת עבודה“)<sup>154</sup>, והקפיד על הפניית הפנים אל המזרח גם בשעת ישיבה<sup>155</sup> ועל עמידת הציבור שורות שורות בתפילת „העמידה“<sup>156</sup>. ר' אברהם שהוכתר בתואר „חסיד“<sup>157</sup> מעלה על גס את מנהג חסידי האיסלאם להתלבש בבגדים מטולאים, את דרכם להתפרנס מנדבות וממה שהמקרה מזמין לידם, משבח הוא את התבודדותם במקומות אפלים ואת ערותם בלילות. קובע הוא שכמה ממנהגיהם מנהגי נביאי ישראל הם ואת צערו על שהונחו בקרבנו הוא מביע בדברים אלה<sup>158</sup>:

התבונן בדרכים הנפלאות האלה והיאנח על שהועברו ממנו ונתגלו בעם זולתנו, ובתוכנו נעדרו, ועל כגון זה אמרו ז"ל (חגיגה ה ב) בפירוש [על הפסוק] (ירמיה יג יז): „ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי מפני גוה“, מאי, מפני גוה? מפני גאותן של ישראל שניטלה מהן ונתנה לאומות העולם“.

ובתקופה מאוחרת יותר מטפק לנו חכם בעל דיוקן רוחני שונה לגמרי, המשורר והמקובל ר' מנחם די לינואנו (מאה ה'16—17), דוגמה מאלפת להלך רוח כזה. מקובל זה, „אביר בתורה“<sup>159</sup>, הלך שבי אחרי „נועם זמירות הישמעאלים“ ואת שירי הקודש שלו הלחין במנגינותיהם ומהן ציפה להשראה דתית. את נימוקו זה הוא חושף לפנינו בגילויילב מפתיע: „בחרתי בלחן הישמעאלים לפי שראיתים לחן לב נשיבר ונדכה ואמרתי אולי בם יכנע לבבי הערל ואז ארצה את עוני“<sup>160</sup>.

ומה שמאלף עוד יותר בהקשר שלנו הוא המניע הנוסף לבחירתו את ניגוני המוסלמים, שהוא מגלה לנו במקום אחר. אחד הקווים האופייניים של פולחן הדיכר הוא, כמו שראינו, הקולניות הכרוכה במאמצים פיזיים שהביאו כמה מן המשתתפים לידי אפיסת הכוחות. והנה דווקא היבט זה של זמירותיהם הרשים את המקובל הנוכר;

[תשל"ט], עמ' 237). הדעה „שאין למנהג טהרת הרגליים לתפילה יסוד במסורת התלמודית“ (שם, עמ' 13) לא הופרכה ע"י מידע חדש זה, ובנוגע לר' אברהם בן הרמב"ם, שנהג בטהרת הרגליים לפני כל תפילה, אין כל ספק שנהג כך בהשפעת הסביבה המוסלמית. ואכ"מ.

152. שם, עמ' 47—54. 153. שם, עמ' 79—82. 154. שם, עמ' 65—67.

155. שם, עמ' 68—74.

156. שם, עמ' 75 ואילך, ר' אברהם פירש „עומדים צופים“ (אבות פ"ה, מ"ה) במובן „עומדים שורות שורות“.

157. שם, עמ' 37. 158. שם, עמ' 38.

159. חיד"א, שם הגדולים בערכו.

160. ראה: שתי ידות, ויניציאה 1618, סה ב. על השפעות אחרות של הסביבה המוסלמית על חכם זה, ראה: השפעות וכו', עמ' 17, 71.

הוא ראה בהרמת-הקול „בכל מאמצי כח“, „תכלית השלימות“ בשבח הקב"ה. וכך הוא כותב<sup>161</sup>:

ולפי שהשיר והשבח להש"י ראוי שיהיה בתכלית השלימות לכן אמר הכתוב<sup>162</sup>, „בנבל עשור זמרו לו“, כלומר בכל מאמצי כח<sup>163</sup>, ולכן תמצא בנחמיה סי' ט [פסוק ד], „ויועקו בקול גדול אל יי אלהיהם“, ובד"ה ב סי' כ [פסוק יט]: „להלל ליי אלהי ישראל בקול גדול למעלה“. וזאת היתה לי סבה גורמת לחבר רוב שירי על ניגוני הישמעאלים לפי שהם מגביהים קולם בשיריהם יותר מזולתם. ואע"פ שבחיבורי „עבודת מקדש“<sup>164</sup> כתבתי סבה אחרת, הא והא גרמא לי.

### נספח

הנוסחאות: „אין עוד“, „אין עוד אחר“, „אין אחר“, אין עוד מלבדו

מותר להניח בוודאות שהנוסחה המקורית היתה „(ו)אין עוד“, כלשון הכתוב המובא כאסמכתא (דברים ד לט). ואמנם זוהי נוסחת המקורות שמוצאם בארצות האיסלאם: סידור רב סעדיה גאון<sup>165</sup>, סידורו הערבי של ר' שלמה בן נתן מסג'למסה<sup>166</sup>, סדר התפילה של הרמב"ם<sup>167</sup>, מנהגי תימן<sup>168</sup> וארם צובה (חלב)<sup>169</sup>. ויש להבליט שאף כתבי הגניזה גורסים כך<sup>170</sup>. בסביבה שדגלה ברעיון אחדות האלהים בטהרתו ושללה שלילה מוחלטת את מציאותו של „אחר“, לא חש המתפלל היהודי צורך להדגיש הדגשת-יתר את אפסותו של „אחר“, במיוחד על חשבון שינוי בנוסח המקובל. לא כן בסביבה הנוצרית, שמציאותו של „אחר“ היא יסוד היסודות שלה, ובשל אותו „אחר“ ובשמו נרדפו והועלו על המוקד רבים וכן שלמים.

161. שם, קמב ב.
162. תהלים לג ב.
163. ראה דבריו המעניינים על „נבל עשור“ (שם, קמא ב): „אבל האמת הוא כי זמר עלי-עשור הוא יקר המציאות מאד ובפרט במלכויות יון ואדום וערב אינו נמצא כלל, לא הוא ולא קרוב לו, ולא ידעוהו ולא שמעוהו מעולם, אבל בשירי התוגרמי נמצאו רבים קרובי לו... ופי' עלי עשור הוא, שצריך להגביה קולו עד המדרגה העשירית מן הדוגיא ולמעלה וזהו תכלית מה שהאדם יכול להגביה קולו, כי יותר מזה אי אפשר כלל“.
164. כוונתו למובאה הקודמת, הערה 160.
165. סדור רס"ג, עמ' רכא.
166. כ"י אויכספורד 896, דף 39 ב.
167. ראה: ידיעות המכון לחקר השירה העברית, כרך ז (תשי"ה), עמ' 206.
168. תכלאל (ירושלים תרנ"ד), ח"א, פב א.
169. כ"י אויכספורד 1146, דף 93 ב.
170. אויכספורד 2721, דף 112 ב; קיימבריג' Add. 3160<sup>10</sup>, Add. 3160<sup>5</sup>; אלבוגן, MGWJ, 1911, עמ' 596 („ואין עוד“); קטע גניזה שנתפרסם ע"י מרדכי מרגליות, הלכות א"י מן הגניזה (ירושלים 1973), עמ' קמח.

הנוסחה, „ואין עוד אחר“ היתה רווחת הרבה בתחום הצרפתי-אשכנזי. נצביע על מספר מקורות: מחזור ויטרי<sup>171</sup>, מחזור ויטרי כתב־יד רג״ו<sup>172</sup>, ר' אלעזר מורמס<sup>173</sup>, ר' יעקב חזן מלונדרץ<sup>174</sup>; כתב־יד פארמה 159 (2574); כעין מחזור ויטרי, דף 10 א ו־913 (2892), אין הדפים ממוספרים), וכאן תיבת „אחר“ סומנה למחיקה; כ״י ברלין (לעיל הערה 15), ראה צילום; כתב־יד קיימברג<sup>175</sup>, Add. 1490, דף 12 ב ו־3127, דף 27 ב; כ״י מונטיפיורי<sup>176</sup>, דפים 101 א, 212 ב. וזהו גם נוסחת ר' דוד אבודרהם<sup>177</sup> ומנהג ספרד<sup>178</sup>.

נוסחה אחרת המתאפיינת בשני תיקונים, בתוספת „אחר“ ובהשמטת „עוד“, מצוייה אף היא במקורות צרפתיים-אשכנזיים: אין אחר. יצוינו המקורות הבאים: מחזור וורמייזא<sup>177</sup>, ספר המחכים<sup>178</sup>, ר' יעקב חזן מלונדרץ (בנוסח המורחב של „עלינו“)<sup>179</sup>, פירוש על התפילות המיוחס לר' יהודה החסיד<sup>180</sup>, המהרי״ל<sup>181</sup>, ר' נפתלי הירץ טריוויש<sup>182</sup> ומחזור אשכנז, סלונקי 1555.

נראה כי מחיקת תיבת „עוד“ באה לחסום את הדרך לפירוש מוטעה: אין

171. ראה: מחזור ויטרי, עמ' 75, 369.

172. ראה: REJ 125 (1966), עמ' 67.

173. פירוש על התפילה, כ״י פאריס 772, דף 152 א; כ״י אוכספורד 1204; „שער הסוד הייחוד והאמונה“, נתפרסם ע״י יוסף דן, טמירין, מקורות ומחקרים בקבלה וחסידות, בעריכת ישראל וינשטוק (ירושלים 1972), א, עמ' קנב. וכבר הביא גירסה זו בשם „הרוקח בפיר' למחזור“ ר' נפתלי הירץ טריוויש, סידור טיהינגן ש״ך.

174. ראה: עץ חיים, הלכות פסקים ומנהגים, מהדורת ישראל ברודי (ירושלים תשכ״ב), ח״א, עמ' צח, ונמחקה שם תיבת „עוד“ (עיין נספח).

175. דפוס ורשא תרל״ח, עמ' 145; דפוס ירושלים תשי״ט, עמ' רעא.

176. וכן היא גירסת בעל „חמדת ימים“ (לעיל, הערה 26), ח״ד, מד, ע״ג. הגירסה מצוייה גם בסדר רב עמרם (מהד' ד' גולדשמידט, עמ' קמא), אך יש לזכור שכל שלושת כתב־היד של הסדר שנשתיירו בידינו מאוחרים הם (שם, מבוא, עמ' 11–13) וכולם הועתקו ועובדו בארצות אירופה, ראה מה שכתבתי ב„תרביץ“ לו (תשכ״ח), עמ' 257 והערה 199. ובנוגע לכ״י אוכספורד (= מהדורת פרומקין, ח״ב, עמ' 302), הרי נוסח „עלינו“ שבו טבוע בחותם אירופי; הוא גורס „ומושב כבודו“ במקום „ומושב יקר“ בגלל הגימטריה „יקרו = ישו“, ראה מאמרי: „בעטייה של גימטריה אנטי־נוצרית ואנטי־איסלאמית“, סיני עו (תשל״ה), ה־יד.

177. ראה: קרית ספר לד (תשי״ט), עמ' 521.

178. ראה: ר' נתן בן יהודה, ספר המחכים, ההדיר יעקב פריימאן, האשכול ח״ו (1909), עמ' 125; הדפסה מיוחדת, עמ' 13.

179. שם (הערה 174), עמ' ככו.

180. עיין: סידור המיוחס לרבנו שלמה מגרמייזא (מהד' מ' הרשלר, ירושלים תשל״ב), עמ' רלא. הפירוש לתפילת ר״ה מיוחס לר״י החסיד, שם, עמ' רכא.

181. ספר מהרי״ל (ורשא 1874), עמ' 41.

182. שם (הערה 173), בתפילת ר״ה.

[ר' עמ' 53]

[ר' עמ' 453–466]

עוד אחר, היינו אין, "אחר" נוסף ל, "אחר" שקדם לו (כמו, לדוגמה, הביטוי, "עוד יום" שמשמעו הוא: יום נוסף על היום שקדם לו), ומשמע כי, "אחר" אחד ישנו. תיקון מסוג זה נובע מהמגמה להקפיד בלשון התפילה הקפדה יתרה על ניסוח מבורר וחד-משמעי שאינו נותן מקום לפירוש אחר, רחוק ובלתי מסתבר ככל שיהיה לפי טעמנו היום.<sup>183</sup>

תופעה זו כבר נידונה במקום אחר<sup>184</sup> וכאן תינתן דוגמה מאלפת מנוסח, "עלינו" גופו (דוגמה אחרת, להלן). מהר"ם מרוטנבורג, שאימץ את הנוסחה המקורית, ואין עוד" מחק גם את הו"ו של, "ואין" בנימוק, "לפי שכך הוא בפסוק" (דברים ד לט)<sup>185</sup>. לעומתו, אחרים לא נחה דעתם בהנמקה פשוטה זו והעלו נימוק שלפי הערכתנו ייחשב כנטול-כל-ייסוד ובלתי-סביר בתכלית. ר' שלום מנוישטט, רבו של המהרי"ל, מוסר לנו<sup>186</sup>, "שראה כתוב שאין לומר בעלינו לשבח, "ואין עוד", אלא, "אין עוד", בלא ו', וכן, "אפס זולתו" ולא, "ואפס זולתו". כי אם היה אומר, "ואין", "ואפס" היה משמע כאלו עושה שתי רשויות, שהיה אחד שמו אין או אפס, והיה מחרף ומגדף".

הנוסחה, "ואין עוד אחר" מזדמנת גם בנוסח, "עלינו" הכלול בטכסט מסוג ההיכלות, "מעשה מרכבה", שנתפרסם על-ידי ג' שלום<sup>187</sup>. אך אין מכאן פירכה להנחתנו שתיבת, "אחר" תוספת מאוחרת היא, שכן נוסח, "עלינו" זה לקוח מכ"י ניו-יורק 828, שהוא כנראה מן המאה ה-15<sup>188</sup>. כבר העיר שלום<sup>189</sup> ששני כתבי-היד

183, השווה להלן, הערה 186.

184. סיני עח (תשל"ו), עמ' קיא-קיג ובהערה 62; פא (תשל"ז), עמ' מ-מג.

[ר' עמ' 79-81]

185. תשב"ץ סי' רנג; י"ז כהנא. תשובות פסקים ומנהגים (ירושלים תשי"ז), ח"א, עמ' קנח. מעניין לציון כי בניגוד לנוסח המסורה שלנו גורסים כל שלושת כתבי-היד של סדר רב עמרם (הוצאת ד' גולדשמידט, עמ' קמב), "ואין" בוי"ו גם בפסוק המקראי המובא לראייה (דברים ד לט). וכך היא הגירסה גם בסידור המיוחס לר' שלמה מגרמיזא (לעיל, הערה 180), עמ' ריג; כ"י ברלין (הערה 15, ראה צילום) ובקטעי הגניזה: קיימברג<sup>5</sup> Add. 3160 ואוכספורד 2721 (הערה 170). בקטע קיימברג' השני הנוסח מקוצר. גולדשמידט (שם) מחק את הו"ו, אך אנו רואים כעת כי גירסה זו מצאה לה מהלכים במקומות שונים.

186. ראה: הגהות מהרי"ל, שם (הערה 181); ש"י שפיצר, הלכות ומנהגי רבנו שלום מנוישטט (ירושלים תשל"ז), עמ' 83, סי' רח. גם ר' ישראל איסרלין, בעל, "תרומת הדשן", גורס, "אפס" בלא ו' (יוסף ב"ר משה, לקט יושר, מהדורת יעקב פריימאנן, ברלין 1903, ח"א, עמ' 29). והשווה גם משה כרמי, הואיל משה באר (ע"ש 1829), ח"א, מא ב: "... שאין נכון לומר ככה בסדר זה, כי הוא נתן להאמר בפי כל עמי הארץ שלש פעמים ביום ואיכא למיטעי ביה, כאילו אמר ח"ו שעוד יש שאין עוד אחר כמוהו, ועוד יש שאפס זולתו..."

187. ראה: Gershom Scholem, Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York, 1960, p. 105.

188. ראה מה שכתבתי ב, "סיני" עו (תשל"ה), עמ' ח, הערה 23.

[ר' עמ' 460 הע' 32]

189. שם, עמ' 102.



שהשתמש בהם לההדרת „מעשה מרכבה“ מקורם בחוגי חסידי אשכנז. ואמנם גירסת כ"י ניו-יורק וזה עם גירסת ר' אלעזר מוורמס<sup>190</sup>, נציגה הדגול של חסידות אשכנז. מה שקרה הוא, שהנוסח השגור בפיהם של המעתיקים האשכנזיים הוכנס לתוך הטכסט של „מעשה מרכבה“ — חזיון נפוץ במיוחד בתחום התפילות והברכות. ושוב: נוסח זה של „עלינו“ טבוע בסימן אחר של איחור: השמטת המשפט „ומושב יקרו בשמים ממעל“, שנפסל בעטייה של הגימטריה „יקרו“ = „ישו“<sup>191</sup>.

הנוסחה „ואין עוד מלבדו“ ידועה לנו מסידורים איטלקיים<sup>192</sup>, ממחזור רומניא<sup>193</sup> וממנהג אפ"ם<sup>194</sup>. ברם, היא לא היתה מוגבלת לנוסחים אלה. והרי שני עדים לכך: מחזור צרפתי, כ"י פארמה 403 (1902), דפים 55 א, 155 ב, ומחזור מנהג אשכנז בספרייה הבודליאנית, CCC 133, וצילום נמצא במכון לתצלומי כתבי-יד עבריים בירושלים<sup>195</sup>.

אלה שהעדיפו נוסחה זו, ייתכן שעשו כך משום שנתנו את היתרון לצירוף המקראי, דברים ד לה. אולם ייתכן גם שעיקר כוונתם היתה להימנע מן הביטוי „אחר“ שנתפס ככינוי לישו<sup>196</sup>, כדי שלא לתת פתחון פה לקטרוג. טעם מעניין ובלתי צפוי לגמרי מצאתי בכ"י קיימברג' Dd. 11.34, דף 22 ב: „ואין עוד מלבדו. ואין לומר אחר ד' שם אדם הוא“<sup>197</sup>. כוונתו כמובן לאלישע בן אבויה שנקרא „אחר“. והרי לפנינו הדגמה נוספת לאותה מגמה הפוסלת ביטויים דו-משמעיים ובלתי-מבוררים בלשון התפילה. ואף במקרה זה ההנמקה מוזרה היא מאוד, והיא בבחינת קוריוז, בכל אופן בעינינו.

190. ראה לעיל, הערה 173.

191. ראה מאמרי ב, „סיני“ (הערה 176), עמ' ח.

192. מחזור מכל השנה כפי מנהג ק"ק איטאלייני (ליוורנו תרט"ז, עם מבוא מאת שד"ל), ח"א, כה ב.

193. ספר זכרון ליצחק בן-צבי ( = ספונות ח), ח"א, עמ' רלא (ושם: „ואין“).

194. קרית ספר ל (תשט"ו), עמ' 126.

195. על כ"י זה העירני בטובו ד"ר ישראל תא-שמע.

196. השווה דעתו של ר' שלמה זלמן גייגר (לעיל, הערה 31), שתוספת תיבת „אחר“ מקורה ברצון לכפור באותו „אחר“: „והטעם שאין אומרים „אין עוד“ כלשון המקרא, שמוזכרים אח"כ? נ"ל להורות שהאחר שעושים אותו אלוה איננו אלוה“.

197. להנמקה זו יש לצרף את הדעה הדוחה את הגירסה „אחד הוא אלהינו“ בקדושת מוסף לשבת (שדנתי בה במאמרי הנזכר בהערה 8) בנימוק, ש„אחד“ משמש כינוי מדרשי לאברהם אבינו. הדוגמה החדשה מכ"י קיימברג', השופכת אף היא אור מאלף על הזהירות הקפדנית שנהגו בלשון התפילה ובמיוחד על דרך-החשיבה המנחה אותה זהירות, יש בה כדי להוסיף חיוק ולהגדיל את סבירותה של ההשערה שהובעה במאמר הנזכר, כי ההימנעות מהצירוף המקראי „קונה שמים וארץ“ בברכת אבות נעוצה בפרשנות המדרשית התופסת את הצירוף האמור כתואר לאברהם אבינו. ראה כעת גם את החומר החדש מן הגניזה שפירסמתי ב„ארשת“, ספר השנה לחקר הספר העברי, כרך ו (תשמ"א), עמ' 82–85.

האי-עקביות והערבוביה שנגרמו על-ידי שלוש הנוסחאות העיקריות הללו מודגמות יפה על-ידי שלושת התצלומים שסופחו למאמר זה והלקוחים משני מחזורים. בדפוס פראג ש"ה, הגורס „אין עוד“, נמחקה תיבת „עוד“ ונוספה תיבת „אחר“. בדפוס ויניציאה 1600, הגורס „אין עוד אחר“, פעם, במוסף ראש השנה, נמחקה תיבת „אחר“, ופעם, במוסף יום הכפורים, נמחקה תיבת „עוד“<sup>198</sup>, אותה אי-עקביות מופיעה במחזור מנהג אשכנז, ויניציאה 1568. בתפילת ראש השנה הוא גורס „אין עוד אחר“ ונמחקה תיבת „עוד“ על-ידי מגיה אלמוני והוחזרה על-ידי מגיה אחר. מצד אחר, בתפילת יום הכפורים הגירסה היא: „אין עוד“, והוגה מעל לשורה „אחר“ במקום „עוד“.

198. השווה לעיל, הערה 174.

## למאמר 'צעקת "הוא" בימים הנוראים'

1. אלגזאלי על משמעות, "הו"

במאמרי הנ"ל דנתי במשמעות המשיחית והמשמעות המיסטית שניתנו לתיבת "הוא" על-ידי חכמי ישראל בימי הביניים. לשם השלמת והנגדה תינתן כאן המשמעות הפילוסופית שהוענקה לאותה תיבה על-ידי אלגזאלי (1058–1111), גדול ההוגים הדתיים באיסלאם שנמנה גם עם גדולי חכמי ההלכה האיסלאמית<sup>1</sup>. „חסיד תורני“ זה<sup>2</sup>, שאחרי נפתולים קשים הצטרף לצופיות, השפיע, כידוע, השפעה ניכרת על הגותם הפילוסופית של חכמי ישראל<sup>3</sup> ובמיוחד על משנתו של ר' יהודה הלוי — נושא שכבר דשו בו רבים<sup>4</sup>.

באחד מספריו<sup>5</sup> הוא כותב את הדברים הנועזים הללו: הצהרת-האמונה בייחודו של ה' (אלתוהיד): „אין אלהים מבלעדי אללה“ (לא אלה אלא אללה) היא נוסחת המון העם (אלעזאם), ואילו נוסחת יחיד-הסגולה (אלכ'ואץ) היא: „אין הוא מבלעדי הוא“ (לא הוא אלא הו)<sup>6</sup>. אלגזאלי הותקף על-ידי מתנגדיו בשל אימרה זו, שראו בה משום מיעוט דמותה והפחתת ערכה של הצהרת-הייחוד המקובלת, „שהיא סיבת אושרם של בני אדם ויסוד ועיקר אצל כל העמים“. אחרי שלא עלה בידי מתנגדיו להכפיש את שמו בפני השלטונות פנו אליו בכתב וביקשוהו שיבהיר את אימרתו זו בין שאר אימרותיו שעוררו את מורת רוחם. כל הפרשה מסופרת ב„אוסף

[ר' עמ' 395]

\* „סיני“, כרך פט, תשמ"א, עמ' ו—מא.

1. „הדורות שלאחריו קשרו לו את התואר של מחיה הדת... שאללה שלחו לעצור את ירדת האיסלאם“. חיבורו העיקרי, „חיבור ה„תחייה“, נחשב לספר המובהק ביותר במדעי-הדת של האיסלאם... ונערץ, כמעט כמו קוראן. האיסלאם האורתודוכסי חושב את אלגזאלי לפוסק אחרון“ (גולדציהר, הרצאות על האיסלאם, ירושלים תשי"א, עמ' 133).

2. כך מכנהו ר' יוחנן אלימאנו, ראה: Steinschneider, Die Hebr. Übersetzungen des Mittlealters, ברלין, 1893, עמ' 346.

3. השפעה זו באה לידי ביטוי גם בתרגומים העבריים שזכו להם כמה מחיבוריו; אחדים מהם ניתרגמו שלוש פעמים ע"י מתרגמים שונים, וכבר האריך בזה שטיינשניידר, שם, עמ' 296–348. נוסף כאן שציטטה מאחד מחיבוריו של אלגזאלי מופיעה ב„מדרש החפץ" לזכריה בן שלמה הרופא (מהדורת מאיר חבצלת), ירושלים תשמ"א (מוסד הרב קוק), עמ' מא.

4. יצוין במיוחד מאמרו של ד"צ בנעט, כנסת ח"ו (תשי"ב), עמ' 311–329.

5. ראה: W.H.T. Gairdner, Al-Ghazzali's Mishkāt al-Anwār, London 1924 p. 64 and Introduction p. 53 [24]. ספר זה („אשנב האורות“) תורגם לעברית (כ"י) בידי

יצחק בן יוסף אלפאסי בשם „משכית האורות“ (שטיינשניידר, שם, עמ' 345).

[ר' עמ' 417]

6. המשפט „אין הוא מבלעדי הוא“ מופיע בפורמולה המצוטטת במאמרי, עמ' כח.

המכתבים והנאומים" של אלגזאלי, שנערך על-ידי אחד מקרוביו, כנראה על-ידי נכדו, ונתפרסם בדפוס בטהראן בשנת 1954.<sup>7</sup> בתשובתו דן אלגזאלי בהרחבה בשתי נוסחאות-הייחוד, משמעויותיהן וההבדלים שביניהן. לצורך נושאנו דיינו להביא — ובקיצור נמרץ — את הסברו לנוסחת-הייחוד של יחידי-הסגולה. זו, הוא טוען, מקיפה וכוללת יותר; מקפלת בקרבה את הנוסחה המסורתית ומרחיקה לכת ממנה. לשם כך הוא מבחין הבחנה יסודית בין מציאות האל לבין מציאותם של הנבראים. וכך הוא כותב<sup>8</sup>:

דע כי מציאות הנמצאים כולם שאולה היא ואינה מעוגנת במהותם, אלא מוענקת היא להם מה' יתעלה. לעומתם, מציאות ה' יתעלה נעוצה במהותו ואינה גובעת ממקור אחר. הוא המציאות האמיתית<sup>9</sup> ויתר הנמצאים... אינם קיימים אלא למראית עין בלבד... מעתה, הנוסחה, „אין הוא מבלעדי הוא" קולעת את האמת, כי תיבת „הוא" מורה על הוויה שאין הוויה אחרת קיימת מחוצה לה, והשימוש בה ביחס לזולתו טעות היא.

לשון אחר: הנוסחה „אין הוא מבלעדי הוא" פירושה: אין מציאות זולת מציאות ה'. נמצא, נוסחה זו שוללת לא רק את מציאותם של אלהים אחרים, אלא אף את מציאותם של כל הנמצאים כולם. התואר „הוא" הולם רק את ה' בלבד, הואיל ורק הוא מייצג את המציאות האמיתית, הבלתי-שאולה, את ההוויה המוחלטת שאינה נגרמת ואינה תלויה בהוויה אחרת, אלא מחוייבת-המציאות היא מבחינת עצמה ומבחינת מהותה. דברים אלו עולים בקנה אחד עם השקפתו על מהות המדרגה המיסטית העליונה, שאליה חותר המיסטיקאי להעפיל בהצהרת ה„אני מאמין" שלו. אלגזאלי מונה שש מדרגות, ובמדרגת השישית — שיא ההתעלות האקסטטית — כל העולם המדומה מתבטל ומתאפס בפני המתפלל; הצהרתו, תוך ריכוז מחשבתי עמוק: „אין הוא מבלעדי הוא", מנתקת אותו כליל מעצמו ומכל מה שיש בעולם... ולא נשאר שום נמצא בעולם, לרבות העולם גופו — לא העולם הנראה ולא העולם-הבלתי-נראה — מבלעדי ה' יתעלה; הוא שוכח את עצמו ואת הכול, מלבד ה'; מתנתק מהכול והכול מתנתק ממנו; הוא פֶּלָה והעולם פֶּלָה; ה' נשאר, וזולתו: אפס"<sup>10</sup>.

7. ראה: D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali*, Freiburg 1971, pp. 77—79. R. Ritter, *Oriens* 8 (1955), המובאות משם. והשווה גם: pp. 353—356.

8. שם, עמ' 93.

9. השווה לזה מה שהביא ר' יהודה בן ברזילי אלברצלוני בפירושו ל„ספר יצירה" (מהד' שחז"ה, ברלין 1885), עמ' 55, בשם ר' חפץ אלוף: „ופי' כי ה' הוא האלהים, הוא הנמצא באמת, כי לשון הוא מורה על דבר המצוי".

10. שם, עמ' 90—99. ועיי' Margaret Smith, *Al-Ghazali the Mystic*, London 1944, pp. 191, 233—234; R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane* (Oxford University Press), 1961, p. 156f; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (Columbia University Press), New York-London, 1970, p. 280.

## למאמר 'צעקת "הוא" בימים הנוראים' רסב

אלגזאלי מסיים בהערה מעניינת זו<sup>11</sup>: „ואם יש מי שקצרה בינתו מהבין זאת, יכופר לו, כי הדברים אינם ניתנים להבנת כל איש ואיש“.

### 2. דרשות חז"ל המבוססות על „הו“

למקומות המובאים במאמרי, עמ' יד, הערה 44, שחכמי התלמוד תפסו את מלת- הגוף „הוא“ ככינוי של הקב"ה יש להוסיף את הדרשות הבאות הנבדלות מן הדוגמאות האחרות בזה, שהן מתייחסות לכינוי-הפעול „הו“.

א. „ותפתח ותראהו את הילד (שמות ב ו). ותרא' מיבעי ליה? א"ר יוסי ב"ר חנינא שראתה עמו שכינה"<sup>12</sup>. אין ספק שר' יוסי ב"ר חנינא פירש את כינוי-הפעול „הו“ כמוסב אל השכינה, ושיעור הכתוב הוא: ותרא הו את (עם) הילד. כך הבינו אל נכון ר' טוביה בן אליעזר<sup>13</sup> ור' מנחם בר' שלמה<sup>14</sup> שהוסיפו: „כעניין שנאמר: אני ה' הוא<sup>15</sup> שמ' (ישעיה מב ח)“. ותימה על ר' משה אלשיך<sup>16</sup> שנדחק לפרש שהדרש מבוסס על ריבוי „את“, או על ריבוי הוי"ו של „ותראהו“.

רבינו בחיי משתמש בדרש זה כדי להצדיק בו את פירושו-שלו לשמות ב ב: „ותרא אותו כי טוב הוא“, שאף תיבת „הוא“ בפסוק זה, הנראית מיותרת, רומזת אל השכינה. אחרי צטטו את הדרש הנזכר הוא כותב: „הרי לך מפורש שהוציאו לנו חכמי האמת רמז לשכינה מתוספת ה"א וא"ו של „ותראהו“, וכן אני אומר בתוספת: כי טוב הוא“. ולפני זה הוא מבאר: „הוסיף מלת „הוא“ כי הוא שמו של הקב"ה שנאמר: „הוא עשני ולא אנהניו“<sup>17</sup>, אני ה' הוא שמ'“.

ב. מעניינת במיוחד היא דרשתו של אבא שאול לשמות טו ב: „זה אלי ואנוהו. אבא שאול אומר אדמה לו, מה הוא רחום וחנן אף אתה רחום וחנון“<sup>18</sup>. דרשתו מושתתת על נוטריקון של תיבת „ואנוהו“ המורכבת משתי מלות הגוף „אני והו“, כמו שפירש רש"י: „ולשון ואנוהו אני והוא, אעשה עצמי כמותו לדבק בדרכיו“.

נראה כי פירושו של רש"י מקורה במסורת פרשנות קדומה. בין החוקרים המודרניים לא ראיתי מי שהציע הסבר אלטרנאטיבי. יוזכרו עשרה: זכריה פרנקל<sup>19</sup>,

11. שם, עמ' 93. 12. סוטה יב ע"ב; שמות רבה א, כד.

13. ראה: לקח טוב לשמות, עמ' 10.

14. מדרש שכל טוב, מהדורת שלמה בובער, ברלין 1900, שמות, עמ' 12.

15. וכן פירש רבנו בחיי (להלן). גם בן-יהודה נטה לפירוש זה: „אע"פ שאפשר לפרש מלת הוא... במשמ' מלת הקשור, מכל מקום נראה שהיה צרוף זה גם כינוי להאלהות“ (מלון הלשון העברית, עמ' 1051, הערה 1).

16. בפירושו על התורה, על אתר.

17. תהלים ק ג. ראה מאמרי עמ' טו, הערות 45 (רבנו בחיי) ו-46 (זוהר), ועמ' טז.

18. מכילתא בשלח ג (הורוביץ-רבין, עמ' 127); מכילתא דרשב"י, מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 79; ירושלמי פאה פ"א, ה"א (טו ע"ב); בבלי שבת קלג ע"ב; מסכת סופרים פ"ג, ה"ג (מהדורת מיכאל היגער הי"ו, עמ' 133).

19. בפירושו לירושלמי שם, נח ע"א.

ישראל לוי \*<sup>19</sup>, זאב באכר <sup>20</sup>, מאיר איש-שלום <sup>21</sup>, יעקב לויטרכ <sup>22</sup>, הורוביץ-רבין <sup>23</sup>, משה שוואב <sup>24</sup>, ישראל אברהמס <sup>25</sup>, מור <sup>26</sup> מרמורשטיין <sup>27</sup>. כולם מצביעים על פירוש של רש"י ותו לא <sup>28</sup>.

3. „כי יד על כס יה“ — עניית הקהל בקדיש

הדרש על הפסוק הנ"ל, שהונח ביסוד פירוש הקדיש <sup>29</sup>, לא נשאר מוגבל לתחום הפרשנות גרידא, אלא מצא את ביטויו במישור המעשה: הוא שימש עניית הציבור לפני אמירת החזן „אמן יהא שמיה רבא“. פרשן הירושלמי, ר' אלעזר אוקרי (נפטר 1600) <sup>30</sup> ב„ספר חרדים“ (נתחבר 1588) כותב <sup>31</sup>:

מצאתי בת"ז (= בתיקוני זוהר) <sup>32</sup> דכש"ץ אומר קדיש אומרים הציבור „ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק [מדר דר]“, ואח"כ עונין „אמן יהא שמיה רבא“. וכן העידו הזקנים שהיה מנהג זה

19\*. ראה: Israel Lewy, *Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul*, Berlin 1876, p. 23

20. Wilhelm Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, II (1890), p. 367

21. בביאורו „מאיר עין“ למכילתא שם, עמ' לו, הערה 16.

22. ראה: J. E., כרך 11, עמ' 78.

23. שם (הערה 18).

24. בתרגומו הצרפתי של הירושלמי, ח"ב, עמ' 6, הערה 3.

25. Israel Abrahams, *Studies in Pharisaism, etc.*, 2nd Series, New York, 1967, pp. 174-175

26. G. F. Moore, *Judaism*, II, p. 110, note 4

27. *Studies in Jewish Theology*, Oxford 1950, p. 111

28. ויש לציין שמהרש"א בחידושי אגדות, שבת שם, כן הציע פירוש אלטרנאטיבי והוא, שגם אבא שאול גזר „ואנוהו“ מלשון „נוי“, אלא שהוא פירש התנאה לפניו במעשים. וכבר קדמו בזה מפרש הירושלמי, ר' שלמה סיריליאן, ובדומה לזה פירש גם ר' אליהו בן יהודה ליב פולדא, לירושלמי פאה, שם. [בשעת ההגהה: ראה גם י"א אפרתי ב, ערכי המילון החדש לספרות חז"ל" (בעריכת מ"צ קדרי), כרך ב, עמ' 16 ואילך, הסובר כי השורש „נוה“ משמש כאן בהוראת „דמה“. וצ"ע].

29. ראה מאמרי פרק ט. ובנוגע לגימטריה „המלך“ = „כס יה“, שם פרק י.

30. ראה: שאול ליברמן, משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי, ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניויורק תש"י, החלק העברי, עמ' שה.

31. ספר חרדים, פרק ד (מ"ע מה"ת התלויות בפה ובקנה ואפשר לקיימן בכל יום), אות כא (מהד' ורשא 1879, יג ע"א).

32. לא הצלחתי למצוא זאת בתיקוני זוהר. מה שכן מצאתי הוא שבהקדמת תיקוני זוהר (מהדורת ראובן מרגליות, עמ' 25) מוזכר: „ובגין דא אמרין בקדיש ועתה יגדל נא כח יי“, ובסוף אותה פסקה מתפרש הפסוק משמות, אולם לא נזכר ששימש עניית הקהל בקדיש.

בקאשטיליא בזמן הרבנים הגדולים הרב הגדול ר' יצחק אבוהב והרב הגדול ר' יצחק דיליאון זצ"ל. וכן המנהג גם היום במקומות הרבה. המנהג מצא לו מהלכים (בהשפעת „ספר חרדים“?) גם בגרמניה, בכל אופן בקהילת פרנקפורט ע"נ מיין, כפי שניתן ללמוד מדברי ר' יוסף יוזפא האהן נויירלינג<sup>33</sup> ומנכדו ר' יוסף יוזפא קאשמן<sup>34</sup>. עדים אנו כאן לתופעה הליטורגית שפרשנות התפילה הולידה מנהג חדש. המנהג לא זכה כנראה לתפוצה רבה ומאלף הוא שר' יוסף קאשמן ראה צורך להדפיס את הפסוק הנידון באותיות רבתי, כדבר הטעון הבלטה, בהבדל משני הפסוקים האחרים „ואתה יגדל“ ו„זכור רחמך“, שאינם זקוקים לתזכורת ולחזוק. המנהג נתבטל יחד עם שני הפסוקים האמורים, שנעלמו אף הם מהשימוש הכללי בשל ההתנגדות שקמה להם מהוגים שונים<sup>35</sup>.

#### 4. הגבחה הקול בתפילת „עלינו“ רווחה גם בצרפת

במאמרי הבאתי טעם להגבחה הקול ב„הוא אלהינו“ מספר הרוקח לר' אלעזר מוורמס. טעם זה ממש מופיע ב„פירושי התורה לר' חיים פליטאל“, בן-ידורו של מהר"ם מרונטבורג, שנתפרסם לאחרונה מכתב-יד על-ידי יצחק שמעון לנגה, ירושלים תשמ"א, עמ' 608, בתוספת שכך הוא המנהג גם בצרפת: וענו כל העם אמן. בכולהו כת' ואמר וכאן כתיב וענו, ונראה משום דהוי יחוד השם וצריך בקול רם לענות, והכי אשכחן בכל דוכתין דאיכא קידוש השם צריך בקול רם לענות. ומשום הכי ביום הכיפורים ור"ה רגילין להרים קול בעלינו לשבח... וכן נוהגין בצרפת.

#### 5. מנהג ווירמייזא

בנוגע לאמירת „הוא אלהינו“ בקול רם בקהילת ווירמייזא, שהבאתי את ספר המנהגים של ר' יוזפא שמש<sup>36</sup>, העירני הד"ר יצחק זימר על ספר המנהגים של ר' יהודה בן יוסף משה קירכהיים („הנקרא ליווא בן מאסלן כירכום“), כ"י ורשא 32/1, לפנים בית מדרש לרבנים ברסלוי, מס' 123, המתאר אף הוא את מנהגי ווירמייזא ושנכתב בשנת תצ"ב, שש-עשרה שנים לפני ספרו של ר' יוזפא שמש. הריני מוסר בזה את הפסקה בדף 75:

33. ראה: יוסף אומץ (נתחבר 1630), „כולל דינים ומנהגים לכל ימות השנה ובפרטות מנהגי פרנקפורט ע"נ מאיין“, ירושלים תשכ"ה, סי' כד.

34. ראה: נוהג כצאן יוסף (נדפס בחיי המחבר בשנת 1718), תל-אביב תשכ"ט, עמ' לג.

35. הרמב"ן והרשב"א, ראה: צרור החיים לר' חיים בר' שמואל מטולדו, מהד' שמואל חגי ירושלמי, ירושלים תשכ"ו, עמ' ה. ומובא מכ"י ע"י החיד"א, ברכי יוסף, או"ח סי' נו, ס"ק ד, ושם הנוסח מתוקן יותר; האר"י לפי ר' חיים ויטאל, שער הכוונות, דף טו, עמודה ד למטה. והשווה מגן אברהם, או"ח נו ס"ק ז ופרי מגדים, שם אות ו („ועתה נתבטל זה ואין אומרים כלל").

36. סיני, שם, עמ' י.

ואומרים פה קק"ו (= קהילה קדושה ווירמייזא), „ואנו<sup>37</sup> כורעים ומשתחווים ומודים". בשעה שאומרים „כורעים" אז כורעים על הברכים, וכשאומרים „ומשתחווים" אז משתחווים נגד מזרח, בשעה שאומרים „ומודים" אז מודים על הקרקע. וכשמגיע ל„הקב"ה" אז זוקפים ואומרים בק"ר (= בקול רם) עד „מתחת אין עוד", ואומרים הוא אלהינו אין אחר בק"ר יותר. וא"א (= ואין אומרים) פה קק"ו, „אין עוד<sup>38</sup> אחר", וכן אומרים פה „אפס<sup>39</sup> זולתו". ומה שאומרים בק"ר לפי שצריך להתפלל יהי רצון שיהא השם שלם והכסא שלם, דהיינו חסר מהשם הו' וא' מן כסא, שנאמר כי יד על כס יה, ע"כ אנו מתפללים שיהא כסא שלם והשם שלם. ואח"כ מתחיל ג"כ החזן „ואנו כורעים" בק"ר עד „אין עוד", כמו שאומרים הקהל.

6. המהרי"ל מרים קולו ב„שם הגדול"

בקשר עם המנהג להבליט על-ידי הרמת קול את הרעיון שבראש השנה, יום הגאולה, השם „יה" יתמלא ויתגדל, העירני הפרופ' א"א אורבך על מנהגו של מהרי"ל: „כשאמר [בתפילת מוסף של ראש השנה], שבח מגדל עוז שם הגדול<sup>40</sup> היה מרים קולו ביותר ואמר, שם הגדול' בכל כחו"<sup>41</sup>. הפיוט הנזכר לא נמצא במחזורים שלנו, לא נרשם ב„אוצר השירה והפיוט" של ישראל דוידזון, לא בגוף החיבור ולא ב„מלואים חדשים"<sup>42</sup>, כמו כן נפקד מקומו בכרטסת של השירה העברית בימי הביניים ב„מפעל לחקר השירה והפיוט" שעל יד האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים. אולם מצאתי במנהגי ר' זלמן יענט שפורסמו כעת על-ידי מכון ירושלים<sup>43</sup>. מנהגי ר' זלמן יענט מנהגי ריינוס הם בניגוד לר' אייזיק טירנא שרשם בעיקר מנהגי אושטרייך<sup>44</sup>. יוזכר עוד שמהרי"ל היה נוהג לעבור לפני התיבה, והמשיך בזה עד סוף ימיו<sup>45</sup>.

37. ראה: זליגמן בער, סדר עבודת ישראל, עמ' 44, 131. ועיין גם: S. C. Reif, Shabbethai Sofer and his Prayer-Book, Cambridge 1979, p. 255, note 391.

38. ראה סיני, שם, עמ' לח"לט.

39. היינו בלי וא"ו, שם, עמ' לט.

40. השווה סיני, שם, עמ' י והערה 27.

41. ספר מהרי"ל, דפוס ורשא 1874, עמ' 40.

42. HUCA כרך 12—13 (1937—1938), עמ' 728—816.

43. נדפסו ע"י שלמה י' שפיצר בסוף מהדורתו של „ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא", ירושלים תשל"ט. הפיוט נזכר פעמיים בעמ' קפא.

44. ראה מבואו של שפיצר, שם, עמ' 12.

45. ספר מהרי"ל, עמ' 41: „אני המחבר שמעתי מפי הטהור מהרי"ל סג"ל בעסקי לפניו במס' יומא, והיא היתה שנת קפ"ו לפרט, השנה טרם שנתבקש הרב ע"ה לישיבה של מעלה, ואמר אם יחיהו הש"י עוד להתפלל ימים הנוראים, אז היה רוצה לשנות הרבה מלות בתפלת ר"ה וי"כ ממה שרגיל עד עתה".



## תיקונים והוספות

עמ' ו, פסקה ראשונה

ע"ד זמן חיבורו של הספר 'עלילות דברים' ראה: ראובן בונפיל, ספר 'עלילות דברים': פרק בתולדות ההגות היהודית במאה הארבע עשרה, אשל באר שבע ב', תש"ס, עמ' 229 ואילך. בעמוד 264 המחבר מאפיין את דעתו: 'קביעה כמעט ודאית'.

עמ' ז, פסקה 'בפתח הדברים'

ראה: י' הופמן, 'אחרית הימים וביום ההוא', בית מקרא 71 (1977), עמ' 435-444.

עמ' יז, שורות 5-7

מנהג דומה מצוי בפירוש על הקדיש שנדפס מכ"י בספר 'חיי עולם' למ' אדלמן (פריס תרל"ט), עמ' 51: 'חייב אדם למשוך רבא (כלומר תיבת 'רבא' ב'אמן יהא שמיה רבא') בכל כחו כדי שיחשוב בלבו לכוון במשיכת רבא כל אותו המדרש שפירשתי למעלה, נראה לי, שעל יסוד שני מקורות אלו יתבארו לנו מקורו ומגמתו של מנהג הרמת הקול באמירת הפיוטים. ר' אליהו שפירא (1660-1712), אליהו רבה, אר"ח סי' קא, סק"ד, מוסר לנו את המידע הבא:

נוהגין בכל אלו הארצות בפיוטים וכיוצא בהם שמגביהין קולם וצועקים בקול רם עד שהנכרים מלעיגיין על זה, ונצטערי מימי לדעת מאין בא זה המנהג, כי מנהג של ישראל תורה הוא, עד שהאיר ה' עיני וראיתי דהרמב"ן סוף פרשת בוא...

ר' אליהו שפירא ממשיך לבאר תופעה זו לפי דרכו, ברם על פי מה שלמדנו מערוגת הכושם וממקורות אחרים התופעה מתבארת יפה: הגבהת הקול מגמתה להדגיש ולהבליט את הרמזים למדרשים ולאגדות שהפיוטים גדושים מהם ומבוססים עליהם. והשווה גם את המנהג להגביה את הקול באמירת אשרי יושבי ביתך וכו' כדי להבליט את הנוטריקון של מילים אלו (ראה אצלנו עמ' יח וגם ההערה הבאה). כיוצא בזה אתה מוצא את השכתאים שהרימו את קולם במקומות מסוימים בתפילה כדי להבליט את הגימטריאות שלהם, ראה: נ' וידר, ברוך הוא (ו) ברוך שמו – מקורו זמנו ונוסחו בתוך: עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, ספר יובל לעזרא ציון מלמד (תשמ"ב), עמ' 287 והערה 57.

לעמ' יח, הפסקה המתחילה 'רבי יעקב'

המנהג של אמירת אשרי וכו' תוך הגבהת הקול מוזכר גם במנהגי ר' אברהם חילדיק, ראה: קובץ על יד, ס"ח, ספר ט (תש"ס), עמ' 161.

## תפילות הימים הנוראים

תוספת לעמ' כ, סוף סעיף ז

הבלטה זו של 'הוא' דווקא בימים הנוראים, ימי בקשת הרחמים וזמן כפרת עוונות, מתבארת היטב על יסוד תפקידו של 'השם העליון' – 'אהיה' = 'הוא' – לפי משנתו של ר' יוסף ג'יקטיליה. ר' יוסף עומד על כך במספר מקומות בספרו 'שערי אורה'. להלן ציטטות אחדות: 'אהיה' ממונה על עולם הרחמים' (ח"ב, עמ' 107); 'ממנו יבואו כל מיני סליחה וכפרה... והוא מעביר כל מיני דינין קשים ומבטלן בהתגלותו, ולפיכך אמר והוא רחום יכפר עון וג' (שם, עמ' 115). 'כי פעולת השם העליון שהוא אהיה הוא פעולת הרחמים הגמורים, והוא השם המטיב והנותן מתנת חיים ומרחם שלא מצד הדין אלא מצד הרחמים הגמורים' (שם, עמ' 108).

לעמ' כ"ג הערה 83

ראה כעת פירוש הקדיש לר' עזרא, ע' גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, ירושלים תשמ"א, עמ' פו-פז.

עמ' כד, שורה 11 ואילך

תחילת ציטטה זו מפירוש הרוקח על התפילה מובאת גם בסידור ר' שלמה מגרמייזא, עמ' עו, ושם: 'כתב רבינו אליעזר בשם רבינו יהודה החסיד'. כמו כן היא נזכרת ע"י ר' נפתלי הירץ טריויש בהקדמה לסידור טיהנגן ש"ך (לפני הפיסקה המתחלת 'כוונת ופירוש') וגם שם 'בשם רי"ח'. ומעניין הוא שמקובל זה הוציא את הדברים 'יתן עיניו בארון הקדש' מפשרטם: 'ולבי אומר כוונתו כן, הש"ץ יכוון בתפילתו נגד ירושלים... ע"ש. והשווה לזה כ"י אוקספורד 2700, דף 46ב: 'וצריך לכון את לבו לאלהי ישראל ולהקביל פניו נוכח הארון ולבית המקדש' (ראה: מרדכי מרגליות, הלכות א"י מן הגניזה, עמ' קלב).

לעמ' לד, שורה 1

על התקבולת 'צדק', 'ישר' ראה: שמואל א' לוינשטם, 'הערות לתולדות המליצה המקראית', ספר סגל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 180 ואילך.

שם, הערה 146

ע"ד התלבטותם של פרשני הסידור בתיבת 'זכות' ראה גם: רבנו יהודה ב"ר יקר (מרבתי של הרמב"ן), פירוש התפילות והברכות, מהד' שמואל ירושלמי, ירושלים תשכ"ח, ח"א, עמ' ק. אחד הפירושים שהוא מביא הוא: זכות = מלמדי זכות.

להערה 151

ראה מה שכתבתי בהשפעות אסלאמיות, עמ' 10, הערה 10. ויש לציין שרב סעדיה הבחין היטב בין רחיצה פיזית לשם ניקיון ובין טהרה פולחנית, ראה סידור, עמ' פח, שורה 8-9.

## למאמר 'צעקת "הוא" בימים הנוראים'

והשווה גם שיטתו של אונקלוס המתרגם את הפועל רח"ץ ב'סח"י" לרחיצת כל הגוף, הפנים או רגלי הדיוט, ואילו לרחיצת ידיים ורגליים של הכהן, שהיא רחיצה פולחנית, הוא משתמש בפועל קד"ש. ראה: רפאל ויס, התרגום הארמי לספר איוב, תל-אביב תשל"ט, עמ' 332, הערה 258.

לעמ' לט, הערה 185

על הוספה או השמטה של וי"ו החיבור במובאות ראה: מ' בר-מגן, בית מקרא נו (תשל"ד), עמ' 94 ואילך.

לעמ' מ, שורות 9-10

צ"ל: מחזור מנהג צרפת.

לעמ' רסא, שורה 11

קרא: קולעת אל האמת; בעמ' רסג, שורה 1: בנימין זאב; בעמ' רסד, שורה 8: ועתה.

לעמ' רסד, מס' 5

כה"י נמצא כעת בספרייתו של ד"ר מנשה-מנפרד ליהמן בניו יורק והופיע בדפוס ע"י ישראל מרדכי פלס, 'ירושלים תשמ"ז, בשם: מנהגות וורמייזא. שם, שורה 4: צ"ל: בשנת שצ"ב.

## 'בני מרון' - ביטוי שנוי במחלוקת

המשנה<sup>1</sup> המתארת את ראש השנה כיום שבו נידונה כל האנושות מידי שנה, המופיעה במהדורות המודפסות של המשנה בלשון: "וכל באי (ה)עולם עוברים לפניו כבני מרון", היתה נושא לדיון ולמחלוקת כבר בימי התלמוד. אמוראים בולטים, כגון ריש לקיש בארץ-ישראל ושמאל בבבל ואחרים, פירשוה בדרכים שונות.<sup>2</sup> בעת החדשה הוסיפה משנה זו למשוך את שימת לב החוקרים, ובמיוחד ביטוי המפתח "כבני מרון" והפירושים שניתנו לו בבתי המדרש של ארץ-ישראל ובבבל.<sup>3</sup> הוא זכה למעמד בולט ולפירסום רחב בשל שיבוצו בתפילת "ונתנה תוקף" – אחד השיאים בתפילות ראש השנה ויום הכיפורים.

פירוש הביטוי שנתקבל לרוב, היה הפירוש שרווח בבבל:<sup>4</sup> "הכא (=בבבל) תרגימו כבני אמרנא", ז"א כבני צאן. כתוצאה מכך נכנסה למילון העברי המלה "מרון" במובן צאן – מלה עברית חדשה שאינה מתועדת במקור נוסף.<sup>5</sup> אך עצם קיום מלה כזו נשללה בידי חוקרים, שטענו כי שתי המלים "כבני מרון" נוצרו על-ידי פיצול הביטוי "כבנומרון", *voúμερον*, ז"א *numerus*, ושיש להבין את הביטוי: "וכל באי העולם עוברים לפניו כחילות".<sup>6</sup> הגרסה "כבנומרון" נתמכת בעיקר על-ידי כתב-יד קאופמן של המשנה – כתב-יד שנכתב ונוקד בקפדנות מרובה.<sup>7</sup>

1 ראש השנה א ב.

2 בבלי, ראש השנה, יח ע"א; ירושלמי, שם, א ג (נז ע"ב).

3 השווה: J. Levy, *Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch etc.*, iii, p. 360; S. Krauss, *Griechische u. Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch u Targum*, Berlin 1898, ii. p. 356; L. Ginzberg, *Ginze Schechter*, New York 1928, i, p. 431; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 722; הנ"ל מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 368; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1022. וראה להלן הערה 6.

4 בבלי, שם.

5 גם המילונאי מ' יסטרוב ראה ב"מרון" מלה עברית אך במובן מרד (מלשון "מרה" – למרוד) ופירש "כבני מרון" כ"מורדים (שנכנעים)"! השווה: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, etc.*, p. 839.

6 השווה: פירושו של שמאל (בבלי, שם): "כחיילות של בית דוד". נ' בריל הציע כבר ש"אולי" הוא קרא במשנה "כנומרון". ראה: N. Brüll, *Jahrbücher für Jüdische Geschichte u. Literatur*, (1874), p. 187. אך בריל עצמו העדיף את הנוסח המקובל "כבני מרון" שאותו הוא פירש על יסוד ביטוי יווני "*der-Reihenach, einzelweise*" – פירוש שהוא ראה כ"הולם ביותר".

7 כעת נראה לי, בבדיקה נוספת של צילום כתב-יד קאופמן, שהקריאה שם הוא "כבנו מרון" בשתי מלים, בניגוד לדעה השלטת (ראה מקורות בהערה 3 לעיל) שהביטוי נכתב שם כמלה אחת.

דעה זו עדיין לא זכתה להסכמה מלאה בקרב החוקרים. אליעזר בן יהודה<sup>8</sup> דן בשאלה זו באריכות, והגן בלהט על הנוסח המודפס של המשנה. הוא הסתמך בין היתר על יצירות ליטורגיות של קליר וכן על נוסח "ונתנה תוקף". אחריו תמך א"א עקביה בנוסח המודפס<sup>9</sup> וההיסטוריון יצחק בער הציע הצעה מקורית: המלה השנויה במחלוקת הינה שיבוש של "כבפניגורין", *καβφινγυριν*, שפירושו "כמו באסיפה חגיגית". בער נטה לגלות במשנה זו השתקפות האמונה האורפית-פיתאגורית בשיפוט הנשמה לאחר המוות.<sup>10</sup>

ניסיון חדש להסביר את הביטוי הנדון נעשה בידי יצחק בער במולד, כא (תשכ"ג), עמ' 316. הוא כותב: "למלה יוונית זו מצאתי עכשיו – אחרי השערות אחרות ופחות מוצלחות – את פירושה (הנכון לדעתי) אצל ר' מנחם עזריה די פאנו (בעל הלכה ומקובל באיטליה במאה ה"ז ובתחילת המאה ה"ז) בספרו 'עשרה מאמרות' חלק שני, פרק ה': 'או יהיה אומרם, כבני אמרנא, מיפיתו של לשון יווני שקורין ליום אימרא (hemera) ירצה: עוברים כולם לפניו כאילו היום נבראו.'"

בפרקים (ספר השנה של מכון שוקן למחקר היהדות ליד בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים) א, עמ' 33, מגן א"מ הברמן על הקריאה "כבני מרון" שלדעתו אינו אלא כתיב אחר של "כבני מרום" ו"א המלאכים (ראה: להלן, הערה 22). ראוי לציון שפירוש זה מזדמן כבר בימי הביניים. כתב-יד של המחזור מן המאות ה-13-14 בספריה הבריטית (Or. 2735, f. 11) גורס במשנה ר"ה "כבני מרום" ומרגליות, בקטלוג שלו (כרך ב, עמ' 291), מצא את התופעה ראויה לציון. אולם דעתו של הברמן המצדדת בנוסח המקובל מופרכת על-ידי ההוכחות שהוא מביא בהערה 6, המאששות את נכונות הקריאה "כבנומרון" במלה אחת.

לעדות החדשה הניתנת כאן משקל מספיק כדי להכריע את הכף לטובת הקריאה "כבנומרון". נוכיח שהקריאה "כבני מרון" לא נתמכת על-ידי יצירות ליטורגיות שבהן הקריאה המקורית נשתמרה או במלה אחת או פוצלה לשתי מלים; ובמקרה האחרון המלה הראשונה כתובה "כבנו" ב"ואו", סימן ברור למקורו הזר. ולאמיתו של דבר, כתיב זה נמצא אף במחזורים מודפסים מן המאה השש-עשרה. חשיבות מיוחדת נודעת לקטע גניזה שיובא להלן שבו משובץ הביטוי הנדון בתפילת העמידה לראש השנה. נתחיל ב"ונתנה תוקף" – חיבור שכפי הנראה קדם לעליית הפיוט האמנותי, כפי שמלמד סגנונו הפשוט, נעדר כל הסממנים המלאכותיים של היצירה הפייטנית. הנוסח

8 מילון בן-יהודה, כרך ז (ד), עמ' 3319.

9 ראה: א"א עקביה, ציון יט (תשי"ד), עמ' 64 ואילך. עקביה טוען שהמלה "מרון" אכן מופיעה במקום אחר, דהיינו בבבלי, ערובין כב ע"ב. אך הקריאה "בית חורון", על-פי פירושי התלמוד בימי הביניים סותרת את טענתו; השווה: דקדוקי סופרים, ערובין, עמ' 81, הערה 20.

10 ראה: ציון, יז, עמ' 54.

של תפילה זו בקטע גניזה (הספריה הבריטית Or. 5557G, fol. 68a) מאשר את הקריאה שבכתב-יד קאופמן. הפיסקה החשובה לעניינינו היא: "וכל באי העונלם תעבירן כבנומרון לפניך". כתיב זהה של הביטוי – אך מחולק לשתי מלים – מופיע בכתב-יד אירופיים ממוצא צרפתי-אשכנזי ואיטלקי. כך בכתב-יד פארמה 3007 ובכתב-יד האלברשטאם 67 (קטלוג הירשפלד 201), דף 20b. בשניהם הקריאה זהה: "וכל באי עולם תעביר כבנו מרון (לפניך)". בדומה לכך מחזור רומא, כתב-יד האלברשטאם 69 (=הירשפלד 217), דף 20b, קורא: "וכל באי העולם בראש השנה תעביר לפניך כבנו מרון".<sup>11</sup> חשובה במיוחד היא העובדה, שנעלמה מעיני החוקרים עד כה, שקריאה זו מופיעה גם במהדורות המודפסות המוקדמות של מחזור רומא (קאסאל מאגיאורי רמ"ו, רימיני רפ"א ובולוניה, ש').

עד נוסף המובא על-ידי בן-יהודה הוא הפיוט "אומץ אדירי"<sup>12</sup>, מתוך ה"קרובה" של קליר לתפילת מוסף ביום הראשון של ראש השנה. הקטע החשוב לענייננו:

יָד שְׁלַח אָחֹז בְּאֶרֶץ  
נַעֲשֶׂה בּוֹ מִשְׁפָּט וְחֶרֶץ  
מִה יַעֲשֶׂה עוֹבְרֵי כְּבִי מָרוֹן

ופירושו: הוא (עווה) שלח את ידו לתמוך בארון; הוא נענש בעונש חמור; מה יעשו העוברים [לפניך] כבני מרון?<sup>13</sup> גם במקרה זה כתב-היד סותרים את מסקנת בן-יהודה: גם פארמה 2007 וגם האלברשטאם 67, דף 22a, גורסים, כבנו מרון. העקשנות בה החזיק מעמד הכתיב הקדום "כבנו", החושף את מוצאו הלא-עברי של הביטוי, בולטת בעובדה שהמלה הועתקה כך אפילו כאשר ביטאו אותה "כבני". במחזור נוסח אשכנז, "כנראה מן המאה החמש-עשרה", כתב-יד הספרייה הבריטית, מס' קטלוגי 657, מופיעה המלה בצורה של "קרי-כתיב": "כְּבָנוּ מָרוֹן" הן בפיוט "אומץ אדירי" (דף 22a) והן ב"ונתנה תוקף" (23b).

בן-יהודה מביא הוכחה נוספת מתוך פיוט של קליר לתשעה באב,<sup>14</sup> שבו מופיע הביטוי "פעמי מרון". אולם אין קשר בין המלה "מרון" בפיוט ובין המונח שלנו:

11 הגהה בשוליים רשמית "נ"א וכל באי העולם כבנו מרון לפניך יעבורון".

12 ראה: דוידזון, אוצר השירה והפיוט, א, מס' 1868.

13 קטע זה לא הוכן כלל על-ידי מספר מתרגמי המחזור שפירשו "עוברי" במובן "עוברי עבירה". "מחזור עם כוונת הפייטן" (אמסטרדם 1768) התרגום הוא: "וואס זאלן נון טון דיא מענשן דיא גיליכן זיין צו דיא יונגע לעמר דיא דא עבירות טון מוטוויליג". בדומה לכך וולף היידנהיים Wie mag es nun erst denen gehen, die unachtsam wie Tiere hinleben תרגום מוטעה זה נשמר אף במהדורה המתוקנת בידי יצחק ברלין וח"י מיכאל (הנובר 1838), וכן על-ידי מתרגמי המחזור לאנגלית, דוד לוי וד"ר די סולא: What then shall those do who are prone to evil as the skittish lambs.

הכוונה שם לעיר מירון בגליל, מקום מושבה של משמרת הכהנים הראשונה, "משמרת יהויריב", כפי שאנו למדים מהתלמוד הירושלמי ומפיוט אחר של קליר.<sup>15</sup> המונח מופיע שוב במקום שלא נרשם על-ידי בן-יהודה: בפיוט לתפילת ערבית של היום השני של ראש השנה מאת יוסף טוב עלם (1050 בקרוב).<sup>16</sup> פיוט זה נהוג היה במנהגי צרפת הקדום ורומניאה; במחזור ויטרי<sup>17</sup> ובמהדורה המודפסת של מחזור רומניאה<sup>18</sup> הנוסח הוא:

מֶלֶךְ יוֹשֵׁב כְּרוֹכִים  
יִשְׁפּוּט עַמִּים רַבִּים  
עוֹבְרֵי כְּנֵי מְרוֹן

שוב מגלים כתב-יד היד כאן אותה תופעה של "עיברות" כמו בדוגמאות הקודמות. כתב-יד האלברשטאם 67, דף 188a וכתב-יד קיימברידג', Add. 561, fol. 99b, ששניהם מייצגים את מנהג צרפת הקדום, גורסים "עוֹבְרֵי כְּנֵי מְרוֹן", ובכתב-יד הספרייה הבריטית Or. 9150, fol. 373a,<sup>19</sup> המשקף את מנהג רומניאה, נשתמרה הצורה המקורית של מלה אחת: "עוברי כבנומרון".

חיזוק מפתיע לקריאה "כבנומרון" מצוי בנוסח הגניזה של התפילה "היום הרת עולם", המסיימת את שלושת החלקים של תפילת העמידה במוסף של ראש השנה: מלכיות, זכרונות ושופרות. בנוסח המקובל בימינו הביטוי הנדון חסר לגמרי, אך השוואה עם נוסח הגניזה מגלה את העובדה הבלתי צפויה שהביטוי הוצא מתוך הטקסט המקורי והוחלף על-ידי פאראפראזה:

TS N.S. 275/154

היום הֶרַת עולם

והיום תעביר כְּכִנְמוֹרֹן כל באי העולם

אם כבנים אם כעבדים

14 ראה: דוידזון, ב, מס' 108 (עמ' 210-212).

15 השווה: Samuel Klein, *Beitrage zur Geographie u Geschichte Galilaas* (Leipzig, 1909), pp. 9, 100, 102, 97; שי קליין, ארץ הגליל (ירושלים תש"ו), עמ' 66, 191, 195, 198; ל' גינצבורג, גנוי שכטר, א, עמ' 258.

16 ראה: דוידזון, ג, מס' 1545.

17 עמ' 576. ראה גם את הקטע שפורסם (עם תרגום לצרפתית עתיקה) על-ידי D.S. Blondheim: REJ (1927), p. 83.

18 מהדורת קושטא (של"ג-של"ו), ב, עט ע"א.

19 ראה: J. Leveen, "Supplementary List of MSS.", *Catalogue of Hebr. and Sam. MSS in the British Museum*, iv, p. 156.

## תפילות הימים הנוראים

אם כבנים רָחַם עלינו [כר]חם אב על בנים<sup>20</sup>

הנוסח המקובל בימינו:

היום הרת עולם

היום יעמיד במשפט כל יצורי עולם[ים]

אם כבנים אם כעבדים

אם כבנים רחמנו כרחם אב על בנים...

ראוי לציין שגם כאן, כמו בנוסח הגניזה של "ונתנה תוקף" ובמחזור רומניאה, כתב-יד הספרייה הבריטית, המונח מופיע במלה אחת. בנוסחים מאוחרים יותר של היום הרת עולם המשפט מתוך המשנה – האיזכור היחיד במשנה לראש השנה כיום הדין – הושמט לחלוטין. אין ספק שההשמטה נובעת מהתנגדות לחדירת מלים זרות לתפילות הקבע. אמנם סבלו את השימוש בביטויים לא-עבריים בפיוטים, אולם בתפילות הקבע הקפידו על פשטות הביטוי עד כדי כך שמלים וצורות עבריות בלתי שגרתיות הוחלפו בביטויים פשוטים יותר ומוכרים יותר. התפילה הנדונה ("היום הרת עולם") נעשתה חלק כל-כך אינטגרלי של עמידת המוסף בראש השנה שלפי רמב"ם – שהתנגד נמרצות לפיוט – ובמנהג ספרד, היא נאמרת אפילו על-ידי היחיד בתפילת הלחש.<sup>21</sup> לכן, אי-אפשר היה לשמר את הביטוי המשנאי בגלל מגרעותיו: מוצאו ומראהו זרים, הוא בלתי שגרתי ורב-משמעי.

ועוד ראוי להתייחס להחלפת "יצורי עולם" (או "עולמים")<sup>22</sup> במקום "באי עולם" המשנאי בנוסח המאוחר של "היום הרת עולם". טענתי שאף זה נעשה מתוך אותה

20 כאן נפסק הקטע. הניקוד, אם מסומן, הוא במקור.

21 ראה סדר התפילה של הרמב"ם ע"פ כ"י אוקספורד (מהדורת דניאל גולדשמידט, ידיעות המכון לחקר השירה העברית בירושלים, ז, עמ' 207-209); טור אורח חיים, סימן תקצא, והשווה: בית יוסף, שם. חשיבותה של תפילה זו באה לידי ביטוי במנהג ימי הביניים לאומרה תוך נפילת אפיים. כך נמצא במחזור צרפתי כ"י פארמה 2889, דפים 445, 450, 485, 490: 'ונופלים על פניהם ואומרי' היום הרת עולם'. בזמן מאוחר יותר נפילת אפיים זו נצטמצמה ל'שחייה' או 'כפיפת קומה' בלבד, ראה: משה י' מכיר, סדר היום, ויניציאה 1599, פח ע"א: 'וכשאומר היום הרת עולם נהגו לשחות עצמן ולאומרו בכפיפת קומה'. ון' מכיר ממשיך לתאר גם את אופן אמירתו: 'נהגו לומר אותו בנחת ובזמרה כדי שיתמתקו הדברים בפיו'. יצוין עוד מנהג אמירתו כל הקהל יחד, ראה: צדקיהו ענו, שבלי הלקט השלם, מהד' ש' בובר, עמ' 274: 'נהגו הקהל לומר פה אחד היום הרת עולם'.

22 צורת הריבוי "עולמים" מופיע לרוב, אך לא באופן בלעדי (השווה תכלאל עץ חיים, ח"ב, עד ע"ב, והתיקונים לסדר התפילה של רמב"ם בהערה הקודמת). היא משקפת כנראה את הרעיון שאף המלאכים, הדורים בעולמות העליונים, נידונים בראש השנה. הרעיון, שקיבל ביטוי נמלץ בתפילת "ונתנה תוקף" ("ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון ויאמרו: 'הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין'"), מקורו בתרגום איוב א, ו: "והוה ביומא דדינא בריש שתא ואתו מלאכיא למיקם בדינא קדם



מגמה – לסלק ביטויים דו-משמעיים ולהחליפם בביטויים שאינם משתמעים לכאן ולכאן. "באי עולם" יכול להתפרש "אלה הבאים לעולם", ו"א אלה העומדים להוולד, במקום "תושבי העולם". מאלף הוא שכך פירש באמת מתרגם ופרשן המחזור המפורסם, וולף היידנהיים, שתרגומו לגרמנית הוא: Alles was in die Welt hineintreten soll.<sup>23</sup> פירוש זה אומץ אף בידי המתרגם לאנגלית, דוד לוי: All who are about to enter into the world.<sup>24</sup> אין זה בלתי משמעותי שהביטוי הוחלף גם במקורות אחרים. כך, למשל, בדפוס התוספתא, ברכות יד: <sup>25</sup> "אברם...הרי אתה אב לכל העולם (כולו)". אולם בכתב-יד ארפורט: "אב לכל באי העולם". בהמשך לאותו הקטע אנו קוראים: "שרי אשתך...עכשיו היתה שרה לכל האומות",<sup>26</sup> אך כתב-יד וינה גורס כאן "על כל באי עולם" – גרסה המתאשרת במקבילה במדרש בראשית רבה, מז, א.<sup>27</sup>

הביטוי "כל באי עולם" מופיע גם בתפילת השחר, בחטיבה הליטורגית "לעולם יהא אדם." כדי למנוע פירוש לא נכון, שוב הומר הביטוי ב"כל יושבי תבל", ב"עץ-חיים (משנת 1287) מאת ר' יעקב חזן מלונדרץ [=מלונדון]<sup>28</sup> או ב"כל הגוים" בכתב-יד של נוסח צרפת הקדום בספריית קיימברידג', Add. 671,1, דף 11ב או: ב"כל העולם", בכ"י פאריס 632, דף 5ב.

העדפת הביטוי "יצורי עולם" על תחליפים אפשריים אחרים בתפילת "היום הרת עולם" נבעה מהשימוש הרווח במונח "יצור" בעמידה של ראש השנה. הוא מופיע כבר בתוספת לברכה השנייה בצירוף "זוכר יצוריו" וכן בברכה הרביעית שבסיומה "היום הרת עולם" נאמרת לראשונה: "ויבין כל יצור". הוא מופיע שלוש פעמים בסדר "זכרונות" שבסיומו התפילה נאמרת בפעם השנייה: "ופוקד כל יצורי קדם...כל היצור

ה'." ההערה הקצרה והסתומה בספר מהר"ל (מהר" ורשה, מא ע"א; מהר" שלמה שפיצר, ירושלים תשמ"ט, עמ' רצח) המציינת את הקריאה "יצורי עולמים" מכוונת כנראה לא (או לא בלבד) נגד היחיד "עולם" אלא נגד צורת היחיד יצור עולמים (או יציר) המצויה בכתב-יד אשכנזיים, כגון זה שבספרייה הבריטית 667, דפים 18a, 22b, 56a (יציר); מס' 668, דף 23a וכתב-יד קיימברידג', Add. 662, דף 72b. בהקשר זה מן הראוי לציין את ה"פשרה" בין שתי צורות יחיד אלטרנאטיביות בכתב-יד הספרייה הבריטית 668, דפים 20a, 25a, בשיטת "קריכתב": יצור. למקרה דומה של קריכתב ראה לעיל, בדיון על הפיוט "אומץ אדיר" בכתב-יד הספרייה הבריטית, 657.

23 פירושו העברי עוד יותר מאיר עיניים: "הראויים לבוא לעולם ועדיין הם בבטן ההווייה כולם עוברים לפניו לפקדם ולגזור עליהם כל ימי חיותם."

24 כך במהדורת 1807 שתוקנה בידי לוי. במהדורה הראשונה (1794) הנוסח הוא: "And all that enter the world". נראה ודאי שהשינוי הוכנס בהשפעת מחזור היידנהיים, שמהדורתו הראשונה הודפסה בין השנים 1800-1805.

25 כך גם בכתב-יד וינה; ראה תוספתא, מהר" ליברמן, עמ' 5.

26 השווה מהדורה ראשונה (ונציה, רפ"א): "לכל האומות העולם".

27 מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 471.

28 מהדורת ישראל ברודי (ירושלים תשכ"ב), א, עמ' 70.

לא נכתד...כל היצור לפניך בא". בהקשר זה אך טבעי היה להחליף ביטוי דו-משמעי בשימוש נוסף של "יצור" המתאים למיקום התפילה והולם את רוח ראש השנה כיום הזכרון ליצירת העולם.

## פירוש רס"ג ל'בני מרון'

כעת ניתן להוסיף את פירושו של רב סעדיה גאון לביטוי "כבני מרון". ראשית כל, מעניין לגלות שהמלה "מרון" מופיעה כמלה עברית במילון העברי הראשון, דהיינו ספר האגרון לרס"ג, שאת שרידיו פירסם נחמיה אלוני תחת הכותרת: האגרון – כתאב אצול אלשער אלעבראני (האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשכ"ט).

חשובה במיוחד המשמעות שהעניק רס"ג לביטוי "מרון". הוא פירש אותה על-ידי המלה הערבית "מאוקיב" – תהלוכה (ראה שם עמ' 312) – פירוש מקורי, שכנראה לא השאיר שום עקבות בספרותנו.

כיצד הגיע לפירוש זה? במבט ראשון נראה שגם רס"ג קיבל את האטימולוגיה המסורתית שלפיה כוונת הביטוי ל"צאן" ו"תהלוכה" הוא תרגום חופשי על-סמך ההקשר במשנה, ראש השנה א.ב. אך יש לדחות הצעה זו מן השיקול הבא: אילו רצה רס"ג לפרש את הפיסקה במשנה: "וכל באי (ה)עולם עוברים לפניו כבני מרון", ולתרגמה: "וכל האנושות עוברת לפניו כבתהלוכה" אפשר היה לטעון שאין כאן יותר מפאראפראזה, ז"א תרגום מפרש המביא המחשה גראפית של משמעות הפיסקה במקום להציע תרגום מילולי. אך התרגום מופיע במילון, שבו נהג הגאון תמיד להציע תרגומים ישירים ומילוליים.

על כן יש להבין את המלה "תהלוכה" כפירושו המילולי של רס"ג ל"מרון" והשאלה הדורשת מענה היא – מהו היסוד האטימולוגי לכך? כל אשר אומר אלוני על כך הוא ש"מקור המלה נשאר בלתי מוסבר" (שם, עמ' 312, הערות). אני מציע שרס"ג ראה במלה זו את השורש השמי "מר" עם הסיומת "ון" (מר + ון).<sup>29</sup> בערבית "מר" פירושו "לצעוד על-פני" או בשימוש צבאי "לעבור במסדר (לפני מישור)". משמעות זו הולמת את ההקשר במשנה, והיא היתה בוודאי מתקבלת בעיני רס"ג שאהב חידושים בלשניים. יתרה מזו, הפירוש הצבאי – "כמו משתתפים במצעד צבאי" – עולה בקנה אחד עם הביטוי המקורי כבנומרון, ז"א "כמו יחידה של חיילים".

אם זאת משמעות המלה על-פי רס"ג, עלינו להניח שבניגוד לדעה המקובלת (אף זו של הרמב"ם בפירוש המשניות)<sup>30</sup> התופסת את הפירוש הבבלי כאטימולוגי ביסודו – דהיינו "מרון" גזור מ"אמר" (צאן בארמית) – הבין רס"ג את הפירוש הזה ואחרים המובאים בשמותיהם של שמואל וריש לקיש, לא כאטימולוגיים אלא כהמחשה למונח

29 באגרון המלה מנוקדת בקמץ.

30 ראה מהדורת קאפח, עמ' 312.

## 'בני מרון' – ביטוי שנוי במחלוקת

הכללי "תהלוכה". בבבל ההמחשה נעשתה על-ידי תיאור צאן העוברים לפני הרועה.<sup>31</sup> שמואל תיאר כחיילים במסדר ("כחיילות של בית דוד"). ריש לקיש, בארץ-ישראל, הדגים את הרעיון בתהלוכה של נוסעים שעוברים אחד אחרי השני – "במעלות בית חורון".

31 בבלי, ראש השנה יח ע"א: "הכא [=בבבל] תרגימו כבני אמרנא."

