

אברהם ברליינר

כתביהם נבחרים

פרק ראשון



הווצאת מוסד הרב קוק · ירושלים

הדפסת צילום מהמהדורות הראשונות
שיצאה לאור בתש"ה בהוצאת מוסד הרב קוק



כל הזכויות שמורות למוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט
Copyright by Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1969

לפוס אופטס האמנים, ירושלים
Printed in Israel

התוכן

XVI—VII	אברהם ברלינר, מאת ישעיהו (ולפסברג) אביעד
144—7	הערות על הסידור
170—145	שיר היחוד
188—171	בעית העוגב בבית הכנסת

ר א ש ז ד ב ר

הערות אלו למחילות יומדיום — רובן נאספו וטודרו מתוך תשובה
שוננה, שהשבתי לשואלים, לרוב תלמידי לשעבר, וכן גם מוחנים אחרים, שפנו
אלី בשאלות מתחום מגני החפילה בישראל.

עם זה באתי לידי ההכרה, שבשעה שבאים לפטור שאלה מענייני החפילה
בחקופות הקדומות — אפשר למצוא חומר ספרותי, ואולם בשעה שרוצים לפטור
בעיה מסדר החפילה בזמן החדש — הרי לרוב מרגש החסרן ביוון ספרותי,
הילך חקרתי ולוייתי הפעם את הסידור בדרך ספרותית-היסטרית,
משנת 1500 עד שנת 1800 — הווי אומר תקופה של שלוש מאות שנה: החל
מן הסידור הראשון המודפס (פראג רע"ג) עד החזואה הראשונה של טידוריו
של ר' זאב היידנאהיים (עדלהיים 1800).

לשם זה עלה בידי להקים מכשיר ביקורת, שركק לעתים נדירות אדם
וככה לו: האוצרות הביבליוגראפים של הספרייה העירונית שבפראנקפורט
על נהר מאין, שהגישה אליהם ניתנה לי, בכל שעה; כמו כן גוזרתי עלי-ידי
מעתקים נאמנים, שהשו את החומר הנוגע לעניינינו, הגנו במויאום הבריטי
ובבודילאנא.

מאחר שידיעתי במנגני בת'-הכנסיות אינה מבוססת על מקורות ספרותיים
בלבד, אלא גם מתוך הכרת המנהגים השונים בתתי'-כנסיות בארצות אחרות —
הרי בשעת הצורך אף ציינתי זאת.

ביסוד עבודתי הונח נוסח החפילה מנהג פולין, ולפעמים מנהג אשכנז
פולין, בשעה שני מנהגים אלה מזוהים. קו הגבול בין מנהג פולין ומנהג
אשכנז אין ניכר באמת אלא החל מן הדפסת המוזאות הראשונות של סיורים
הchapila, מנהג פולין: סיורים שנדרפסו בפראג בכ"ה כטליה שנת רע"ג
(עיין: Literaturblatt des Orient, 1850, S. 726) וכן בכ' טבת רע"ג ועוד;
ומנהג אשכנז: הסיורים שנדרפסו — בפיוארו, בשנת רס"ה, ועל ידי שונצינו בשנת
ר"פ, ועוד. בתחום עבודתי לא נcntsti בחקירה פריהיסטורית בדבר אוותם שני
מנגנים-chapila. שלפעמים הם מהאחים ולפרקים מתפרדים ושקבותיהם מolicות
אותנו עד התקופה של מנהג אשכנז היישן, אף שהלב נמשך לחקירה זו ויכולתי
להשלים את ההודעות המזומצמות אצל צונץ בספרו Die Ritus — אף-על-פי —

כן וויתרתי על כך, לאחר שאותה חקירה חורגת מסגרת עבודתי זו.
אעיר עוד, שמה שאנו מבדילים היום בין מנהג מזרח-אשכנז ובין מנהג
מערב-אשכנז — אינו אלא ההבדל שבין מנהג פולין ומנהג אשכנז.

בסיום הקדמה עלי' להבהיר עוד שתי נקודות:
הأمירה "Ճך ואמת", המשמשת נר לרגלי בעבודתי — היבאתני לידי
כך לדון גם על השפעת הקבלה בעיצוב הסידור (להלן, פרק י); עיינתי בעניין
זה וונתי לחובת ראייתי הכרח בדבר, מבחןם גישתי הספרותית-היסטוריית.
אםنم עדין נפוץ הסידור הקבלי לרוכב בארץות המורות, אבל גם שם ינתחו
במלחמה הדעות וההשפות הרובניות הנבוניות והם ידאגו לכך לשוב לטיזור
הפשוט, שאין בו מיסודות הקבלה ושוחח בר של תשע-עשרה האגדות רצאה
לציין אותה (באגרת השמונה-עשרה) כמערכת מאגית לקבלה השפעה מעולמות
עלונים או הגנה מפני רוחות רעות.

ואף זאת. בהתאם לאמרתי ביררכתי את עמדתי הדתית בגלוי ובbehiorות
והבעתיה בלשון, שرك הנאמנים ליהדות הדתית, הם וביהם, ושמחשבותיהם
וחייהם מתאימים לתורה ומצוות — רק הם יביןוני או יהיו נוטים להעריך
את דברי.

מי יתן ואותה אמרה צעמוד גם לזכותו של מחבר הספר, בשעה שיבואו
להערכו. — דבר שהמחבר רשאי לקותן לו.

אברהם בר ליבר

א

תשעים שנה כבר עברו מזמן המחלוקת הראשונה בעניין „ההיכל האמברוגרי“, בו התחליו לפרק פרצונות בחומרת האמונה, הלא הוא סידור התפילה שלנו, המלווה מרדי יום בימנו.

עשרים וחמש שנה לאחר אותו נסיוון רואנו צפ ועלה החמשן לאותה מחלוקת-ההיכל במדורה שנייה. ובמשך השנים נהגבש, בקთילות גדלות ושותנות, עבדות תפילה „מתוקנת“, עם סידור תפילה, השונה במהותו מזו המקובל — שונה הן גנוש והן בזרחה.

אילם אומה מסיסת ומעשה לא יכולו להפריע بعد סידור התפילה הידוע של ר' זאב היידנהיים —, שיצא לאור בפעם הראשונה בשנת 1800 — מלכות שרשים עמוקים בבתיה-הנכסיות היישראליים. והיום כבר יצאה המדורה המאת שלושים ושמונה שלג, بلا להביא בחשבון הרבה הוצאות אחרות של הסידור, שאף בהן נשמר, הן גנוש והן התקינה החיזונית — ללא שינוי וחלוף. אין בכונתי בטפיו זה לבקר בפרטות את נימוקי המחקנים נגד סידור התפילה המקובל.

אך על פי כן מן ההכרח להסביר, כבר בתקילתן עבודות, להבהיר במליטות חותכות, ספר זה עומד על הבסיס, שאיןנו ניתן לשינוי — והוא: כל אמיתי דתנו שבאו לידי הבעה במטבעות התפילה העבריים בעלי מוכן עמוק — מקורן בכתבי הקודש, אשר כל יהודי אמיתי מאמין במקורות האלקי כעיקר האמונה (תורה מן השמים).

כל עוד שמנגדו הסידור המקובל לא בא לידי הסכמה לקרוע ולהוציא מתורתנו כל אותם הדפים, המכילים תורה ויעודים לכל הזמנים — אין להם שום הצדקה להאריך אותן הפיסקות מסידור תפילה הנובעת אותן האמיתיות האלויות שבתורה.

התפילה חדשה לנו לא רק בשל לשונה, אלא בייחודה מפני שהיא טבועה בטע של כתבי הקודש, לפי מובנים ורוחם. כל תפילותינו חייבות להתאים עם כל מה שנאמר בתורת ה/ ספרי הנביאים ובמוסורי התהילים. מה שאנו מתפללים ומבקשים, מן ההכרח שייא מותאם בייחודה עם עיקרי התורה ועם חובות הדת. ואכן תפילה זו מלאה בשלהות אותה תביעה ודרישה: התפילה היישראלית מניחה את האמונה באלהים בדורו ברור העולם ומלואו ויזרים, שהוא אבי כל המין האנושי; אבל יחד עם זה, בתגלותו בהר סיני,בחר בישראל

לו לעם; ומשמעותי אש השמייע לישראאל את תורתו ורצונו. וכיון שכך, מניחת התפילה, שמחובטנו למלא כל אותן המשפטים והמצוות, המהווים את חכמת של המורה שנתגלתה ושל המסורת, המלווה אותה.

כן מניחת תפילה זו את האמונה בעתידו של ישראאל, כמו שהבטיחנו ה', עליידי נבייאנו. לכל מקום שגלו ישראל, הלכת התפילה אתם; בכל מקום שמצאו מקום מנוחה — או אם גם הפריעו מנוחתם — תפילה זו תהיה בת לוייתם הנאמנת.

במשך כל התקופות החפלנו מתוך אותה תפילה — ובזה יתפללו אף בעtid כל אלה מבני ישראל, שאצלם לא הפכו האלהים ותורתו שמות שנתרוקנו מתחננו.

מבחן ידועה הגיעו התפילה בישראל לחשבות יותר גדולה מאשר ספר המקרא גופו; לרוב השפיעו התפילה על אורח החיים הדתי-מעשי בבעלי ישראל, השפעה מועילה יותר מספר התנ"ך. אכן נמצאות משפחות רבות, שלא נמצא אצלן טופס של כתבי הקודש; אולם רק לעיתים נדירות יהסר בבית היהודי סידור לשימושו. אמנם לעיתים קרובות אנו מצטערים על חוסר הידיעה במקרא במקורו העברי; אולם אנו מניחים, שרובה בתיה ישראל יש הכרות עם הסידור.

מן ההכרת, שהוראת הסידור בבית הספר הדתי על כל מחלקותיו תתקדם ותצליח על ידי קריאה מודוקדת והסבירת חכמו המדריך. הוראה זו צריכה להיות תפkick רציני וקפפני של בית-הספר. "בעציל העברי נתגלתה הדת ונוצרה"—אומר הפילוסוף שטיינט אל במאמרו *An die Eltern*, שנפסה בין שאר הרצאותיו ומאמריו בספרו [1906] *Ueber Juden und Judentum*. עמו, 8. באותו ספר אנו נאוזין עוד לקולו של חפשי בדעתו, שהיא לו החוצה הגדולה — לדבר בלשון יהורי נאמן ובעל הכרת.

ב

מתוך הוראה זו, שהבענו למעלה, נובעת ממי לא גישתנו לתפילה היהודית וההגנה עליה מפני התקופות. אותה הגנה — נודיע ונוראה כבר בהחלה חיבורנו — מן ההכרה שתיעשה מתוך רגשות של צדק וברוח אמת. שעה שאנו באים להעיר את מתנגדינו, علينا להיות צודקים حق כדי מלחתה, נחפות את מצב העניים על בוריו וכך גם נעריכו. מי שאינו יודע ומכיר באלהי האבות — הוא אינו מסוגל להבין כיצד לכבדו בדרך שכבודו אבותינו. מי שגדל באורה של השקפת-עולם ותפיסת-הימים חדשנות; או מי

שחין את עצמו באוירה זו — אותו אדם לא הכיר תורה ישראל ודרכי החיים היהודים נשארו לו זרים. מי שאינו רואה בדת אלא "ענין פרטני" — כמו שרגילים עתה לשמעו לרוב — הוא, לכל היותר, שומר עז בלבו איזו יראת כבוד כלפי הדת. שלוש סיפוקה דיו לבן-האדם לבקר בבית הכנסת ביום הנוראים. והרי זה דומה, כאילו באים למסור כרטיס-ביקור לה' החביב*. ויש שבאים גם לבית הכנסת ביום פטירת התורמים, כמו ב"אגן הנשמות" החדש, כדי להחיות ולהזכיר את זכר הנפטרים.

"מי שרצה רק פעם אחת בכל שנה להתפלל בכונה — יווכח תיכף, שאף בפעם הזאת אין יכול לכוון את לבו לאב שבשמים. עם כל רצונו הטוב לא עלה הדבר בידו וכו'. מי שאינו מתפלל, איטוא, תדייר, לא לימד ויתרגל להתפלל בכונה" (שטיינטאל במאמרו *Ueber Andacht* בספריו *Zu Bibel und Religionsphilosophie*, S. 162).

אנו יכולים להסיף ולומר: בשבייל חפילה צו ולבם מתפללים כאלה, יש צורך בסידור תפילה מסווג אחר לנדרי מזה המקובל בידינו — סידור שעודיען צריך להיות. שהרי אותו סידור חדש צריך להיות מותאם לתוצאות של השקפת העולם החדשנית על כל תופעתה וגילוייה. ואחרון בשורה אבל לא במללה: אותו סידור יש להתאים לתוצאות ביקורת המקרא, תוצאות המתחדשות ומתחלפות חדשות לבקרים; ואת תוכן הסידור יש להעיר לפי קנה-המידה של אותה ביקורת. אולם עניינים אלה אינם נכנים לוחום עיוננו, לא רצינו אלא לקבוע, באיזו מידת המרחקו אלה מטיפולינו האמיתית — ומילא גם מאתנו — אלה הרוצחים להורייד את סידור התפילה לדרגת ספר כוונה והזכורה. הם גנרו מטהנו, לא אנו יזמנו את הפירוד. הם הפורשים מן הציבור; ולחם בווראי אין שום זכות לבו אל الآחרים — המחזיקים במורשה של סידור התפילה — ולטען, שיוטרו על אותן נחלות: או לדרכו, שלא ימסרו עוד לבניהם אחריהם. משפע השינויים המוצעים בסידור התפילה, נביא דוגמה אחת: אין להשתמש עוד — כפי שהם דורשים — במתבע התפילה: "אליהו ואליה אבותינו". והנה אם להיות עקי — הרי צריכים לשנות גם את החתימה של "ברכת החלילים" שב"שמונה עשרה" ובמוקום: "רופא חולין עמו ישראל" — יש לשנות ולהביע אותה חתימה בגזרה כללית: "רופא חולין".

אמנם רגילים לשכוח, שכבר בתחילת תפילת שחירת שבכל יום ויום אנו מהללים את ה' בתור "רופא כל-בשר ומפליא לעשות"; וכן בתחילת השמונה עשרה עצמה אנו פונים לה' וקוראים לו: "רופא חולין".

אולם, בשעה שאנו המאמינים בתורת ישראל באים לבית-הכנסת, בתוך בנים לעם, שה' בחר אותו מכל העמים וקרא לו: «בני בכורי ישראל» — בשעה שאנו באים ומשבחים אותו: «רופא חוליו עמו ישראל»; הרי אנו מקרים בזה מצוות ה' בעצמו. דבר זה יוצא, מה שנאמר בשמות טה כו, במקום שה'

庫רא לעצמו בפניהם אלינו: «כי אני ה' רופאך».

אם יכוו להקפיד על ביטויים מעין אלה, הרי מן הכהיח למחוק הרבה — למעלה מזו: למחוק הכל — מביטוי התפילה, המביעים את יהסו המירוח של ה' לישראל. המסקנה היהת צריכה להיות — למחוק את המשפט: «כי אתה שומע חפילת עמך ישראל». וכماן כבר אין מרחק רב עד כדי לבוא ולדרוש מן האם המאמינה, שתחול מלקרוא לפני בנה, בשעת קריאת «שמע» על המיטה, את המשפט: «הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל».

לא זו אף זו. מעתה אין זה מן הנמנע, לשים בראשית הדברים הנשטים — גם את הקריאה המקודשת «שמע ישראל»; או לכל הפחות לשנות באיזה אופן שהוא — טיסמתנו הנשגבת, המלווה אותנו בדרך החיים ובשער המת. יפה דרש דיד גיד מאן — ממש בזרה קלאסית — בדרשותו לחג הסוכות (שנת ה' תרכ"ז) ותבע לחשוב על מולדת האמונה המצוצת; ולא, כמובןם ההווים האידיאלייטיים מצדקי עולם, שכבר הגיעו לאחרית ועוד לא גמרו עם הרاشת; הם מאושרי-אמונה קוראים אותנו לכל האנושות ונשאו זרים בחוגם המצווצם ביהם».

ג

לאחר שבידרנו עד כאן את האמרה האחת: «צדך לפני המתנגדים העקרוניים»; רצוננו עתה — בהתאם לאמרה השנייה: «אמת לפני עצמנו» — לבירר בירור ענייני את תחומי חיקرتנו.

בכל המלחמות נגד סידור מתוקן באיזו צורה שהיא, פחוו להודות שכמה דברים בתחום סידורנו — אם מצד העריכה, או מפהת הגורה — טעונים שניינו, יהא זה שיפור או תיקומה. נמנעו מכך מתוקן פרח שם יביא הדבר לידי ויתור כלשהו לדורי ה-«תיקונים», ויהא זה אפילו ויתור מחוסר כל ערך. אף כאן, במקרה שאין נוגעים בשום עיקר אמונה, לא רצוי להסתכם לשום שניינו. בהתחשב עם ההשפעה על המוני ישראל, השוו לנוגע אף במשמעותם בבניין המוץ' של המסור והמקובל. לרוב החזיקו בכלל: «יוון שיתחילו לתקן — שוב לא יוכל לעצור ולהשתלט על מגפת התקיונים המחטפת».

והנה היום אנו יכולים סוף-סוף להשתחרר מן הפחד שם נעבור את הגבול המסומן ואפיו להתרחק ממנו. למחוקנים עצם כבר לא נשאר להם

מה לתקן עוד; הם כמעט שכבר הגיעו למטרות הסופית. והר' המתknים בימינו, יש להם עוד רק שאלה אחת לפתור — והוא: אם להזמין לשפטם לפנות על העוגב מגן היהודי או נוצרי.*

בידינו הימים לסקור את כל שדה הפעולה של המתknים, את קנאתם להננים בסדר התפילה היישורי את הסידורים הנוהגים בכנסייה הנוצרית — ביכלחנו כבר לסקור את מעשיהם. להערכם היסטרורית ולקבוע: במשמעותם הקימו חץ מבדייל, החולך ומתרחב, ביןם — המתknים — לבניינו שבתו

שמחים בחילם, הרינו נושאים ברצון את אוצרם עמנוא שנסטר לנו בירושה. כל כמה שהשתדלו בעבר ומשתדלים בהווה לגורו גשר — בעורת מלצות ואמרות-יכנוף — על פני אותה תחום מבדיילה; אין בכךם של אותם מלצות ודריבוטם לעמוד כבוד הראש של ההיסטוריה. על אותו קו-מבדייל, כבר הריאתי מקודם, ולא ייראה הדבר כמיוחד לחזר כאן על הדברים, שנאמרו בסיום הקדמה *שבחיבורי Zur Lehr' und zur Wehr über und gegen die kirchliche Orgel im jüdischen Gottesdienste*, S. V. :

מ'יומ ש פורטאדו (Furtado) השתמש, בפתחת הטונדרין בשנת 1807, בביטוי "יהודים אורתודוקסים" נעשה הביטוי — ושלא בצדק — מיאר וכיינוי כל אותם היהודים המוחיקים בתורת היהדות ושומריו מצויה. לתפקיד: אוטם היהודים נאמני תורה והמצווה רואים לחואר "לייראל", כמו אמר חז"ל באבות, פרק שני, משנה ב. לעומת זה באתי במכווחה, שעעה שchapshi' שם הולם לאוטם הקוריים "לייראלים" כביבול. לא כל הלועג לכבליו — הוא גם בזחוריים. لكن בחorthy בשביבם את התואר "מחיונים", בשם לב לעובדה, שגם אותו היהודי זמגנו. שנודלו וחונכו בהשकפת פולם החדרישה — רואים עוד "ביהדות כולה רק מkick מעשים סמליים. היהדות נצטצמה אצלן לעניין של ימים ונראות, אזכור ונשמות ולביקור בהיכל לפני ה" בימי פטירה של הרים וקרובים. החותמות היסטוריות של אותו כיוון בתחום היהדות — כמו או כן עתה — הן ורדיות; הן תרגשנה בדורות הבאים — העוגב לא יגן על תhalbיך ההחתפורורת".

אולם אנו גמישיך להחשף ואך נמצא בבית הכנסת ובתפילה את ההכנה לעבודת אלhim בחים. הילך לא נטיק מלאתפלל, פעמים ואפילו שלוש פעמים מדי יום בביומו בבורך וב עבר — ובשתי הפעמים נתפלל בעיקר אותה התפילה. גם בנוידון זה מזא שטיינטאל את המלים הקולעת. בספריו Zu Bibel und Religionsphilosophie, S. 163 המלימים, שב簟ן מצאו אבותינו, במשך מאות ואלפי שנים, התרומות הנפש —

* מהלך זו נידונה נמסכת קמייניס צכלין, צמי לפנולל טム 1908.

משמעות גם על רוחנו בכוח מיוחד במינו. אין לנו יוצרים בני יום ולא תמול נולדנו; אלא קשורים ומחוברים — מבחינה רוחנית ממש כמו מבחינה גופנית — לששלחת הארכוה של עברנו». «אותה ההשפעה שמקבלים בבית התפילה — זו מתגלית בועלם».

אף פעם לא נתיעיפתי מלהוכיח אמתות אלו; שעה, שצעריהם בלתי מנוסים מן החוץ באו לכרך וחיפשו את קרבתי ובאו אמי בגען ומשא ומתן, על חשיבות התפילה, מידי יום ביום בבית, ועוד יותר על חפילה הציבור; דברתי בדברים הנוגעים אל הלב — ולרוב ראיתי שכד טוב לפועלתי. גם היום, בכל מקום שאדם מישראל עומד בפני נסיוון של חטא — נמצאו בדוקים ומנוסים דברי חכמיינו הבאים: «כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בורונו וציצית בגגו ומזוזה בפתחו — הכל בחיווק שלא יחטא».

7

אחר דברי הקדמה אלה, אנו עוברים להפקיד העיקרי של חיבורנו זה, והוא: חקירה ודרישה — בדרך ספרותית-היסטורית — בדבר ערך מנהג תפילתנו ועיצובה שלחו עם הධפסה הראשונה של הסידור או המחזר. כן יושם לב לשינויים שהלו במנהג התפילה בפרק הזמן מדורותיו הראשון ועד הופעת סידורו של היידנרים. תחום הקירנתנו יתפשט ורק על מנהג אשכנז פולין שלנו, שנתקבל עם הדפוסים הראשוניים. בהוצאות הבאות: סידור תפילה, פראג ר'יעג, שממנו לא נשאר עוד אלא קטע אחד והוא שמור בספרייה בודלאנה; סידור תפילה שני, אף הוא נדפס בפראג, בשנת ר'פ"ג, שהיא מקודם ברשותי, ועתה נמצא בספרייה העירונית שבפראנקفورט על נהר MAIN, באוטה ספרייה הועמדנו לרשותי גם הדפוסים הראשונים של המחזר משנת ר'פ' ואילך. כן השתמשתי לצורך עבודתי בברכת המזון ובקריאת שם שעל המיטה — שניהם יצאו ממהדורות מיוחדות עוד לפני הדפסת הסידור הראשון. שני חיבורים קתניים אלה מכילים חומר רב של מנהגי ברכת המזון וקריאת-שםע — חומר שנכנס לאחר מכן לתוך הסידורים. כיצד השפיעו על מנהג התפילה אותן הדפוסים הראשונים והוצאות הסידור שאחריהם? — על זה עוד ידובר בפרטות להלן.

כל האמור למללה ונוגע לתקופה הראשונה של סידור התפילה המודפס. בתקופה השנייה חל — עם הדפסת הסידור בטיחינגן בשנת ש'כ — שינוי ניכר בתוכן הסידור. התוכן מקבל גוון קבוע בהשפעתו של ר' יצחק לורייא ועוד יותר בהשפעת תלמידיו וירושי גורתו. מסביב לכל מלא בטיזו נקבעה לבוש של סוד ומסטורין.

רק בתקופה ה שלישית קם לנו גואל, בדמות אישיותו של ר' זאב היידנהים, שבuczאות סידורו — גאל אותנו מן המבוכה וההעיה של התקופות הקדומות. אונז (Ritus, S. 173) מופיעין את זכויותיו של היידנהים במליט הבאות: "וכות גדולה וקיימת יותר נודעת לעובתו של זאב היידנהים, שאפשר לבנוו המנדטוזן של החזoor: בעבודתו יצאו הפוטים בנוסח מתוקן ובפירושים טובים, בהתקנה וסידור נאים ובהערכה מתאמת; והוא משמש עד היום מורה דרך דרך של מוציאים לאור ולמבראים רבים". על דבריו אונז אלה יש עוד להוסיפה: היידנהים כמעט שיחזרו אותן לגורמי משפטן הקבלה, שהתפסט — עד זמנו — על כל הוצאות הסידור, ביחסו על ההצעות בתכנית גודלה; עניין שעוד ייחודה עליו הדיבור בפרטות להלן.

קדום שנזכר בפרטות על כל אחת מאותן שלוש התקופות —מן המועיל יהיה להביא עוד כמה הערות מוקדמות כלילות. מתוך כתבי-היד ניכסו לדפוסים — כמעט ולא שניי — פרקי התפילה הבאים: לחלק הראשון של תפילה השחר ניכסו מזורי התהילים ושאר הפסוקות של המקרא — פרקי תפילה, המשובצים במסגרת של שתי תהילות, הלא הן: "ברוך שאמר" בראשם ו"ישתבח" — בסופם; ולחלק השני של תפילה השחר ניכסו הברכות (מ"יזר") שלפני תפילה "שמע" ושלאהרים והתפילה בהיא היידעה, תפילה שמונה עשרה.

אולם אין לומר זאת על הברכות הראשונות וכל אותן התפילות והענינים שאחריהם עד "ברוך שאמר". רק בהשעתו של ר' מאיר מרוטנוברג — כמו שיוצא מן התשבץ הקטן, סימן ריו — ניכסו אותן התפילות והברכות למנהג אשכנז, להתחיל בהן בבית-הכנסת את התפילה הציבור. לפי מנהג צדפת אמרו ברכות אלו והתפילות שלאחריהם — בבית, לאחר שקמו מן השינה. העברת אותן התפילות לבית-הכנסת מנומקת בשני טעמים: מכאן בבית הידים אין נקיות; ומכאן, מפני שיש הרבה אנשים שאינם יודעים בעל-פה אותן הברכות והם יוצאים, איפוא, ידי חובת הברכות, כשעונים עליהן "אמן" אחר שליח האבירו (פיין בהערה שבידור דפוס טרינו). אחר-כך ייעץ בעל השליח בסידורו לומר את הברכות הראשונות וכן ברכת התורה בבית; בייחוד כשקמים בהשכמה כדי ללמוד תורה. אולם כל שאר התפילות, החל מ"הי רצון", יש להתפלל בבית-הכנסת.

עם ההדרטה הראונה של הסידור אל שניי — כמו בכמה עניינים אחרים — גם בעניין הנידון: הרבה דברים רופטים הופיעו מנהג קבוע. רק פה ושם עוד נמצאו מקומות שנהגו אחרת. שמרו על מנהג מקומם. ללא להציגו למנהג הכללי שהתפסט; בייחוד הדבר אמר בברכה ללימוד התורה, שעוד

היום — למרות מה שבסידור מקומה לפני „אלهي נשמה“ — הרי היא נאמרת במקומות אחרים. מעתה נתבונן נא לסידור מיום הופעתו בדפוס ובהמשך גלגולו בתקופה הראשונה.

ה

בהתוצאות הרופט הראשונות של הסידור נתקבלו ומילא נחפסטו והפכו מנהג תפילה קבוע — הדברים הבאים:

דברי השבח עם הכנסתה לבית התפילה, שהראשון שביהם «אני ברובך» (תה' ת. ח) — נאמר לא רק בשעת ההליכה לבית הכנסת. אלא גם לאחר שנכננו אליו ולשם מטרה מיוחדת: לפי דברי הגאון, המובאים בספר הפרדים, הכל' שבת, סימן צט, בחרו באותיו פסוק — המכיל עשר מילים — כדי למנות בו את עשרת האנשים המשתמשים במנין.

מכאן ניתן להסביר את העובדה החמורה, שעוזר בהוצאות הסידור שבימינו — מובה אותו כתוב פעמייט. כתוב זה, וכן הכתוב «מה-טובו» (במדבר כה, ה) מובאים כבר במחוזר וויטרי כמטבע הפילה הנארמת בשעת הכנסת לבית הכנסת. ומקור הדברים בסנהדרין קה, ב, במקום שהכתוב «מה-טובו» — נדרש על בתים נסיות ובתי מדရות.

מפליא הדבר. אל דבי בספריו «שבילי אמונה» ד ו ר' שלמה לו ריא בתשובותיה סימן סד, קוראים תגר על אמרית כתוב זה. מאחר שזוויי קרייתו של בלעם, שהיא עובד אלילים. אולם בעל «מטה משה» מזדקק את אמריתו.

על הכתובים שלאחר הכתוב הנזכר, שלאט-לאט נתקבלו נחפסטו ונעשו מנהג תפילה קבוע — יש להעיר, שהכתוב «ר' אהבתיך» (תה' כו, ח) ועוד כתובים אחרים, נזכרים כבר במחוזר וויטרי וכן במטה משה — בשם ר' אביגדור קרא — ומיצעים לאמרם.

«אני אשתחווה» — הוא הסכת הכתוב בתה' צה, ו (מלשון רבים ללשון יחיד); אולם במטה משה נמצאו אותו כתוב כצורתו במקרא.

על שינויים כאלה בלשון התפילה, עיין בסוף הפרק הבא, במקומות שמדובר על תפילות «יתה רצון».

«אני תפילתי» — תhalb' סט, יד, נזכר במחוזר וויטרי בקשר למה שנאמר בברכות ח א: «אימתי עת רצון בשעה שהזכיר מתפלליין». ר' שלמה לו ריא לא שם לב לדבר, שהרי הקשה ואמר, שאותו כתוב נאמר רק בתפילה מנוחה בשבת. ההוספה המאוחרת של «כבוד אליהם» (תhalb' גה, טו) יסודה בכתב האראי, כמו שנזכר ב»מגן אברהם«, סימן מו.

פתחת סדר התפילה עם השיר «אדון עולם», הנמצא כבר בכתביו היד של השנים האחרונות קודם והופסת הסידור הראשוני, הפקע עם סידורי הדפוס הראשונים — נכס קבוע של חפירת שחרית. אולם עד תקופת הדפוס נאמר «אדון עולם» בלבד יום כיפורים בלבד. עדין לא הצלחו לקבוע בוודאות מי הם מhabר השיר. צונץ בספרו הגרמני Die Synagogale Poesie עט' 216, נוטה ליחס את «אדון עולם» למשורר ר' שלמה ברגבירותו. פיטוי «אדון עולם» נמנה, איפוא — יחד עם שירים אחרים, כגון: כתרא-מלכות של ברגבירותו, השיר «צון הלא תשאלי» של ר' יהודה הלוי לתשעה באב וכמה שירי יוצר של ר' יהודה הלוי (הנארמים בשבחות בזמן הקיץ) — נמנה, איפוא, על השירים, שנתקבלו במנגה התפילה שלנו: הקינות אשכנז וכן קהילות פולין. שחבירתיהם באו לשם מאשכנז — קיבלו ברכzon פיטוטים שהגינו אליהן דרך ארץ-ישראל ואיטליה. פיטוטים מתוקופת הפריחה שבכפרה. המציגים ביופי פנימי רב — كانوا להם זכות אורה בתפילה. דברים שנתקבלו במנגה צרתות ובמנגה אשכנז ישן, ביחסו שליחות, נשמרו ונאמרו גם להבא. כאן המקום להדגיש, שכמרא מלכות של ר' שלמה ברגבירותו וכן שר' הייחוד — שהוא בחינת מטע זה על ארמת אשכנז — נאמרו בפולין בלבד «כל נדרי עליידי יהידי סגוליה»; ואף יש מקומות, שם עוד נארמים עד ימינו אנו.

ל«אדון עולם», המושר בקהילת ורמייה רק בלבד כיפורים בסיום התפילה — נלווה אחר-כך גם השיר «יגדל»; ואף זה האחרון נדפס בתקילת התפילה ומובא לראשונה בסידור דפוס קראקה משנת של"ח וכמה פוסקים בני סמך מיעցים לאמרו. ר' ליפמאן הילר, בעל *תוספות יום טוב*, מדגיש בהקדמתו ל*אורחות חיים* — ואומר, שבמוניותינו מוסיפים בסזרדי התפילה שלנו לפני פניו *ברוך שאמר*, את השיר *יגדל*, כדי להשגיד את שלושה עשר העיקרים בפי כל בני ישראל.

יגדל — מhabרו הוא ר' דניאל בר יהודה דיין, שנזכר דניאל בן שמואל הרופא היה חי באיטליה בשנת 1303. השיר יגדל כאמור בכתמה מנהיגת-תפילה בסיום תפילה ערבית לשבת, או בסיום תפילה מוסף לשבת; אולם לרוב מקומו בסיום התפילה שלليل כיפורים. על שינויים נוספים בשימושו אותו שר' עיין אצל המhabר של *פסח מעובין*. אותו מhabר מזכיר גם את הנוהג לכפול ולומר פעמיים את החורזו החותם: «מתים יתחיה אל». לעומת זאת מציין במנוגים הספרדים חרוז נסף, חרוז ארבעה עשר, והוא:

אללה ייג עיקרים יסוד מורת משה אמרת ונכאותנו.
מסתבר, שהוספה חרוז הארבעה עשר — בזרחה זו או אחרת — קשורה לנעימה של אותו שר', שבה מאחדים תמיד שני חרוזים ליחידה נגנית אחת.

יש להמליך על הנוסח: «הנו אדונן עולם וכל יוצר יודה גדוותו ומלכותו» — במקומות הנוסח הנמצא בדפוסים שלנו. כמה עדויות מחוקות אותו נוסח והוא בהתאם לתוכן של שלושה עשר עיקרי האמונה, כפי שהעמידם הרמב"ם בפירוטו למשנה סנהדרין, ראש פרק ח'ק.

על הברכות ללימוד המורה ידוע בפרטות להלן, בקשר לאמירת קרבנות החמיד.

1

הברכות מן «לשבי בינה» ועד «המעביר שנה», שלפי דברי התלמוד יש לומר כל אחת ביחידות ובשעת הזדמנויות המתחייבת לכך, בשעת היקיצה, הקימה והלבישה — הועברו בידי הגאנונים למנגה התפילה שביצובו. כמו כן שינו את מסדר של אותן הברכות והוסיפו עליהן ברכות חדשות, שאין להן זכר בתלמוד. הרמב"ם, בהלכות תפילה זו ז"ט, מתנגד לשני הדברים; אולם הפסיקים שבאו לאחריו התנגדו לו וביטלו את דבריו.

כן נמצאו כמה פוסקים, שעררו על ברכה זו או אחרת, שמצוואה מלאחר תקופת התלמוד — אולם לעומת זאת נמצאו פוסקים אחרים, שהגנו עליהן ופסקו לאמרן בתפילה.

כך נמצאת הברכה «מגביה שלפים» במנגן שיביליאה, אוינזון, רומי ואשכנז — אף-על-פי שאינה נזכרת בתלמוד. היא נמצאת עדין בדפוסים הראשונים של טידורנו וככפי שכותב ר' יוסף יוזוף האן בספריו «יוסף אומץ». סימן ר'قا, המתבילה אותה ברכה הוזמת למאציו של ר' פתחה.

הידיונחים הדפסה שוב בהתאם למנגן מין, אבל بلا ניקוד. מעניין, שהגאנונים התנגדו לברכה «עוטר ישראל בחפאה», שתיאמר במדינות אירופה; וטעם ונימוקם עטם: אותה ברכה נתקינה בתלמוד בשעה שאדם מישראל חובה מצונחת על דראשו דבר הנוהג בארץות ים-תיכל; מה אין כן בשאר הארץות, לכן אין לאמरה. אולם בהתאם לדברי התוספות בברכות ס. ב אפשר לומר אותה ברכה גם על כספי הראש הרוחן אצלנו שהרי אין להתחלה בגילוי ראש.

גם הברכה «הנחתן לייעך כוח» — אין למצוא אצל הראשונים. אף לא אצל ר' אלעזר מווומפיוזה. היא נמצאת רק בסידור מנגן אשכנז ומ庫ורה (לפי טור אורח חיים, סימן מו) במאמר-מדרש. בברכה זו מודים לה, על שהוא מהויר את הנשמה לאדם, מורי בוקר בבורגרה כשהיא חדשה ורגועה (את המדרש תמצוא להלן אצל «מודה אני»). כדי להשוות עוד דברי ר' דוד הלוי בטורי זהב, סימן

מו, וביחוד — תשובה ר' שלמה לורייא, סימן סד, ובוים של שלמה" על כתובות דף יי' סימן יג. ר' שלמה לורייא מתנגד כאן בכלל חוקף לומר כל אוחן הברכות, שלא נזכרו בתלמוד.

מן העניין להקדיש תשומת לב מיוחדת לשלווש הברכות, המובאות בסידורנו אחר ברכת "לשכוי בינה"; אולם במנגנון חפילה אחרים הן מובאות — לפי הסדר במקורות התלמוד — בסיום הברכות בערך, לפני ברכת "המעביר شيئا". אלו הן שלוש הברכות: "שלא עשני": גוי, אשה, عبد, — כמפורט בפסקת מהות מג. ב. והנה במקבילות בירושלמי ברכות פרק ט, הלכה ב, ובתוספתא ז, יה, מביאים ראייה לברכה הראשונה של אותן שלוש הברכות — מן הכתוב שבישועה מי, יז: "כל-הגויים כאין נגידו". אין, איפוא, לפפק בנוסחת המקורי "גוי". אבל כבר בזמן קדום כתבו בספריה המקור במקום "שלא עשני גוי" — "שענני ישראל"; והגאון מוילנה נתה לסמן את הנוסח החדש כנוסח הנכון; לעומת זאת מהתנגד בעל "מן אמרתם" (אורח חיים מה ט) לאווחה ברכה במתבע חיובית ("שענני ישראל"). אבל הוא מבסס את התנגדותו על יסודות רפואיים (עיין שם).

בנוסח העתיק והאמיתי "שלא עשני גוי" הוראת המלה "גוי" היא לפני השימוש בתלמוד — לא היהודי.

הנוסח המתוקן, מטעמים שבצינוריה, המציע "נכרי" במקום גוי — אינו נכון בהחלה; מאחר שבלשון התלמוד והמדרשו פירוש המלה "נכרי" הוא — בן חוץ לארץ; ואפילו ליירוי שאינו בן אותו מקום. אפשר לקרוא — נכרי. מטעם זה התייחסו באמצעות המאה השמונה-עשרה לקרים: שלא עשני עכום.

יש להמליך בכל לשון של המלצה להנaging בכל הטיידורים את הנוסח: "שענני ישראלי". כפי שהוא כבר נדפס בספריות דפוס מנוטקה שיזה, טהיגון ש.יב, פראג שכ"ג ווינציאה שכ"ו ושל"ב וכן דיהרגנופרט תנ"ד, בונבנישתי. ב"נכנת הגודלה", חלק ראשון, דף מו: הגאון מוילנה (כמו שנזכר לעמלה) והרב יעקב צבי מקלנבורג בסידורו — כולם דורשים בכל לשון של דרישת לקבל נסח זה.

נוסח המוצע, המורה להשגה האלוהית, על שם חלקי בין בני ישראל, שנבחרו למלא תפקיד נעללה בעולם — נסח זה מביע הרבה יותר מאשר נסח המקור בזרתו השלילית. גם بلا זה, עלולה אותה ברכתה בעבר ובזהותה, להביא לידי דעות מוטעות על עם ישראל ואף לגרום לרוגשי שנאה מצד העמים אליהם.

אם הנוסח המוצע בהזיה התקבל ויתפסת בכל תפוצות ישראל — הרי בטלות מלאיהו שתי הברכות האחרות: "שלא עשני אשה" ו"שלא עשני عبد";

וכך פטורים אנו מלהשדר לздравיק — באיה אופן שהוא — שתי ברכות אלו, בן אין מקום למטבעות ברכה המאוחרים: שלא עשני גויה, שעשני כרצונו* ("נכricht" או "שפחה", או אפילו "שלא עשני בהמה"), כמו שmobא בלקט יושר), חלק א, עמ' 7, ובכמה כתבייד אחרים).

ואם לאחר כל הראיות והnymוקים האלה עדין נשארו חששות ופיקופוקים בלבד, המונעים بعد קבלת נסחה, שנשתנה כבר בזמן קדום — הרוי יש להביא דוגמה מכך רעה של חכמיינו שכדי לא לחת מקום לאיזו איזה הבנה, שינו אפילו את לשון הכתוב: כוונתי למה שנאמר בברכות יא, ב, במקומות שניינו בברכת יוצר מלשון הכתוב: "יווצר אור ובורא חושך עוזה שלום ובורא רע". (ישעה מה, ז) — שינו וסימנו: "ובורא את הכל".

כן יש לשים לב לדברי ר' אברהם בן-מיימון, בהערותיו לספר ייר החזקה" של אביו, שנסתהו בספר מעשה רוקח, חלק א (ליורנו תק"ב) — האומר, שבגנושך ישן וחשוב בתלמוד כתוב: כד חוי איש גוי מברך וכו'. לפי זה יוצא, שאותה ברכה אין לומר אלא בשעה שפוגשים גוי; ובניגוד לשאר הברכות הנזכרות שם בתלמוד, שנתקנו לאמון בעניינים ההווים ומוזגנים מדי יום ביום.

ושמא התכוון לכך בעל תולעת יעקב, המעיר ואומר, שמתחלת נתקנה אותה ברכה להיאמר רק פעמי אחת במשך כל חיי האדם ואחר-כך — מתוון טעמים מיוחדים — היא נקבעה להיאמר בכל יום.

בקשר לכך יצוינו כאן עוד שלושה שינויים שניכנסו למנהג אשכנז-פולין ושחט נגד דברי התלמוד.

לרשותה נזכיר את העברת ברכת התורה לפניו "אליה נשמה" — דבר שישתו במנהג צרפת (עיין בתוספות לברכות יא, ב, דיבור המתחליל "שכבר", בסוף התוספות). כדי להסמן ברכת התורה לפיסוקות הבאות, הלא הן: ברכת כהנים, המשנה: אלו דברים, והבריתא: אלו דברים שאין להם שיעור.

במנาง תפילה ישן אחר מקובלות שלוש פיסוקות אחירות והן: פרשת קרבן תמיד, המשנה "אייזה מקומן" והבריתא של ר' ישמעהל. משום כך קבעו את ברכת התורה בראש לפניו פיסוקות אלו.

בלא להכנס לחקירה מפורשת, בהסתמכו על מקורות — בדבר מקוט אמרת ברכת התורה בכל מנהג ומנהג — בלא להכנס לכך, רצוני להביע את השערתי הבאה: במנาง היישן והובאו אותן פיסוקות בהתחשב עם תלמידי החכמים

* מעכע לנו זה כי נמלע צפויו לך למלכינה. צפוי הנלען נdump: "מן די ולען זלען דע (=וונטס למולוטס כלען): פטמי כלענוי".

שבעם, שיחד עם התפילה יעסקו במקצת בכל יום בבניית התפילה גם בלימוד תורה. או, אפשר שכך בזמן קדום חשבו למצווה א' מירת פרקי תלמוד בלבד? אמרה, אף-על-פי שלא נצטרכה אליה שום הבנה? כלום אפשר, שדרשו מתריות שיאמר אמרה ללא הבנה את שלוש עשרה המידות שהתורה נדרשת. שהן יסוד היטודות של מסורת ההלכה ושנכתבו בשביב החכם תלמודי מובחן — כלום אפשר לדבר, שהן תאמנה על-ידי הדיווחות, שאין להם מושג מהן, ואף אין אפשרות להבין?

הרי מתפללים רבים אינם יודעים אפילו את המקור הראשוני של בריתא זו ובדרך כלל חוזרים שמקורה בסידור — בשעה שהיא משמשת הפתיחה לספרא (תורת כהנים)!

אם רואים גם להבא להביא פיסוקות אלו בסידור שלנו — הרי מן הרואין לציין, שהן מיעודות בשביב החכם הקב' במקצוע התלמוד ולהדפסין بلا ניקוד!

המנగ' המאוחר, שיטשו בברפת, מביא שלוש פיסוקות קצרות, והשלישית מהן מובאת בכמה שינויים; וכבר העירע על כך כמה חכמים ובייחוד טיפל בדבר ר' שלמה לוריין בתשובותיו סימן סד. והנה הנוסת בסידור התפילה שלנו, מה שנוגע לחלק הראשון של הפסיקת מתחאים למשנה פאה א, א: אולם בחלק השני נמצאים השינויים הבאים, כפי שיוצאת מלהום המקובלות המבו' להלן,لوح זה ממחיש את דרכו של עורך הסידור בקביעת הנוסת, דרך של הכנסת שינויים על דעת עצמו!

- | | |
|---|--|
| <p>א. כבוד אב זאם
ב. גמilot חסדים
ג. השכמת בית המדרש
ד. הכנסת אורחים
ה. ביקור חולים
ו. הכהנת כלה
ז. הלוויית המת
ח. עין תפילה
ט. הבחת שלום בין אדם לחברו
י. תלמוד תורה כנגד כולם</p> | <p>משנה פאה א, א^{**}:
ב. גמilot חסדים
ג. והבחת שלום בין אדם וג' והכנתת אורחים
ד. להבירו
ה. ותלמוד תורה כנגד כולם
ו. הכהנת כלה
ז. הלוויית המת
ח. עין תפילה
ט. הבחת שלום בין אדם לחברו
י. תלמוד תורה כנגד כולם*</p> |
|---|--|

* כתו'ו נס לכא דלמי נמן, מהילם פליך מ': הילכטה לדכו'ו לדס עטקה לומן וכו'.

** הטעוייס סמלומניים ספקות צויהו לאכז'ו אה' מפצל הדריכים לדי' עטכלס. כתו'ו

מוד מטבחים מליס' פון על הולם מוייט, סימן 5

משנה תורה, חihilת הל' תפילה:

- א. כבוד אב ואמ
- ב. גמilot חסדים
- ג. ועינוי תפילה
- ד. ובקור חולמים
- ה. והשכמת בית המדרש
- ו. והכנת אורהחים
- ז. והבאת שלום בין אדם לחבריו
- ח. ותלמוד תורה כנגד כולם

שבח קכו, א:

- א. (אייר יוחנן) הכנסת אורחות
- ב. ובקור חולמים
- ג. ועינוי תפילה
- ד. והשכמת בית המדרש
- ה. והמגדל בנוו למלמוד תורה
- ו. וחדן את חברו לכף זכות

מחoor וויטרי, עמ' 58:

- א. כבוד אב ואמ
- ב. גמilot חסדים
- ג. והבאת שלום
- ד. תלמוד תורה כנגד כולם

= משנה פאה א, א

תשובות מהרשיל, סר:

- א. כבוד אב ואמ
- ב. גמilot חסדים למשנה פאה א, א
- ג. והבאת שלום

ה. והכנת אורהחים
ו. ובקור חולמים

- ד. ועינוי תפילה
- ג. והשכמת בית המדרש לשנה קכו, א
ו. והמגדל בנוו למלמוד תורה
- ט. וחדן את חברו לכף זכות
- ו. ותלמוד תורה כנגד כולם* = משנה

ב"יהי רצון" הראשון, שינו מלשון המקור (ברכות ס. ב) — וכן במקורות עתיקים אחרים — מיחיד ללשון רבים — העירו על כך ר' ישעיה ברלינו ואורהחים ודרכו לשוב לנוסח המקורי.

ולהפק: ב"יהי רצון" השני שהוא — לפי ברכות טה, ב — תפילהربي, שינו מלשון רבים ללשון יחיד. אולם במסכת שבת ל. ב. ובמקורות ישנים נסדרת אותה תפילה בלשון יחיד. בברכת "אשר יצר" הוושט הביטוי "אפילו שעת אחת" כנגד דעתם של הריב"ף והטור. זו מתאימה לדעתו של ר' מאיר רוטנבורג בתשבי'ן הקטן ובכל בו; עיין גם אבודרham.

פרטים אחרים שבסידור מן התקופה הראשונה וכן על כמה הוספות שסתמגנוו לסייע באוותה מקופת — ידועה, שנגיעה לתאר את התקופה השנייה.

* עיין פסעלס כקורלמן.

אולם לפניו זה ברצונו לברר פרק חשוב בתפילה יהודית, הכוונה לספר תהילים, התופס מקום כבוד בסידור תפילהנו.

ז

לסידור התפילה שלנו נכנסו למעלה מהמשים פרק, יותר שלישי של ספר תהילים כולם, וכן למעלה ממאתיים וחמשים פסוקי תהילים, הלוקחים מזמוריטים בזודים. על פסוקי תהילים אלה נמנים אפילו אחדים, המובאים בתור ציטאטים, כמו: "כאמר לדוד ברבי נפשי" וכן "בדבר שכחוב כל עצמותי" — שניותם בתפילה "נשמה". עזניין תרומתו של ספר תהילים לסידור תפילהנו אמר שלמה שטיין בדברים יפים מלאי טעם בהרצאתו על ספר תהילים המאלפת מכמה בחינות (נחרטמה ב- Israel-Cantor u. Lehrer Presse, מוסף ל- 8 נא, 1907). הוא אומר: אנו אומרים פרקי תהילים ופסוקי תהילים מדי יום ביום: בימות החול, בשבתו ובמועדים; בתפילהנו אנו משתמשים בתהילים הנ בשעות השמחה שבחיי היחיד והן בימי זכרון לאומנים פטריותים שבחיי הכלל; בספר תהילים אנו מוצאים מפלט בימי מלחה קשיים — בשעה שאנו חרדים לחיינו ולהחי הנפשות היקרות לנו. כן נחפש מחסה ומפלט בספר תהילים, עת פגעו בנו: יד המגפה, מהصور הביצירות, או עופת-המלחמה. למעלה מזו. אף בשעה שהמומיות גרים לנו עונמת נפש ויסורים. שעיה בכל העולם נראה לנו עטוי חושך וקדורות — אף בשעות קשות. אבלו אנו שואבים נשמה ועידוד בספר התהילים; בו נמצא שוב מנחת הנפש, בטוחן באלהים ושמחת-החיים.

אולם אנו גוסיף עוד ונאמר: לא רק בתחום היהדות נודעת חשיבות כה גדולה לתהילים. אלא גם בין הנוצרים וכו'.

ובאמת אין לך ספר מקרא שני, שכח התאזורת בחיי הדתים, גם מוחץ לדת ישראל — מלבד ספר תהילים. אותה ההשפעה המבורכת, שהיתה גודעת לתהילים בחוגינו הדתיים — ניתנת רק להרגשה ואין למסרה דרך תיאור. כל מסתכל עיר בתנאי החיים הדתיים שבזהותה, יודע להעריך ויכול להעיד עד כמה ירדנו עט ההטעות של "אמירת תהילים". התמונות המוטיפה להתקווים ולהצטמצם. וזה בספר תהילים היקר הויל ונסמט מידינו — אנו מאבדים כל' ר' ערך לחיזוק יראת שמים ולהרמת שלוחות-הנפש.

מחובתנו להזכיר אוצר אבוד לבעליו ולרכוש בשבייל אותו אוצר גם חוגים משכילים. במקומות למד את התלמידים המבוגרים — בכתות העליונות שבתי ספר הדתיים — עיונים פילוסופיים על איוב וקהלת, במקומות זה הינו משפיעים הרבה יותר, אלמוני העמקנו בפרש של פרקי תהילים הנהדרים שלנו ואלמוני חדרנו לרוח הכללית המחייבת את המזמורים. אכן יש לי הזכות לצפות ואף

לדורות מאת יהודים הלומד בגימנסיה והושאך להשכלה מדעית גבוהה — שילמד גם עברית. מי שמחשיב ידיעת השירים הרומיים *Gaudeamus Integer vitae et cetera* — עליו להתבישי, אם באזורה שעה זרים לו מומורי התהילים, העולמים ביפים על שירים אלה (ש טיניונט אל בהרצאותיו על יהודים ויהודות, עמ' 11).

עלינו עוד להוסיף. דרישתנו מופנית גם לבחרות ולנשים המשכילות בישראל — הן עניות והן עשירות — שליד שאיפתן החזקה לרשוש לעצמן ידיעות רחבות-היקף בספרות הכללית; עליהם לשוב לספרותנו אנה להכירה, למדה, להבינה — ולא הובאותה. מן הצורך להוציא בשבייל בנות ישראל ספר תהילים מפואר עם תרגום מתחאים, דוגמת ההוצאה של M. A. Klausner בספרו : *Die Gedichte der Bibel* וכן יתפוז ספר התהילים את מקום הכרוב הראשון בארון הספרים של האשיה היהודית; בו הagiונה כל בנות ציון הנאמנות,

מןנו משאבנה הסתכימות דמית ו דעת נפש האדם, הקשור לקוננו.

אני מרגיש צורך ונפשי לשלב כאן מקרה מתחום נסיבותי האישיות — מקרה, העשי למדנו מה גדולה ומרוממת השפעתו של ספר התהילים על אדם בעל נפש דתית. אף אם הוא נמנה על חוג המשכילים.

שתים עשרה שנה עברו מאותו פרק זמן, שעה שבLIGHT ימי חופש בנעימות רבה עם פורק-הדין ד"ר מ. פרידברג מקארלסרוה (שהלך בינו לביןם לעולמו) על מרומי סט מוריך. יש ושותהנו גם על עניינים המציגים כובדר' ראש ושיקול דעת; וכן דברנו ביום שני אחד אחר הצעדים — דברנו והצטערנו על ירידת המנהגים הדתיים אצל הנוצר ואפילו אצל בנים למשפחות דתיות וותיקות. באמצע השיחה קם פתאום האיש המפואר, הצדיק את בריחתו הפחותה מכך שעליו עוד לעשות כמה הכנות לשכת. מאחר שהד"ר פרידברג היה שכן לחדרי — יכולתי לשמעו כל תנועה הנעשית בחדר הסמוך. והנה שמעתי כיצד :

מה תשוויחי נפשי ותתמי עלי **חויה לך** אם כי עוד אוסף ישות פניו ולאחר הפסקה קזרה חור שניית על אותו משפט ובאותו אופן; זהו פסקוק. הנשנה בסוף מזמור מב כמעט מלא במללה. פסוק תהילים אלה הגיעו לאזני כלילים מברומידשים. אני הרגשתי את עצמי מעודד וחזרתי בהתלהבות על המלים :

מה תשוויחי נפשי
חויה לך

כי-עוד אוסף ישות פניו ולאלה.

בליל שבת דברתי על כך עם ידידנו המשותף, עם הרב ד"ר לוונשטיין ממוסבאה, והלה מסר לי את הדברים הבאים: ד"ר פרידברג, שהוא בנו של רב, הבטיח לאביו לפני פטירתו לומר יוסי'ום חמזה פרקי תהילים. דבר

זה נעשה לו חובה נעימה ומכאן ולהבא הוא נוכת, שאומם פרקי תהיליט מחזקים בו יסודות את השקפת העולם הדתית ואת אורח החיים היהודי.

ח

עתה נעבור, לפי הסדר, על מזמוריו תהיליטים הבודדים במנגנת התפילה, והנה לראשונה אנו מוצאים את פרק ל (מזמור Shir הנוכת הבית); אולם לאmittתו של דבר, אותו מזמור נכנס לאחרונה לסייעו התפילה. וראיה לכך: הוא מתייחס מופיע בסידור רק עם המאה השבע-עשרה ובתוספות ציון, שאומרים אותו בכמה קהילות. מעיקרו נועד המזמור, במנגנת ספרדי, לימי חנוכה, ומקומו לפני תפילה ברוך שאמր. אולם אחר-כך הועבר לכמתה דפוסים שלנו — וכך טעו והשミתו את הזמן הממצמצ את אמרתו לימי חנוכה בלבד. ובוואצאות אחדות השמיתו אפילו את כתובות המזמור ומתחיליטים תיכף: «ארומטך ד' כי דליתני». נראה שניימוק מיוחד גרט לכך: בשעה שאדם מישראל הגיע לעזורה עם הבכוריםفتح ואמר בתודה: «ארומטך ד' כי דליתני» — וכך רצוי להזכיר גם בהתחלה התפילה בזיכור.

המזמור השני הוא פרק ק, מזמור לתורה; אולם בסידור רב עמדת ג' און נמצא במקומו פרק כ, למינץ' וכו' יענץ — בתקופה שעדיין פתחו את התפילה בצייר עט «יהי כבודך ולא בברוך שאמר». כמו מזמור כ, כך גם מזמור ק, — משמש תפילה הودאה לחיד ולצייר על הנצלם מסכנה. ההשוויה המאוחרת בין מזמור לתורה וקרבן מודה גרטה לכך, אם שנגנו לדלוג על המזמור בשבותות ובימים טוביים; או שהשמיתו לפחות את מלות הפחיה «מזמור לתורה» ותחילה תיכף בחריעו לד' כל הארץ».

המזמורים הבאים, שנעמדו לעובדות ה, בשחרית לשבת, הם שנים עשר במספר; אולם רק המזמורים יט, זה, זא, קלה, קל, זג, צב וגג — הפה מנוגן קבוע בסידורנו. מאחר שארם מישראל שובת בשבת מלאכה ונשאר לאל, איפוא, זמן פניו להרכבות בתפילה — לכן בחרו לתפילה יום מנוחה מספר ניכר של מזמורים: מהם המדברים בשבח התורה ומהם המדברים בשבח יצירת העולם (טור ו/or מרדכי יפה בלכוש, סימן רפה). אולם מזכירים גם בדברי היירושלמי תענית, פרק ג, ודברי הר"ף והרא"ש לשבת, פרק א — שלפיהם אין אף בתפילה של שבות ומועדים להרבות למעלה מן המידה, כדי שלא להפוך אותם הימים לימי צום.

והנה במזמור ל' אין לא משבח התורה ולא מתחילת יוצר הכריאה; אלא שלפי המדרש לאותו מזמור נמצא קשר בין ובין הנושאים הנ"ז — אכן קבועו להאמר בשבת.

מקרה מיוחד במיון בתחום מלאכת הדפוס גרט לכהן, שמדובר לו — הוא מזמור רגנו צדיקים — נמצוא בדפוסים שלנו לאחר מזמור קלו; אף-על-פי שמקומו הטבעי בין מזמור יט ולו. זהותו פשר הדבר: בזמן קדום הוסיף בהגדה של פסח לאחר הכתוב כו שבמזמור קלו — המתחילה ב-«הוזי» — הוסיף עוד שני הכתובים הראשונים של מזמור לג' הלא הם «regnorum» ו-«הוזו לה» בכנור». שני כתובים אלה, שהיו נפרדים מהמשך הכתובים שבאותו מזמור, סומנו אפילו על-ידי צורת הדפסת מיוחדת, בזאת שכינסו את הכתובים לצד פנים — כמו שאפשר לראות עיר בדפוסים עד הזמן החדש. והנה אף-על-פי שאחר-כך השמיטו מן ההגדה לגמרי שני כתובים אלה — שעודם נמצאים בהגדות לפסח דפוס טיהנגן שכיו' ודפוס פראג של אותה שנה — הרץ העבירו אותו לסידור בצורת כתובות אחר מזמור קלו; וכן נשתרבב מזמור לג' בין מזמוריו שבת לחפילת שחרית שלא בעקבות המתחאים.

לפי זה יובנו דברי התוספות המועטים — אבל סתוםים — שבפסחים קיה, א: «מהוזו עד נהרות בבבל. וכן עשוים ורגנו צדיקים בdry אינו מן המזמור!».

לפי התיאור הנitinן למעלה, מצאנו, איפוא, הסבר לדברי התוספות, הסבר העשוי להתקבל על דעת רבים שהתקשו בהם.

טעות דומה לכך בתחום מלאכת הדפוס אנו רואים אצל מזמור צא: המדפיסים הקדימו לו את הכתוב האחרון של מזמור צ' כאילו שימוש כתובות למזמור צא, טעות זו נשתרבבה מן התפללה לモזאי שבת, במקום שמתחלפים את המזמור לモזאי השבע בברכת «ויהי נועם». אולם אין לומר «ויהי נועם» למזמור שלאחריו לא בשחרית לשבת ולא בתפלilit קריית שמע על המיטה — בשני המקומות האחרונים שיקח הכתוב «ויהי נועם» למזמור צא, לתפלילה למשה». במזמוריו התהילים הבאים וכן במזמורים כמה עד כן ועד בכלל — הנקרים פסוקי זמרה — נ謝ק בהזכרתם בלבד: מאחר שענינים חורגים מבחינה ספרותית-היסטורית מן המתחום שקבענו לחיבורנו.

לעומת זה המזמור השיך לתפלילת החנוך טעון דיון מיוחד. לתפללה זו (חנוך) לא היה מתחילה נוסח קבוע. היא נועדה לשמש תפילה בלחש אחר ברכות שמונה עשרה, שפיקת לב לפני אבינו שבשמי, ללא מטבח קבוע: כל אחד כורע לפני ה' ואומר בלחש תפילה כפי רצונו ודרתו. עיין על כך דעת ר' עמרם גאון, המובהת בטדור אורח חיים, סימן קלו. וידורי החטא, הנמצא בסידור תימן ומתחיל «לך אני כורע» — הוא קדום וכונראה מטבח הוידי (Bondi, der Siddur des Rabbi Saadia Gaon, S. 15).

אצל הרמב"ם מתחילה בדרכי פתיחה מועטים ועובד לפסוקים מדניאל ועזרא (VI). אולם לאט-לאט בא מזמור תהילים במקומ התחנון, לרוב מזמור כת: "אליך ד' נפשי אשא"; אולם אצלנו — מזה מהה וחמשים שנה בערך — נתקבל ונקבע מזמור ג'. לפני המזמור באים דברי ויזדי קצרים: "רחום וחנון חטאתי לפניה". מסתבר, שגם ויזדי קצ'ר הוא אחד הנוסחות השונות, שרוחו מוקדם לפני שנדרחו עלי ידי אחד המזמורים.

כאן לא היו ציריכים המدافאים לעשות את מלאכתם ללא כל מחשבה ולהدافים סמוך לאחר הפתיחה הקצרה את תחילת המזמור: "ד' אל באפּך'" — להפק: כאן (ולא כמו שעשו לפסוק "ויהי נועם", עין למטה, עמ' 28) מן העניין לסתן את הפתיחה על-ידי הדפסה שונה ולהבדילה מגוף המזמור שלאהריה.

הפסוק "ויאמר דוד" (שמואל-ב' כה, יד) הוקדש למבחן על-ידי המוציא לאור של "שער ציון" (חכ"ב בסוף), אגב הביטוי "גנלה-נא". אולם אותו ביטוי מכון לקבלת עונש מאות ה' ואינו מתאים כאן כלל. [ר' יצחק] לוריין, הגאון ר' אלית ובן גודלים אחרים התנגדו לאמרתו פסוק זה לפני מותה מבחן: אולם — כמו שקרה זה לרוב — גם כאן לא שמו לב לדבריהם.

דרך אגב אעיר מה על מנהג בעל ממשמעות עמוקה. שהhaftפה עם תפילה מבחן: דבר שכבר רמזתי פעלו בספריו: Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter, S. 114 הירושלמי — אין למצוא השתקפות כה ערה של הכלל בשחתת הפרט ובצערו — כמו שזה רוח בתפילה בցיבור בישראל. ונוכחEK להוכחה זאת מתפילת ווירטוס מבחן, שאינה נאמרת לא בשעת שמחה של פרט ולא בזמן אבלות: בשעת שמחה אין הציבור אומר מבחן, מחש שרגש הצער המתעורר לב האומר מבחן זו — לא יעכיר את הרגות השמחה של הפרט, ובכיתה אבל אין אומרים מבחן, כדי לא לגרוע על-ידי אותה מבחן את השתקפות המתפלל בצערו של האבל.

מזמור כת היה נהוג להיאמר מעיקרו בספרד בשעת הכנסת ספר תורה לארון הקודש, משומ שיש למצוא בו רמזים להתגלות ה' בהר סיני, וכן בתפילת שבת (לפי ברכות כת. א'). אולם הנהו לצרף לו פור את הפסוקים "שאו שערים ראשיכם" מזמור כת, שהווער בשעת העלתת ארון ה' לבית המקדש; השווה מה שונא מבר שבת לו א. לפי המלצות של בעל "סדר היום" ושל בעל "תולעת יעקב" — עבר אותו מנהג לסדר התפילה שלנו; אלא בשינוי זה: מזמור כת נאמר בשבת ואילו כד נשאר לימות החול, אפילו ביום שחל בהם יומ-טוב. מזמור כת הנאמר היום לפני "ובא לציון" — אינו נזכר אצל הקדמונים;

ענין הבאתיו בסידור ר' ב' אמרם גאון, מוטל בספק; ונמצא רק בכתב יד אוקספורד אצל 12 S. 12 Untersuchungen zum Siddur des Amram Gaon, Marx, מה שנאמר אצל מזמור לתחודה, עמ' 27. אצל הפסוקים העומת זה השווה מה שמדובר בענין הנידון.

המזמורים לכל אחד משבעת ימי השבוע נזכרים במשניות חמיד (ג, ד) כשירים שהושרו על ידי הלוויים בבית המקדש. בראש השנה לא. א מנמקים את בחירת המזמורים ומראים על הקשר שבין כל מזמור ויומו הייחודי לו. אנו עוד נשוב לכך להלן, כשנדבר על *פייטום הקטרות*.

מזמור פג אחרי כל "מזמור של יום" מובא במחזר וויטרי, אבל בצירוף עוד מזמורים אחרים. מכאן, מנהג צרפת, עבר המזמור לסדר תפילהנו. אמרית מזמור זו במשך כל חודש אבל ובתשורי עד אחר הווענה רבתה — הונגה לפני עצת ר' שבתי מראש קוב (תקמ"ח), כמובא בסידורו עיבודו של סידור הארסי. הוא מסתמך על דבריו המדרש לאותו מזמור: «օורי — זה ראש השנה; וישע — זה יום כיפורים». ור' שלמה מרגליות מוסיף ואומר: *יצפנני בסכה — זה טוכות*.

על מזמוריו התהילים, שיש לאמרם עם כניסה השבת — יורחב הדיבור להלן, כשנדבר על תפילה קבלת שבת. המזמורים אחר תפילה ערבית לחול נועדו בשבייל קדיש האבלים, לא בחירה ובלא שם הצדקה. בעל *"פנימ מאירות"* קובל על כך, בתשובהו של הלק א, סימן סג — ושותאל: כיצד הגינו לידי כך בזמן האחרון לומר לאחר תפילה ערבית פרקי תהילים שונים, ללא להתחשב עם טורת הציבור. לכל היותר יש לומר מזמור אחד, שהונגה מזמן קדום בשבייל קדיש יתום. כן מתנגד לאמרית מזמורים אלה בעל אליה הרבה בסימן רלו.

על תוצאות אחרות שנגרמו מחמת ההתחשבות עם אותו קדיש — נדבר עוד במקומות אחרים.

אמרית מזמוריו תהילים בשבת עם תפילה מנהה היא קדומה מאוד. עקבותיו של מנהג זה מגיעות עד סדרי התפילה שבתקופת התלמוד. השווה שבת קטג' ב, במקומות שנאמר, שבשבת בשחרית היו קוראים מן התורה וכן הנבאים; ואילו במנהה — מן הכתובים. פרטים על כך, עיין בערך מלין של שי"ר, ערך *אפרטרא*.

אצלנו נהוג לפחות בשבת בראשית במזמור קד, מזמור הטבע והבריאות, ואחריו אומרים את שיריו המועלות (ככ-קלד); ואילו במנהגי תפילה אחרים, קוראים — בשעת דמדמי חמה — בגעימה ובקצב חגיגיים את המזמור *תמניא אפי* (פרק קיט).

בעונג אני נזכר באומה זمرة קצובה, כפי שמשמעותה בכתבי הכנסיות ברומי טוריינו ובמקומות אחרים. מזמוריהם קמד וכן טו (משנת ת"ז בסידור דפוס אמשטרדם) מושרים אצלם עם פרידתנו מן השבט. הנעימה של אותן המזמוריהם נתפשטה באומה; ואולם כדי לשמר עליה, שלא תשחנה, כמו זהה לנויגנים ובנייניגון שונים ונבדלים — מן הראו, שהוא תושר בהדרכת חוץ ובקבב הקבוע, על מזמור צא, הנאמר במושאי שבת, כבר דבר למעלה, עמ' 28. ועוד ידובר עליו להן אצל קריאת שמע על המיטה.

המזמורים קיג — קיה הנקראים בשט הכלול הלל (המצרי) נזכרים בכמה מקומות בתלמוד. על המנחה לכפול כמה פסוקים עיין סוכה לח. א, בראשי' טט, וכן בתוספות, דברו מהתחיל, «מכאן שמצווה». לפי רמב"ם, הלכות מגילה ג יב ואילך, חומר הקחל בהלל וכן במזמוריהם אחרים, על המשפט הראשון של כל פרק; ואילו אחר שאור המשפטים עונה הקחל על דבריו החוזן במלות הקריאה «הלויה». וכך שימושה, איפוא, המלה «הלויה» כסימן לכל משפט ומשפט, שיצנן מפי החוזן או המקתלה.

בכמה קהילות איטליה ראייתי מנהג יפה והוא: בשעת חגיגות מדיניות או בשמחת יובל של הקהילה — שריט את מזמוריה ההלל כמו חגיגים ומועדים, וכמו כן بلا ברכות,

המנחה לומר קודם ברכת המזון את המזמור קלז, בימות החול, ואילו את המזמור קכו, בשבת ויום טוב ובימים שאין אומרים בהם תחנון — כדי להעלות את זכר ציון גם בשעה שארם מישראל מתענג על תענוגים גשימיים — מקורו בדברי הזוהר לפורת תרומה ומובא לראשונה בברכת המזון, וינציגאה טט"ג.

הניגון של שיר המעלוות בטעוזות שבת בחוג המשפחה נשאר על-פי-דרוב בזכרון ונודיע לו איפוא, השפעה דתית מתמדת גם על הדורות הבאים; כמו כן הניגון הנלבב של מזמור כג: ד' רוצע לא אחסר. שומת, איפוא, על ההורים לשנן לילדיהם אותם המזמוריהם — כבר בגיל הרך — הן במקור העברי והן בתרגומים, מזמוריהם המתאימים לרגש הדתי הפנימי של הילד.

מזמור צא הנאמר בקריאת שמע על המיטה. אלו מוצאים עוד בשני מקומות אחרים בסדר התפללה. עיין למעלה עמ' 28. אותו מזמור נקרא בתלמיד (שבועות טה ב) «שיר של פגעים» (השומד מפני פגעים רעים) וכן קוראים גם למזמור השלישי — لكن נאמר אף הוא בקריאת שמע על המיטה חייכף לאחר יושב בסתר».

ט

מן החומר שנוסף בסדר התפילה בשנים האחרונות, עוד לפני שהסידור נכנס להקובתו השנייה, מן הרואי לציין את העניינים הבאים: מקודם היה נוהג לומר מדי יום לאחר התפילה — את השיר "אין כלאלינו" עט, *פיטום הקטורתה* שאחריו. מתוך טעמים מיוחדים (עיין אורח חיים, סימן קלב), צומצמה אמרית פיטום הקטורתה לשבחות בלבד; לעומת זאת השיר התחליו אומרות את פיטקת סממני הקטורתה שבתורה (שםות לדלו; שם ל, ז-ה) — בהתאם לדבריו הוחר — לפני התפילה, ככלומר לפני "ברוך שאמר", ולאחר מכן פיטה מהתורה אומרות את הכריותא שבתלמוד המוסבבת עליה, המתחילה: "חנו רבנן: פיטום הקטורתה".

מנוגה זה התחיל בשנת 1589, שעہ שהדבר עשה שימוש בעולם; וכדי להנצל ממנו ברצון פסקו הקטורתה. המוכרים את מעש אהרן והקטורת, שעצר בה את המגפה (במדבר יז, יב). אמרית הכתוב "ויהי בנסוע" (במדבר י, לה) בשעת הזואמת ספר התורה נזכרת בכל בו", סימן לו; אולם מנהג זה התפשט במאהר: בתפילה" דפוס פראג רפ"ז — אין עדין זכר לכך. הוא מובא לראשונה בדפוסי פראג שי'א, שכ"ה, וונציאה ש"ה, מנוטובה שי"ד; אולם בדפוס שאולוני ש"ט. — איןנו, שכן נפסקה אצלנו אמרית הכתוב, "אתה הראת לדעתך", שלפי הטור, סימן רפא, נהגים לאמרו בשעת הזואמת ספר התורה. "אתה הראתך" נשאר במנגאי תפילה אחרים ואצלנו הועבר לחג שמחת תורה.

המשפט "כי מצינו", הנאמר אחר "ויהי בנסוע" — לקוח מישעיה ב. ג; לעומת זאת זה "ברוך שנתן" — אינו כתוב מן המקרא.

תפילה "בריך שמייה", שמקורה בזוהר, הונגה לראשונה בתפילה יחיד באטליה בשנות ש'; ומשנה שני' (מדור חיים) התפשטה על מנהגי התפילה ורק לאחר מכן היא ננעה גם לstdוריום. מקודם גועדה תפילה זו לשבת בלבד, אחריך התפשטה גם על ימות החול — אבל רק בשבייל יהידי סגולה; אולם תיכף ומיד ראו את עצם כל קהל המהפללים כייחידי סגולה.

יש ועוררו על הביטוי "ולא על בר אלהין" שבאותה תפילה — שכן שמו בכמה דפוסים במקומו את הביטוי "ולא על מלאכיא". השווה לכך המילוזהגי (מחבר של ספר הראビיה) ב, עמודי הלשון של יהודה ייטילס בפראג, במקומות שמודבר על הניב הארמי של תפילה "בריך שמייה". השינוי ל"ולא על מלאכיא" הוא נגד המדרש שבנהדרין צב, ב השווה שם בהערת הריא"ף (יוסוף פינטו).

התפילה «אל ארך אפים» על שני נסחותיה, שהם כמעט שווים — טעונה בירור מפורט. במחוזר וויטרי, עמ' 17, מובאים שני הנוסחות, אולם אחד נועד בשבייל החזון והשני — בשבייל הקהלה.

עד שנת ת"ז מוצאים בדפוסים, אם את חנותה הראשון או את השני, אולם בדפוס אשטרראם ת"ז ובדפוס דירנפרוטת תנ"ד נמצאים שני הנוסחות, אלא אחד מסומן בשבייל מנהג אשכנז והשני — בשבייל מנהג פולין. בדפוס דירנפרוט נאמר: אין גירוש פולין און איין טיל קתילות זאגט מען דען אא"א אויך עס איין איין אלטער מנהג [=בפולין הגדולה, ובכמה קהילות אומרים אל ארך אפים והוא גם מנהג ישן].

מיוחר במנינו הוא מנהג חפילתנו בעניין הנידון: שני הנוסחות מובאים זה לצד זה והם נאמרים על-ידי המתפללים בוואחר זה; אגב: ווברדה זו היהת כבר ידועה לאבודריהם ולבעל כל-בו. התקבל לכך נמצא בתפילה מזמן קדום, הגראת «מודים לרבען», שלפי סוטה מ. א. היא מורכבת מהודאות, שאמרו חכמים שונים ואחר כך בא רביה ואמר. שייאמרו قولן ביהוד.

+

כמו שראינו למעלה, התחליו כבר בסוף המאה השש-עשרה ליתן לדרכ התפילה גון קבלי ואותה נושא נחזקה במידה רבה בתחילת המאה השבע-עשרה. ר' חיים וויטאלא, ר' ישעיה הורוויז' ור' הירץ בן-יעקב (בעל «עמק המלך») יחד עם סיעת האר"י שהיו תלמידיו ויורשי תורתו — כתבו תפילות חדשות ובחן מלים שונות וכוננות כלתי מוגנות. ובעוניינימ אלה התחליו מלאים את סדרי התפילה, תיקוני השבת (משנת שע"ד). ברכת המזון וקריאת שמע על המיטה — ואחר-כך חדרו תפילות המקובלות גם לסייעו הרגיל הנמצא בידי כל אדם מישראל (עיין צונץ, Ritus, S. 149 וכאן בספריו, Synagogale Poesie, S. 360). בזה מתחילה התקופה השנייה בתולדות הסידור המודפס, התקופה שאימה להafil על טוהר התפילה ולהעכיר את יפה.

אולם גם כאן נחזק בסיסמתנו: «אמת וצדקה», ولكن ברצונו — לפני שנמחייב את התהוו והערוביה שהכנים הכוון הקבלי המתפשט בתפילה — להקדים ולצין שני פרחים נחמדים, שהבשילו בשדה הקבלה, ואנו עס כל מה שקיבלו וקלטו מתפללות המקובלות — איןנו שמים לב להם ושבচনומ.

בסיור המקובלים נמצא במלחתו הדרשית, שכל אדם מישראל יתחייב לפני התפילה לקיים את מצוות אהבת הוולת: «הריני מקבל עלי מצות עשה

של ואהבת לרעך כמוך". אולם בסוף היום, בתפילת קריאת שמע על המיטה, יmachול המתפלל לכל בני אדם, שהעליבו אותו במשך היום: "הרני מוחל לכל מי שחכמים והקניטו אותך או שטה כנגיד וכוכו ולא יונש שם אדם בסכתי". Zu Bibel und Religionsphilosophie, S. 161 אף שטיינט אל יודע זאת וכותב על כך בספריו *המקובל דורש*, שככל אדם מישראל יאמר אל עצמו בראשית תפילתו בדברים היוצאים מן הלב: אני מודה בדבר ואני מקבל על עצמי מכזו עליונה את החובה של אהבת הזולת. ובليلת על משכבו מתפלל המקובל לה, שימחול לכל הבריות, שעשו לו איזה עולש הוא". אולם על שאר התפילות מיסוד סידור המקובלים, שנתקבלו אצלנו ואף קנו לעצמן זכות אורה לדורות — ואפילו בכתיב-כנסיות של מתקנים קיצוניים על דבר זה ידובר אחר-כך.

מה שנוגע להשפעת הקבלה ביהדות, יש למצוא בחיבורו *המצוין של לאור* בשנת 1905. מן הרاوي להביא מספר זה פיסקה, המתארת את השפעתה המיוונית של הקבלה על מגנוג התפילה — תיאור שאין דומה לו לדיווק ולהבהעה: "המשחק המזר ומשוננה עם שמות האלוהות, אותיותיהם ונקודותיהם; שלפרקים מעכירות אוטן ומחלייפים אלו באלו ולפרקים מוניט וסופרים אותן ומחשבים את גימטריותיהן, והכל נעשה מתוך שרירות לב — ללא שם יסוד הגיוני או כלל קבוע — רק כדי להופיע ולבסס איזה חשבון שהוא על יסוד כתובים שבכתב הקודש. דרכי מחשبة מעוקלות כאלו, שלפעמים אמנים הן מוזאותן חן בשל חריפותן, אולם לרוב הן עושות רושם מגוחך — והרי הן תופסות מקום רחב מאד בשיטת הארכ'י ותלמידיו ר' חיים וויטאל. אותו אופן מחשبة עוקם, שובץ וסorang — כגיגזולי סבך בלתי חדורים — בכל רעיון והוכחה שבקבלה; והוא זו לגמרי לטעם דורנו למחשבותינו והרגשותנו. תוצאה של אותה שיטה מהותה ה"כוונות" מיסדרן של הארכ'י והן: צמצום מחשبة בשעת עשיית מצווה אחת על שם אחד מסויים שמות האלוהות; והאייחודים, שהם: להבליט ולבטא בתפילה-ימה — על-ידי צירופי מילים — שמות אלהות, המתאים להזמנויות מסוימות. שיטות תפילה כאלה וכך כל מיני הוספות לסדר התפילה הרגיל — בייחודה לתפילות שבת ולמנגינה —فتحו להשקפת הארכ'י-ירח'יו את שעריו הניטו, במקום שהשפעה השפעה עצומה ומזהה כר נרחב מאד להתרחבות והתפשטות".

התפילה במאה השבע עשרה: מקודם השתרלו להעшир בחומר קבלי את "התקונים", שנדרפסו במיוון לעריות שמע על המיטה אן לברכת המזון — ורק מכאן חדרו לאט-לאט תפילות המכובלים ורמזיהם לסידור. ובזה העניין נודעת השפעה מכרעת לחיבור מיוחד בשם "תיקון לקבלה שבת" ובו תפילות הנאמרות עם כניסה השבת. אחר-כך יצא "שער ציון" מאות ר' נתן האנובר בפרולוג תכ"ב ובאמשטרדם בשנת תלא"א וכן במאדורות רבות נוספות — וכך נדפס יחד החומר הקבלי שהיה מקודם מפוזר ב-*"תקונים"* השונים.

ובמרוצת הזמן חדר ונתקבל כל החומר הרוב אף בסידורים — ואגב כך נשתנה גם חביבת החיזוניות: הם הגיעו לידי היקף ועובי, מחוץ לכל יחס והשוואה לסדר המקורי והפושט. וכן הטקירה הכללית נעבור לבירר כמה פריטים מתוך השפעת הקבלה על התפילה:

לראשונה בולת התנטיה לספור בכל מקום את האותיות והמלים ולהזכיר לחובוגם המטוכם (*לגייטרייה*) חשבון של איזה משפט אחר; ובזה מוכחים או מוכיחים את הרעיון המשותף המונח — לזרעם — ביטוי שני המשפטים, שגימטריותיהם שוות. כך מוכיח ר' אלעזר מווורמייזה (מווא אצל רקאנטי בפירשו דף קככ, א), שהגימטריה של המלים "ברית כרותה" ואילך (ראש השנה יג, ב) שווה לו של המליםמן "ויעבר עד גונקה". נראה שmbiyת מדרשו של הרוקח עברה אותה נטייה לسفירות וחישובים מעין אלה לרי' אשר בז' – *יחיא אל* (*הרואה'*ש) ולכדו ר' יעקב בעל הטורדים. הרואה'ש מזכיר בתשובותיו (כלל ורביעי, ב) "קונטריס מעשה ישן וכותוב בו כל הברכות... וטכום כמה תיבות יש בכל ברכה וברכה".

אולם באotton הדרכים הלך בעיקר בנו וכבר בפירשו להורה הוא מתגלה כחסיד נלהב של חידושים מספרים וגימטריות (והודות לו נחקק בזיכרון הקהל הרחב לכל הדורות ונודע בשם "בעל הטורדים"). כן הוא מביא בטור, חלק ראשון, סימן קיג, קית, ובסימנים אחרים — את הספירות של "דורשי רשות" בשביל כל ברכה וברכה והוא אומר, שמקור חשבונות אלה מגיע עד "חסידי אשכנז". מסתבר, שלראשה טיפלו באotton הספירות והחישובים מוחך נטיה ליצור מעין מסורת התפילה דוגמת מסורת המקרא. אולם בדורו כשם, שמטרה זו (מסורת התפילה) לא הושגה — כמו שכבר העיר אבודרהם, מווא בשולחן ערוך של ר' יוסוף קארו; מאחר שנוטח התפילה נשתנה במרוצת הזמנים. והנה המכובלים הוסיפו למונת, לספור ולחשב החובוגות וגימטריות והגינו לחישובים עד כדי סחרחות ראי, כמו שאפשר לראות מהרבה דוגמות של צירופים-מספרים. וכך ביזוד גראית בעינינו דרישתם להביא לידי התאמת מספרית בין שני חלקיים של הקידוש והיא: כשם שבחלק הראשון מ"ויכולו" עד "לעשות" — נמצאות

35 מילים נך בחלק השני — מברוך אתה עד "מקדש השבת" — ההיינה גם כן רך 35 מילים. והרי בחלק השני יתרות 7 מילים; ובכן מן ההכרח להחטירין — ונורא להגיד! (horribile dictu!) (הכרח עשו באמת: הלו ומחקו את שבע המילים: כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים"; והשליה (סדר ערבית לשפט) מטעים זאת בפירוש: "שלא אמרו מפני השבון המלות". למללה מזו מעמידים אפילו את הדבר על הארי ומוסרים בשמו: שהוא אמר פעם: כי טעות גדול כי בנו בחרת וכו' — אולם אין זה ודאי כלל וככל, שהארי אמר זאת אמנים נשמעו גם כמה קולות של מקובלם וגדר שינוי זה — אכן קולות שנאמרו בלחש וכחוכמים בדבר; כן, דרך דוגמה, המפרש ר' יעקב ב"מנחת יעקב" ל"תקוני שבת", פראג ת"א. וכן בעל "מגן אברהם" (אורח חייט, סימן רעא) — מתנגד למחיקת מילים אלו מנוסח הקידוש המקובל. אולם קולות אלה נשארו בחינת "kol korah b'midbar": בהוצאותיו היישנות של סיודור הארי נשטטו אותן המילים לגמרי; ואמנים בהוצאותיו המאוchorות נכנסו שוב, אלא בלא האותיות-המספריתן — הנמצאות על כל מלאה שככל חלק שבקידוש, המגיימות עד למספר ליה.

והנה דוגמה שנייה: מדרוט טיהיגן שכ ואילך, שינוי בסיטום הברכה האחורה נשמעות עשרה — מוקודט בראש השנה וחיש מהר בעשרה ימי המשובча — את מטבח החתימה: מהمبرך את עמו. "ישראל בשלום" ל"עושה השלום". אולם מי חתר זאת? הרי כאן עוברים במפורש על האיסור: "שלא לשונות מטבח שטבעו חכמים" — איסור שמאליים בו תיקף אפילו על שינוי הקל ביטור; והרי בראש וראשונה מכון אותו איסור נגד שינוי שרירותי בחתימת הברכה".

אבל שינוי זה בא מחוגי המקובלים ומנטיותיהם, משות שמצוין שהשבעון של "השלום" הוא כחובון השם "ספריאל" — המלאך הרושות בספר השם. ומה נאמר, איפוא, לו: כבר מקובלים אמיתיים, כגון השל"ה ואחריהם אמרו, שאותה הערתת קבלית בדבר שיווין החשבונות — לא היהת מכוננת כלל על "עושה השלום" שבברכה, אלא על אותו ביטוי בתפילה הבהאה, בתפילה של "אליה נצור" (במקומות הגירסת המקובלת "שלום" — بلا ה"א הדיעה).

אכן המקובלים לא ידעו דבר ולא חzie דבר מן המנהג העתיק (עיין אצל לאנדסחות וכן אצל בעיר בסטיזרו). שבמשך כל השנה אמרו, "עושה השלום" (לעומת זה נמצאים מנהגי תפילה, בירושלים, שאף בראש השנה חותמים "הمبرך" וכו' — כמו בכל השנה). מי נתן, איפוא, רשות למקובלים. או למדפיסים, לשונות מטבח החתימה — שעדרין נשמר אצלנו — למורות הפתחות בדורות שונים.

השיטה של הערצת האותיות, שהיתה כבר אצל המקובלים הראשונים (עיין בהקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה); שיטה שראתה בכל המלים שבכתביו הקודש שמות אלוהות, שאין ביכולתו לעניהם — שיטה זו של סידור המקובלים גרמה לתחווה ובוחנו ואידבנה איזומה בתוכן התפילה. ביחס לדבר בולט בשם בן ארבע האותיות: לראשונה נהגו לכנות גם בספרדים המודפסים, מוחץ לכתבי הקודש, במקום שם בן ארבע אותיות — שלוש יודים ואחריכך שתים כדי לשמר על קדושת השם. והנה המקובלים הנהגו לכנות את השם על ארבע אותיות במילואו. אותו אופן כתיבה עבר לסייעו, אולם לרוב נדפס השם ללא נקודות "בשליבות" השם "אדני" — וכך נוצרה ממנו איו מלה-המפלצת; עד שלאחרונה נוצרה במקומות המלה, שבה הגיעו הערכוביה לשיאו: לרוע המזל נאמר בזוהר פרשת פקורי (השוו עוד: סדר היום, דף יט, ב), שיש להזהר מלבטא פעמים את שני השמות (בן הארבע) הסמוכים בשלוש עשרה המידות שבשמות לה, ו(על דרך האמור במשנה ברכות ה: מודים מודים) — אכן יש לבטא אותו במלגה אחרת שתימצא בחילוף האותיות על-ידך אית ב". ובקנין: את בשר דק הצוף וע' חס תנ' ים כל, וכך נוצרה במקומות השם בן הארבע המלא החדש — מצפ'.

מן הזמן הקדום ידועים שני מקרים דומים של יצירת מילים חדשות בדרך של חילופי אותיות: הרשכ"ם מוטר בפירושו לשמות ג' טו, בלשון סתרים כו את הגיטת השם — כדי לא לנולחה להמון העם; כמו שהעיר על כך רוזין למקום (עיין עוד במחקרו על ר' שמואל בן מאיר (1880) עמ' 100). דוגמה שנייה מצינו בຄומת החיצונית של המוזהה שהיה: כווע במויסז [—אלחין] כווע — מילים שנוצרו מן האותיות התכופות לשם בן הארבע ולשם אלהיט.

אולם אותה הצעה שבזוהר הגיעה לידי התפשטות רחבה מאוד: בכל מקום פוגשים אותו עיבור-צורה ליד הרבה כינויים מפriousים אחרים. עתה אין שום אפשרות לכוון כוונת אמת בהתאם לנוסח המקורי, שהונחה ביסוד התפילה. לעומת זאת קבעו "כוונות" למלחיפות קבליים אלה — כוונות שבטעות פגית אין מתקבלות על השכל הישר, כדי לכל בקי בדבר.

יב

סידור המקובלים הנהיג סוג מיוחד של תפילות, הלא הן גוטחות-פתחיה הנארמים לפני כל מצוה והפטוחים ב"שם יהוי". "הרני מוכן" או "הנני מכוכן", שעוז היהם הם נאמרים על-ידי רבים. כמו כן הנהיגו פתיחות "יהי רצוני" שוניות — שכפי שמוסרים אמר עליהן פעמי ההלמודי המפורסט

ר' וואלף האמברגר בפיורדה: יהי רצון שלא יאמרו „יהי רצון“. מן הראוי לשמוע בעניין הנידון את קולו של החכם המפורטס [ר' מגשח בן יוסוף בן־פורה], האומר בספריו, „אלפי מנשה“, סימן קעט: צריך לידע הענין שהוא אמר ותפללה צדקה כזונה... ובדורותינו אלו טבריא, שבאמת טבריא טביה לנו, ומרביהם לספר, בתפלות יהה'ר, שככל אחד מוסיף מדעתו, ואף שאינו יודע מה שאומת, והוא כמו עניין סגולוי, וננסכים על מה שנמצא בספרי מקובלם, שיש מלאך שקשר כתרים לקונו מצירופי שמות הקדושים הנרגשים בתפלות וברכות... אבל חס להם שיסברגו שיצאו ידי חובת התפללה... מבלי שום דבר, לדע מה שהוא אומר... וכי שבח והלול הוא זה כשאינו יודע פירוש דבריו מה שאמור בפיו. וכן עניין הקש, ואהבת וגוי... ושותם וגור, ואיך ישיט הדברים על לבו אם לא ידע כלל מה כתיב בה וכו'.

ספר ניכר של רבנים בני־סמך הביעו את התנגדותם לאמרית גוסחות בלתי מובנים אלה — אבל לשואו. מוסרים, שבעל „בודע ביהודה“ סירב להשאיל לבן־אדם את לולבו, משומ שחלת רצה להקדים לברכה את היה רצון הידוע. עיין בתשובותיו, מהדורא קמא. יורה דעתה, סימן צג, ובמהדרא תנינא, אורח חיים, סימן קיו. אולם הקהיל הרחב החשיב לרוב אותו גוסח־הפתיחה יותר מאשר גוף המצווה עצמה; אבל נמצאו גם חכמים שהרגיעו את רוחם — שעיה נשתקלו בכיטויים קבליים מסוימים בלתי מובנים — ואמרו: אלו הן גסתרות... ר' יוסף [יוזף] האן בספריו „יוסף אומץ“, סימן גנט, מציע לצמצם אותו גוסח פתיחה ולהסתפק בפשטות — לפני עשיית כל מצווה — במילים אלו: הריני מוכן ומומן לעשות מצווה זו לקיים מצות בוראי.

האמיריה של כל אותן הגוסחות נתפשטו ביוטר על־ידי הספר „שער ציון“ של ר' נתן האנובר, שנדפס לראשונה בפרק שנות חכ'ב (מהדורא זו לא נשאר אלא קטע בספריית אוקספורד) — ואחר־כך יצא בהרבה מהדורות והתפשט, איפוא, בתפוצות ישראל.

לעתיפת הטלית נתקבלת תפילה הפתיחה מיסוד המקובלים: „הנני להעתף“ וכבה נזכרים „שס"ה גידים“; ועל־ידי כך נדחה גוסח ישן, שرك עם קבלתו מחדש בטיסדרו של הרב [יעקב] צבי מקלנבורג מקניגסברג — נודע שוב ברבים. אותו גוסח תפילה הוא כה יפה, שברצון רב אני מביאו בשורות הבאות:

הנני להעתף בטלית מצויצת כמצווה עליינו. וזה יהיה לי לזכורתו לשמור את כל מצוות ה' לעשות ולהתקדש ולהתרחק מכל תאות הלב לבני גלעד בראשת מזימותיו הרעים. אבל אהיה תמיד עבד נרצה לעבודת השם.

ובאותו סידור נמצאים עוד כמה עניינים אחרים, המכוננים להגן על הסידור מפני השפעות הקבלה. מספר שס"ה הגדיין — אגב מניין לא נכון — באותה תפילה פתיחה של המקובלים, מקורה הריאני בתרגום ירושלמי לבראשית א', כז; ואילו במספר הספק לו "רמ"ח איברים" — המאושר גם במדע הרפואה — מפורט במשנה אהלוות א' ח.

שמות המלאכים המיוחדים — בתפילה על פרנצה: פותח [את ירך ושביע לכל חי רצון (תhillim קמה, טז)] ובברכת [השנים בתפילה שמנחה עשרה המתחילה] ברך [עלינו] — המשיכו לחדר לתפילה. המלאכים השונים שבין סדרי-התקיעות נקדו אפילו והנדפסו עוד בהוצאה המחוור של היידנחים משנת חרמ"ט (1889).

בין אותן השמות נמצא גם השם החשוד מאד: "ישוע שר הפנים" (משמעותו אותו השם — במדורת היידנחים החדשנית — ל"ישועה"!). שם של מלאך "סוריא שר הפנים" מובא בפירוש ר' סעדיה גאון למסכת ברכות, מהדורות ווורתהיימר, ד', א'. נוסחת החسبה "פורה", הפונה לש-של שכחה, הנמצאת בסידור רב עמרם גאון, לא, ושעד היום חשבת שMRI הaganon יצאה — אינה שייכת לו: מארכס במחקרו הניל הוכיה (עיין למעלה), פרק ח', עמי (30). שכל אותו הנוסח עם אותו שם מזור למלאך — הוא הוספה מאוחרת.

ג'

עם הופעת הסידור של ר' זאב היידנחים — כמו שכתבנו למעלה, פרק ד, עמי 17 — מתחילה תקופה חדשה בתולדות הסידור: מעתה חזרו לסידור הפסוט הקודם ושיחררו את איפואו, מנטל המשא, שהעmissו עליו סדרי התפילה עבי הכרס מיסודה של המקובלים. אמנס. כבר במחצית השניה של המאה השמונה עשרה — ובכן עוד לפני היידנחים — הדפיסו סידורים רגילים. מסתבר שלהיידנחים בעצמו שימה דוגמה של סידור, שיצא ברדולחים בשנות 1754 — לאחר שהתכוית והתבנית של אותו סידור מתאימות כמעט בפרטיהן זהה שהוציא אחר כך היידנחים. אולם אותם הסידורים צדין לא נשחררו לגמרי מן ההוספות הקובליות. אכן היידנחים נשחרר יותר מן הקודמים מאותן ההוספות הקובליות — אבל גם בסידורו נשארו עוד אלה שרידים, כמו שאראה להלן, מתוך התהשבות עם המון הבורים, נרתעו עוד לעיתים מלחשיט דבריהם מטיומיס. הרי היידנחים בעצמו עוד הוציא ספר תהילים — אמן הוצאה כי' נזחה — ובסיומו סיפח את "שםוש תהילים"

הנודע, המיעץ לומר פסוקי תהילים ידועים לשם ריפוי מחלות מסוימות ובמקרים של אמונה תפלה.אמין הנוטחות הפותחות ב"שם יהוד" לא נכון עוד לסייעו; לעומת זאת השארו בו הפתיחות של "הנבי מקוון", "הרבני מזומן" — וכך נשאה, איפוא, רוזה בחצי הדין.

רק בהוצאות היידנויות האוחרות, התהילו ממשיטים במקצת גם את שרידיהם של השפעת הקבלה. מכאן אנו למדים, שעד היום משנים מדיסי הסייע על דעת עצמו. במקומות ובזמן העולים על רוחם — ובלא שיודיעו על כך (דוגמה אחרת לכך עיין למטה פרק ח, עמ' 27, וכן במקומות אחרים).

בזמנם האחרון גליתי, שכמה קהילות נשארו עוד זכר — אמנים שלא מודעת — להקופה המסתורת של שבתי צבי (כדי לשמע בעניין הנידון לדברי בן של אותה תקופה, לבעל הספר "שרי יהודה", אמשטרדם תג'יז, דף ה, ב). במחודורה ה-137 (אוולי כבר באחת הקומות) של סיור היידנויות, בדף לג, נדפס מומו כאולפנוי צוין, שאומרם אותו בכמה קהילות בכל יום — והרי זהו המזמור "ד", בעזק ישם מלך, שהשתחאים קיבלווהו לסדר תפילהם ואמרוהו לבבורי רבם שבתי צבי! גם אצל היידנויות אין חסנות תפילהות "יהירצון" — שחן ברוח תקבלה — לכינסה לטוכנה, לנטילת ארבעת המינים; וכמוון שאינה חסנה התפילה אף ליציאה מן הכהה עם האסitos; לישב בסוכות עזר של לותנן. מי יתן וימצא מדפס נבון ויישם במקומות אותו הסיום את המלים: "לישב בסוכה בשנה הבאה בירושלים".

ולא יהיה איפוא, צורך להסתמך על המשל הרחוק (במדרש הנעלם, דף קללה), כדי שנוכל להשתמש ברכמי התלמידי ל吉利ותך. כמו כן כדי היה להشمיט בשירות "אקדמות" הנחדרת — את החזרושים שאינם לפי טעמו מן הטוליה ליויתן עד "בני גאותה", אף על-פי שהשמטה זו תקלקל את האקרופטיסיכון.

גם את סדר סיבוב הכהורות — שעדרין נדפס והולך בסידורים — יש להشمיט. ד"ר מיכאל זק¹ ש הוא הראשון, שכבר השם את הכהורות מסידורנו וויאפשר לי בזה להביא דעות מקורות ינוצים בעניין סיבוב הכהורות: די לומר שבשולחן עדרון עצמו — בדפוסים הראשוניים, ו淫יציאת שכ"ה וקרואה שם — כתוב בכותרת של הסימן ובבדורי הסביר של ר' יוסוף קארה שזו "תנגן של שטוח"; ואני מבטיחכם, שזה הביטוי ראייתי במוח עיני. אולם ביחס תוקף עליינו לעמוד על ביטול אותו מנהג — מיום שפירוש פראנץ דיליליט שעה מות מטעמים לשם חיזוק הדוגמה הנוצרית. במקומו על יסורי הכהורת (Sühneleiden)

בישראל, משמש לו סיבוב הכהנות חומר להוכיח את רعيון המות, הבא לכפר על עוננות אחרים נראתה, איפואו, ברצינות, שכן אנו מוחזקים בדעת זו... ואם יבוא אדם ויעיר על חותמת-דעתו החיוונית של הרמ"א בעניין הנידון — נשיב על כך: מצינו מקרה בלתי נאה הדומה לקודם, הכוונה לאמרתו "חכבריו מכובדים" בשעה שנכנסים לבית הכנסת, המובאות כדין בשולחן ערוך, אורחות חיים, סימן ג' — ובכל זאת באו אחר-כך חכמים וביטלו אותו דין.

עוד בזמן קדום עיטרו את ברכת הכהנים בסודות קבלים ובכית מדרשו של האר"י תיא התחמה ממש למנהג תפילה שלם. כל מלה ומלה מברכת כהנים יש לומר — כמו שכתב בארכות חיים דף קט. ב' — ב' ב' ערבית ובניגון גדולי'. והנה ההפסוק שנזtero על ידי בין מלחה ניצלו המתפללים לשם אמרת פסוקים מן המקרא. דבר זה כבר נזכר בתלמוד בבבלי, סוטה לט. ב': כמו כן מביא היירושלמי (חילית ברכות) פסוקים, שיש לאמרם בשעת ברכת הכהנים. אולם בתקופה מאוחרת, מימי ר' מאיר רוטנבורג ואילך — נמצאו חכמים, שהתנגדו לאמירת פסוקים בשעת ברכת הכהנים; ואין להחפה על כך. מאחר שהילוקי דעתם בעניין הנידון נשמעו כבר מლפני אלף שנה, הינו במקורות התלמוד שהזכרנו לעמלה. והנה בתקופת הקבלה, שבה אנו עוסקים עתה, היו שקדמים לחפש ולמצוא "כוונות" שונות ורחוקות זו מזו בשbill אוthon ההפסוקות.

הפסוקים המובאים בסידורנו הסידור המובאים אצל ר' אהרון הכהן בארחות חיים מב. ב וכן בכל בו סימן קכח: אולם הם נזכרים כבר אצל רשיי בסדר נישיאות כפיהם" שלו — שמננו מצתטים רשיי ותוספות בסוטה לטם. סדר זה נמצא בכתבייד וואטיקאן ומחברו היה תלמידו של רשיי. על אותו כתבייד כתבתי בהרחבה במאמריו: *Beitrag zur Geschichte der Raschi-Commentare*

מן הג פרד ת האצבעות בשעת ברכת הכהנים. המסתמך על הפטיקתא (הכוונה לפטיקחה רבתאי פ' טו, ונזכר גם בשיריה-השירים רבבה ב.ט) — ושתעמו לא היה ידוע לר' אליעזר ממיץ — עליו מדבר בספרות הגאניטים. אותה הפרדה נעתה באופנים שונים: עיין בערוך, ערך "חלון"; המגהיג, דף כ, א (לפי צונג 14 die Riten, S. 14). השווא עוד הערות בובר למדרש תנומא, במדבר ג' כב.

צורת ידי הכהנים (בשעת ברכתם את העם) מיארו ר' אלעזר מורה-מיוזה (רוקח סימן שכג) וכן בעל הטורה, חלק ראשון, סימן קכח; ועיין שם גם בגב' יוסף — במקום שמובאות ראיות שונות לכך. הגאון מווילנה שינה בראשונה אותה צורת ידים: הוא מתנגד

לדברי הרא"ש, הכותב ב מגילה פרק ג: "ומכווןין לעשות חמשה אוירין בini
שתי אצבעות לשתי אצבעות ובין אצבע לאגודול ובין גודל לגודל לקיט
מציך מן החרכים" — הוא מתנגד לו ומזכיר בהתאם למה שנאמר ב מגן
ברוחם, סימן קכח, סעיף יט, ואומר: "יפרידו כל האצבעות ולא
לעשות חמשה אוירין".

עlyn ב"מעשה רב", בסידורו של הגאון מוילנה, דף קכ, ב, ירושלים תרנ"ה:
ה ת פילה שנזכרה בתלמוד (ברכות נד, ב), שכל מי שראה חלום רע
עליו לאמרה בשעת ברכת הכהנים — נתקבלת למטרה זו בסידור ר' רב
עמרם גאון ובמחוזר וויטרי, אולט לפוי דברי ר' מאיר רוטנבורג — מוכאים
בגהות מיוגניות להלכות נשיאת כפים יד, ז — התהilih אותו מנהג להתרחבות
ולהתפשטות: מעתה קבעו אותה תפילה שתיאмер ביום טב בשעת ברכת כהנים
על ידי כל איש — אף מי שלא ראה שום חלום רע. אמנס בדורות המאוחרים
ונמצאו כמה חכמים, שהתנגדו לאotta הכללה של מנהג זה (כך לדוגמה בעל
השליה וחכמים אחרים); אבל ההרגל ניצח — ובימינו אומר כל אחד אותה
טפילה בסידור, בלי שתהה לו סיבה מיוחדת לכך.

קשה מivid הוא להבין את הצירוף של השם בן עשרים ושתים אותיות
היווצה מן הפסוקים של ברכת כהנים והמסתתר בסיום האהיה רצון" בעשרים
ושתים האותיות הבאות: "אנקתם פסמתם פספסתם דינוניסם". אותה תפילה, כפי שהיא
נמצאת בסידור, לקוחה מספר "שער ציון" לר' נתן האנובר — שבו נמצאות
מלים-דרזומים מעין אלו במספר רב, אבל הן משמשות גם גנותריגונים. באחרונה
חיברו תפילות שונות ומשונות מראשי התיבות של אותן נוסחות קבלה ושל
נוסחות אחרים; וכן נתקבל אצל רבים הרושם, שאוთן התפלויות — קדומות
מאותם ראשית התיבות עצמן (בשעה שלאמתו של דבר הראשי התיבות הונחו
ביסוד התפלות וקדמו להן).

הצירוף "אנקתם" יסודו בספר רזיאל ונזכר שם בשלושה מקומות.
שם הוא שיר לאלפי שמות בדיינים הדומים לו ולהמון מילים בדיונות אהרות
(עlyn: Zunz, Gottesd. Vortraege, מהדורה שנייה, עמ' 178) — הממלאים את
מלכת השמיים. איה לפיד דעת, המסוגל לסלול דרך באוטו סבך איום?
ודוקא הצירוף "אנקתם" זהה לתשומת לב מרובה ונמצאו חוקרים, שרצו למצוא
כאן עקבות של שמות אלילים יווניים.

התעניינות באותם הצירופים נגרמת, משות שכל אותה תפילה עברה
ב"שער ציון" לסידור וכל אחד רואה אותן רצופות זו אחר זו — ואין יודע
משמעותן, הגיעו אפילו לידי רעיון למצוא את המקור לאוות ארבע המלים —
במלות-יסוד שבאותה תפילה; וזהי הצעת הפתرون: אנקתם=אנקת חס, פסמת

= פסח חם; פספסים=פסלים, ואותיות =דיוו/, מן המלה: הסתומה =דיאונטיסם/, מרמותה, שהמליה =פס/, ושנית פעמים (דיו=שנים) — והאותיות =נסים/ (שנשארו מן דיאונטים) מתאימות למלה =נסים/ שבתפילה =מי רצוני/. אולם שכן שתפילה זו, ב'שערי ציון' היא מאוחרת במא吐ת שנים מאותם הצירופים הסתוימים. יש, איפוא, לזכור אותו נסיוון פענווה לכל נסיוונות השוא האחריתם, שרצו לפרש. צירופים בודאים כאלה, צירופים הנעדרים כל יסוד הגיוגי.

יד

ויהא בות די—לפי שעיה — במה שבאוינו כמה דוגמאות. הממחישות את המראה והתוואר הבלתי-געניים של הסידור הקבלי, שהיה רווח בישראל בתקופה של 240 שנה (משנת 1560 — 1800). סיפוק רב יותר נמצא עתה, בהראותנו על אותו יסודות תפילה — שבאו מן המקובליט — וושנשמרו בסידורנו עד היום הזה.

בסוף המאה השש עשרה בערך חוברה בцеפת תפילה מיוחדת לשבת. שנחטטה מהר בשאר הקהילות שבארץ-ישראל. ביסודו אותה התפילה קיבלת שבת הונחה הודעת התלמידו — שבת קיט, א וכן בבא קמא לב, ב, — שלפיה היו החכמים מטעטפים בעבר שבת עם השקיעה בגדי שבת נאים ואמרו זה לזה:

בוואו ונצא קראת שבת מלכטא

ר' מ' שה בן מכיר —, חי בתקופת געוריו בцеפת — הודיע על כן בראשונה בספרו *'סדר היום'* (שנ"ט). הוא כותב: *'וכשיוצא לקבל שבת אם יש עמו חבר או תלמיד שיצא עמו, שייהיו ב' או ג' והוא טוב ויפה... והחכמים הראשונים היו אומרים זה לזה או לתלמידים: בוואו ונצא לקראת כלה (… היא השבת)... היו יוצאים למקום אחר... לנגד ביתם, למקום אויה אל הגן, או אל החצר מקום פניו וראויה להקבלה, אבל לא שיחויב לצאת חוץ לעיר'...*
וכשהולכים לקבל שבת — נאמר שט — שרים מזומי תהילם. ממומר צה (לכו נרננה) עד צט וכן מזומר כתו: אחריך אומרים פומון — בן שבעה בתים — המתחיל *"לכה דודי"* וגומר *בעובאי כליה"* — פעמים — ובב':

בוואו לשלום שבת מלכטא

אותו שיר *"לכה דודי"* איןנו זה הנගוג אצלונו. אולם מתווך דמיון של כמה מליצות, המשותפות לשני השירים בעלי שם אחד — יש להסיק, *ש"לכה דודי"* המובא *בסדר היום* שימוש. דוגמה *ל"לכה דודי"* המושר אצלונו. קבלת שבת זו נתפסה מהר מעבר לתחומי העיר צפת; אולם עם שיר *"לכה דודי"* אחר — שאף הוא יצא מצעפת וصحابו המקובל ר' שלמה אלקבץ.

אותו "לכה דודוי" של אלקבץ, זכה להתקבל בעין יפה — לאחר שנודע, שבאי הacious בתורת הקבלה, הארי", פוסל כל השירים היישנים מתיקופת ספרא; ולעומת זה סמך את ידו על שירת אלקבץ — משום שהיא מתאימה ברובה לתביעות הקבלה.

בשולחן ערוך של הארי נאמר: "קבלת שבת תצא לשדה בסוד חקל תփוחין קדרישין והנה קבלת שבת בשדה וצריך להיות מעומד ופנוי למספרם וטוב אם מוקם גבורה וכו' ויאמר כל הסדר ועיניו סגורים עד ד' לאורך ימים ואן יפתח עיניו".

הנה בשעה שבמורחה די היה לצאת לנו או לחצץ ביה"ה-הנחתת לשם קבלת שבת (עיין לדוגמה אצל בנבנש תהי, הכנסת הגדולה, סימן רסב); הרי מצד שני נפוצה מהר הידיעה בשם הארי, שהשם קבלת שבת היה יוצא עם תלמידיו לשדה. כך אנו קוראים בטידור הארי, אוסטרהא (סדור ראנגן), וכן בדפוס טלאויזיא תקסס'ר.

בספר "ארחות חיים", פראג ש"ב, נמצא בסופו — بلا שום קשר לתוכו הספר וכיוונו — השיר "לכה דודוי", מתוך הטענה הבאה: שבח לקלל פנוי שבת כלה ומלה לכה דודוי לקראת כלה וכו'.

גם ר' ישעיה הורוויז, שבא לצפת בשנת שפ"א, ממליץ בספריו (שליה) על שירו של אלקבץ.
וב"תקוני שבת", פראג ת"א, כבר נדפס אותו "לכה דודוי" עם פירוש מיוחד בروح הקבלה (מנחת יעקב).

אולם לא בלא התנגדות חדר אותו חדש בקבלה שבת לסידור התפללה; לרוב החנגו איפלו על עצם הדיון. עיין בשאלות ותשובות של ר' שמואל מורה פרוגו, "שםש זדרקה", סימן יא, דף יג, עמי שלישי. עוד לפני 25 שנה הרגישו בחסרון אותה חגיגות בקבלה שבת בית הכנסת אחד בפראנקפורט על נהר מאין מיסודה של ר' נחמן אדרלר — ורוק בזמנן האחרון חדרה גם שם (עיין גם: זלמן גייגר ב"דברי קהילת", עמ' 62). הויכוח שהתרחש על כן — ביחוד בקהילות גרמניה — נסתiens בהסכם הבא: לאחר שאחתה חגיגת קבלת שבת אינה שייכת לעצם התפללה — אין לאמרה לפני העמוד אלא על הבימה.

השיר "לכה דודוי" נאמר בנסיבות שונות (בטידור דפוס קושטא חז"ה כתוב, שיישרוו לפיה הניגון של "שובני נשפי למנוחיכי"). אולם, בדרך כלל, לא בבלוזו בניגון אחד והרזה לחושך — הרשות בידו. השווה: Friedmann: Der Synagogale Gesang (מהדורה שנייה, 1908). עמודים 85—86.
השיר לכה-דודוי השין — אם אפשר לומר כך — שם-עולם היהודי

מקורות העצמות נשאר לנו זכרם, שימושו העומדה יודעים ומרגשיהם רק מעטם מאוד: בבית האחרון מסתובבים הקהל והחון וקוראים: "בואי בשלוּם" עם "בואי כלָה" — הכוונה לצעוד צעה, להתחיל שוב ביציאה לאויר, כמו מקודם.

אמרית היליטים צב, והוא "מוזמור שיר ליום השבת". שמדובר היום אחורי "לכה דודי" — הייתה נהוגה בכמה קהילות עוד בימי הרמב"ם; אלא שהייתה נאמר אז אחורי תפילה שמנוה עשרה בקשר עם "ויכולו". עיין בתשובות הרמב"ם, "פאר הדור", סימן קטו, בכתב־יד בודיליאנה מספר 896 אצל Neubauer — Revue des études Juives, 1907, p. 202 — מובה מתוך סדר תפילה פרטימים ב-202 — אומר ביל שבת יתחל מזמור שיר ליום השבת. אולם יש מערערים אחד: "מארו מזמור ישמש כסימן לקבלת שבת: בעל 'דרכי משה'" — נפטר על כן, שאוועו מזמור ישמש כסימן לקבלת שבת הוא (לפי אור זרוע) הדרקמת הנרות בשנתו שליד — אומר, שישמן לקבלת שבת הוא (לפי אור זרוע) הדרקמת הנרות עם התחלה תפילה מעריב (ברכו).

יש עוד להזכיר שני דברים, שחוירו מתחום הקבלה. שלום עליכם" גאנשט חיל" — הנאמרים בשעה שאדם מישראל בא מבית־הכנסת לבתו: ברכת "שלום עליכם", שנוסדה על־פי מה שאמרו בשבת קיט, ב, והיא מכוננת לפני שני מלאכי השרת, המלווהו לו לאדם בלילה שבת מבית־הכנסת לבתו — נמסחה כבר בתקוני שבת, פראג ת"א. כמו כן מובא שם אחר "שלום עליכם" השיר "אשת חיל" — צייר אשה למופת מספר משלוי (פרק לא). אולם אותו צייר לא נתקבל — כמו שהושבטים היו בטוטו — כדי לקודם בברכה בשבת את האשה כמושלה בבית: אלא מטעם אחר למורי, ומאהר שאני מודה באמרת וילאננד (Wieland) :

Ein Wahn, der mich beglückt
ist eine Wahrheit wert, die mich zu Boden drückt.

[אשליה הגורמת לי אווש]

סקולה כנגד אמת, המדכאת אותי עד עפר]
מהחר שכן, אני צריך להשתק את האמת, והוא: לפyi תפיסת המקובלים, התכוון שלמה המלך, בדרך משלה, בצייר האשה שב„אשת חיל" — לשכינה ואליה פונים. איטוא, באותו ררכת שבת.

המנגן לומר בימים מסוימים, בשעת הוצאות ספר התורה, את שלוש עשרה המידות (שמות לד. ו) — מקורה מבית מדרשו של הארדי. וכפי שיוציא מספר "חמדת הימים", נקבע אותו מנגה מקודם לחודש אלול, אחר־כך התרחב לראש־השנה ולימים־כיפורים — ולבסוף התפשט גם על שלוש חרגליים. התפירות לאחר שלוש עשרה המידות, המובאות בספר זה (המיוחס לנחת העוזתי).

המתחילה בפתחו: «רבנו של עולם» — אין אותן המתחילות שבסידורנו, המתחילה אף הן בראבונו של עולם». מן הזרוך להציג עובדה זו בכל לשון של הדשאה, לאחר שאיתベンת בעניין הנידון גרים — ועוד בזמן החדש ביתר — להאשמה, שבאמרנו את תפילה «רבנו של עולם» הנהוגה אצלנו — אנו מתחללים תפילה, שיצאה מתנוועת שבתי צבי.

זו התאשמה יוצאה מעטו של מלומד בלתי-מלומד במאמר Was ist Mitteilungen des liberalen Judentum? liberalen Vereins für die Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde zu Berlin. אולם אותו מאמר הופך והובא עד ידי אבסטורד על-ידי Moderatorne Geschichtsklitterung שנתפרנס ב-Jüdische Presse- 1907; גליון 47; כמו כן הופרכו דברי האמלומד ההוא על-ידי דיר צץ (Kaatz) Zabrze- מ- דבריו ב-Israelit גליון כב, שנת 1908.

ובזה אביה פשר הדבר: בספר Geschichte der israel. Gemeinde Halberstadt של דיר ב. אויארבאך (B. Auerbach) (נדפס, בנספח אחד עמ' 181), מכתב מהורגט מעברית מאת ר' שלמה דובנה לר' זאב היילנהיים. באוטו מכתב כתוב דובנה, שהוא שמע ממורה, שהbijויו «ויקוים בנו» בתפילת רכנו של עולם — הוא שינוי מאוחר; ואילו בנוסח המקורי, שיצא מעת נתן העוזתי, היה כתוב «בו» — והכוונה לשבתי צבי. ולאחר שככל משי התדרmitt השבתאים עברו וחלפו — שינו את הנוסח «בו» ל-«בנו».

אולם, כאמור לעיל, אין נתן מכיר את תפילה רכנו של עולם הנאמרת אצלנו. תפילה זו מופיעה לראשונה בספר «שער ציון» לר' נתן מהאנובר. והנה במחודרה הראשונה של אותו ספר, פראג תכ"ב (קטע ממנו נמצא באוקספורד; עיין למללה, עמ' 38) כתוב «בנו»; וכן במחודרה השנייה, אמשטרדם תלי"א; כמו כן בכל המהדורות האחרות. נמצאננו איפוא, למדים. שדווקא בשנים של אותה תקופה מסוימת — בשנות 1662 עד 1671 — אין בשום סדר תפילה אותו הנוסח השונה «בו», כמו שהסבירו בטעות, הודיעת דובנה, יסודה בוודאי באיזו מסורת. שתלמידי שבתי צבי קראו, בהתלהבותם ודרך הפגנה — «בו» במקום «בנו» המקורי, זה הכל — ולא עוד.

זהו, איפוא חוץ מה, יתרה לבוא להמתעות (כמו שנעשה במאמר העצקי הנזכר) ולומר, שככל התפילה כאילו הותקנה לשם שבתי צבי!

— קשה לשמר על התהומם, שתחמתה לחיבורו: מכאן היא מוכרת, איפוא, לפרקים לדבר גם על הזמן הקדום; ומכאן יושט לב לפרקים — גם על השינויים והתמורות שהלכו במחוזר.

חלקים של המוסרים (אינקווייזיציה וצינוריה) בשינויי נוסוח התפילה תיאר צונץ בספרו Die Ritus עמ' 147 באופן כה נמרץ עד שאידא-אפרל לי להמנע מהחוור כאן על מקצת דבריו:

על החששות נגד התלמוד הוסיף המלשינים — וכבר בימי הביניים — האשםות נגד תפילת ישראל. لكن ארע לרוב, שבעליטים של סידורי תפילה העברי את הקולמוס על מלים ירוות מחקו משפטים מסוימים: יש אפילו שהוציאו דפים שלמים — וכמו כן שינו פה ושם מלים בנוסח התפילה. כבר ר' ייחיאל מפариיש אנוס היה להגן על חפילת "כל נדרין" מפני מלשין אחד. בשנת קיל היהה בספרד הפגנה נגד חפילת "עלינו" (צדקה לדרכך, אמר ראשון, כלל ראשון, פרק שלושים וששה). אמנם ההפגנה לא-הצילהה. אולם עדרין חרב דאמוקלס היהה מלאיה מעל ראשיהם המתפללים".

להלן ידוע עוד בפרשיות על תפילה "עלינו".

"משעה שידיית השפה העברית והופעת ספרידות הקילו על המתפללים בבית-הכנסת; שעה שחללה בזמן שלטונו המכרים ראה שנש��ת לו סכנה מצד הריפורמאציה — החמיין והחריפו בפיקוח וביקורת הספרדים. והצינורהה שנאהתה לישראל הלהכה וגדרלה — שמה כבלים גם על סידורי התפילה. ביטויים ידועים לא נסבלו עוד בספרי התפילה. לפרק נשרו הנקודות, בשעה שהמליטים שלחן חסרו; ולרוב לא מילאו שוב את מקומות הפניות הלבניניס".

כך, דרך דוגמה, במחוזר אשכנז דפסו קריםונה — סביוניטה.

מאגן, יש ופרק תפילה בודדים גשלמו כליל, יש ופרקים ידועים ונארו

מוסרים ובלתי מובנים; או ששינו את הנוסח בכמה תפילות".

"מאותה תקופה נאנחו תחת על היהודים המשומדים. קיבלו את שכרם מלשכת הדומיניקאים — לא רק הסידור והמחוזר, אלא כל ספרי הדפוס היהודיים".

בשנת 1559 למדו מאת הקהילה היהודית בפראג את ספרי התפילה וקבעו אותן לווינה לשם ביקורת המקומות הלבנינים. שעדרין היו נראים במחוזר ויניציאה משנה שכיה — הולכים ונעלמים: ממשיכים אותן בחשאי. מאז נחרבו הטשטושים ואיד-ההכנות של מלים, سورות ואף פיסכות שלמות — טשטושים. שנפשו בזמנם קשים על-ידי מפקחים ומוציאי לאור מסבירי פנים לשלטונות. בספרי תפילה, שנდפסו באיטליה, אשכנז ופולין — נעשו מעשי התעללות והתקלות לטויות ולאמת".

ראיות מפורשות למלים שנאות על המפקחים ודוגמאות של צינוריה, מביא
צונן³: Die Ritus, S. 437 ובספרו: Synagogale Poesie, S. 222. נא להשווות
חיבורו: Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate, 1891; שם: "נכרי"
מקומות שונים בסידורנו ושינויים מורושים עוד הימים. הם: (נכרי)
(למעלה, פרק שני); השינוי בברכת "ולמלשינט"; שינוי בתפילה "עלינו";
ובבית האחרון שבשיר "מעוז צור" לחנוכה. כמו כן שינוי בברכת הפתירה
ובמקומות הנוסח המקורי: "ולעוגמת נפש חנוקות נקם" הדפיסו — "ולעלות
נפש תושיע". על שינויים בתפילה "והוא רחום", עיין להלן [בתחילת
פרק יח].

במחזור נשמרו מקומות הבאים — שעדיין היו כתובים במנגנון התפילה
הأشكנזי היישן — ואלה הם: בפיוט "מעשה אלהינו" (יוצר ליום כיפורים), שבו
מדובר, דרך הקבלה שבניגוד, על גודלו של ה' וכל יכולתו מכאן ועל קתנותו
של האדם ואפסותו מכאן — באותו פיוט נשמרו כל הבטים המתחללים ב"מעשה
אנוש", פרט לראשון המתחיל ב"תחבולותיו מזימה" (ח' לראשונה, משום שהחלק
השני של אותו פיוט חובר בסדר הפוך של אותן אותיות א'ב, סדר תשריך).
בן בפיוט "מלך עליון" — המורכב משני חלקים מקבילים — המשיטו
את בת היגיון "מלך אביוון", פרט לבית הראשון והאחרון, שנשארו בהוצאות
שלנו.

כמו כן חסרוות שתי "הגויים" בפיוט "ובכן מי לא יראך" (יוצר ליום
כיפורים).

סופן של כל אותן הפיסוקות שהורחקו — אם שהושלמו לאחריך
מתוך כתבייד, או שננדפסו לחוד. הן נמצאות גם בקטלוג אופנבאך
(Uffenbach), קובץ 53. בהזדמנויות זו אבעז את המשאלת. שישמשו כל אותן הפיסוקים
הידייעים המתחללים בכתבוי "ובכן מי לא" — שרוב הציגו אכן משתהף
באמירתם. את הזמן שלפני הצהרים (בשעת תפילה שחרית), שהוא דוחק
גם بلا כך — שתרוי צרכיהם להתחילה בתפילה מוסף עוד "קדום חזות"
היום — אפשר למלא בדברים מתאימים יותר מאשר באמירת פיותם אלה.
יש לברך עוד שני שינויי תפילה חשובים. שבחינה היסטורית גורעת
להם חשיבות רבה.

תפילה "עלינו לשבח", המשמשת כ"רשות" לסדר מלכויות בתפילות ראש-
השנה — כמו שהעיר לנכון בעל הטור — חוכרה כידען על-ידי ר' רב בבל.
הייא מצהירה בഗלי ובצורה נעה ומרוממת את הנפש, את אמונהנו המזקפת
ותודאות באחד ונזכה, בורא העולם ומלאו. תוך הכרה זו בלב ובאותו שיר

על השפטים, על מקדרשי שם בישראל בימי הבינים על המקדש; וכן סימנו את פרשת חיותם. תפילה "עלינו" נחטטה בעם ונושתה תפילה הנארמת מדי יום ביום. מתיילה לא נאמרה אלא בטוח תפילה שחירות (עין רokeh, טמן שבן) ואחר-כך התחלו לאמורה גם בסוף שרף תפילות היום. אולם משפט אחד ב"עלינו" נתן הזדמנות ליהודים משומדים להאשים את אחיהם לאמונה בעבר, כאשרו הטע מגדים בו את הדת הנוצרית. ב"עלינו" מורים לאלהים שלא שמננו כמשוחות האדמות, שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל-המוני". ואחר-כך בא המשפט: "שהם משתוחים לחבל וריך ומתחפלים אל אל לא יוציא", שהוא על-דרך הכתובים בישעיה (ל, ז; מה, כ). הנביא בזדון שלא התקoon בדרכיו לפניו נוצרות; אלא אף רב — מחבר התפילה — לא חשב על כך. הרינו כי בבל, במקומות שלא היו נוצרים — ולכן גם לא יכול היה לחשוב עליהם. אולם כדי להרחיק כל חשד, כאילו יש כאן איזה רמז לנצרות — מחקו אחר-כך את המשפט. Leon Scheinhaus בירחון Ost und West (ויל' 1908).

הבעיה החמורה בשביבי (ומסתבר שלכל אחד!) היא הכרכה התשע-עשרה שבתפילת שמונה-עשרה, שהובירה לראשונה נגד המינים, ושחלו בה, במוראות הדורות וחילוף המסיבות, שינויים מרובים — ונוסחתה עדין לא הגיעה לידי קביעות מושלמת ומתאימה.

כמו באotta תקופת התלמוד, כך גם ביוםינו אנו, ממצצת וועלה שוב השאלה שנסאהה (ברכות כה, ב): כולט יש אדם שידוע לתיקן ברכות מיניהם?

ובן שאן כאן המקום לבירר את התהווות ההיסטוריה בתקופת התלמוד; או לעקוב אחר הגורמים להתמדת ברכות המינים. הספרות בשאלת הניזונה עשויה, משום שככל חיבור חדש, המטפל בשאלת, חזר על החומר, שכבר הובא עליידי קודמיה מביא את תוצאותיהם — בלי לבוא לידי מסקנות חדשות. לשם התמצאותו נזכיר, איפוא, שלושה ספרים, שיצאו השנה ואלה הם:

Schürer: Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Bd., vierte Auflage.

Hoenicke: Das Judentum im 1. und 2. Jahrhundert.

Bergmann: Jüdische Apologetik im neu testamentlichen Zeitalter. בכל אותן הchiefors עבד חומר המקורות באופן מצוין ו אף הגיעו לידי מסקנה מוסכמת, שהמלת "מיינס" כוללת כל הסוגיות השונות של האפושיטם. ברגמאן מביע את הדבר ביתר דיוקנות מאשר אחרים. הוא כותב (שם, עמ' 7): "המילה מיינס במשמעותה הרחבה והמקפת — פירושה: קופרים; ובדרך

הפרות נמנים על המנינים. כל אלה המחויקים בסוגי הփירה השונים: החפשיט בדעתה, היהודים בעלי השכלה יוונית, הנזירים והמוחיקים בחורת הגנוסטיקה... ובעמדו 8 שם נאמר: "גם היהודים החפשיט שלא האמינו בעיסרי היהדות — אף הם נקראו מינים".

העובדת שתקנו נגד המנינים ברכחה-בקשה מיוחדת ושונאורה באיזור מוכיחה שהמןינים לא החרחקו לגמרי מן היהדות המסורה על-כל-פניהם לא עברו לשום כת' מינות מסוימת (השות ברכות כת' ב ואילך).

ocabot הכנסייה אמרו (עיין: Schürer, S. 463). שchapila-בקשה זו מכונת במפורש נגד היהודים-הנוצרים ולכך ראו היהודים, עוד בזמן קדום, הכרח לעצם לשנות את הנוסח של אותה ברכה, מאחר שהיתה נשקפת סכנה, שהנוצרים ישתמשו נגדם בכוח — מה שאירע באמת לעתים תכופות.

עלינו לזרע, איפוא, על הניסיון להוכיח את הנוסח המקורי (זה של תקופת התלמוד) לישנו ונסתפק למצוא ולהביא את הציטוטים הקדומים ביותר — שידי החזנורה המבקרת עוד לא חלו בהם לשנותם. לשם כך עלינו לחפש בחומר שבארצות המזרח כוונתי לסייע הראשון, שנערך על-ידי ר' עמרם גאון: אמנס אותו סיידור, שנDSAס בואראשה (חרכ"ה) אין בכחו לעוזר לנו — משומש שה חזנורה הרוסית עברה עליו והכניתה בו שניים כפי ראות עיניה; אולם מהקרו של ד"ר מארכס, שהופיעו בזמן האחרון (עיין לעלה, עמ' 30).

עשויים להדריכנו בשביב הנכוון.

בכתבי היד, שהשתמש בהם מארכס, נמצאים הנוסחות הבאות של ברכת המינים*: לפי מבירד אחד:

למשומדים אל תהי תקווה והמנינים כרגע יאבדו וכל אויבי עמק מהרת יכרתו ומלכות זדון מהרת עתיק וחויב ותכני' בימינו בא"י שובר רשותם ומכני' זדים.

לפי כתבייד אחר:

ולמשומדים אל תהי תקווה ס"א אם לא ישובו לבירתך והנוצרים * יכלו כרגע וכל אויבינו וכל שונאיינו מהורה יכרתו וכו'.

לפי בוגדי בספריו: Der Siddur des R. Saadia Gaon, S. 13 מתחילה גם רב

* נס נסחמה נגנץ טקטי, נסתלקמה על ידי א. סכט (עיין: Jewish Quart. Review, 1899 מל' — וכטניות ומיל'ס. קויניקס (בצ' עמ' 389) מעיך, קלו' קומה טטלא 'המיל'ס' טו מוקה'ת צהפלס ווּפְלָס ננספה צמן מלה'ה. ז. ח'וּלָסְנוּן (מלוטט: בס' מדינ' לח' קפונ'ה, טטלא 'המיל'ס' ממוכח מס' (כל' ר' הל'ס קמי'ן) ומכל'ן טוֹן מינ' לח' מס'ק'ה, טלון סכו'ה לט'ו'ה' ה'ל'ן — לט'ו'ים (Nasaraer).

סוציאה גאנן „למשומדים“ במקומות „המণיניט“, נוסחת רט"ג: בשלמותה: צריכת להימצא בטידורם של היהודים היושבים בארץות ערביות. נושא זה נמצא גם במנוג החפילה של הרמב"ם (עיין: אלבוגן, עמי 323). וזה נוסחה בסידור התימנים (תכלאל א, ירושלים) ובסידור המקוצר (חפילה כל פה, דפוס ירושלים) וכן בסידור של יהודי צנעה, וינה תרליין:

למשומדים אל תהי תקוה כל המינים והמוסרים כרגע יאבדו ומלכות
זדון תזקוך ותשבור מהרה בימינו בא"י שובר אויבים ומכנייע זדים.
במנוג חפילה אחד של היהודי ערבי שככתבייך, שכמה דברים ממנה הבאת**י** Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1876, נוסח הברכה שונה
והוא:

... והמיןנים ומלשיניהם כולם כרגע יאבדו וכל צוררי עמק ישראל ואובייחט
וקמייהם וחושבי רוחם ומלשיניהם מהרה מארץ יכרתו וישבו ויאבדו ותכניםעם
במהרה בימינו ברוך אתה וכוכי.

בכל הסידורים שנדרפסו בטורקיה עוד במאה ה-18 — נשאר הנוסח „המণיניט“, אולם באותן המדיינוט, שהציגוירה הכהירה את אכפתו החלטו לשנות את המלה — עליידי הוספה שתי אותיות „לש“ אחר האות הראשונה — למלשינים. מלא זו רוחה מאוד בימי הכנינים וצינינה הולכי-דרכיל, מאשיימים ומוסרים — והוא מדרה אפילו בזורתה העברית „מ ל ש י נ“ לשופות הרומניות. עיין Grünbaum, Zeitschrift der deutschen morgenlaendischen etym. Studien, S. 50. וכן Perles Gesellschaft, XXIII, S. 636. הנוסח (מלשינים) שנשתנה על ידי הציגוירה, הולך ונדפס בסידורי התפילה עד ימינו אנו אולם נוסח זה רוחוק יותר מכל הנוסחות האחריות מכוננות התלמוד, עד שבכונשתי ב„נכנת הגודלה“, א. סימן קכו (עיין גם סימן קיח) מפרק בדבר, בשעה שחוזן אמר „למלשינים“ במקומות „לכלופרים“ — אם יצא ידי חובתו (השווה עוד: מגן אברהם לאורח חיים. סימן קכו). מעניין ההנוסח העתיק, שנדרפס מחדש בסידור לדונן תרכ"א (עמ' תרגום אנגלי). ומאותר ש"ז ב ע ר כבר פריטם נוסח דומה לו בפירושו לתפילה — וכך אפרנסטראן כפי שהוא נמצא בסידור לדונן: ולמלשינים אל תהי תקוה וכל המינים כרגע יאבדו וכל אויבי עמק מהרה יכרתו ומלכותodon מהרה חעקר ותשבר ותמגר ותכניםע במהרה בימינו.

והנה מאחר שנוסחת התלמוד נשנתנה ונמחלפה במשך הזמן — הרי

* עיין נס מבינגו כתפלים נכתפ ו כל יסויו תימן, מוסוף קויפמן מסמ"ל 1/393

— נמוסט גאנמלהות ועד כלמאות למחלות צנכלת סמיוטיס.

שמנן ההכרה לקבוע היום גוטה אחד. לא בוגנו יש לנו גם היום סיבה מספקת להתפלל לאלהים. שלמין לא תאה מקוה, שלא יצליחו במעשייהם. שכילה "זורע השקוי" — כביטויו של המשורר — ושביל עושי רשותה ברגע יאבדו. דורשי רשותות, הסופרים את האותיות מערדים, שהמללה "ולמלשינים" מתחילה באות "ו", וכמו כן "ולירושלם"; וכך עולה הגימטריה של האותיות המתחילות של שמונה עשרה הברכות (באמת תשע ע שרה) — למספר 1800. מובן, שאומם סופרי האותיות אינם יודעים שהו, זו" שلغני "ולמלשינים" ("ולמלשינים") מראה, שהמללה לפני נמחקה; כמו כן ה"ו" של "ולירושלם" שהיה מתוקפה שנבלכה זו הימה מחוברת עם ברכת "את צמה דוד" ושתיות היו ברכה אחת בלבד (עיין במאמרו של הופמן על חפילת שמונה עשרה שנתפרסם בע' 9 Isr. Monatsschrift, 1900, No.

טו

כבר התשבץ' וכמה רבנים מן המഴיקת הראשונה של המאה ה-19 — אומרים לקזר במקומות שונים שבמנהג החפילה האשכנזי; עיין: Zunz, Ritus,

S 141

בפיוט "אהללה" של יוסי בן יוסי לראש השנה, הושטטו פסוקי המקרא בין החלקים הבודדים והם נמצאים במנハgeschן. מהיום תאמצנו נמצאו במנハgeschן רק האותיות הראשונות. מאלף עד דליות, ואותיות האחרות: שיין ותיין; הפיות בשלמותו נמצוא במנח מג' רומי. כבר בזמנים קדומים התחלו מקזרים בנוסח החפילה, כדי להרוויח זמן לשפט התקינה נאה ורואיה של עבדות האלים ביום הכיפורים. וגם זאת: בליל כל-נדרי פחדו לשחות הרבה בבית-הכנסת משם שהשאירו את הבתים ללא הגנה; ובאמת ארינו לרוב באותוليل דיליקות בתמי ישראל. עוד בהזאות המחוויות בימיינו נמצאים פרקים אחדים, שנדרשו באותיות קטנות, ואינם נאמרים בכלל הקהילות; והיום אנו מסתפקים באמרית הכתים האחרוניים בלבד. כמעט אותו חזון אנו רואים גם בסוף תפילה יום כיפורים. היינו בחפילת געילה, שכפי שיזכרו מן המחוויות שכתיידי שקדו מאור להרבה ולהעשרה. במנハgeschן היישנו עוד במנח מג' איטאיליאני-אשכנזי, נמצאו אחרי "יעלה יבו"א" החפילה "או לפנות ערבי" — שמנגה עוד נשתרו במנח פוזנא שני הכתים הראשוניים והאחרוניים; ואילו במחוזר האשכנזי ובמחוזר פולין לא נשתרו מאותה תפילה אלא שלושה הפזונגים. הטילות לנעליה מופיעות

מקוצרות כבר בכתביו היד של המאה הייג': ניגנו רק את הבית הראשון של פומונים יודאים (עיין: Zunz, Die Ritus, S. 139).

כבר מזמן קדום נמצאו ציונים במחוזרים שכחבייד, שיש מרבים באמירת הסליחות ויש מפעטים — הכל לפי מידת הזמן העומדת לרשות המתפללים.

ד"ר מונק, הרב בבית הכנסת "עדת ישראל", בעברו לפני התיבה בתפילה נעילה, לפני כמה שנים, וכיוון שהשעה היהת מאוחרת — השם את כל הטליתות הקבועות ועומדות במחוזרים. מאחר שהידיעות בעניין הנionario — אפילו אצל צונץ — מועטות הן; הרי מן הרואוי, בהודנות שבאה לידינו, לעשות ניתוח קצר של מנהג החפילה של נעילה. לשם כך אוכל להשתמש במחזור האשכנזי, דפוס סבונינטה-קרימונה שי"ג הנמצא תחת ידי.

"אב ידעך" — מן התכנית ומבנה הטילוק של קרובה זו ניכר. לדעת צונץ (Literaturgeschichte, S. 60) שהוא של פיטן קדמון. על סמך נימוקים פנימיים חשוב שי"ר (ב"דברי שלום ואמת", עמ' 27) ליחסו לקלייר. פוקוי הלוואי לאוთה קרובה (כ"כתוב"). אחר שלוש הפסיקות הראשונות — מכלייט את המלה "שער" והכוונה לנעלת שער השמיים. בהוצאותיו שלנו נשמו אותם הפסוקים: כמו כן מכירדים תיכף, שהתקנית המקורית של הקרובה (סידור אלף בית") נפסקה. כלומר: הקרובה קווצה.

ב. "שמע נא" הבא לאחריה — מצאו שדייל וזוק"ש את הסימן שמן עון. עצם הפיטו "מעריך ועד ערבי" עם הפזמון "שמע נא" — נשפט בהוצאותיו שלנו, מן הפיטו של אהדריו "שער ארמנון" לא בכוונו למחזר שלנו אלא האותיות אל-ויתרן נשארו בחוץ. לאחר "פתח לנו שער" בא הפיטו "או לפנות ערבי" — אוולס לא נתקבל במחזר שלנו. הפסיקת המתחילה "ומי יעמוד חטא" שיצכת לסלילחה "תחולת צרי חרף וחובש למזר". צונץ, Literaturgeschichte, S. 235. רושם את שלמה הבעל כמחברת. הפסיקת הבאה "שלום פרטס" היא הסיום של אותה סליחה וראשי האותיות של החזרוים מצטרפים לסימן: שלמה הקטן. הפסיקת הבאה "מרובים צרכי עמך" היא הסיום של הסלילחה "אדון כתקה מועד". כאן רק האותיות מהת ואותיות המctrופות לטימן יוסט. פ. סליחה זו נמצאת בשלמותה לערב ראש השנה וכן בתפילה נעילה שבמחזר אשכנז.

מ. "זכר ברית" לר' גרשם בז' יהודה נמצאים במחוזרנו רק שני בתים (ג' וה). אחריך באה "אנקת מסלידיין" — התחלת לסלילחה. צונץ רושם אותן על מחבר בשם משה. ההתחלות הבאות (Literaturgeschichte, S. 402)

במספרן) וכן הופיען של ייג' מידות — ידועים. במחוזה הנזכר (דף סבינויפה קרימונה) — נמצאות כאן עוד כמה המחלות נספות; ואחר הופיען של ייג' מידות (גם במחוזה זה נמצאת רק התחלה של הופיען) — מובאת עוד התחלה של "המבדיל בין קודש לחול", שERICA להאמר בתפילה נעילה ביום כיפור שחיל בשבת. בתקופה מאוחרת העבירו אצלנו את "המבדיל" למוציאי שבת של כל השנה.

בימינו אין אמורים בהרבה בתי-כנסיות את "חוית בווערות", שהוכנס לתוכה הקדושה של תפילה שחירות בראש השנה ויום-כיפורים; כן אין אמורים את ההוספות הגדולות לקרובה של פורים; כמו כן אין אמורים "חוית בווערות" בבית הכנסת של קהילת "עדת ישראל". אולם שר' הוספות לקדושה נאמרות כאן — לאחר שהקדושה נאמרה בשלמותה ללא שום הפסקה — עלייד איזה פיטוס אחר.

יש להזכיר על כן, שבכמה קהילות אין אמורים את הפיטוטים שהוכנסו בשלושת החלקים של תפילה נוספת בראש השנה [מלכויות, זכרונות, שופרות]. גם מי שאינו יודע לקרוא אותם במקורות העברי — יכול לעמוד על יפיהם מתוך העיבוד הגרמני למופת. שבמחוזו של מ. זק"ש, הפיטוט "אהלהה", שוחבר על-ידי יוסי בן יוסי, אבי הפיטוטים שבסדר התפילה — הוא פשוט בשונו אבל אציג בהבעה וחתפי מרמי מדרש ואגדה; לעומת זאת זה מrome מצד רעיונות המקרא המרובים, שהשתמש בהם — ואף הביעם בדרך שיבוץ, ככלمر: בביבטויים מקראים וחלק כתובים. הפיטוט "אנסיכה" לרי אלעזר הקלייר, מציר תמנה נשגבת של מלכות שדי עלי אדמות; ובהתפשט הרעיון, שהוא מלך העולם הייחדי והאמתני, החותק חיים לכל חי — יכולו הבריות באפסות האלילים ובריקנות של כל מראת-עין ודברי ההבל של עולם זה ושל כל קניין ובנין; וירגשו באפסות הדברים הכלים ואובדים (זוק"ש באחת ההערות לאנסיכה"). בשעת הצורך אפשר לותר על פיטוטים ידועים, על פיטוטיאוף עם שמות המלאכים הזרים לנו ("שמות המלאכים עלו עמן מבבל" — העירו חוויל' בירושלים בראש השנה, פרק א'). על פיטוט-יסלוק בעלי תוכן אגדתי זו או שם פרוזאים מאוד בסגנוןם — על כל אלה, כאמור, אפשר בשעת הדחק לTOTR; אבל עליינו לשמר בעבודת אלהינו על השירים והngleias של משורינו למופת, הנודעים לתהילה. נשווה נא פעם את הפרוט הפטוט מאו של תרי"ג המצוות לתהילה השבועות שבמנוגה התפילה. שלנו — ל"ואהזהות" היפות لأنין ערוך במנוגי תפילה אחרים. צערנו לא נתקבלה אף אחת מהן במנוגה התפילה שלנו;

לאחר בירור והבדלה אלה בין עיקר וטפל, בין שירות אמר וחרונוט. טפלת

בתחום הפישוט — מיצפק התחששותה של הטינה נגד הפיטוטים. עובדה הנדראית היום בכתיב-כונסיות ידועים. אולם יש להפיץ את ידיעת הפיטוטים והבנתם בין הקהל. ביחס מושלת חובה זו על המורים בכתות העלונים שבבתיה-הספר הדתיים; כן יש לטפל בדבר בסמינריאונים ובחברות שונות. בכך מציין צו נא את הפישוט של בית הכנסת (בקדמתו ל-*Literatur der synag. Poesie*) — כבנ-לויה של תולדות ישראל: «הפיטוטים הם מצבאות-הזכרון של אבותינו ועבודת האלים שקיבלה אותנו לסדר החפילה היהה — בההאבות בת אלף השני — מעין דגל ישראל הנישא ברמה».

ואכן בראש וראשונה מוטל על הרבניים לקיים בלב הקהיל את החיבה לאוות חלק של עבודה האלים. שנמסר לנו בירושה מן הדורות הקודמים, ולקדמה. ודבר זה ניתן להעשות על נקלה ובפנים שוננות: יש לבחור מן הפיטוטים חומר לדרשות ונואמים ואפשר לשימוש בנושאים ורעיונות מאותו תחום השירה. אולם, ראשית כל, על הרבניים עצמם להשתחרר באומה עבדות האלים. אבל אם הרוב נהוג בשבחות להחפיל *בשהכמה* עם מנתן של ייחידי סגולה בלבד ולגמר את כל החפילה — כפי שהוא בכמה קהילות — הרי במשך הזמן יתפשט ויגדל העדר ההשתבחות של הציבור עד, שבמוקדם או במאוחר, יגיעו לידי החגננות גמורה לאמריה פיטוטים בכלל.

בענין התפשטות המנהג של תפילה השכמה גם על תפילת מוסך — עיין *באבר היטב* לארוח חיים, טימן ז, בשם *יד אליהו*, תשובה פב; וכן *תפילה ההשכמה בכלל* — עיין: Plessner: Die kostbare Perle oder das Gebet, S. 205.

ז'

מכאן ואילך תבנה הערות בודדות לטידור החפילה, לפי הסדר שבסידור הוצאה היינדיים. לראשונה ידובר על:

סודה אני — לפי הדין בתלמוד (ברכות ס. ב) על אדם מישראל לומר בבוקה, לאחר שהתעורר מן השינה, את תפילה ההודאה: «אלחי נשמה» (עיין בפרקנו להלן). אולם אחר-כך — בתקופת הגאנונים — נמצאו עוררים על כך ואמרו שאין להזכיר את השם לפני נטילת ידיים. לכן העברות מסדרי החפילה הקדמניות (יחד עם הברכות: *ברוך אתה... לשכוי בינה עד: המעביר נשמה*), הגאנונים ר' נטרוגאי ור' עמרם — לסידורה והיא צרכיה, איפוא, להיאמר: אם בבית, אחרי נטילת הידים בשחריר; או לפחות בה את החפילה בבית-הכנסת.

כתשלום לאוותה חפילה, שיש לאמרה תיכף אחר היקיצה, חובה נוסחת-

תפילה זו: מודה אני לפני מלך חי וקיים שהזורת בי נשתי בחלמה,
רבה אמונהך.

תפילה זו מובאת לראשונה בספר "סדר היום" לר' משה בן מכיר, שחיה
עוד בשנות שס"א במצרים. המהדורה הראשונה של אותו ספר הופיעה בשנת שנ"ט.
נוסחת תפילה זו — הנמצאת גם ב"זוהר חדש" על פרשנת נח — לא נתקבלה
בכל סידורי התפילה. יסוד אותה הודהה הוא במאמר חז"ל בבראשית רבה פ'
עת, הנשנה באיכה רבה על הכתוב: «חדשים לבקרים רבה אמונהך» (ג, כג).
על כל אם דתית להתחיל לשנן אותה תפילה — הן במקורה העברי והן
בלשון תרגום — לילדייה כבר בגיל הרך; וכן מתרגל נפש הילד לכון את
מחשבתמו — תיכף עם הקיצה — לאלהם!

„שחר אבקשן“ של ר' שלמה בן גבירותול (תרגום לגרמנית על-ידי א.
גיביגר בספריו S. 96 u. seine Dichtungen; ומובא כבר בסידור
דפוס פראנקפורט על נהר מאין לטין Tatzen).

„בן אדרמתה“ — שיר זה הדפס היידנרים בתחילת סידורו „שפה ברורה“
משנת 1806. תוכחה זו שתוכנתה למאר, ובאזור מועצתן את חולשת הארון,
קווצר ימי וכלינו — חוברה על ידי ר' אברהם אבן-עזרה. עיין: D. Rosin,

Reime u. Gedichte (1885) חלק שני (עמ' 17) — תרגום גרמני פוטג.
„ברוך אתה“ — אף אותן התפילות שאינן לקוחות מלא במללה מפסוקי
המקרא, אף הן מסתמכות במישרים על כתבי הקודש, אם מבחינת התוכן או
מצד הלשון.

בעניין זה חיבור ר' זאב יעבץ חיבור חשוב מאוד, שראיתו
בכתב־יד, חיבור חרואוי להידפס.

נוכיה את הדבר בדוגמה הראשונה, ברכה שיש לאמרה בשעת עשיית
כל מצוה, והנה נראה:

„ברוך אתה ה“ — תהילים קימ. יב; „ה“ אלהינו — דברים ה
ד; „מלך העולם“ — ירמיה י, י, אשר קדשו במצוותיו — בחתם
לדברי הכתוב בדברים כה, ט או בהתאם לכך שם כה יט; „וזונו“ —
בהתאם לכתווב בדברים לג, ד וכן לפי שבת כה, א.

המשפט „ד' מלך — נעד שבייה כבוד“ — אינו פ██וק מיוחד בתנ"ך,
אללא הוא הרכבת של ביטויים מקראיים שבמקומות הבאים: תהילים י, ט; שם
צ, א; שמות טו, ית; ומשמעותו זה צורתו בתפילה נמצא גם בפסכת טופרים
יד, ח.

כן יש לנקר „ה' מך“ (ולא מך — כדין עבר גוף שלישי) — משומ
שבתוניים צו, א המלה מנוקדת בשני קמצים.

„גנומה שנותת כי טהורה“ — بلا המלה „היא“ אחורי „טהורה“, כך נמצא במקור התלמודי ברכות ט. ב. השווה גם אליה רבבה לאורה חיים. סימן מון מלתקישור זו חסורה גם בהוצאות ישות של טזרוים שונים ודבר זה מתאים לכונה המיוחדת של אותה ברכה: להחגיג רעיקר הנזרות בדבר החטא הקדמון הרובץ על המין האנושי. וכן מפרש אבודרham: „טהורה — כי מקומות טהור גנורה.“

הכל לפניו שכן כתוב בדבורי קדש וモثر האדם מז'הבהמה — הוספה זו (המרומות לקחתת ג. יט). שפוקה נכראה בסידור רס"ג, ונמצאת גם בספריו יהורי תימן — ראיינו גם בכמה כתבי יד.

„אנא בכח“ — בס' הקנה מיחסים אותה תפילה בטעות לר' נהוניה בן הקנה. טעות זו מוכחה מצורתה הפיוטית. תפילה זו נחכלה בין המקובליטים כזרות השם בן מ"ב אותיות. השווה תשיבות רשב"א, חלק ראשון, סימן רכ, בפרטות מדבר על כך לאנדסהותה בספריו „בקור חולמים“, עמ' xxx.

המקובליטים הרבו להשתמש בתפילה נאה זו ולכך איתרו אותה בכל מקום במקומות אחר בסידור — עד שנקבעה בפינה נידחת, אחורי „பיטוט הקטרות“, מקום שאינו מתאים לה בשום פנים. על הנזוקים, בדבר שניינו המקרים המרובים של אותה תפילה — עיין בספר „סדר היום“ דף מא. ב. למלים „קרע שטן“, המציגות מראשי התיבות של השורה השנייה, ולמליה „ש��וצית“, היוזמת מראשי התיבות של השורה האחרונה — נודעת אצל רושמי רשומות חשיבות יוצאת מן הכלל.

הכפלת הפסוק (אורך ימים) בתהילים צא. טז — מקורה בציורי שמות מיסוד הקבלה. לפי ר' משה בן מכיר בסדר היום, זריכת בעצם לחזור על אותו פסוק ריך בתפילה מוצאי שבת. لكن לא הכפלו מוקדם פטוק זה, לא בתפילה שחרית של שבת ולא בקראי את שם על המטה. רק בסיורים המודפסים מן המאה היה' ואילך — השוו המדפסים את המידות וציננו, שיש להכפלו גם בתפילות מחוץ למוצאי שבת.

הכפלת הפסוק האחרון במזמור קו (כל הנשמה) היא: אם משומ שאותו פטוק מסיים את כל ספר תהילים (לדעת אבודרham): או, משומ שהוא חותם את הפסוקי זומרה (הטור).

מאותו טעם מכפילים את הפסוק האחרון (ד' ימלך) שבסוף שרית „או ישריר“ (לפי כל-בו); אולם ר' יוסף קארו מתנגד לכך מחשש שלא לעברור על האיסור הידוע: „שמע שמע“, „מודים מודים“ (עיין בטור, חלק ראשון, סימן נא). החזירה המשולשת על שלוש עשרה המידות בשעת הוצאתם ספר התורה ב齊יבור — מקורה בהערה בספר „לקוטי צבי“, שהוא ספר עממי ופחות ערך.

ומכאן נתפס וחדור לסייעים שלנו; אף-על-פי שזרה כו אסורה, כמו שיווץן מן הגمرا ברכות לנו, ב עניין "מודים מודים" (עיין רשי' שם: דמחוז כתמי רשות).).

בעל התשובות "בני ציון" (ר' יעקב אטליינגר) משלדל לאזידיק בתשובה ל"ו אותו מנהג, לאחר שלוש עשרה המידות אין נאמרות "בדרכ תחינה". בבית-הכנסת של קהילת "עדת ישראל", אומר ראשונה החוץ בחגיגות יתרה את י"ג המידות; אחריו חוזרת עליהן המקהלה — ובשלישית הן נאמרות על-ידי כל קהל המתפללים.

"פוחת את ידך" — דרישת המקובליס לכון בפסק זה על מלאך מסויים יכולת לגורום, שהמתפלל יסכח את הקשר בין פסוקנו ובין זה שקדמו. הרי לאmittו של דבר, קשר הביטוי, "ואתה נותך" עם "פוחת" שלאחריו. כונת הכתובים: ואתה נותך וכוכי, אתה פוחת וכוכי, אתה משביע וכוכי.

"ובמורתך כתוב וכוכי" — שבוטף ישתחב וכוכי בסוף תפילה עליינו — נוסף, על-ידי מדפיסים בוררים, מן הפסוק העשידי, החותם את סדר המלכויות בראש השנה.

"ברכו" — המנהג להתכווף ולהשתחוות בשעת אמרות ברכו, נזכר רק בארכות חיים, חלק ראשון, ובכל-בו: "לכrouch בברכו ולזוקוף בשם"; זהה, איפואו, רק הוראה לש"ץ (מסתבר שקרבת המשמעות בין הוראת "ברך" בק' ל- "כrouch, השתחווה בתפילה" ובין ההוראה בbenin, "פייל": "הלו, שבת ורומט" —

היא שיצרה את סמכות המכשבה בין "כrouch" ובין "ברך, הלל").

"יווצר משרותים ואשר משרותיו" — רוב החונים אינם מבינים את המשפט — יש לשים לב במיוחד להטעמת את המשפט זה בימי ראש השנה ובימים כיפורים — והם מפסיקים בביטוי "ואשר משרותיו"; לעומת זאת הם מושכים את "כולם" לביטוי שלאחריו וכוכבים ייחד: "כולם עומדים". ארנזהיים זוק ש Er schuf היבינו לנכון את המשפט ובהתאם לכך תרגמו יפת. הראשון כתוב: *(=הוּא יצר מלאכים משרותים וכל משרותיו עומדים ברום עולם)*; והשני תירגם: *Dienende Engel und alle seine Diener stehen auf der Höhe der Welt gebildet die Dienstengel, dessen Diener alle stehen in den Weltenhöhen.* (הבורא מלכ"ה-השרות וכל משרותיו — עומדים במרומי העולם). לפי זה יש להטעים ולפסק נכון: "יווצר משרותים, ואשר משרותיו כולם — עומדים ברום עולם" ולא לחבר ייחד: "כולם עומדים". המקור לאותו פיות שיטשו דברי מדרש, המובאים כבר בתוספות לחגינה יג: ב. לפי אותו מדרש בורא הוא, בכל יום מלאכים לשעתם לשם מילוי תפקידים מיוחדים (עיין חגינה יד. א) ולאחר מכן מילוי שליחותם הם גנדיים ונעלמים — פרט למלאכים הקבועים, העומדים תמיד

מסכיב לכסא הכהן. אלו ואלו ממשיעים תחילת זה. אותו המדרש ממש מלא במליה רחף לפני עיני הפיטן בשעה שפיטס "יוצר משרותים" — (עדין) כי יוצר מלאלכים-מרשותים, ואשר מרשותיו כולם — ושכל מרשותיו — עומדים ברום עולם.

בכל הסידורים, אף אצל היידנרים — פרט לסידורי של זק"ש — עדין מפסיקים בשתי נקודות בין "מלך אל חי וקיים" (בחפילת "עורת") ובין הביטוי "רַם וְנִשָּׂא" שלஅחריו. ושליחי צבור נערדי הסתכלות כאילו דואגין, שאותו אידיק יישאר לנצח — בהתחילה משפט חדש עם "רַם וְנִשָּׂא" ואפילו בקול גבוה.

בחודמנות זו נביא גם אידיקות אחרים בחיבור משפטים, ששובים אותם לפרקים: בסיום מומר פא מפסיקים בטיעות ואומרים: "ומצור דברך — אשבעך"; וזריכים לומר: "ומצור — דבר אשבעיך". בחפילת "זכור" אחרי ה"סליחות" אומרים: "אנכי אנכי — הוא מותה" במקום: "אנכי אנכי הוא — מותה". בסליחה "במווצאי" טועים ואומרים: "בצדך נתקד ונשחת חמورو"; ויש לומר: "בצדך נתקד — ונשחת תמורו". בחפילת מנוחה לשבת אומרים: "ואני תפילתי — לך" במקום: "ואני — תפילתי לך", שתרי במרקא (ח' סט. יד) מחוברות שתי מילים אלו במקף.

בגואלנו" (לפני התחלת שמונה עשרה) יש לפסק ולומר: "ד' צבאות שמנו" ואחריך: "קדוש ישראל", אבל אין לומר: "ד' צבאות" — ואחריך: "שמע קדוש ישראל". בחפילת קריש יש לדיק ולחבר: "מן שמיא וחימ" ואחריך: "עלינו ועל כל ישראל", אבל אין לחבר יחד: "וחיים עליינו". לדוד ברוך" — כך מתחילים ברגיל במווצאי שבת, בהטעמה מחברת, בשעה שיש להפסיק בין "لدוד" ובין "ברוך". מן ההכרה. איפוא, להטעים: לדוד — ברוך הוא".

בריך הוא לעלי"י — יש לקרוא ברכיות מילים אלו, אבל אין לחבר את הביטוי "בריך הוא" עם המלה "קדושה" שלפניו. אפילו חכמים — מצין בצער ר' ישעיה ברlein בהערותיו שכחבייד לסייע החפילה — טועים אותה טעות, שנגרמה על ידי מדפיסי הסידורים. שמו את הנקודה המפסקת שלא במקומה הנכון.

ושבענו מטובך" בשמונה עשרה — אולם ברוסיה ובפולין, גורסים قولם "מטובה". כאן לפניו שוב נזהן של חורת הקבלה: לפי גירסה זו — פני האדמת' ושבען מטובה — יוצאת השם בן ארבע האותיות מסוף האותיות של ארבע המילים המוסגרות. על הנוסח האמתי — "מטובה", מוסב על אלהים, ולא "מטובה". מוסב על "האדמת'" — מגן הרואה" (בתשובהתו, כל רביעי, סי'

כ) בכל התקיפות. כן מגן עליו אבודרham ולאחרונה — אף ר' שלמה לורייא בתשובותיו ס"י סדר.

ושים חלכנו עמם, ולעומם לא נבוש" — יש להזכיר בנוסח זה, שזילגמן בערך הביא כמה ראיות לאשנו, הוא נמצא גם אצל אבודרham וכן בסידורי הספרדים. הוא מזכיר את המליצה הדומה שבברכה-הטמון «שלא נבוש ולא נכם לעופום ועדך».

הביתוי «ערב ובוקר וצחים» בברכת «מודים» אינו מוסב על המלים שלפניו: «שבכל עת» — אלא אותו ביתוי מוסב על «נודה לך» שבתחילה המשפט; והקבל לך את דברי המזמור (נה, יח): «ערב ובוקר וצחים אשיהה». «וחווינה» — אין לבטא את המלה בהדגשת הנזון, כמו שרגילים לשמו לפרקם.

«ברכה המשולשת» — הכוונה, ברכה כפולת שלושה; אולם אין לומר: «המשולשת בתורה» — היכל להתפרש: ברכה הנזכרת שלוש פעמים בתורה, מן הצורך, איפוא, להפסיק במקצת בין המלה «משולשת» ובין «בתורה».

מן הרואין לציין — דבר היוצא מכמה כתבי-יד — שבגנותה המקורית היה כתוב: בברכה המשולשת הכתובת בתורה וכיו' האמורה וכו'. אולם נוסח זה נתן מקום להשש של אי-הבנה: שימושה לא כתוב אלא את ברכת הכתנים, אבל לא את התורה כולה; לכן סיירטו את סדר המלים — מה שמכביד במקצת על הבנת המשפט.

«ואמרו אמן» — בסיום המשפט «עשה שלום» (הנאמר לאחר תפילה שמונה עשרה בלחש) וכן לאחר ברכת המזון לייחיד — אין למלה «ואמרו» שם מובן. היא הועברה לכך מסיום הקדיש, במקום שהש"ץ מעורר את הקהל במלת «ואמרו» — שיענו אחריו: «אמן». היא חסיטה לנכון בתפילה של הרמב"ם; וכן בהוצאות ישנות של סדרי תפילה מדויקים.

המנagger לומר לפניו «עשה שלום» כתוב, המתחיל באות ראשונה של שם המתפלל והמסתיים באותה אותן שבה אף מסתימים השם — נזכר בהוספה לרשי' במיכה ה. ט. המקובלם מיחסים חשיבות רבה לאותו מנהוג. אף-על-פי-כן אין הדבר מנהוג תמיד זה, הנחתן ליד — אמרת-כונף לכל ימי החיים. זאת ועוד אחרת: על-ידי זה שהמנagger קשור לשם הפרטី העברי — הארי עשוי הוא לשמר על השמות העבריים בישראל, שבימינו אנו עושים כבר זרים לבטים בני ישראל.

יי

הביתוי «אל תהשה ותצעני» (בתפילה «זהוא רחומי») — לכות משעיה סדר, يا ופירשו, אל תהשך ואל תגורם לנו עינויים; אולם אל מלוי היהת כוונת

הביתוי בסדר התפילה: אל תשחוך ותן לנו תשובה ומענה, כי זו הייתה צריכה "הנתק ותעננו" — מה שלא מצלמי בשום מקום.

אולם אותו פירוש שני (ותעננו — מענה) יוצא מן הנוסח שבמהדור וויתרי (עמ' 70): אל תהשח ממנה ותעננו, כי נאמנו גוים וכו'.

"הנדזה" עד "ביד צר" (ב"הפטוח") — חסר כבר בדפוסים ינסים ויש להסביר את המשפט כללי; ובפרט שהמלה "ושקצונו" בניקודה המורוד היא גם بلاךך מללה מפלצת.

וחון אומ לשםן מקונה — ציריכים לנתק "מקונה", לאחר שהמלה "אום" היא מן נקבה; עיין בספר השרשים לרדיין.

"הגבהת ספר תורה" — בכל מנהגי התפילה נהוגים להראות לעיני הקהיל את הכתב של התורה הפתוחה לפני קריית התורה. מגהן זה יסודו במקצת סופרים, פרק יד: עיין גם ברמב"ן על התורה לדברים כה, כו, בכלי-בו ואצל כמה פוסקים אחרים. אולם מנהגנו אונן להגביה את התורה לאחד הקရיאת ולהראות את הכתב לעיני הקהיל — مستמכת רק על דבריו בעל "דרכי משה", סימן קמז, שאין להם שם יסוד ונימוק; למה, איפוא, להתנגד בኒיגוד להלכה?

"אני מאמין" — שלושה עשר עיקרי אמונה אלה חוברו בהתאם להשफת הרמב"ם, אבל לא על ידו. נתפרסמו לראשונה, כנראה, בהגדה של פסת, ויניציאת שכיו, ושם מקומות אחרי היל.

"במה מדליקין" — פרק משנה זה צריך להאמיר — כמו שנוהג בכל מנהגי תפילה — לאחר חפילת מנחה, כמו שמכוח משלוש השאלות: "עשרות", ערכותם, הדליקו את הganer. הטעם, שהעבירות אצלנו את אמרית פרק זה לאחר תפילה מעיריב — כדי שגם המתחארים יוכל לסייע את תפילתם עם כל הקהיל — טעם זה כוויה יפה דזוקא להקדימות באמירת הפרק; שעיל-ידייך יכולו המתחארים לבוא עוד להשתחרף בעצם תפילה ערבית לשבת. במקרה כתני כנסיות העבירות והקדימות בזמן האחרון, שבאותו פרק — ובזה נסתמכת הטענה, שנשמעה לפרקeos: לבטל אמרית משנה זו למגורי.

קידוש בבית-הכנסת — על עניין זה ידובר בסוף חיבורנו בנספח מיוחד (עיין להלן, פרק כ).

"אב הרחמים" — תפילה זו הנאמרת בשעת הוצתת התורה מרכיבת מחלקים שונים. על מקורה ושינויו הנוסח שלה — רצוי להזכיר מאמר מיוחד. אותה תפילה, שחmittתה מחוברת עם "ויעזרו" שלאהריה — נזכרת בא' או ר' זרעו, תפילה, סימן קען. הכיטוי "מן השעות הרעות" (הנמצא גם בתפילה "רבינו של עולם"), הנאמרת בחנים בשעת הוצתת התורה, עיין למעלת, פרק יד.

עמ' 45) — מראת, שההפיילה חוכרת בצרפת, שהרי לאותו ביטוי עברי מתאים הביטוי הצרפתי: malheure.

בתפקיד זה מאיינו כמו ביטויים על-דרך כתובים מן המקרא ואלה הם: "עם עמוסים" (במחוזר וויטרי: "על העמוסים") — על-דרך הכתוב בישעה מוו. ג. באוטו כתוב גם זאת גם המלה "הנסואים"; שם נאמר: וכל-שארית בית ישראל העמוסים מניבטן הנושאים מנירחם.

הצירוף "ברית איתנים" — הוא על דרך הכתוב במקה ו. ב: "והאתנים מוסדי ארץ", שלפי התרגומים הכוונה לאבות.

"יקום פורקן" — ברככה זו בנוסחתה הראשונה נתקנה לברך בה את ראשי היישובות וכל העוסקים בתורה בבבל; ואילו הברכה בנוסחתה השניה מוכנת כלפי הקהילות. היא נמצאת רק במנハ צרפת ישן ובמנハ תפילה שלנו, אולם אינה בשאר מנהגי תפילה. לפví זה יש לתקן את דברי שיר' בביבראפיה שלו על ר' נתן, העירה 29, וכן בסכרים חמד", ג, עמ' 29. ברככה זו לא הגיעה במישרים מישיבות בבבל למנהג אשכנז, אלא בעקבותיהם, דרך תיווך צרפת. יש בידינו ראיות, שגם כמה דבריהם הגיעו בדרך זו מבבל לאשכנז. מכאן ההתאמות המרבות בין מנהג צרפת ישן עם מנהג אשכנז ישן — עניין, שעליו יורחוב הדיבורו במקום אחר (השווה גם דברינו בראש דברו לוח הספר).

כן יש לתקן את דברי שיר', בשעה שהוא מראה מקום על סידור ר' עמרם גאון — מאחר שברכת "יקום פורקן" אינה נמצאת באותו סידור.

מה שנוצע, איפוא, למנาง פרובינצייא — וכן למנาง צרפת הישן — הרי מאוחדים כאן שני הנוסחות בנוסח אחד, כמו שעוד נמצא לפניינו במחוזר וויטרי. ועוד שינוי חשוב נמצא באותו מנהג תפילה: הביטוי "לירישי גלותה" — שיצאו עליו עודרים. ובצדק, מהרבבה חכמים — חסר פה לגמרי. יש, איפוא, לדאות אותו ביטוי הנמצא במנהג תפילתו — כתוספה מאוחרת. עיין: ולמן גיגר בספריו "דברי קהلت", עמ' 117, המזכיר גם על צורת הריבוי: "לירישי גלותה"; ודרך אגב הוא מביע את המשאלת להשםית היהס את המלים: "ודוי בבלבבל" — שכבר אין מתאמות למציאות היגיאנוגראפית שלהם. ואם נעשה כך, אפשר לאחד יפה את שני הנוסחות בנוסח אחד, כמו שמצוינו במחוזר וויטרי. ביתר ייחוד יש להמליך על אותו שינוי, לאחר שעל השאלה: לשם מה אומרים שני "יקום פורקן"? — איך-אפשר לענות לשובה המנicha את הדעת; ולדוב באים למסקנות אחרות. שהיא רצוי למגען.

"מי שברך" — לברכה זו בלשון העברית אין מסבע לשון קבועה. אלא הנוסח כאן רפה ומופנה להכנים לתוכו ברבות לטובות כל מיני מוסדות חסד ותקנות מועילות שבקהילתנו, כגון "בעבור שמשכים ומעריבים בבית התפילה

ובשביל שישתקו בשעת הקריאה" וכיצוא בתן. "ברכת ראש חודש" — בזמן האחרון נוצר ביטוי חדש: "קידוש החודש"; החגיגות המיחודת המלאה את ברכת החודש — ה"יהי רצון" שלפניה נותרת הודנות מזוינה לכך — הביאה חועלם רבה לחוננים, האוהבים לסלול בוקלט. תפילה זו נאמרה על-ידי ר' רב בסוף השמונה-עשרה והוא נמצאת בברכות טה. ב. והנה הוסיפו בראשת התוספה: "שתחדר עליינו את החודש הזה";

וכך התקינות וסיגולה להכרות החודש. אותו "יהי רצון" הוא ההוספה האחורה בסידור ולא נתקבל לפני המחזית הראשונה של המאה הי"ח.

במנוגי תפילה אחרים רגילים לומר במקום אותם ארבעה "יהי רצון", הנאמרים אצלנו ביום שני וחמשי אחר קריאת התורה — بلا הסיום "אחיננו", שהוא בעצם הוספה מאוחרת.

על "נפשו" או "נפשיו" שבמזמור תהילים כד, ד, הנאמר בשעת הכנסת ספר התורה — ידובר בנספח מיוחד בסוף חיבורנו (פרק כא); כמו כן ידובר להלן (פרק יט) על "שיר היהוד".

"עם המיחדים" — בקדושה; יש שליחי ציבור שאינם ממשיעים את המלה הועירה "עם", מחתמת שווין צלולה לה"מ-מידדים, שאחריה.

פסוקי ברכה, שלום ונחמה, הנאמרים במצואי שבת והמכ្នאים על התחלתימי חול חדש של عمل ודאגה — נמצאים במחדר עוד יותר גדול במחוזר וויטרי, ובשעה שבמנוג פולין הושטטו רק כמה פטוקים, הרי במנוג אשכנז קיצרו והוציאו הרבה פסוקים.

"ואהרטם כה לחיי" — לפני הסיום בתפילה ערבית למצאי שבת; לקוח משמואל-א כה, ו. ר' ישעיה מטראני בפירשו שכמבדיד מכאר שאת המלה "לחמי" יש להבין כמו: "לאחמי". את הכתוב יש, איפוא, לפרש כך: וכות אמרו לאחמי (הכוונה: לדידי) וכו'.

"זכרון לכולם יהו" — במוסף לראש חודש. ללא להכנס לפרטி השאלה, אם יש לקרוא "יהו" או "היי" (עיין בעניין הנידון במגן אברהת, אורח חיים, סימן חכג) — נראה רק על מסקנת הדבר: מקור הביטוי במבדר בטי-במקום שנאמר: "ונזכרתם לפני ד' אי וגושעתם מאוייביכם"; אחריך: "ובראשי חדשיכם", ול��וף: והוא לכם לזכרון וכו'. בהתאם לכך נמצאו בדפוסיסידור הראשונות הנוסח: "זכרון לכולם היו חשועת נפשם מיד שנא" — לפי נוסח זה "חשועת" بلا ויז חיבור; כך רוצה לגרוס גם הנגן ר' אל יהו מווילנזה. עתה משתלב יפה ובאופן הגיוני הקשה להו וולעד: מובה חדש וכו'. מדפס טיהיגנן שיב ואילך, התחיל מתואר הנוסח "יהו" וכן "ותשועת" וכן

נעשה גם קשר המשפטים אחר, מאשר בנוסח שבדפוסים הראשונים. השווה עוד תשובה רשייל, סימן סד, הרוצה לגורות: «זכור לנו יהה ובעל טרי חדש» חלק עליון.

«וחסידים וצדיקים» — בסיום ההלל. יש לבחר את הנוסח הספרדי «צדיקים» עם ויזו החיבור בראש המלה, כמו שmobא אצל אבודורם ואחרים; שהרי אין לפירוש «צדיקים» כענין חוטפה בידיו לא «וחסידים». נכונה מאוד גירסת המשפט המשפט אצל אבודורם: «וכל עמן בית ישראל כולם».

«אלוה» — בדרך כלל — השווה לדוגמה בתפילה-נשمة — אין מלה זו מבוצאת בהלכה. חושבים להמשמעות היטב את המפיק שבאות ה'א, בהז שמתינו הברת ה' בחזקה. כן כדי לשים לב לכמה שליחי ציון, המבतאים בכך שיבוש את הביטוי «אלוה סליחות». אולם לאמתיו של דבר, יש לבטא במקום שיבוש את הביטוי «אלוה סליחות»: ובכן: «אלוא, גבוז». אמנם דבר זה לא נמצא בשם ספר דקדוק חדש, אבל אותו כל מלמדנו ר' אברהם ابن עזרא הקדמון בספריו «צחotta».

«זיכור» — בנוסח לנזכר הנפטרים, מזכירים גם את הקדושים, ואף כאן משתמשים — כמו בנוסחות הקודמים — בביטוי: «בעבור שאtan بعد הזכרה נשמותיהם». על דבר זה הוכיח בצדק ר' ישעיה מרילין; והרי זה מעשה מהוסר הגיון מצד המשפטים — ומצד המתפללים, הנגידים אחריהם.

«ברכת המzon» — המקור לביטוי «בכל מכל כל» נמצאו בתלמוד בבא בתרא יז, א: «תנו רבנן שלושה התעניין הקדוש-ברוך-הוא בעולם הזה מעין העולם הבא; אלו הן: אברהם, יצחק ויעקב: אברהם נכתב ביה (בראשית כד א): «וְהִ בָּרֵךְ אֶת-אַבְרָהָם בְּכָלְךָ»; יצחק נכתב ביה (שם כו, לג): «וְאֹכֵל מְכָלֶךָ»; ויעקב נכתב ביה (שם לג, יא): «וְכִי יִשְׁלִי-כָּלֶךָ».

«במרום» — הברכות הנוספות המתחילה בברכה «הרחמן» והנוגדות לשפטן ראי-חדש ולמועדים. הן מונן מאוחר; וכפי שכתבו אבודורם ואחרים, השenario כאן מקום בשבייל עניינים שונים, כגון בפרק שאורה מסב ליד שולחן בעל-הבית. על-כל פנים מוצאים אותן ברכות «הרחמן» בדפוסים רק מתחילת המאה הי'ית.

ברכת המzon בקצרה — שכבר חיבורה הרמב"ם ואחרים — לא באת לידי שימושה המלא. זkid' שהכנים לסייעו את ברכת המzon המקוצרת מיסודה של הרמב"ם, כדי שכל מי שהשעה דחויה לו ישמש בה. נוסח עוד יותר מקוצר נמצא בספר ברכת המzon, יוניצ'יאה, ס"ג, במקומות שנאמר שהוא מיועד: «לחנן בו ילדים, גם הגודלים יוצאים בו בעת שהם טרודים הרבה במלאתכם או בעסקי משאם ומתנמם כמו ביום דשока וכדומה. כי טוב מעת בכוננה וכו'».

נתכן ע"י החסיד שלם מהרייר נפתלי [כהן] יצ"ו ונדרש בהסכמה הרבה גודלי החכמים דאייטליה יצ"ו.

מי יתן וישתמשו בה גם בימינו, ביחוד בשעה שהנו עיר המבוגר מוכראה — תיכף אחורי סעודת הצהרים — לרווח מהר, אם בחזרה לבית הספר או לעובדתו במשרד.

«הביבננו» — מובא בברכות כט. א. ברכה זו מעין הברכות האמצעיות חוברה עליידי שפואל ולא נכנסת לסדר הידרכאים; אולם מתקבלה בסידורו של דיר מיכאל זק"ש בתוספת הערתה: מי שמתוך מניעה שאין להתגבר עליה אין אפשרותו להחפכל את חפירלת שמונה עשרה בשלמותה — יאמר בין שלוש הברכות הראשונות ובין שלוש האחרונות את ברכת «הביבננו». אולם יש להעיר שבעונת החורף — שעה שיש להוסיף בברכה השנים את המלים «טל ומטר»; וכן במצואי שבת יום טוב — בזמנם שיש לומר הבדלה «אתה חוננתנו» — אי-אפשר להסתפק באותה תפילה מקוצרת: «הביבננו».

מאותה סיבתה, כנראה לא נפתחה אותה ברכה למקרים של שעת הדחק. בירושלמי ברכות פרק ד. ג' מובא נוסח — נזכר גם בארכות חיים, חלק א' [halcot tefila, סימן קיא] — המתאים גם לאותה תקופה שנחשה בבל ליווצאת מן הכלל ולא חשו להתקין לה נוסח תפילה. אולם נוסח הירושלמי לא נתקבל, משום הכלל הידוע, שבל מוקם שיש מחולקת בין הבבלי והירושלמי — ההלכה כבבלי.

«פתיחה ארוני» — פתיחת ארון הקודש אין לעשותה לפני דברי בעל הלבוש (עיין להלן, עמ' 67) בעניין «אנעים זמירות». מנהג של יומ-יומי. הוא מעיר בזכות, שאף בפעלו לשבה. שאומרים אותו בכל יום — וזה פותחים הארון לאמרתו אלא בראש השנה וביום הכיפורים. כדי להגדילו ולהודיעו לעם שהוא שכדול ביחס. הידרכאים ציין במחזור של מנהג תפילהנו — בעקבות חמוץ הקודם, דפוס אמשטרדם או זולצבאך (עמ' «כוונת הפיטהן») — הרבת מילים, שעל ידם צרכיים לפתח את ארון הקודש. אולם במנגנון אשכנז אין פותחים במידה כה מרובה כפי שצין היזגהים. עיין בדברי קהילת לר' זלמן ביגר, עמ' 469 — במקום שמצוין כל אותן המקומות, שעל ידם פותחים את ארון הקודש בקהילת פראנקפורט. אבל רוב אותן המקומות, בהתאם למנגנו, מתאימים יותר עם מנהג טרייש — גם כאן אפשר, אפילו, להזכיר את עקבות התהשפה הקדומה של מנהג צרפת על מנגנו אנו.

„זהו רחום“ — נועד להיאמר בשני וחמישי. מקורו אינה תפילה, כנראה. כפי שמשער צונץ (רייטס, עמ' 10) — ברדיפות היהודים מצד הפראנקים והגותים במאה השבעית. ובספרו: Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 16 כותב צונץ על התפילה „זהו רחום“. המחלוקת לשבע פיטקוט והמורכבה מפסוקי מקרא וرك בסיממה („שמע ישראל“) היא מקבלת צורה של תפילה עצמאית [ולא ליקוטי כתובים]; על מוצא תפילה זו ידוע — כבר במאה הי"א — אגדות בלבד.

מן המקורות שצונץ מביא שם, הרי המקור של מהJOR וויטרי, סימן רقا — מוטל בספק; מאחר שבמהדורה שהופיעה ביןתיים אין שום ذכר לכך. הסיפור בלשון הארמית, שעליו מדובר צונץ אחר-כך — מצאתי גם בנוסח עברי בספריה המלכותית שבברלין, נתב"ד 1.361. הגמון אחד — כך נאמר בספר הארכמי — אמר לשלושה יהודים עולם-שם, שבאו מגלוות ירושלים: אם היהודים אתם, ברכוני לנשותכם, כמו שנחנכו חנניה, משאל ועוזרה בתוך כבשן אש יוקדת. אמרו לו:תן לנו זמן של שלושים ימים. באוטם ימי ארכה ישבו בתעהית. עם גמר שלושים הימים, סייר להם זקן ירא. שמים אחד, שבחלומו קראו לפניו פסוק, שכחוב בו פעמיים המלה „כרי“ ושלוש פעמים המלה „לא“, ואני יודע איזה פסוק הוא זה. ענה ואמר אחד מן השלושה: „זהו החתום בישעה“ (מג. ב): כידעתך ברם — ארך אני, ובנהרות לא ישטוף; כיתליך במושך — לא תכווה, ולהבה — לא תבער-ברך; וויהי הבשורה: תיכנס לחור האש — ותיצאלו. והנה בפקודת הגמון העלו ברוחב אש גדולה מאד ואותו זקן נכנס לתוכה — והאש החלה ופנתה לשולשה כיוננים. שלושת האנשים נכנסו אף הם לאש כדי לקבל פניו של הזקן ויחיבו אותו אחר-כך את „זהו רחום“: הראשון — עד „אני מלך רחום וחנון“; השני — עד „אין כמוך“; והשלישי — מכאן ועד הסוף. אלום אגדה זו אינה מחייבת לתוכן התפילה; לעומת זאת קרובה יותר קצת לאמת ההיסטוריה היא ההודעה הباءת. שמקורה בתשובות הגאנונים: אספסינוס הגלגה שלוש קבוצות אנשי שם מירושלים, הושיבן בסיטיגנות בלבד רב חובל והן הגיעו לארופה קבוצה אחת באה ליליאן, אחת — לאראלא ואחת — לבודידיל. אותם שנתיישבו בבודידיל קבלם השר בסבר פנים יפות ונתקן להם שדות וכרכמים והוא שם ימים רבים בשלווה עד שמת אותו השר ועם עלייהם מלך חדש... וחידש עליהם גזירות. והוא שם שני אחים, יוסף ובנימין, ועומם שמואל בן דודס... ויצעקו אל ה' בצר להם וישבו בזומות ובתעניות ולבשו שקים על בשרם ושלשתם יסדו, והוא רחום. דרך אגבouri, שאotta תפילה נזכרת בראשונה בספר הפרדרט. דף ב. ב. על-ידי ר' יצחק בן יהודה. נראה שלתפילה זה, אלהי ישראל יש

קשר לתפילהה «והוא רחום»: זו תפילהה «ה' אלחי ישואל» שיכת למנגה ספרדי, צרפת ואשכנז והיתה ידועה למחברי סליחות במאה ה'יא.

כל התפילה מלוקחת ממהmis ושםונה מקומות שבמקרא. אולם רק 24 הם פסוקי מקרא בצורתם: השאר — הם וכרי לשון עלי-דרך כתובים מן המקרא. ביחס הולכים ונשנים הביטויים: אבינו מלכנו חנון ורחום, הרושעינו למען שבח, הבט וכן הביטה. בכמה כתבי-יד מציינים את יוסף כמחבר החלק הראשון: «והוא רחום» עד סוף הפסקה «הבט-נא» המסתימית במילים «ורחום אתה»; החלק השני: מ, «אנא מלך» עד סוף הפסקה «אל רחום», המסתימת אף היא במילים «ורחום אתה» — שמואל; והחלק השלישי: מ, «אין כמוך» עד סוף פסקת «הפטוח» — בניין. בכמה קהילות הייתה תפילה עולה בהרכבה, כמו התהנון — בלחש. אולם הכוונה של אותה תפילה הייתה עולה בהרכבה, אלמוני היו מחלקים אותה: חלק אחד ליום שני וחילך הנשאר — ליום חמישי; החלק הראשון עד «שמע תפילת כל הארץ» והשני מ-«אל רחום וחנון» עד הסוף. כאן יפה כוחו של הכלל — וכן בענינים אחרים. שעוד יזכיר עלייהם להלן, שבו פותח השולחן ערך: טוב מעט תחוננים בכוונה מהרבבות בלבד כוונה.

שיר יחוד. שיר זה היה רגילים לומר לראשונה בלילה כיפורים בלבד, ביחס אלה שנשאו במשך כלليل הצום בבית הכנסת. הוא מופיע בראשונה בסידור אדריכני בסופה, שיצא לאור בשנת ש"ט; כמו כן הוא נדפס בסידור מנוטה שיח וילדיו הערבה, שכממה קהילות אומרים אותו בכל יום.

כיוון שבאותו שיר נמצאים כמה ביטויים, העולים להתרשם כמנגינים את הבורה, כגון קביטויים: «סוכב את הכל ואתה בכל», ואחרים כיווץ בהם — מתוך כך נמצאו כמה רבנים, בעלי דעתה בפילוסופיה, שהתנגדו לו. ר' שמואל יהודה קצנאיילנובוגין מפארזובה הגן על אותן המקומות שיצא עליהם עוריין, וענה על כך לר' משה איסרליש, עיין בתשובות הרמ"א, סימן קכו. מתוך אותה תשובה מתרדר, שהרשיל הוא הוא שאסר לומר את שיר היחור באותן הקהילות, שימוש בהן בכתיר הרבענות (לבוב, לובלין). רשיי קצנאיילנובוגין התנגד לדעת הרישיל, ואף בעל הלבוש (אורח חיים. סימן קלג) סייע בידו. שניתם הגינו לעזרי מסקנה, שדברי הרישיל אינם עומדים בפני הבקורת ובגינותם אף בקהילות כבר לא חשו לאיסטור הרישיל. אולם בעל הלבוש הביע את דעתה ש愧 את שיר האבוד, הוא השיר «אנעים זמירות» — לא יאמרו בכל יום, משוט תכנו ושבחו הועלאים. רגילות יתרה יכולה להפחיתו בעיני המתפללים ומוטב שיאמרוו בשבת ומועד בלבד. אותה דעה בערך מביע גם המהר"ל פראג בטפירו «נתיבות עולם». בזמן מאוחר, anno שומעים את קולו של ארם בעל דעה תקיפה, הלא הוא הגאון ר' יעקב עמדן (יעבץ): בסידורו, תחת

הכוורת «פסק», הוא מביר את השאלה, וכן הוא מפרש את כל שיר היהוד זקובע שיש לאמרו בבתי הכנסתו; אלא שהוא מוכיח את הדעת, שלא רצוי לאמרו בימות החול, מאחר שאין השעה פניה לאמרו לאט ואין הדעה צלולה לכונן בו כראוי לו, ובאמת רוחות מנהגים שונים בקהילות ישראל בדבר אמרת שירים אלה: יש קהילות, שבהן נהגים לומר את «שיר הכהן» בכל יום; ואילו בשבחות ומועדים הם מוסיפים עליו את «שיר היהוד». לעומת זאת יש קהילות שאומרים שני השירים יחד רק ביום כל-גנדי; ואולם לא תמיד שומריהם על הקצב הראוי — שעיה שהחזרו נאמרים חליפות על-ידי הש"ץ והקהל — דבר המחייב במקצת מהשפעת השירים. הפרעה אחרת באמרת שיר היהוד בכוננה ודרך תינוי שבח הבורא חלה לרוב בשבחות, שבahn אומרים את שיר היהוד בסיום התפילה; בשעה שחלק ניכר של המתחפלים כבר עזב את בית הכנסת. שניגנו שהונגן בעניין הנידון בכיתת הכנסת של קהילת עדת ישראל (ברלין) סילק את הליקויים האמורים: כאן אומרים «שיר היהוד» וכן «שיר של יום» לפניו הוצאת ספר התורה (אין שם מובן לומר את ה„שיר של יום“ אחר תפילה מוסך, שהרי הוא שיקן לתמיד של שרר); לעומת זאת האומרים «אנעים זמירות» בסוף התפילה (אחרי „עלינו“) — והוא מושר בחגיגות חליפות על-ידי הש"ץ והקהל; וכן נeschכת תשומת-לב המתחפלים והשתתפותם עד תום השירה-תפילה.

בידי היידנאים היה תרגום (ככתב-יד) של ספר «אמונות ודעות» של רס"ג — השונה מזו של ابن חבון; אולם מחותן השוואة בין אותו תרגום ובין שיר היהוד, נמצאו לנו למדים, שכמה משפטים וביטויים בודדים שבשיר היהוד — לקוחים מתרגומו זה של «אמונות ודעות». בציון, לעמ' 79, נמסרו דבריו היידנאים בעניין הנידון: כן רמזו לאותו תרגום בהערה ל„שיר היהוד“, ליום חמישי. את ההשפעה של אותו תרגום שונגת על שיר היהוד בררו אח"כ בפרטות צנץ בעמ' Ges. Schriften III 231; וכן פ. בלוך ב- Judentums, 1870.

כ

קידוש בבית-הכנסת. מנהג זה הוא עוד מתקופת התלמיד ומקורה במקנה שכימיהם: אורחים ועניים — שאינם סמכים על שולחן עצם — אוכלים בחדר הסמן בבית התפילה. הקידוש בבית הכנסת היה מיועד, איפוא, להזיא אוטם האורחים והחונן היה אומרו ברגיל ליד הפתח וכל הקהל שהתאסף בחדר הסמן יכול לטעמו היטב ובבירור את תפילה היהודית של החון. ובאופן כזה שמו לב לעיקר, שאין לעבור עליון, והוא: «אין קידוש, אלא במקום סעודת» —

הינו שאין להפריד בין הקידוש ובין מקום אכילת הטעודה. בזמנים מאוחרים — שעה שנשחנה אותו מנהג של כלכלת אורחים ועוניים בחדר הסמוך לבית הכנסת — נראה אותו קידוש מיותר, או נכון יותר: אסור. בדבר זה הרגישו כבר בתקופת הגאנונים והשבו למצוא טעם אחר להצדקת המנהג הקיים והוא: לפי דברי התלמוד יש בין הקידוש ממש רפואה למאור העיניים. אולם ראה שאין אותו טעם עומד בפניו הכספיות: ביחס לאחר שנותו לפרש אותו אמר — בברכות מג. ב — על דרך המשל. בغمרא שם נאמר: «לא יפסיע פסיעה גסה, דאמיר מר פסיעה גסה גוטלת אחד מת'ק ממאור עיניו של אדם; מי תקנתייה? להדריה בקדושא דבי שם שי» — «שוויה כוס של קידוש בשבת בלילה» (רש"י). וכי שסביר המאייר, שהכוונה בכך להזכיר את בניהאדם, שאל עשה פטיעות גדולות ומהירות — שהוא רודף אחר עניינים גשיים-גסים: ממש שזו הרדיפה יכולה להזיק למאור העיניים — היינו להכרת השכל הבahirah; אבל דבר זה ניתן לחיקון על ידי שמרית קדושת השבת, קדושה שתלווה את האדם בכל מעשיו. ממש וכך לא נמנעה יין הקידוש — בפסחים מב. א — בין הדברים המאיירים את העיניים.

שקדוג איפוא, למצוא נימוק אחד לשמרית המנהג בית הכנסת שנתפסת — ואמרו: תקנת חכמים עתיקה כותה יפה אפילו בשעה, שכבר בטל הטעם שגרם פעם לאותה תקנה. נימוק זה מביא ר' אהרון הכהן מלוניל בספרו ארחות חיים וכן מנמק את המנהג הקידוש בבית הכנסת בימינו [ר' שלמה] דוראן. בספרו בסוף סימן רסט, שבתנאי ימינו: «אי. אישר חילוי-אבטליניה» (אלמוני היה כוח בידי — הייתה היתי מבטל את המנהג). אחר כך בירר ר' יוסף קארדו — בפירושו לטור — את השאלה לפי מקורותיה, השתמש בתשובה של הרשב"א. מתחן נטייה לשומר על התקנה שכבר נתקבלה. וזהו גם דעתו בשולחן ערוך, שלא שיטמן כאן על הרשב"א. אולם לבסוף הוא מכריע הן כאן והן בפירושו על הטור, שモטב היה לא לומר את הקידוש בבית הכנסת. מאחר שאותו המנהג לא נעשה קבוע בארץ-ישראל (וכן בשאר ארץות המזרח). עד כאן שיטת ר' יוסף קארדו. אבל אנו שומעים ממדינות אחרות, שמנาง זה נשתרם; דבר זה אנו למדים מבעל המנהיג, המעיד על קיום המנהג במדינת ספרד ופורטוגל; ובועל, «אור זרוע», מעד על הקהילות העתיקות שבאשכנז, על קהילות שבריניוס וכן על הקהילות שבמולדיו הסלואוית.

לדברי ר' יצחק אור זרוע בשני מקומות שבספרו (חלק ראשון, סימן תשנב, וחילק שני, סימן כ), הנוגאים בשאלת הניזונה — גודעת חסיבות מרובה ועד ימינו דבריו מאירים ומשמעותם כבאים כתיבתם. נימוקו לשומר על המנהג

הקיים הם ברוח השקפתנו אנו הימים. אחד התלמידים פנה לרבו, ר' יצחק בן משה, בשאלות שונות, וביניהן שאלת בדבר יסוד ההלכה של מנהג הקידוש בבית הכנסת. והנה התשובה לשאלת הנידונה :

ואשר כתבת שאודיעעך סמך לאותם שוטים מקדוש של בית הכנסת אחרי שאין יכולין לצאת באותו הקידוש ואורחין אין כאן צר [ליל מילך] [לי עלייך] והיטב חורה לי כי נתת את פיק להחטייך. ותמייה אני על חכם ונבון כבודך שהיה רשי להוציא דבר מפקך ללא ידעת כמה גאנגים וקדושים עליון רבותינו שבגנץיא ושבוּרָמְשִׁיא ושבפְּרָא הלא שם יצאת תורה לכל ישראל הלא נהגו מיטים שנוסדו כל התקלות שכירינו ושבכל ארץ אשכנו ומלכיות שלנו נהגו אבותינו ואבות אבותינו צדיקים קדושיםibern מחוקמים ועתה אתה כותב עליהם שוטים. ותלה אומרת ואתם מכין שנהגו אבותינו נוחי נשא אל תשנו ממנהג אבותיכם כי לא דבר ריק הוא ואם הוא ריק מהטרוי הבינה ומורייני המות הוא ריק. שאבותינו נהגו כדין וכתרה כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בעיש וביעית לkadush עליון בקידוש זה שיטום קדוש הוא ושיטום טוב הוא, לא נתקן עיקרו כלל בעבר האורתדים בין לרבי בין לשומואל אלא לקידוש היהים ברבים נכון וכו'.

במשך בירור השאלה, לאחר שהביא ראייה לדבריו מן הירושלמי וכן העיר פל מחרוז החגיגת של קידוש דראש חורש כשהיא מקדרין החודש — הרי הוא חזר בסוף ומסכם :

אע"ג דמעיקרא בעבר האורתדים נכון והשתא ליכא אווחים אַפְּ-עַל-פִּיקן הויל ונהגנו בה געשית עליינו חובה וליכא משום ברכה לבטלה. ועוד + שמעתי שיש בירושלמי לשומואל למה לי לקדושי בבית נישטה כדי לזכות את התינוקות פי' שירצו לשמווע ברכה ויענו אמן ויטעמו מן הברכה.

נמצאנו, איפוא, לפדייט, שהקידוש על היין בבית הכנסת — בא להכרייז בפייטום גדול לפני קהל המתפללים על כנית יום השבת. להנמה זו של הקידוש יסכים הימים כל בית-כנסת — אף אלה הדוגלים במגמה ריפורטימית מובהקת. אולם עליינו לברר כיצד אען עוד נקודה אחת ומיא השובת מאדו : אין אף פוסק אחד, שיאמר, שהקידוש בבית הכנסת פטור את האדם מלקדש בבית המשפחה; להיפך: הפסיקים מדרישים בכל פעם את חובת הקידוש בבית, שהרי אין מי שיחולק על הכלל : "אין קידוש אלא במקום סעודת". כמה שקדו פאו' ומתהיה,

* ככל לנו מוכח, לפחות, סטוליטים פועמים מין כקילוט : דכל מונעים ציוניים, וכי נחלומכיס מפעמים צינייניס. חלוס ליטס פומיס לב, צעל ויי קע גוינמייס נאכלן ז ל כ ס ל ז ט ל כ. מן סכלמי, לחוטה, נקייט נס נטכלן מלוון מנונג — וולט סמאנטס מונטינס צינייניט למפאל נסלק נחלוטן לחוכ.

שלא יבואו הבריות לטעות בדבר — אנו למדים מדברי הרא"ש: ונפק מנה חורבה דתאי לימי עלי וכו'. אמן אין חסרים נסינונות לישיב את המנוגב באשכנז לקדש על היין בבייח'הנכמת ואין מי שיאכל שם" — מישיבים ואומרים: "כיוון דבשעת קידוש דעתם לאכול במקום אחר הווי קידוש במקומות סעודה ע' מרדי פ' ע"פ". אולם הקלה זו לא יכולה להתקבל, מאחר שהיא צורן עוד לקדש בפניו חוג המשפחה בבית.

משמעות כך ראו הכרה להמחיש — על-ידי אופן אמרית הקידוש בבית-הכנסת — את מקומו המיחוד של זה הקידוש בתפילה. דבר זה אפשר לראות בקהילות עתיקות באשכנז, במקום שהמנוגב נשתר מרעדין באוצרו המקורי; כאן ממחישים, שאין הקידוש שייך לפצע התפילה: החוץ, שעדב בשעת התפילה ליד התיבה ובגבו לקהלה; עתה — לאחר שגמר את תפיקתו הרשמי בסדר התפילה — הוא מטיר את הטלית, הולך כמה צעדים לפנים, מחזק את כוס היין ומזכיר — בעמדו עם הפנים לklärנות המתחפלים — באופן הגבי לפני הקחל על קדושת היום (עיין דברי קהלה, עמ' 64). אפשר שבמורצת הזמן ניטשנש — מחתמת רשלנות — אותה צורה קבועה של המנוגב ונשכח מובנו ומשמעות זה נפנת גם אופיו האמתי והמדויק של הקידוש בבית-הכנסת.

א

האם יש לקרוא (בתהילים כד, ד) "נפשו או נפשי" — שאלה זו צפה במוחי כל מעת שאני בא לבית הכנסת ביום ראשון של חג, החל ביום חול: והנה חוץ אחד המתחפל לפני סיידור היידנגיימ-בער או פר נפשי; ואילו ביום שני של חג, שומע אני מפני חוץ אחר, המתחפל לפני סיידור זק"ש — שומע אני כיצד הוא קורא, בשעת הכנסת ספר התורה בקהל רם-נפשו, ואם שואלים ודורשים לשיבת ההבדל בקריאת מלאה זו — מקבלים ברגיל תשובה, שכן יש "קרי וכתיב"; והחוננים יש בוחר בקרי ויש בכתיב. אולם כשבודקים את ספרי המקור של המסורת — מתחבר, שאותה תשובה אינה נכוןה, אף-על-פי שכבר החזיקו בה בזמנם קדום, כמו שיזכה להלן. כבר בחייב-היד אין קבע בדבר הקריאה של אותה מלאה: יש כתביידר שבפניהם נמצא "נפשו" ובשוליהם נמצא הסימן "ק" — היינו "קרי"; יש כתביידר, שאותו קרי מסומן כמו שזה רוח במסורת, שהשיין מנוקדת בחולות וכן בחיריק מתהמה; ושוב יש כתביידר, שבهما מובאת המלאה ונפשו ללא שום הערכה.

אוטו פקסוק ורפין בקריאת המלאה אפשר למצוא גם אצל המפרשים, שהם גוזיר לרשותה את דברי רסיג; מאחר ששאר המפרשים לא היכרו את פירושו הערבי לתהילים ולכך אינם מזכירים אותו;

אולם בראש וראשונה רצוני להביא דבריו מומחה מובהק במקצוע המוסורת, הלא הוא החכם ר' שלמה נורצץ, מחבר הספר החשוב ובן-ערך «גודר פרץ» ושבמהדורות שיצאו לאחר פטירתו הסבו שם הספר למנהת שיי — כדי לרמזו דרך ראשי תיבות במלת שיי לשמו הפרטני: שלמה יידית.

ואלה הם דבריו בקיבורו:

ליד המלה «נפשו» מסומן «נפשי קריי», אבל במקצת כתבייד ספרדים כתוב נפשו ב-«ויאו זעירא» וכן מסומן במסורת.

ודעת רבות יש במלת זו חלוקות זו מזו: האחת, שאין כאן קרי וכתיב והכיתה והקריאה שוים בויאו ובחולם. וודעה זו לא רק שהיא מתאמת עם התרגוט, שתרגם «לחיבא נפשיה»; אלא גם מתווך אגדות חז"ל יוצאת, שהם קראו «נפשו». כך בבראשית הרבה נתן ז ובתקבילים שפירש אותם נורצץ. רק בהוצאות הדפוס מובא אחר-כך: ד"א קרי נפשי — ומסתבר שזהו הוסיף מאוחרת.

לאחר זה מזכיר בעל «מנחת שיי» כמה מחברים, שהם קראו בודאי נפשו עם חולם, פוער להסתמך על ר' אליהו הבתור ואף חולק עליון במקצת — עניין שעוד אדון עליון להלן בפרטות. לפני זה ברצוני להביא דברי ר' יהודה מוסקאטו בבאורי «קול יהודה» [לכורי ג. כו], שקדם לנורצץ — ושותה האחרון ראה בודאי את דבריו. אין, איפוא, מן הצורך להביא את פרטיה הדברים, אלא נסתמך לצינן, שכבר מוסקאטו הגיע לידי ההכרה הנכונת, שלאש קביעת נוסת המקרא אין להסתמך על פירושים שבאגודה ובזוהר; אין אין לסfork על שימוש כתובימה בדרך דרוש לשם ראייה לנירסה מסויימת — מפני שחכמי האגדה, המדרש והוזהר אינם מתכוונים בכתוב המובא על-ידייהם אלא לשם אחיזה לרעיונותיהם. לעומת זאת יש לעיין בדיוק רב בספריה המסורתית ואצל פרשנינו המקרא, שעה שבאים לקבוע נוסחת-מה במקרא.

ובהתאם לדברי מוסקאטו אביה עתה את דברי המפרשים ואנשי המסורת לעניין הנידון. לראשונה אביה את דברי רס"ג, שלא הגיעו בשעתם לר' יהודה מוסקאטו ולר' שלמה נורצץ — ולכן לא הביאו את דבריו.

תרגםו הערבי של ר' סעדיה לתהילים — הינו לפרקיות כא"מ — עיבד תלמידי לשעבר Dr. Sylvain Lehmann Dr. בעבודת דיסרטצייה שלו בשנת 1909. ליד פסוקנו מכיא להמן את באורי של רס"ג בתרגום גרמני [שבעברית היא כך]: אני תרגמתי אשר לא נשא וכו': מי שאינו נשבע לשקר בשם ה' — לאחר שמצאת שפהון «השבע» נופלת הן על «נפשי» והן על «שם». כמו כן מירימה נא. יד: «נשבע ד' צבאות בנפשו», הכוונה: «בשםו». הטוחר (של שם האלוהות) מונע את הנשבע מהשבע לשקר, כאמור לו: איןך נשבע לאלו מליט שאתה מפליט מפיך. אלא אתה נשבע ליישות הנצחית. פירוש זה מזכיר רס"ג

במאמר השני שבספרו „אמונות ודעות“ נוותן לו שם הכעה פילוסופית (השווה להלן, אצל Lehman). אולם לפי הגנותה של גוף המתרגומים הערבי, אין לקבוע אם רס"ג קרא „נפשי“ או „נפשו“, בפרשוש הוא מרגיש רק, שם האלהות, שהנשבע משמש בו לשם האמונה דבריו — מפחדיו מהשבע לשקר (השווה גם: Dukes u. 155 s. Ewald, Beiträge, S. 25).

עתה יש להביא את דבריו ר' יונה בן ג'נאח, אפ-על-פי שנורציא מביא את דבריו אחר כך. ריביג במחקרו בדבר 80 מקומות בכתביו הקודש, שבhem באה מלת'מה והכוונה האמיתית והמקורית היא מלא אהרת (עיין בספרון של Bachar, Leben und Wirken Abulwalid, S. 24) — מונה גם את פסוקנו שבו נאמר „נפשי“ והכוונה „שמי“, וכן את הכתוב בעמוס ג' ח, במקום שנאמר „בנפשו“ והכוונה „בשם“. דבריו ריבג אלה לקוחים מספרו הרקמה, עמ' 180; אולם במלינו בערך „נפש“, אין זכר לדבר.

קשה לקבוע בוודאות מהו נושא רשי' בפסוק זה. בפירשו הוא אומר בקיצור: „לא נשבע בשמי ובנפשי לשוא. מצינו לשון שבועה נופל על نفس שני, נשבע ד' א' בנפשוי“ (עמוס ז).

לעומת זה ברור, שר' אברהם בן-עזר קרא „נפשו“, שהרי הוא אומר בפירשו: „ונפשו עצם כבוד השם כמו נשבע השם בנפשו, וכותוב נפשי דרך כינוי בעבור כבוד השם.“

גירושת הראב"ע היה, איפוא: נפשי — כתיב: נשעו — קרי. ומתחיך יראה כבוד מיוחד מפני האלהות, הוציר דוד את שמו במקומות שם ה', בדומה — כמו שהראב"ע מסביר להלן — לbijotי „אני ובני שלמה חטאיהם“ (מלכים-א א), שבו מأشימה בת שבע את עצמה במקומות להאשים את דוד המלך.

ר' יהודה הלוי בספרו הכהורי (ג' כז) לא הביע את דעתו בבהירות, בשעה שהוא שם בפי החבר את השאלה, כיצד להתייחס לביטוי „צדו צעדיינו“ (איכה ד, ייח). שהוא בבירור במקומות „צדו צעדיינו“, וכן „לא נשא לשוא נטשין“, שלפי שיקול הדעת האנושי הוא במקומות „נפשו“. קא סל בהערותיו לכותרי כתוב: אפשר להניח, אם שריהיל רצה רק להציג, שאין לנו רשות — לפי ראות עינינו — להכריע מי משני הנושאות (נפשו נפשי) הוא הנכון; או שלפנינו ריה"ל היה הנושא „נפשי“ בלבד, כמו שהיה לנו עיני רשי'.

משאר המבאים נצין עוד רק את דבריו ר' יוסף אלבו בספרו עקרים (ג', ל), שבכלל דבריו — דברי המפרשים חזקדים: הוא כתוב: „רצה לומר שלא נשבע שבועה לשוא אפילו בחוי דוד שלא היה יודע הנתרות וזהו לשון נפשי שהוא כינוי אל דוד לפי המסורת. או יהיה כינוי נשעו כפי הכתוב שב אל השם כמו שיש הנהagna ד' נשבע חועבת נששו“, או יהיה כינוי נפשי שב אל

האדם שאמור עליו "מי יעלָה בהר דִי" וירצה לומר שהכח השכלי אשר בו לא נחן בו לשוא כלומר שלא נשאו בוחנים כי הוא השליט נפשו כפי מה שבכח האדם להשלימה.

מתוך סיבה מיוحدת הריני מביא את דברי ר' דוד קמחי לאחרונת אפיק-על-פיו שמן הרואוי היה להביאו לדבריו לראשוונה, מאחר שהוא נחשב בכל הזמנים בז'טמן חשוב מאד בפרשנות של ספר תהילים דווקא. ובאמת הודות להשפטו הרבה נקבע בכל הזמנים הכתוב: נפשו והקרוי: נפשי — עד שבאר ר' אליהו הבהיר וסתור את דבריו.

ואלה דברי הרדק על פסוקנו: "נפשי ביoid והוא אמר האל כמו 'לא תשא את שם ד' אליהיך לשוא' ונפשו הוא שמו, וכן אמר 'נסבע א' כי בנפשו'.

וכותב נפשו בו"ו רצונו לומר אפילו נפשו של הנשבע לא ישא לשוא ולא נשבע למקרה כי אם באמת ובצדקה".

וzen הוא כותב בספר הדרושים שלח בערך המתאים: "אמר על דרך משל 'נסבע א' בנפשו" וכן "אשר לא נשא לשוא נפשי" — بلا הרחבה בדברים. על פירוש זה מшибג ר' אליהו הבהיר וכותב בתקועה: "א"א לשוא נפשי רבים טויעים סבורים שהוא כתיב נפשו וקרי נפשי ואינו אלא וייז זעירא וקריאת המלה בתקועה נפשו".

ובפרשנות כתוב ר' אליהו על כך בספריו *"מסורת המוסורת"* (ט. 41), במקומ שהוא מתנגד לדעה המקובלת שכאן "קרי וכתיב" — והוא אומר, שהגונסת הנכון והיחיד הוא נפשו; ושם הוא מפתיע בהודעתה החדשנית לגמורי: "והנה במסורות המודיקות לא קראו הויזו הקטנה וייז זעירא אך וייז קטיעוע פירוש קוצחה מעט מלמטה כמו 'את בריתנו שלום' וייז קטיעא וכן לא נשא לשוא נפשו" וייז קטיעא.

וחממתי אני על כל המפרשים אשר ראייתי שלפי פ"י כלם הוא כתיב נפשו וקרי נפשי וכן ראיתי ברוב גוסחיםות המסורת ו' ואין ספק כי הוא טעות טופרים וטענו בין זה ובין "סדה נפשו מעבר בשחת" (איוב לג, כה) שהוא קרי נפשי וכן הוא גמינה עם מיא מלון דכתיבין וייז וקריאין זעיר ו' לשוא נפשו' לא גמינה עמתקן. הרי שאינה אלא וייז קטיעא והכלל כי לא קראו אותן קטיעא רק הויזו לבודה".

אין לנו צורך להוכיח את השאלה שעדוו מוסקאותו וגוזצי על הודיעתו המסורתיות של ר' אליהו, מאחר שהמערערים בעצם מודים בחולשת נימוקיהם. אולם נזכיר עוד פרט אחד. הגונג לויכוחנו, הלקוח מספר המסורה הקדום *"אכללה"*, המונח היום לפניו במחזרות פרעוגנדארף. בראשימה מספר 136 שם

סובאות כל אותן המלים שבמקרה שכתוב בסופו ויו — ושיש לקרוא במקומן יוזד, והנה באותה רשותה אין פסקנו שבת浩ילים. כן נהיה פטרוטים מלוסיפ' ולברר את השאלה על סמן רשותה מסורה נספנות — אם נביא את דברי ר' זלמן גינגר, שבספרו היסודי "דברי קהילת" (פראנקפורט על נהר מאין, תרכ"ב)* עמודים 10—13, המיסודים ביחס על הודות ר' אליהו, גינגר כותב שם בערך: בערך הדבר שפט ר' אליהו בחור בזדק באמרו מאחר שאין הכתוב שבת浩ילים כד, ד. נפשו נמצא ברשותה המסורה "דכתיבין ויו וקרון יוזד" — הרי שיש להסתיק מכאן שלפי חכמי המסורת, המלה נפשו נקראת כמו שהוא נכתבת, וגם כזה צדק ר' אליהו, שכתוב בוין קטועה: שהרי בראש המסורה הגדולה נמצאת רשותה לפי סדר אליף בית של אותיות זעירות [אותה רשותה נמצאת באכלה ואכללה, ספר [84] ושם נמנוח ר' שלום את בריתוי ו' לשוא לא נשא]. ובזה האחרון אין ר' קטנה בספרינו, ונראה לי שהיא טעת טופר ויתוקן: ו' לא נשא לשוא נפשו (ושם מוכיח גינגר, שעוד כמה מקומות באותה רשותה מסורה טעונים תיכון). היוצא מדברינו — מסיק גינגר —, שמtron שבספריו המסורה השו ו' נפשו עם ו' שלום קראו שתיהן: קטנות*. וכאשר זו שלום היה רק קטועה בספרינו ונשארת ו', והאות שלפניה נקרא בחולם, כן ו' נפשו היה רק קטועה (משמעות שעוד יחבר להلن) והשין שלפניה נקרא בחולם כדעת הבוחר. — ולודעת לא קטעו הוין למען תראה ו' ולכונת נפשי כמו שכתבו המפרשים, כי אם להורות שיש למלה מובן בלבד הואת כי או תקרא נפש, ועשו כן מפני כבוד השם (להרחיק ממנה הנשמה) כדעת הראבייע, או שאף נפש הנשבע לא נשא לשוא — כדעת הרדייך (אחר כך מבאר גינגר — באוטן אחר מן המקובל — את הוו הקטועה שבבריתוי שלום עלי-פי קידושין טו, ב; אולם אין זה גזע לעניינינו). סוף דבר כאן יש לבוחר דעת הבוחר וראב"ע ולקרא נפשו ומוסב על השם הנזכר "מי עלה בהר ה'", כי לקרו נפשי כאיilo מדבר השם בעדו דחוק מאד, כי בכל המזמור דוד המדבר ולא הוא ית'. ונ肯定ה הוין להורות שגט זולחה שתשאר המלה נפש, יהיה לה מובן אם כפירוש ראב"ע: נפש דוד, או כרד"ק: נפש הנשבע, והנה אם נקבל דעת הבוחר — נוכל להסביר את הטעות שנשתרבכה עוד בזמנן קדום בענין קרי וכתיב של המלה נפשו*. וזה פשר הדבר: במסורה הגדולה ציינו, שצרכיהם לכתוב את המלה נפשו בוין קטנה ולמען לא נטהה לחשבה ו' ולקרא נפש, נמסר במסורה הקטנה: נפשו ק'; והמעתיקים הראשונים, שלא השיגו על קוطن הווין וראו שנכתב בוין ונמסר נפשו ק', לא הבינו למה נמסר שנקרה כאשר

* לעומת זאת נמלמות במקלט כתמי וויס' מילכות: מלה צמלה גמונו (ויקלט יט, מט) וטיעס נסם עיזומלה (המקלט ט, ט).

ונכתב ותקנו במסורה הקטנה: נפשי ק. והעתקה מוטעית כזאת כנראה הייתה כבר בימי רשיי שלרשותו — כיודע גם מעניינים אחרים — עמדו לדוב רשימות מסורת בלתי מספיקות.

עתה הגיע השעה — לאחר שקבענו את המסקנות של ר' אליהו בחור ושל ר' זלמן גיגר, שהגносוס הנכון הוא גפסו עט ציון של ו'ו' קטרעה — לעבור לפצט כוונתי באותו בירור ארוך, הינו, להבין את עצם המכוב. מפליא הדבר: כל המפרשים עד ימינו (הן היהודים והן הנוצרים), מתוך אותה הטעות שנשתגרה בדבר הקרי והכתיב — אם שבכלל לא הגיעו לידי הבנת הכתוב, או שرك רפראו מסביבו במקצת.

בעל המזמור כאן — כמו בכמה מקומות אחרים בתהילים — מפרש סוק בחרוה. כתובנו: "אשר לא-נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה" הוא תקין לדברה שבשותם כ. ז: הבהיריו "לא תשא" שבחרוה הוא כמו זה שבתהילים "אשר לא-נשא" — בהוראה הראשונה של המלה "נשא", הינו לשאת על-השפתים, כמו שיויצא מפורש מתחילה טז, ד: "ובל-אשר את-שמות על-שפתי" (נא להשות פירושו של הרמב"ן לכטוב בתהילים. הרמב"ן כותב: כי הדבר יקרה כן בעבור שיאabo בו קול וכן משא דבר ד' וכו'). ב תורה: "לא תשא את-שםך אל-היך" ובתהלים: "אשר לא נשא לשוא נפשו" — מה שעוז נברר לחין. חן בפסוק: "לא תשא את-שםך אל-היך לשוא" שבתורה והן בכתב: "אשר לא-נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה" שבתהילים — המכון לשני דברים, כמרמז בתלמוד ובתרגומים, המבדילים בין "לשוא" הראושן והשני, במקומות שפעם מתרוגם ל"מנגאי" (— לחינם, לבטלה) ופעם "לשקריא". גם בעל המזמור מבדיל בין שני עניינים אלה: את שבועת השקר הוא מוטר במלה "לשוא" ואת שבועת ההבל והבטלה בבירתיו: "ולא נשבע לשוא נפשו". מן העניין לשים לב, שכן באהאות הקישור "למי" (לשוא, למרמה) ולא כמו שרגיל עם מלת הקישור "אל" — לנין גם מובן אחר.

הזרבה בתורה אוטרת, איפוא, לבטא את שפה, לשם שקר או סתם לחינט לעניין של הבל ובטלה: "לא תשא את-שםך אל" — אל לבטא את שם ה', ובתהילים: "אשר לא-נשא לשוא נפשו" — מי שלא בטא לשקר את נפשו הכוונה: נפש העולם, כלומר האלהות; כמווח מעmons [ח]: "נשבע אדני ה' בנפשו".

וכדי שלא תטעה ותסב את המלה "נפשו" על האיש נקי הcepts המחוואר בתחילת מזמור כד — כמו שחושובים כמה מפרשים; לכן לא נאמר: "אשר לא-נשא נפשו לשוא" — שתיה מחריש: אין נפשו שואפת להבל ולדברים בטלים, אלא כחוב "אשר לא נשא לשוא נפשו" — איינו מבטא לשקר את

נפשה היינו את שם ה'. ודבר זה מודגש — בדרך מנימוטכנית — על-ידי הכיתבה השונה של הו"ג שנקבעה בידי חכמי המסורת הקדומות. גם במקרים אחרים במקרא, נותנת המסורה על-ידי כתיבה שונה של מלת-מה רמיונות לפירושים ידועים של ההלכה או ההגדה. די להזכיר רק את הגו"ן הפוכות ואת המדרש של "חסירות ויתרות", שפרשתי בספריו: פליטת סופרים (1872).

במקום שיש למצוא דוגמאות שונות לאישור דברי.

ואפשר גם לשפטו בעצת הרדי"ק, שנרמזה בלחישה ולפרש: «נפשי — אמר אלל'», ככלומר לראות במליה זו דיבור ישר של הקדוש ברוך הוא. אמרתי: «רמזוה בלחישה», שתרי לפי זה יוצא כיילו הרדי"ק היה אומר בפירוש: הכתובים נאמרו ברוח הקודש ולבן יכול היה ה', בכינול, להפסיק את הדיבור של בעל המזמור ולהכניס מליה אחרת.

אולס דבר זה טעון הוכחה ממשי פנים: א. יש למצוא עוד דוגמה אחת של הפסקה כזו של הדיבור באותו משמט; ב. אף אם נאמר שהחובבים נאמרו ברוח הקודש, עדין לא ברור: אם הכוונה היא שהשרהת ה' באהך רק מבחן הרעיון של ספרי הכתובים, או שתכוונה היא שוגם התחבע הלשונית היא פרי של שראת רוח הקודש — דבר שהלוקות בו דעתיהם של ר' סעדיה גאון ור' דונש בנדלברט. לכן פשוט וטבעי יותר ליחס אותה הפסקה בפניהם המזמור לחכמי המסורת העתיקים, שרצו לرمנו — על-ידי סימן מסוים — לקורא או למתפלל, שנפשו כאן הכוונה לה', כיילו ה', בעצמו היה כותב: נשפי, הכוונה לשם. יש, כמובן, לשמור על הקריאה: אשר לא נשא לשוא נפשו, ולהחשב על ה' — שהרי בכלל علينا להחשב על ה' תמיד, מהויתנו הראשונה ועד דרכנו האחרונה!

הערות על הסידור

ספר שני

התוכן

83 — 81	ראש דבר
85 — 83	א. בית הכנסת
91 — 85	ב. הקדיש
93 — 91	ג. יום הדין
94 — 93	ד. על ספר החיים
96 — 94	ה. על ההשאלה
100 — 96	ו. הסליחה
104 — 100	ז. היום השביעי של חג הסוכות
106 — 104	ח. הוצאת ספר התורה
109 — 106	ט. אתה בחרתנו
111 — 109	י. יראי ה'
115 — 111	יא. ענייני לשון
117 — 115	יב. אידדיוקים
122 — 117	יג. להגדה של פטח
128 — 122	יד. הערות בודדות ליטורגי התפילה
134 — 128	טו. הערות בודדות למחזר
138 — 134	טו. השלמות והוספות
144 — 138	טו. לפרק ו: הסליחה
144	תיקונים

ראש-דבר

ההסכמה והאהדה, שזכה להן ספרי "הערות על הסידורי" (1909) — עדודוני הגיע לכתוב ספר שני על אותו נושא. مما אני מביא בספר השני יוצא בבירור, שגם כאן שמתי לי לעקו ולמסקנות את האמרה: "צדק ואמת".

כבר בחיבורו הקודם: *Ueber den Einfluss des ersten hebräischen Buchdrucks auf den Cultus und die Cultur der Juden*, תרائي, בין שאר דבריהם, על השינויים שהחלו עם הופעתם של ספרי הדפוס בתחום סדרי התפילה בישראל.

קודם שהיה הדפוס בעולם יכול רך עשרים להזמין לעצם העתקות בודדות של כתבייד ידועים. ברוב הקהילות — ואך בעשרות שבאן — לא היה אלא טופס אחד של מחזור כתבייד, שהוא מועד בשביב החון בלבד. מתקן אותו מחזור יחיד היה קורא החון — והקהל שבבביה הכנסת ישובקים ושומעים בכוננה — או אפילו בלא כוונה.

כך נאמר ביחסות לאש-השנה לד. ב (השווה לכך דברי המרכדי שם, סימן תשכא) "שהציבור בבית הכנסת בית.... ממתין לו ש"ץ ושותקים עד שגמור זלמותומי כמוך". עוד בסוף המאה הי"ג, בערך, מדבר על שליחי ציבורו, שהם מפטיקים את תפילה במקומות ידועים, כדי לקורא פיותם; עיין בספר המכחים לר' נתן בן יהודה, מהדורות י. פרידמן אן, עמ' 144. השתתפות הקהל הגיעה לכל היותר לעזר לחון בשעת אמרת המענה (כלומר משפטים חמיעדים בשביב הקהלה) ובפזמניהם.

פנימ אחירות סדר התפילה ב濟יבור עם הופעת ספרי דפוס, שעת שטודרים מודפסים המחלילו חדורים לבית הכנסת ונמצאו בידי כל אחד ואחד. מבח חדש זה גרם תיקף לשינויים חשובים בסדר התפילה, לרוב נחלפו התפקידים, ביחס לשעת המענה והפזמניהם: ה"חו"ק" (חון וקהל) הפך לרוב לא-קייחי (קהל וחון), הינו גברו קולות המתפללים על כל החון. שרידים של אותה עירוביות יש למוצא בהרכבה מקומות; והרי זו תפקיד נאה בשביב החונים מבנים להקדיש — בועידותיהם — משומת לב מיוחדת להקלת זו ולקבוע תקנות מפורחות לתיקון הדבר; תקנות העשוויות לשמש בעtid הדרכה למוציאי מחוזרים ושאר ספרי תפילה.

וזו שינוי רב פניט הכנסito ספרי הדפוס במנוג בתי הכנסיות. התהילה לזרמה ולגדול ספרות תפילה מיוחדת שנארמה בבית ועליה כתוב צונץ — ריטוס, עמ' 153-149 — מחקר מאלף, והנה אותן התפילות. שמעירן היו מיעדות בשבייל הבית, או שנאמרו ב"חברות" מסוימות — מצאו להן אחר-כך את דרכן לבית-הכנסת. לתפילה בציורו. וכן נערכו על תפילות היסוד והחובב יצירות בעלות מגמה קבלית סגנית; מגמה שללה והחזקת בריאותם. תפילות-קבלה אלו באו מארץ-ישראל לאיטליה ופולין ומפולין הגיעו לאשכנז ולהולנד; או שעברו מירושלים וליבורנו לארכות הברבריות וכן הכו שורשים. מי שייעין עוד היום בקטאלאוגים של בתיה הדפוס העברים במדינות המזרח, כגון דפוסי ליבורנו (המדפיסים ספרים בשביב השוקיים שבאסיה ואפריקה) — קיבל תמונה של אותה ספרות מסטורין, המלאה בקשורת. שמות, כינויים והמלשת ומשלבת, באצראופיאוות שוניות, את שמות האלהות וכן את דברי המקרא הקדושים. אותן סדרי תפילה בעלי תוכן קבלי הופיעו מוקדם בתכנית קטנה, אולם במרוצת הימים נספרו עליהם פירושים מבית המדרש של אנשי המשטורין — וכך גדלו ועבו להיקף עצום. יזווין, אותן הסידורים העבים הולכים ומתמעטים אצלונו. גם הסידור הפשט של רדלהיים עבר במשך שנים כמה הוספות מתחום הקבלה שנספו לסידור. על חומר אחר בתחום הנידון, העירותי בספריו הראשון והריגי חונר ומעיד בספריו זה, כדי שעוד יושפו לתקן את הטעון תיקון.

אומץ לב למשיח וזה שאכתי מדברי המאייר הנאור על מסכת מגילה, בסיום סדר התפילה, הכותב שם: ומכל מקום נראה לי שככל שמווצה נסחאות מתוקנות לקצת אחמים בבקשת ושר ארמי תפילה ומאיר כהם הרוי זה משובח. بلا להאריך ולהביא דעות דומות של בני סמן אחרים — הרי ראויים כאן להשמע דבריו הנמרצים של ר' אליקים [המילואתני, בעל] "ספר ראבייה", עיין להלן. פרק זו הכותב: *כמו שהורגוו בטעות מפני יראת השינוי וכן דרך האחוריים בהרבה מקומות אבל כבר כתבנו כמה פעמים שאין לחוש למנוג טעת אף קדשו בו דברים אבל כל איש דורש אמת בלבבו מוכחה להיות אביר לב ולהחזיק באמת כפי העולה מדרכי החקירה התייא ומורה השינוי לא יעלה על ראשו כמו שחכמי התלמוד והగאניט שבכל דור ודור פוסקים הלכה למשחה כפי העולה משקליהם וטריא בפלפול האמתי ואינט יראים יראת השינוי כשרז"ל (כבא מציעא גט) לא בשםין היא (דברים ל, יב) כבר ניתנה תורה לבני אדם וחכמים המבינים מדעתם בכל צורך כפי דרכי הכרעת הדורש ההוא ודאל"כ נמשך כערומים חיללה לילך שובב ונתקעה לפסוח על שני הטעיפים לכן מי האיש הירא ורק הלבב ילק וישוב לבתו וישים יד על פה ואל ימס לבב אליו לשום גוטפות בספקות*

להסביר מנים למנהגי טעויות ההמוני.

לעומת זה, אל ייחשב לי הדבר לאומץ לב מיווה, שהבעתי השקפת שונה מן המקובל על הקדיש ועל הושענה רבה. כל אדם שיחשוב על כך במתינות ותבונת — יגיע לידי ההכרה ויראה, שמתוך המקורות באתי, שלא ספק, להערכתה יותר גבורה וחשובה על הקדיש והושענה רבה מזו המקובל עד היום.

א. בית הכנסת

ריש לקיש אמר (ברכות ח, א): «כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל — נקרא שכן רע». לפי תפיסתו של ריש לקיש, הרי הצירוף העברי «בית הכנסת» מביע לא רק מקום כינוי לשם תפילה בזיבור; אלא בית הכנסת משמש גם מקום פגישה לשם דאגה לזלחת ואהבת הבריות. השוין לפני העליון על כל עליון, שאלו פונים בתפילה כל הבריות — ללא הבדל של מעמד ומקווע, עני או עשיר — בא לידי גילוי בולט וחוי בבית הכנסת בין חברים לאמונה: אין לך אמצעי בודק יותר לקרוב את הנזיר בבית הכנסת בין חבריהם לאמונה: אין לך אמצעי בודק יותר לקרוב את חבריות ולהדקם זה לזה — מאשר בית הכנסת: ולטוט, אין לך קרקע בטוחה יותר לאחדות ולכמיהה חזש ציורי — מאשר האולמים של בית ה...».

אולם השכן הרע אינו מכיר אותו בבית. המשמש מקום להתחזרות למעשים כה טובים. הוא אינו מוצא את דרכו לבית הכנסת ממשום שאינו מחשש אותה. סיפמותו אינה «לה תקרבי», אלא להפקיד: «לה תרחך». לכן אנו מתפללים מידי יום ביום: «וְהַרְחִיקָנוּ מֵשֶׁכֶן רֹעַ». ווחכם בפרק אבות (ב' ט) מיעץ אותנו לא לבוא בשום מגע ומשא עם שכן רע.

כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו וכו' — מתוך אותו ניסוח לשוני מסיקים כמה מפרשים, שהבונגה כאן אפילו אם אין מתפללים בו תפילה בזיבור (במנין).

ישמש, איטוא, הדבר חובה קדושה: שבכל קהילה בישראל — ואף בקטנה ביותר — תהינה דלקות בית הכנסת פתוחות בכל יום בבוקר ובערב; אף-על-פי שמתוך חסרון מנין מתפללים אי-אפשר לעורך בו תפילה בזיבור. אין להכחות בפתחות דלקות בית הכנסת עד שייהיו מקרי אבלות במשפטה או «יאחרציטט» — שעיה שבאים ואומרים «קדיש» וחלל.

בכל אופן, מותר לקות — בראש וראשונה — מן הפקידים העובדים בקהילה, שייבאו לבית הכנסת אף ביום שא"י אפשר (מחוסר מנתין) להתפלל תפילה בזיבור. תמיד יתחכרו אליהם עוד כמה יהודים, שייבאו להתפלל —

אף תפילה ביחידות — למקום מוקדש, מאשר להתפלל ביחידות בבית, אגב הפרעות שוניות.

כבר אצל הילד בגיל הרך, יש לטפח את האהבה לבית אלוהים — זכרוני, עוד מימי ילדותו, באיזו חيبة זיראת כבוד דבריו הגדולים על בית הכנסת החביב והקדושים — ואילו לנוער המתבגר יש לחדור גם את היראה החיצונית מפני בית האלוהים. אולם כאן שמה על הגודלים לשמש דוגמה ומופת חינוכיים לקטנים וצעירitos; כמו שלהשפעת הדוגמה של המורה בבית הספר והנוואם מעלה הקטדרה נודעת חשיבות רביה מאוד. יש לבורר לפני הקהל — ובצורה המאלפת ומרוממת את הנפש — את הדינים הנוגעים לקוזחת בית הכנסת, דיןיהם, שחכמינו זכרונו לברכה, הסמכים למצוות התורה: "ומקדרי תיראו", דיני בית הכנסת עשוים, איפוא, לשמש גושא מתאים מאד להרצאה. ואיזה שפע של רעיונות אפשר לקשר ולפתח מן האמרה היפה שבמיכלתה (לשםות כ, כד): אם תבוא לביתי — אבא לביתך.

בדברי הבאים עיר במיוחד על שלושה מקרים, שבהם רגילים לעורר הפרעות בבית הכנסת; וכדי שייחפו דרכם מתאימות לסליק אותן.

המנגן לפתח את טקס הנישואין בתפילה מנוחה — מנגג זה ראוי לשבח והוא נובע מקור ישראל ורוחו. אבל כיצד אפשר לשמוע את תפילת השמונה עשרה של הש"ץ, בשעה שהראש של האנשים והנשים שבאותם מפריע בחחלת כל עצם התפילה: תקלת זו ניחנת לתקן בקלות: יתאספו נא משתתפי המניין בחדר צדי ויתפללו שם, תוך כוונה ושקט, תפילה מנוחה.

בכמה קהילות, לאחר קבורת המת — אין מסתפקים באמירת קדיש בלבד, אלא — לפארות שרוב מלוי הנפטר הולכים להם ועל אף ההציפות והדוחק שבין התהמון — מוסיפים עוד להתפלל חפילת מנוחה.

בסיום יום כיפורים, משלך נשמע קול השופר • המסייע את תפילת היום הקדוש, מתחילה — אגב רעש גדול ובמהירות מבילהה — בתפילה ערבית לחול, אָפַעֲלֵפִי שעוד לפני רגע נאמרת וחוצרכה, תוך חרדה קדש, הקראת הקדושה ביותר של עיקר אמונהנו ששסתימתה בהד קול השופר.

בבית הכנסת הגדול שככר הדוכס שלבונדון (Dukes Place). קיימן זה 15 שנה מנגג יפה, שנתקבל על כל המתפללים; וזה סדרו: גומרים את תפילה

* להזכיר סמלומס לי"ע, סיטט מחלצת פדי ליעזון, פנלוונו לגע מלומס כל גמל יוס כיפורים סקיות — צו צלען ממלהדים כל סיטויזס פעל פיי כלון סלמן ומוויס וקולוטס זקל לס: צמ"ע ! חמאס נס' פוטס לנ', צומיי סטוס כל יוס כיפורים צויס פמוקומה סמלומקס פעל פיי כודו סלן.

געילה ומסיים אותה ב „שמעות“ [בקריאה: ה' הוא האללים] — כשםונה-עשרה דקות לפניו צאת הכוכבים; מתפללים חפילה מופריב, תוקעים תקיעה (כהחאים למה שנאמר בטור אורח חיים, סי' מרכד) — ועתה עם צאת הכוכבים מנדרילים על הכוכם ומסיים את קדושת היום.

ב. הקדיש

אכן ביוםות החול, מחוסר מנין, נשאר בית הכנסת סגור; אולם בשבייל האבלים נפתחות דלתותיו. אמרית הקדיש נועשת כוח בעבודת האללים שבבית הכנסת — אולם לא מיתו של דבר, מעידה ועובדזו זו על העדר הכוח של בית הכנסת. אוטה תפילה רמה ונעה, המביעה את הרעיון הנשגב של הכרת האלהות וקיושה ברבים — תפילה זו נועשתה שירגרה והפחלה גוסחה ריק בלבד. עד כמה מוזר וסתמי הדבר — הרי בכל זאת הוא ניתן להוכיח בבהירות וודאות. על הקדיש — מבחינה ערכו שבתוכן והפתחו הספרותית-היסטרית — נמצאות בידינו שתי מונוגראפיות מאלוות: א. בספר Modernes Judentum im Morgen-und Abendland שיצא לאור בשנת 1907, מקדיש המחבר יעקב אוברמאיר (Obermeyer) פרק שלם (פרק החמשי), המשתרע על העמודים 91-143; ב. ספרו של דיר דוד דה-סולה פול (de Sola Pool) על התפילה היהודית-הארמית העתיקה (על הקדיש) The Old Jewish-Aramaic Prayer, the קדיש Kaddish, שיצא לאור בשנת 1909.

בשני חיבורים אלה נאסר וסודר כל החומר השיין לעניין הנידון בשקדיה יתרה, ביסודות ועמקות; אולם לצורך עבודתנו נסתפק בהבאת המסקנות בלבד.

הקדיש — לפי הנוסח הנמצא בסדרי התפילה שבידינו — עדין לא ידוע בתקופת התלמוד ואף שמו לא נזכר בשום מקום, لكن אינו נמנה (במשנה מגילה כב, ב) על עשר התפילות שאין לאמרן והמצוות שאין לשוחתן ב„פחות מעשרה“ בני מצויה. רק במסכת סופרים המאוחרת (פרק י, הלכה ז), נזכר השם קדיש ונקבע: „ואין אומרים קדיש... פחות מעשרה.“

מכיל גוסח הקדיש הארוך שבימינו נזכר בתלמוד המשפט הבא בלבד „יהא שמיה רבה מבורך לעלם ולעלמי עולם“. אולם מליטים אלו אין נזכורות בתלמוד רק בקטע מהות איווח תפילה, אלא הן משפט-חטיבה שלם. שהקהל היה אומרו בקול רם עם גמר לימוד תורה*. דבר זה נמצא במשמעותו אצל פרשננו

* כתו טפסו לפצת כתlion, על כתlion: כי טס.

הגדול רשות, בהעירו על דברי הגמרא (סוטה מט, א) : «עלמא אמר קא מקיט ? אקדושא דסידרא ואיהא שמי רבא DAGDTHA — ואומר: וכן ייה שמי רביה מבורך » — שונין אחר האגדה, שהדרשן דורש ברבים. בכל שבת היינו גוזיגין כך, ושם היו נקבצין כל העם לשם, לפי שאינו יום של מלאכה; ויש כאן תורה וקידוש השם.

ריש' אינו מדובר, איפוא, על איזה קדיש. אלא על משפט אחד שלם, המשמש מעין קריאה-הכרזוה הגיגית של הציבור לאחר שםעו דרשה בענייני אגדה מפני הדרשן.

בדומה לכך נאמר בתוספות הרא"ש. והנה אם מצינו שבתוספות תלמידו (ברכות ג, א) חשובים כאן על כל נוסח הקדיש, הרי עליינו לו כור — כמו בהרבה מקומות אחרים — שבعلي התוספות מפרשים את הגמרא, כי שמדובר היה נהוג בומנם. מה שאין כן רשי': פירושו מיסודות על מסורות בבלויות.

הקריאת הרמה: יהא שמי רבא וכו' — נשארה בכל הזמן, ועד ימינו, עיקר השבח של כל הקדיש. עיין בבאר היטב על אורח חיים, סימן חקסטן, האומר: «אמן יהא שמי רביה — עדיף טפי מקדושה ומודיטים». כאמור, נזכר השם קדיש לראשונה בספרות הנקראות מסכות קטנות, שצמגה לאחר תקופה התלמוד; ואילו הגוסח המלא של הקדיש — על הקריאת "ישיר" המובאת בתלמוד — נמסך לנו לראשונה בטדר החפילה הבבלי לר' עמדת גאון (נפטר בשנת ד' תרכ"ג).

ר' אברהם בן דוד מפוסקירה (נפטר בשנת ד' תתקנ"ט) עדין אינו יודע למסור ידיעה בדורות על חולות הקדיש. חלק מן החפילה שלנו: «על מעשה הקדיש — כותב הראבי' — לא נמצא בידינו דבר מברר היטב מן הראשונים אך סמכותו האחוריים על הפסוק הזה (ויקרא כג, לב): "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (דברי הראבי' מובאים בשבלי הלקט). מהדורות בובר, דף ד'. שתמי המילים "יתגדל ויתקדש", שבחן פותח הקדיש — הן על דרך הכתוב ביחסו של ר' (לה, כג): "וחתגדלות והתקדשות".

על «קדיש יתומם» אנו שומעים בפעם הראשונה — בחקופת מאהורתו יותר — מפני ר' יצחק מוריינה, הכותב באור זרווע (חילק שנוי, דף יא, ב) את הדברים הבאים: «מנגןנו באורך כנען (כלומר בארץות הסלאויות) וכן מנהג בני רינוס לאחר שיאמרו האיבור אין كالינו — עומד היתום ואומר קדיש; אבל בחרפת דעתך, שאינם מקפידים על כך מי שיאמר קדיש: אם נער יתום, או נער שיש לו אב ואם. וכמנגןנו (שלפין נער יתום אומר קדיש) מסתברא, פשוט מעשה שהיה. אחר כך מובא שם ספרו, שתכננו ובזרומו מעוזים עלי

שהוא אגדה — והוא : ר' עקיבא חינך וטיפל בוגע יהום, ליבדו לומר קדיש ; ואמרתו קדיש של הבן הצליל את האב מן הגיהנום. וכייד התפתחה ונעשה קדיש-יתום — בהסתמכו על אותה האגדה — מנהג בית הכנסת קבוע ? תשובה על כך אנו מוצאים בחומר הרב, שהביא אוברמאיר בספרו הנז' (עמ' 98 ואילך) ,opol — פוד הוסיף והשליט — בספרו «תפילה היהודית-הארמית העתיקה, הקדיש» (בעמ' 102, הערבה 3. מהוך סקירה הביקורת של אותה האגדה בספרות המאותרת, סקירה שנעשתה מכל הבחינות ובヰסודות רבא על-ידי אוברמאיר (עמודים 97-120)) — מסתמכות המסקנה הودאית הבא : התוכן המקורי של אותו סיפור היה זה : ר' עקיבא חינך ולימד את היתום, שאביו היה נידון ליסורי גיהנום עד כדי כך, שהילד נעשה מוכשר ונמצא ראוי — בשאר המתפללים החשובים — לפחות בבית הכנסת בתפילה באמרית, «ברכו», הינגו הילד נטעלה ונמצא כשר והונן לשמש שליח צייר בփילה.

קדיש לפי מגמותו ותוכנו — אין לה איפואו, שום קשר עם זכויות הנפטר, וגם בימינו מרבים עוד אנשים לשאלו : מה עניין לתפילה קדיש, שנקבעה להאמר לטובות הנפטרים ? והנה לאmittio של דבר, הרוי הרויעין הדתי המקורי של הקדיש טושטש במידה כה רבת, SMBITIM עליו רק בעל הבעה פיאטיטית אם בקשר לאותו סיפור — או אפילו שלא לחשב עליין. אותן הבעה של יראת הכלבוד כלפי ההורדים הפכה את הקדיש עד כדי קניין הבן, עד שהיה צורן לקבוע הרבה דיני קדיש, המסדרים את מידות הזכות והקדימה של כל אבל ואבל. הקדיש געשה, איפואו. חפילה מתים ; אבל גם במובן אחר : הקדיש ירד לרוב — במנוגאי תפילה שניט — לתפילה מתה.

אכן יראת הכלבוד היא פניה יפה וудינה, המכובדת ומוסcritת מאוד גם בתחום מחשבות היהדות ; בהרכבה דינים שבhalbca ניכרים רישומיה. אולם חשוב מאוד לתפוז את המחות של יראת הכלבוד האמיתית, כדי להבדילה מזו המופיעת. יראת הכלבוד האמיתית כלפי ההורדים הרי היא זו : לזכור אותם — תוך רגש תודעה, יראת אהבה — על שנותנו לנו את החיים, חינכו אותנו לרוח ולמוסר, על שנותינו בנטותינו כל חייהם ותקופותיהם.

יראת הכלבוד כלפי ההורדים דורשת, שנמלא בנהמות אחורי דבריהם מוראותיהם — ביחסם אלה, שהتورה העמידם לדוגמה ומופת : «כי ידעתינו (את אבותיהם) למען אשר יצווה את-בנינו ואת-בנתו אחוריו ושמרו דרך ת' לעשות צדקה ומשפט» (בראשית יג, יט).

יוצא, איפואו, שאין שום מקום לרגע של יראת הכלבוד כלפי ההורדים. שעיה שם מזומנים לנו לעשות דבר-מה המתנגד למוסר ולמצוות, הכתוב אומר (ויקרא יט, ג) : «איש אמו ואביו תיראו ואת-שבתו תשמרו» — ומשמעותו של שמירת

שבת לモרא הורים מטיק התלמיד בבא מציעו לב. א וקובע: אַפְּ-עַל-פי
שהזהרתי על מורה הורים, אבל אם יאמרו לך ההורים חלל את השבת —
והוא הדין אם יאמרו לך לעבור על מצות הי' אחרית — אל תשמע להם!
אולם עד כמה אין, בתוקפנותו החדשנית, שום התאמת בין יראת כבוד
להורים ובין הרגשה הדתית היישראלית — אי התאמת המגיעה לפרקים עד
כדי ניגוד — דבר זה אפשר לראות דוקא בשעת אמרית הקורין. ובזה אביה
כמה דוגמאות, הנוגעות לעניין הנידון, מתוך נסוני והסתכלות בחיים:
א. פروفיסור לרפואה — אדם מהוסר אופי במידה כזו שהודיע על
המרתו לחבריו הנזירים — בא ונדחק בשעת קבורת אמו, כדי לומר אחר
הקבורה קדיש, אולם יצוין, שפרנסקי הקבילה של מקום מולדתו הקטן —
מנועו מהן.

ב. רופא שהשתמר, חשב להרוגיע את אמו המודאגת והגעשת על מעשה
המרתו בהזה שabitich לה. שאַפְּ-עַל-פִּיכָּן יאמר אחר מותה קדיש.
ג. נציג תקין של הקבילה הגדולה — שאַפְּ בשעת שחותו במקומות המרפא
— Norderney לא פסק מעבודת החטומולה לטובות מיניוו של גיגנד בברלין —
מצאתו ביום בהיר אחד במעסדה כשרה, שבדרך כלל לא היה רגיל לאכilio
בנה. אבל אדון ר.! — קראתי בפנוי. יש לי היום יאהרציטט — השיב לי —
ולכן, מתוך רגש פיאטיטי, אני אוכל כשר, האהרציטט היל — הוסיף אגב
הבלטה למונתו — ביום טו' ב אב' (יוז באב). חידור זה נתן לי הזדמנות
להעיר שפטוב היה לו לומר: «אוֹי אֲבִי» — העולה אף הוא למספר 17.

ד. בית הכנסת העתיק בברלין הופיע פעמיים — היה זה ביום שבת — מבקר
אחד ועשה הכנות להנחת תפילין. וכאשר העירוהו על כך, השיב בתמיות: «יש לי
יום יאהרציטט». הוא איננו זכר, איפוא, את מצוות תפילין אלא ביום יאהרציטט.
ה. פעמיים היה על יווץ מסחרי מפוזרם בברלין למסור איזופרמאציה למנתל
לשכה על איש אחד, שהשתדל להציג אותן הצעינות. היווץ המסחרי שאל את
מבקש אותן הצעינות פרטם מדוייקים על מהלך חייו, וונה בסוף השיחת
מהר המבקש להוסיף את ההודעה. שלמרות שמו היהודי — כבר אין לו שום
שייכות ליהדות, מאחר שעבד לנזרות. היווץ המסחרי נודה למשמעותו
והעיר אחראיך: זה כיצד? hari ביום הכיפורים עוד הייתה בשכונתי בית
הכנסת ואPsiלו תבשת כיפה לבנה על ראשך. הן — עונה המבקש. לא יכולתי
לא להיות נוכת בתפילת מזכיר בחג הנשומות. כפי השמורה. דאנן לך, שלhabba

לא יהיה עוד לאותו מומר מקום בבית הכנסת.

ג. בעיר Meran ניגשה אליו אשה בעלת צער חרור ושאלתו: באיזו
שעה בערב תיקרא בבית הכנסת (היה זה ביום שני) תפילת האשכבה, מאחר

שהיא רוצה לשלוח לשם אם בנה הקפן (המיותם מאבון).
מי אינו נזכר בשירו של ה. הייננה, השר תוך וויתור ויאוש:

[קְפַתּ קָדֵשׁ פָא יִאמֶר אִישׁ,
פָא יִשְׂרָאֵל שִׁירֵי צָבָתָה,
פָא גִּנְבָּר, פָא יִפְקֹד שְׁמָן,
פָא יַרְבֵּן בְּיוֹם תְּמִימָן].

Keine Messe wird man lesen,
Keinen Kadosch* wird man sagen,
Nichts gesagt und nicht gelesen,
Wird an meinen Sterbetage.

על דוגמאות אלו — יראת כבוד לא הרוגה דתית — אפשר עוד להזכיר
כהנה וככינה, אולם כבר במה שהובא עד עתה הוכח למדי, שלעחים קרובות
משפילים את תפילה הקדיש לדבר שפתים בלבד:
אולם אם נשאל: מה לנו המובן האמתי של הקדיש? הרי אני יודע
תשובה נאה יותר, מאשר להביא להלן את דברי ר' שמושון רפאל הירש (בסיורו
עמ' 105): «קדיש היא קרייה והכרצה—דרך כל הארץ והונם — של האמונה
הישראלית האומרת: יבו מה שיבוא בגלגול העתים, הרי סוף-סוף תושג בהחלט
הכרה הכללית של קדושת ה' וגודלו שלו — במלוא היקף משמעתו (שמייה
דברא); יכירו ויערכו את שמו בעולם, שא' ברא ברצונו (כרעתויה) המוחלט.
כל הדברים בעולם — הנראים בעינינו כחסידנות ופגימות — לא רק שאיןם
עומדים לכישול, בכיכול, לה' בהנהגת העולם; אלא להפוך: הם בודאי עוד
מסייעים להשגת תכלית ה' בעולם. הרי ה' יכול היה ליצור את העולם באופן
آخر, לו היה זה מתאים לគונתו בבריאות. אותה התכלית שבסביבה ברא ה'
את העולם תושג בודאי, ומה היא התכלית? התפשתות «קידוש השם» ויסוד
«מלכות שמים» היא שלטון ה' עלי אדמות. זהו הבטחון המקיים את עם ישראל
בכל גנטוניותו המרובים, שהוא מתחנה במילך הזומנים; וההודאה באוטו בטחון
משמעות רקע לעבות אליהו בציור. אכן אומר הש"ץ את הקדיש בכל פעם
אחרי כל פרק תפילה מסונית — וחרי הוא מביע בשם הציור, משנן ומחדיר
את השאלה, שאותה מטרת תושג בבריאות; והחן פונה לקהלה, שיאשרו אותה
הוראה באמירתה «אמן». — אישור, שאמיתו חמש «משען מחנן וקו מדין»
לכל החיים. והזיבור לאחר עניות האמן מוסיף עוד את המשאלת והבטחון:

* סיינס מתקדם כל'ן נמלא לטכנית «קדיש», נמקום סמלא לטכנית «קדיש».

יהא שמייה רבא מבורך וכו' — כלומר: מתחזק ותתפשט הכרת ה' לנצח נצחים
ויתפשט שלטונו על הארץ.

דברי הירש אלה, שהובעו באופן יהורי אמיתי — בלא כל הנוספות
המאוחרות שנטפלו לקדיש — צרכיכים לשמש קו הדרכה למורה בכתה ולטפח
בבית הכנסת; כאן היסוד להכרה נכונה של הקדיש ולהערכתו; וכן לкриיאתו
הטעמתו המתאימה. וכך מופסק אותה ברוחה שנטפלה לתפילה הקדיש —
בורות המעריצה את הקדיש לפי מספר החזרות, שחוזרים עליו.

סיכום

לאחר בדיקה מדוקדקת של מקורות הטעיות הנוגעות לקדיש — הנגענו
ליידי מסקנה ברורה: מאותו פרק זמן, שבו התחליו מקשרים את הקדיש עם אותה
האגדה (עין למלחה) — נשנה לגמרי מובנו היסודי, כל עוד שהקדיש נאמר
בסיום התפילה — כמו שמכוכח מן המקורות — הרוי הוא שימוש להבעת רעיון
בעל שיא ושבג, שכמעט אין דומה לו; עם אמרית קדיש בסוף התפילה, נדרך
בכל יהודי — ביצאו מabit התפילה לחחי החולון — רעיון נאצל, היינו שבת
והלל להשם ברוך הוא, המיסוד על דברי הכתוב (יחזקאל לה, כג): והתגדיות
והתקדשתי ונודעתו לעיני גוים רבים וידיעו כי-אני ח'.

ובשעה שהיתם אומר את הקדיש, הרוי הוא מכיר ומודה — בזיכרון
ולפניהם קדוש — בצערו ובאבלו את זדקה ה', למعلלה מזו — היתם
אף משבח את זדקה אליהם. זה צירוק השם בזיכרון לפניהם קהיל וצדקה — הוא
הגרעין והיסוד של קדיש יתום; והוא הרעיון — לא אחר וללא יותר. כדי עוד
לשמוע לדברי ר' אברהם בן חייא (חצצ'ו בבראצלונה) האומר בספריו «הגבין
ונפשך, עמי, לב: כל החשוב על מעשה בניו ובני עמו, שהם עושים בגלו
אחרי מותם ומחפליים בעדרו שהם מועלמים לו — מחשבות בריאות הוא ותוחלת
שוא בעיניו כל החכמים וככל אנשי מדעת».

בדומה לכך כותב חכם, גם בתקופה מאוחרת, הלא הוא ר' אברהם
הורווויין, בספריו *יש גותליך*, עמ' 35.

מוסכם, איפוא, שהאב יצוחה לבנייה, שייתמכו באיזה מפעל דתי — מה
שחווב יותר: אמרית קדיש בלבד — וגם בת יכולת להשתתף בדבר. ברגע
קדיש אינו תפילה, שעל הבן לאמרה כדי להציג את האב מן האגיהנות וכו'。
ותנתן קול שלishi, מפי בעל ספר ראייה — חיבור פולמוס נגד צנץ ושיר
וצירופי מספריהם בקליר. אותו המחבר השאיר בכתבי-יד הערות ביקורת בודדות
על סרקוי התפילה. העירות אלו עברו לרשותי, ואלה דבריו על תפילת הקדיש:
«ודיני קדיש יתום ויאר ציטט, שהאריכו האחרוניים בהם מי יקדים וענין

הגורלות המבואר בברטראדי (בסי' קלג ובירורה דעה, שעו) לא רציתי לכחותם כלל: חדא, שאין הדבר כמו שהשיבו העולם שעלה ידי אמרת איה קדישת יום — הבן מעלה את אביו ואמו לנו עدن וכל מה שמוסיפין בקדושים מוסיפין כפרת עוננות ואבותיהם שמתו שמעלים אותם בכל פעם למדרגה גדולה יותר בעולם הבא כי לפה הנרא אין לקדיש יום שם שורש ויסוד לא בתוספתה ולא בירושלמי ובבבלי רק עיקר הסרך הוא ממעשה זרי עקיבא שנמצא באגדה בלבד שאין למדין מאגדות בעניין הוגע להלכה הלא באגדה זו עצמה מבואר, שלא בא הנפטר בחלום לר"ע לומר שהקילו בעונשו אלא כשירד בנו לפני התיבה ואמר קדיש וברכו ב齊בוד עין שם הטיב המשעה; אבל בהקדיש שאומרים הימורים אחר איה מזמור לא שמעין פיני פלום, גם הפסוקים אמרו מבואר, שאין להרבות בקדושים, דכמו שיש איסור להרבות בברכות בחנים — כן האיסור להרבות בקדושים בחנים ועוד כל מה שהאריכו וכוכ'.

מבטנו לעתיד מעודד אותנו להקווה גדולה יותר. כשם שהכנסיה הנוצרית לא נמנעה מלקיים לחוכה את כתבי הקודש ואת מומורי התהילים; כשם שאמרת "הו שיעה נא" (Hosiana), "הלהויה" ואמך' לשם חיזוק ואישור — נשמעות גם בתפילה הנוצרית "אביינו" (Vaterunser); כשם שתכונה ביטויים מן הקדיש שלנו עברו לתפילה הנוצרית (עמיננו) — עבר לסדר התפילה העתיק של הכנסיה הנוצרית (עין להלן בפרק על הנטילתת) — כך אנו מקווים, שככל תפילה הקדיש תיעשה לדעינו היסוד הדתי של כל העולם המוסרי. קידוש שמו יתברך והכרתו — יהפכו אידיאל מרום בתוך כל האנושיות, כדרכו ה' על ידי יחזקאל נביאו (לה. כב): והתגדתני והתקרשתי ונודעת לי עני גוים ربיט וידעו כי-אנני ה'.

האמת שבהבטחה האלהית הפוך את הקדיש למבע תחילה של כל האנושיות, כמו שאנו היהודים מתפללים — ביום המקודש בשנה, ביום כיפורים — ואמורים בקהל רם: ובכן תן פחרך ה' אלהינו על כל מעשיך ואיתך על כל-הה-שבורת, ויראך כל המעשיך וישתחוו לפניך כל הבירואים, ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבך שלם; כמו שידענו ה' אלהינו שהשלtan לנפיק עוז בידך וגבורת בימיך ושםך נורא על כל-הה-שבורת.

אולם מוטל علينا — בכל הזמנים — לתרום בחינו ובשאיפותינו, לתרום ולהוסיף לעשות בשביבל "קידוש השם" ובשביל כבוד שמו יתברך ועלינו לפרש את תחילתו לעני כל העמים.

ג. יום הדין

הטילוק «ונתנה תוקף» במחזרונו לראש השנה וליום כיפורים הקשור

לטיפוח הידיעות של ר' אמנון זכה להתחפש באומה — לפי דבריו הסיפור על ר' אמנון — הודות לרי קלונגייטוס בן משולם; אָפַעֲלִפֵּי שלא הוא חיבורו כמו שהיה אפשר לחשוב. צונץ, בספרו S. 107 Literaturgeschichte, שבספרות עברית בפרטות את אילן היהת של משפחת קלונגייטוס. צונץ חשב (שם, עמ' 110) למצואו את עקבות ההשפעה של "ונתנה תוקף" המקורי בסילוק "מי יתנח" לרי משולם בן קלונגייטוס חזקן.

לרשותנו אנו מוצאים את הסילוק "ונתנה תוקף" במנגח חפילה של יהודי יון ויהודי איטליה ואחריכך עבר מכאן למנגה אשכנזי. מסתבר, שאת מולדתות של יצירה זו — מלאת הוד מלכות, בעל מעוף נטוי כלפי שמים וטעונה משקל רעוני — יש לחפש בערך בסביבת איטליה יהודית.

כך בקרוב כתבתי כבר בחיבורו Der Einheitsgesang („שיר היהוד“) (1910, עמ' 4) ועוד הוסתי שם: בהזדמנות אחרת אכן כמה העורחות-מאירות לאוთה חפילה נשכנת. המלהבת את המתפללים — אף בימינו אננו בדור בעל השקפות חזיות — ומעוררת את הלב לכוונה מרוממת.

להזרמתנו זו הגעה עתה השעה וועל להראות כאן על כל אותן הכתובים ומדרשי חזאל, ששימשו חומר לבניין מבנה הנתר והשגב של זה הפօט. המהאר תמונה בולתת של שבב יום הדין וציויריו שאלים מלכות השמים ומן ההוֹי שעל פנֵי הארץ.

בפתחת הפירות מכיריו הפיטן על קדושת היום הנורא, עניין הנזכר במשנה (ראש השנה א, ב), שראשון לחשיין, היינו ראש השנה, הוא יום הדין לכל באי העולם.

הбиיטוי „וסופר ומונה“ שבתחילת הפירות, נשנה שנית בצדorth וחותמנה (השווות ירמיה לג'יג) — בפסקת „בקורת רועה עדורי“ (לקוח מיהזקאל לד', יב), במקומות שנאמר: „מעביר צאנו תחת שבטה כן תעביר ותספור ותמנה“. הzcיר כאנ מקביל כליל לדרכ' המנין של האzan לשם סימון העשרי למעשר (עין בכורות ט, ז), לאחר שמננו את האzan אחד אחד עד תשעה („וסופר ומונה“). הבינו „ויזדעת ועדת לה“ — יסודו בידמות כת, כג, אולם אני יודע מ庫ר לביטוי: „ומאליו יקרא“. לעומת זה כדי לעיין במדרש תנחותם (הוזאת בובר, דף יא), — תפישה אגדית שלibiיטוי „וחותם יד כל אדם בו“ (לפי הכתוב באירוב לת', ז) — תפישה הרחוקה מן הפירוש האמתי של אותו ביטוי. במשנה אבות (ג, טז) נאמר במפורש: „והיד כותבת“. ה' נזכר כל מאורע

* פלטיס לפניין סלון עין מל' כי מנים פעוט מפלטו נספלו "מכלא מלמוכה" גמלטט "מקול דין".

שהתרחש בדורות הקדומים וצופה לעתיד עד סוף כל הדורות. כל דבר נרשם בספר ונחתם בידי אדם — כדי שכל אחד יכיר את מעשייו (איוב לו, ז). אותה החפשיטה בדור ספר הוגרנות מוליכה אותונו תיכף לספר החיים בכלל — כמו שראינו בצייר במשנה, שהובאה למעללה — ושביאורים מפורטים עלי נמצאו בגמר גופה, בראש השנה טה ב: ג' ספרים נפתחין (לפני ה') בראש השנה: אחד של רשותם גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים: צדיקים גמורין — נכתבין ונחתמן לאלטר לחיים; רשותם גמורין — נכתבין ונחתמן לאלטר למוות; בינוניים — תלויין ועומדים מראש השנה ועד יום היכיורם: זכו — נכתבין לחיים, לא זכו — נכתבין למוות.

מכאן אותה הכרזה כבירה למשוררנו:

בראש השנה יכתבן וביום צום כפור יחתמו*.

ד. על ספר החיים

שלושה ימים בשנה הם — אנו קוראים להם "ימים גוראים" — הבאים לעורר את התודעה הישירהלית, הממנמת אצל רבים במשך כל השנה; הלא הם שני ימי ראש השנה, עליהם אמרו חכינו זיל את הכתוב: "דרשו ה' בהמצאו" (ישעיה נה, ז).

בה במידה שהאדם מתקרב לאלהות באמצעות מידת מתקבב ה' לאדם. יפה פאוד הביע אותו רענון משוררנו ר' יהודה הלוי (עיין דיוואן של שיריו ר' יהודה בן שמואל הלוי, מהדורות חיים בראדי, ספר שלishi, עמ' 151):

דְּבָשָׁתִי קַרְקַתָּה, בְּקַלְ-קַבִּי, קְרָאַתִּיךְ
וּבְאַתִּיךְ קְרָאַתָּה — ?קְרָאַתִּיךְ מֵאַתִּיךְ.

נעימת היסודות של כל בקשונו ושאלתינו, באותם הימים הקדושים, היא הפאלה, שכח נשתגרה בפינו — עד שלרוב איןנו מעלה על הדעת, שטוף סוף חרי זה רק ביטוי ציורי: הלא הוא המשפט: "כתבנו בספר החיים", שאותו אנו מתפללים בכל התחלהות והכוונה.

זו ההורה הגשמית גורה אחריה אפילו תיאורים: כתוב וחתום, שנדוגמת מצינו בירמיה (לב. מד) בחוויה הדדי, במקום שנאמר: "וכותב בספר וחתום".

גם במקרה מדובר על ספר, הנמצא בידי ה', בשמות (לב. לב) מבקש משה מאת ה': "מחני נא מספרך..." וזה ענהו: "מי אשר חטא-לי אמרני מספרי" (שם. לג); ובבעל המזמור קורא (תהלים קלט, טז): "ועל-ספרך כולם יכתבו

* כתיטו�� נס "כמה יעכלין" יתכלל על צורי להן, פלקתו (כרכיה צודחות למחוז),

ימים יוצרו"; והנביא מלאכי (ג, טז) יודע על "ספר זכרון" שבידי ה' — בו נכתבים "יראי ה'" וחושבי שמו. עיין עוד מהילים סט, כה, וכן דניאל יב, א.

ה. על השאלה

מושגים ציורים אלה שנזכרו בפרק הקודם, מולייכים אותנו לҚරאת מטרת עילאית: לקרב לכוח תפיטנו המצוומצם את מהות האלהים, שאנו נשים אליו ברוחנו ובמחשבותינו נדבר אליו אגב תפילה.

בלא להכנס לדרכם המסובכות של הפילוסופיה. ובלא להזקק לשבייל העיון הדקיק, שלא כל אחד מצוי אצל — הרוי כוונתי בדברים הבאים למסור — במלים מועטות את הבירור ההיסטורי של הבעיה בדבר, הכרת האלהות — בעיה בעלת שני ציריים מנוגדים: מכאן נאמר כבר בכתביו הקודש, כי "השמות ושמי השם לא יכללוך" [מלכים-א, ת, כז], ומכאן אנו שומעים כיצד קוראים "אליהינו בשמות". אמנם התרגומים העתיקים השתדלו לישב את ביטויי התגשמה המדומים — על-ידי כינויים או בדרך פראראפרואה. ואף-על-פיין כל אותם הכתובים המרוביים במקרה, המדבירים על מהות ה' בביטויים מגשיים — מעידם, שאין לעמוד בפרט נגד הטבע האנושי הנוחן לכל עניין מחשبة דמות בשם. היא זו מן הקליעת למטרה להביא דברי הסקרה לבעה הנידונה מספרו

הקלاسي של Lazarus Geiger בשם: Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft בירורנו בדבר ההבדלים בהכרת האלהות, נמצא בדברי גיגר משענת, שתניתה את דעתנו; ואלה דבריו מלה במלה: "אי אפשר לסלק מן המחשבה האנושית — בשום זמן ובסום מקום — את ההסתכלות וההמחשה הנולית אל תחلك החשיבה". מחשיבה שלנו כה קשורה להמחשת — שהיא מכורתה הראשונית — עד שאף בדברים המופשטים ביותר, בשעה שהשווים עליהם באופן מסוים. דברי בiley משים עברים לחשוב בתרומות. ואם לאוטו עניין מופשט אין דבר-מה דומה בעולם החושים; הרי לתמהוננו לרוב המופשט נאחו ורבך בדבר-מה פחות ערך וקשה למצוין את הקשר בין זו המחשבה המופשטת ליה הדבר המוחש הבא ליצוגה". כל מהות רוחנית-משמעות למראה עינים — רק מבחינת דרישת השכל בלבד; אבל הדמיון מופס אותה עדין כדיין כדיין גופנית נראית, אמנם כדמות פרחתת ומוקתקת. יתרה מזו, זה המאמץ לשולל את הגופניות ואת הדמות הנראית כדי להציג למחשבה מבחינת הרוח הטהורה — אותו מאמן מהו בא למדנו? האין דוקא בו משות הودאה בערך המכريع שיש להמחשה בכל דבר שאינו רוח, היינו בכל העצמים?"

נשמר נא בוכרוננו דברי גיגר אלה: שעہ שמכאן נראה בספרות התלמוד

הרחבת, במדרשים ואצל הגאנונים — את היגייעה להגיאו לידי מושג אליהם מזוקק; ומכאן נראה להפוך, שמשתדלים לפרש את המימרות השונות המבדילות על ה' בדרך הgesmaה — לפי פשוטן של המליט. ומיותר לתביא דוגמאות לחיזוק הדברים.

מצד אחד קמו פילוסופים בישראל, שכולם — החל מרס"ג וכלה ברמב"ם — بلا יוצא מן הכלל, החמיצו לסלק כל דבר העולול לעכדר את מושג האלהות בטהרו; וכולם באו לכלל דעה אחת, שבשות פנים איד-אפשר לננו להשיג את תاري המהות של אלהים (עיין בעניין הנידון דברי דוד קויפמאן — היקרים כפו). — שנתפרסמו בספריו S. 484 — שנותרנו של אלהים (Geschichte der Attributenlehre).

לא רק החthon דבק בציורי הגשמה; אלא אפילו חכמי הלכה — אם לא שניים, לא יכולו להשתחרר מציורי הגשמה במחות הבורא (אמנם עסקו בפילוסופיה — לא יכולו להשתחרר מציורי הגשמה במחות הבורא «שיעור חכמים אלה דחו את ציורי הדמיון לocketי הלב של החיבור הנקרא קומחה»). הקושי להשתחרר מהמחשה והגדימה — כמו שצווין למעלה על-ידי לאזרטוס גיגר — עוד גדול בהרבה, בשל אותם הכתובים המרובים, המדברים על אלהים בעל בעל דמות וצורה.

עד כמה גדולה הייתה מלחמת הרמב"ם בזמנו נגד הגשמה האלהות — אנו למדים מדברי ההגנה של מתנגדו מפרובינציא, ר' אברהם בן דוד מופשקיירה, שהיה לפספר רב של נפגעים, שהוציאו לעו על שיטת הרמב"ם ואמרו: «היא נגד התורתה, המדברת על ה' בעל דמות גוף, בלשון שאינה משתמשת לשתי פנים. נא לשיט לב להשגת הראב"ז להלכות תשובה ג. ז — להשגה בשני Geschichtliche Schiedeינו: ועיין עלvr אצל קויפמאן»:

S 487.

ואכן הצליח המורה הנגדל, הרמב"ם, באסרו את האמונה, שה' הוא בעל גוף, ותמונה — עניין שוחר עלייו בפירושו למשניות, סנהדרין, פרק י' וכן במורה נבוכים, חלק ראשון, בסיום פרק כה במקום שהוא מדבר בחരיפות נגד דעתות החthon במחפשת האלהות. והנה מלחמת הרמב"ם הצליחה. לבער לדורות ציורי הגשמה מתפישת האלהות. אלא שבדרך הוכחותיו העביר יותר וייתר כתובים ואמרות חז"ל לתחום המשל וההשאלת, עד שלעתים קרובות נראה, שהפרינו על המירה. אולם פניו הדרבים נשתו נאשר הקבלה המאוחרת — שיצאת מזפת (משנת ר"פ בערך) — גדלה לנחר שוטף והרסה אף את הסקרים-הגדורים שחציב הרמב"ם. זו הקבלה הציפה בזכירוי דמיון בנוגע לגשמיות האלהות — סדרי חפילה ופירושים להווראה. בשבייל בקאים בעניין הנידון ד' להזכיר, שבידי הטידור של ר' יעקב Kapoor וכן חסידור. חדד לאברהם (אומר תקכ"ד). שני היסודיים מספקים חומר למדי לשם אימות דברי הקוזמים.

ועתה אביה דוגמת מורה מזמן קדום, השומרת בפיינו עד היום את הנשمة אלהים; והדבר נאמר שלא במתכוין ומילא ללא צירוף מחשבה לדיבור: בברכה השלשית של ברכות נישואין נאמר: «אשר יציר את האדם בצלמו בצלם דמותות הבניינו והתקין לו ממנו בניין עדי עד». והנה מרגשיים תיכף, שהמליטים, «בצלם דמותות הבניינו» הן ביאור למלה «בצלמו» — הינו: שלוש מליט אלו מוסבות על אלהים. ואמן בהתאם למה שנאמר בבראשית א' כי, «בצלמו כדמותנו» אפשר להסביר את המלים, «בצלם דמות» על הי': אולם מה העשות במלה «תבניהם». שההוראה מקפת דמות או צורה גופנית בלבד —, אבל אף פעם אין זו המלה (תבנית) מוסבת על אלהים, שאין לו צורה גופנית!

עין הוכחותיו המפורשות של הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ראשון, פרק א. והנה כל הברכה שלפנינו לקוחה מן התלמוד, ממסכת כתובות ח. א. והיא מתאימה בדיקע עם הנוסח שבגמרא שם. אולם אפשר לומר בוודאות, שזה הנוסח שבתלמוד אינו מקורי: רשיי (שם ז' ב) מפרש את כל דברי הברכה, אבל אותן שלוש המלים אינם מזכיר כלל, כאשר לא היו לפניו. וכי שחדיע ליiali יוזר גולד שמידט — המוציא והמתוגם [לגרמנית] של הזאת התלמוד החדש — חסרות לגמרי אותן המלים בכתבייד פרשש"א של התלמוד, והוא כתבייד מינכן (פרטים על כן עין בהערות בורדות להלן בספרנו). המפרשים אבודרחה, ריטכ"א, רדבי"ז ואחרים (עין בשיטה מקובצת) מתאמיצים לשוא כדי למצווא. פירוש מתקבל לאותן שלוש המלים.

כבר רס"ג דחיה זה הנוסח ובמקומו קרא בחrifoot — כמו שיוצא מדברי הסמיג, דפוס רמ"ט: «גורס ר' סעדיה ובצלם דמותות הבניינו והתקין (צ"ל התקין) לו ממנה בניין עדי עד». וכן נמצא גם בסמ"ג שבכתבייד: התקון השצעמי ושמתיו בסוגיות הוא מובן. עכשו המלים ברורות: את הווי"ו של המלה «התקין» יש לשים לפני «בצלם»; והמליה «תבניהם» מוסכת, איפוא, על «האדם». התקון המוצע «התקין» מוצאו אישורו נס בדברי הראב"ן, דף קכח, א.

לכוטו של הנוסח «בצלם דמותות הבניינו» שנקבע אצלנו יש לומר ורק זאת: כשם של מליטים אחרות קיבלו במרוצת הדורות הוראה שונה מזו העיקרית — כגון המלה «לקלס». עין להלן [פרק יא] — כך גם המלה «תבנית» קיבלה בלשון של אחר המקרה הוראה שונה מזו שוריתה לה בתנ"ך. וכן אומר גם בעל סדר עכודה «אתה כוננת» על אלהים: «גולם התבניתך מן האדמה יוצרת».

ג. הסליחה

ההתחלת הראשונות של הסליחה מגיעות עד הזמן הקדום, שבו היו

אומרים סדרי פסוקים מתאימים לעניין היום. שלוקטו מקומות שונים במקרה. באלה הפסוקים מדובר על ה' כעל בעל סליחה ורוחמים והם שמשו יסוד לתפקידות הביקשות. פסוקים מלוקטים אלה נתלו צדדים לסדרי פסוקים, שכמה מהם עוד נמצאים היום לפני התפירות-הפיוטים השוניים. היינו לפני הסlichot העקריות. אנו פוגשים אותם סדרי הפסוקים המלוקטים מכל מקום בהזאת הסליחה שלנו: בהזאות ישנות פסוקים אלה עדין מונקיים הם; אולם במאורחותם הם כבר מודפסים ללא ניקוד ואף אינם נאמרים עוד — מאחר שבמרוצת הזמן הם נדרחו ונחדו על-ידי התפירות-הפיוטים, שמסרו את תוכן של אלה הפסוקים והם הם שנגרמו להתחווות פיותם אלה.

פרטים על כך עיין צוֹנָץ :

S. 76, 82 u. 95.

רק מועטים יכירו בהם סדרי פסוקים את טופסי הבראשית של הסlichot. את אגודות הפרחים, המלוכדות ונשمرות על-ידי פיוטי התפילה המתחבקים אותן: לסדרי פסוקים אלה נוספו בסדרי הסליחה הקדומים עוד החלקים הבאים: שלוש עשרה המידות עם שתי הפתיות «אל מלך ישבבי» ו«אל ארך אפים». וזו השניה, שבה אנו פותחים הסlichot שלנו — חושב ז. יעוץ, מטעמים של לשון וסגנון, למאוחרת (עיין מקור הברכות, עמ' 92).

בסוף פרקנו עוד יזכיר בעניין אמירת המידות בקול רם. המלים סלח-נה-לעון העם וכו', הנאמרות אחר-כך והלקחות מבדבר יד, יציב — הן הוספה מאוחרת; ויסוד הדבר בפסקתא דסליחות, המובאת בערך (ערך גואל) והנמצאת אצלנו בפסקתא, הוצאה בובר. פיסקה זו, עיין ז. יעוץ, שם שם.

וידיוי החטאים (הן חפילת «חטאנו צורנו» והן הוידיוי בסדר אל"ף בית אשםנו) וכן חפילת «ענוו», שתחילה «ענוו אבינו ענוו» היא על דרך הכתוב במלכימ-איה, לנו. עיין תענית יד. א ובפירוש שם. והתפילה הבאה «מי שענה», שאצלנו היא בת עשרים משפטים, הרי מעיקרה בסדר תענית לא היו לה אלא שבעה משפטים בלבד; עיין תענית טו.

בסיום אומרים עוד כמה תפירות בלשון ארמית ולאחרונה אומרים את התהינה בלחש הנארמת בכל יום.

והנה כבר במאה התשיעית הוסיף — קרצון איש ואיש — סlichot בזרות פיוטים; ובכך נוצר סוג מיוחד של פיוטי-סליחות, השונה במהותו משאר ספרות הפייט — שוניה. הן מבחןת תוכנו המגוון ומרובה הפנים והן מבחינת המבנה השيري. צוֹנָץ (שם, עמ' 83) כותב בעניין הנידון: «בשעה שהפיוט בכלל רגיל להשתמש במיליצות מן המקרא ובביבטויים על דרך הכתובים — הרי יש פיוטי סlichot, שכולם מלוקטים מפסוקי מקרא בלבד. ועוד כמה הבדלים:

הפיוט נועד להפילה אליהם בցיבור, לחגיגים ומוסדים; ואילו הסליחה שייכת לפני עצם מהותה להפילה במובן הראשון של המלה, היא בקשת מחלוקת ומלווה בתענית וצום. הפיוט מפנה את העבר ומוסר דברי מדרש וגדרה והסליחה — מוסרת רגשות ומדברת על צרות שבואה. בקיצור: בשעה שהפיוט קרוב מצד תכנו לנבואה הרי הסליחה קרויה — לתהיליות.

אולם הן להבנת טיב הסליחה והן להכרת מהות הפיוט יש להביא פיסקה אחרת של צונץ (שם, עמ' 96) במקומם שהוא קורא בהתפעלות: «בשעה שתכבי הקדוש לא הגיעו לעמים אחרים אלא דרך צינור התרגום ושימושו מצט לעיריה אמונה בלבד; הרי ספרי המקרא הם הנחלת הלאומית של עם ישראל, הם חוקתו ובهم חרותם מולדות ימי. המניין הוא גם לשונו וספרותו של עם ישראל, על זה הספר גאותו ומשענותו הוא מעין מפלט העם בשעת צרה והם בע של רגשותיו».

הסליחה, יותר מיצירות פיות אחרות, הטבעה את חותמה על ההבדלים בין מהגיים ההפילה השונים. כיוון שישווג הסליחה מתחאים לענייני תפילה שונים — הסתגלתה הסליחה לכל עבודות אליהם ואך יקרה צורות תפילה חדשות. ה-«קונטראיסטים» הפרטיטים, שימושו מאסף לסליחות שונות — כל אחת לפני העניין וזרען השעה — נקבעו למונגי ההפילה השונים, ביחודה נקבעו בשבייל יום הכהנורים; ביום זה נקבעו מספר הסליחות בהתאם לזמן הפנוי שעמד לרשות הציבור: מספר הסליחות ובחירה תלויות ברצון החזון, נאמר ב-«סדר טורייש» (עמ' 117). ובמקום אחר שט (עמ' 118) נאמר: «ועת לזכור היה מפני חולות וולדות חנקות מניקות ועוברות מפני טורה הצبور». ובמקומות אחד בזה העמודו: «יכול אדם לא יהיה באוהל מועד אם אינו יודע ספר ורגיל ובקי לברר את הרואי לפִי ידיעותיו. וביחוד יש לבחור בסליחות ופזמניות שיש בהם צחות לשון» (עמ' 127). משום כך השם אביו של ר' מנחת החזן מטרוייש את הפיוט והחיות בוערות — מפני «שאין בו לשון צח».

מספר הסליחות היה תליי גם מיסוד אחר, מאמירת המידות. כבר בזמן קדום קבעו מירות אלו את מספר הסליחות שיש לומר בכל תפילה מהמש התפלילות של יום הכהנורים. צונץ — ריטוס, עמ' 137 — הוכיח את הדבר בפרטות.

הסתמכות על תכונותיו, על שלוש עשרה המידות של רחמים המפורשות בשמותם לד', ודו' — יסודה בדברי אגדה שבראש-השנה (יו, ב') המדברים על ה' בדרך הגשמה מופלגת. שם נאמר: «מלמד שנחטעק הקביה כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפילה ואמר לו: כל זמן שישRAL חוטאין יעשו לפני בסדר הזה ואני מוחל להם».

והנה כבר בתקופת הגאנונים נתקלו באוותה הגשמה של הישות האלحادית ולכן שמו את הדגש באותה אמרת חז"ל שבראש-השנה על המלים "יעשו לפני" — רצוי לומר: כל עוד שאנו מקיימים בפועל אתן המידות של הר' כל עוד אנו משתדלים לחקותן — הר' מוחל על עוננות ישראל*. "

אולם העם החזיק באוותה אגדה פשוטה וילך החשיבו מאד את קריאות המידות. המלויות את הסליחות, אמנים אפשר שאותה קריאה משופחת ובכלל רם של י"ג המידות עשויה לעשות רושם חזק בנפש: אולם אם מרבים לאחזר עלייה—לדוגמא: במנגה החטפילה שלנו חוררים על זו הקריאה בסליחות של ערבי ראש השנה לא פחות מעשרים וחמש פעם — הרי השפעתה נפחיתת והולכת. לשם השלמה למלה שכחתי בחלק הראשון של "הערות על הסידורי" בעניין תפילה נעהילה (עמ' 53) אוסף כאן: קריאת המידות בקול רם על-ידי קהל המתפללים לאחר כל התחלת סליחה משש הסליחות — אינה רק תזואה של הציוון הנימן במחוור, אלא היא באה גם כתגובה האיזור על הרמת הקול של החזון בסימיו את הסליחה. והנה בבית הכנסת של קהילת עדת-ישראל — אין הרבה הש"ץ משנה את קולו בטסיום הסליחה. אלא עובר בגעימה שקטה לסליחה הבאה. וכך אומרים כאן את י"ג המידות רק פעמיים: בתחילת הסליחות ובסיומן.

בדבר השינויים שהלו בנוסח הסליחות יש למצוא אצל צונך — ריטוס. עמ' 175, וכן בעמ' 231 — חומר מעניין. כאן אוסף דוגמה מופלאהacha: בפזמון של ליום הראשון של הסליחות, המתחיל במלים "במושאי מנוחה", נמצאו ביטוי — שבהתאם לממן האמור הסליחה — היה צורך לשנותו מידי פעם בפסע. בכתב היד נמצאו עדין הנוסח המקורי: "בזעוקם חזות ליל". אולם משנשנהו הזמן של אמרת הסליחות הראשונות ושוב לא החחילו לאמרן בדיק בחזות הלילה — נשנה אף הנוסח והתחילה אומרים: "בזעוקם בליל". ואחר כך שוב שינוי בוסח: "בזעוקם ועוד ליל". והנה בימינו כשאומרים את הסליחות בשעת הבקור המוקדמת, הרי מן הראוי לנוכח: "בזעוקם בזאת ליל". כן יש לשנות — בבית המאוחרון שבזה הפזמון — את הביטוי "בעמדם בלילות" ל-בעמדם באשמורות", ואם לחוש לחריזה אפשר לשנות ולקרוא: "בעמדם במקהילות".

בסיום פרקנו נעיר עוד על השמות המיחדים של סוגי הסליחות השונות:

שנייה — כל בית בן שתי שירות.

שלישיה — בית בן שלוש שירות.

ולסליחות שבתיין מכילים ארבע שירות יש להן שם מיוחד במינו

* נזכר זו כתוב גם כתלאו.

"שלמוניות"; משום שרובן חוכרו על ידי ר' שלמה בן יהודה, הנקרא: "הביבלי". עיין: צוֹנֵץ Literaturgeschichte der synag. Poesie עמ' 233. וכן בספרו Synag. Poesie עמ' 167.

פומון, יסוד המלה מן *psalma*. בדבר הוראותיה הקדומות עיין צוֹנֵץ Synag. Poesie עמ' 88; עיין גם אצל פרלט Beitraege עמ' 67. היה מוששת המלה בהוראות עניות בקול וחורה תדירה על טור מסויים בפיוטיהם.

ג. היום השבעי של חג הסוכות

חושענא רביה

בכל מנחות התפילה בישראל שומרין עד היום על שני זכרונות קדומים, מזמן בית המקדש בירושלים — זכרונות המשפיעים השפעה מרוממת על הנפש הדתית: ביום הכהנורים הקדושים אמרו את העבודה, היא יצירה פיותה המפארת את פרטיו סדר העבודה שבבית המקדש. עד כמה החשיבו את העבודה במנהגי התפילה אפשר להוכיח מדברי המדרכי מלאי העניין, המוכאים בסיום מסכת יומה.

ובמי הsockoth anno מקיפים בחגיגות את הבימה שבבית הכנסת וכל אחד מחזק בידו את ארבעת המינים של ארץ הקודש. והנה ליום השבעי של סוכות נודעת קדושה יתרה: בו אין מקיפים פעמי אחת — כמו בשאר ימי סוכות — אלא שבע פעמים; וגם זאת: נוסף על ארבעת המינים לוחדים עוד ערבבה יתרה (מלבד זו שעם הלוב). על ערבה זו אין מברכים. משום שהוח מגהב של הנביאים האחרונים [חגי וזכריה ומלאכי]. ומשום שבשעת הקפות קוראים "hoshe'iyu na" — קיבלה זו הערבה המיחודה את השם הקבוע "hoshe'una" (סוכה לנו, א); ובחלכות גדולות (בראש הלכות לולב) קוראים — דרך הכללה — אפילו את כל ארבעת המינים בשם "hoshe'una". ובויקרא רביה לה ב נקרה אף הוא נCKER: "יום ערבה". לעומת זאת אנו פוגשים את השם "hoshe'una רביה" רק מתקופתימי הבינים; ומאותה תקופה החילו לחול — לאט לאט — שינויים במחות היום ואוון חיגנותו.

בתקופת הנאגנים שומעים אנו שביום השבעי של סוכות, היו מקיפים — בהמון חוגג — שבע פעמים את חידותיהם; והיו דנים דין ווף והזאו ענשים לפועל (עיין: בורנשטיין, מחלוקת ר'יס גאון ובנימאייר, 1904, עמ' 162). עבדות אלהים החגיגית בשעת הקפותם בימי הסוכות הורחבה עוד כזאת. קדום בזה שחברו במיחוד פיותם לאוון הקפותם וקרווא אף אתם — הושענות. ביהود שקדו על חיבור פיותם בשבייל יום השבעי של החג. התוכן של פיותם

קצרים אלה (לרוב הם מכילים שורות קצרות) הוא מכאן: תפילות ליבול טוב בשדה וברוחת; ומכאן: בקשות ומשאלות למלוי הבתחות המיסודה על כמובים במקרא. פיטריהושענות הראשונים הם של ר' אלעזר הקלייר ובסיורו של רס"ג. הקליה זה המתוקק בשדה הפיטה. חיבר — כתבי שמוסרים — אפילו "קרובה" (ענינה: קישוט פיטרי של תפילה שמונה-עשרה) של יום השבעה של סוכות. אלא שאבדה ואינה בידינו היום.

הרחה מהותית קיבל האזהה של עבדות האלהים בהה היום, כאשר נוספה לו עוד ממשמעות אחרות: לפי המסורת שבמנה רASHASHNA (ב, א) נידוני בחג הסוכות "על המים", שבhem תלי פון האדמה — ובזה האחרון תליה הצלחת השנה. היום השבעי של סוכות יכל, איפואו, לשמש כסימן הדין, שכן ציונו משאר הימים בכמה תפילות. בזמן מאוחר חלנו בעקבות של צירופי רעיון, שרצו לאות בזזה הטעות גם את הסימן של יום הרין הכללי. (עיין למטה פרק ג עמ' 93). צרפו איפואו, לօש השנה וליטום הכיפורים — את יום ההושגנה וראו בזה האחרון את החשלמה ליום הכפרה. מכאן ואילך התחליל עיבור הזוגה של יום השבעה, וכך — נוסף על המשמעות הנודעת

לזה היום בתלמוד — נלוהה אליו עוד ממשמעות אחרות לגמר. בהחטם להשתלשות זו ראו ביום ההושגנה אותו פרק ומן, שבו מתקיים אותם פסקי שמים. שהוחלט עליהם ביום הכיפורים, שכן ראו בלילה של ההושגנה הרבה לילה מסיים את הדין וקוראו לו "ליל החותם". כך חשוב צונץ (ריטוס, עמ' 94) להסביר את הביטוי "ליל החותם", הנמצא במקורות ספרותנו. עקבות רעיון זה אלה מוליכים עד המאה היב'. ר' אלעזר בן רפיה מורה מורה (נסטר בשנת ד' תתקצ"ה) כותב בטפרו יוון, סימן רבא: "מה שנזר בראש השנה וחותם ביום הכיפורים מראה בצל ההושגנה רבה".

פרשים על כך נמצאים אצל ר' אברהם בן נתן — חי בטוליזו בשנת ד' תתקס"ג — בספרו *"המנתייג"*, דף סט. ב. הרמב"ן בפירוש על המורה, על הכתוב "סר צלם מעלייהם" (במדבר יד, ט). מניח לדבר נודע לכל כי בليل החותם לא יהיה צל לראש האיש אשר ימות בשנה ההיא". אצל ר' אהרון הכהן בספריו *"ארחות חיים"*, חלק ראשון, דף עט. ב. מתוואר בפרטות כיצד לחתכל ארחות חיים, לאותו העדר צל בלילה הושגנה רבה. אבל הרומ"א — באורה חיים, ולהתבונן לאוות העדר צל בלילה הושגנה רבה. אבל הרומ"א — באורה חיים, סמן תרס"ד — מזהיר, שלא לעשות כך: "אין לדקדק בזה... גם כי הרבה אינם מבינים את העניין על ברוריו יותר טוב להיות תמים ולא לחזור עתידות".

* מעין לכך, כמו שטנדרט כלל כלו שטאנל נכס כלמה על טסוד טלית זיקללו — כך הימייט נזחט מקפס — צו קלחמייט קפפלן — נס גלאויס ניל ימון עין היל

גם האזורהי — בפרשת צו — מצין את יום השבעה של סוכות כיום חסיטם של הדין ובו יוצאים "חתקין" (פסק דין) מבית המלך*. הקבלת המאותרת מפרשת "חתקין" אלה כפסק דין שהוברו בכתב המובאים — בליל הוושענא רביה — לביתו של כל נאשם (השוווה, "ארחות צדיקים"). אותה אמונה שלטת עד היום בחוגים מסוימים שביהדות איטליה (שבדרך כלל טשטשו בחיותם כל סימן של דת ואמונה) במידה כזו, עד שבס בלחמות, שבhem כבר מסמנים את שמות החדשינים והמודדים וכי באומות רומיות במקומות העבריות — אף בלוחות אלה מציניהם את השעה שלפני בקיעת השחר, שבה יוצאים שליחי מרום עם הפטקין, ויש צורך בזין מיוחד לכך, משום שהשעה משתנה משנה בהתאם ליום האסתדרונומי.

בכתבי-יד שנכתבו ברבע המאה שלפני המצאת הרופס וכן במחוזרים מודפסים עתיקים מוצאים את השינוי האופני בתפילה "ונתנה תוקוי" (עיין למללה עמ' 92—93): "בראש השנה יזכיר בימי צום כיפור יכתבן ובהושענא לרבה תחthon". במנגagi התפילה השונים הוסיף על התפילות המהותיות לאותו יום חג — עוד תפילות שונות המשותה להוושענא רביה גם אופי של יום תשובה וסליחה: אמרו "אבינו מלכנו", סליות שונות; התפילות נאמרו על-ידי החזן בניגון של יום כיפורים — אמרם בקצב מהיר ובנשימה קצרה — לאחר שהזמן דוחק, בשם שמהץ לבית הכנסת לא נראה שום סימנים של יום כיפורים. ועם סיום התפילה נפרדו בברכת — גמר חתימתה.

סדרי עבודות האלילים זהה היום השתרשלו בפנים שונות במנגagi התפילה וכמה הערות על כך תובנה להלן בנספה.

וכאן נזכיר עוד תשומת לב מועצת לשיא-החסום של ההוושענות שלנו לפירות שאין דומה לו לשגב, המתחיל ב-אמץ ישען הנה בא' והמסתיים ב-קול מבשר", ביטוי החולך ונשנה שלוש פעמים. איזות ובאות בשורות-גאולה לישראל; עד שהמופתעים ומלאי השמהה — כמעט שאינם חוטפים מה שמתරחש לעיניהם; והמבשרים — כמעט שאינם יכולים לשאוף רוח**.

אמץ ישען הנה בא,	קול דורי הנה זה בא.
בא ברקבות כתמי,	קזמוד צל-מר מזימיטים.
גשותו קשופר למקע,	פחמי נר יבקע.

* מל כזוב ומל מתכוון כתמוך כי מכך כי יולון (贊同 ס' 11n) פון מל זקינט ספלו S. 237 .Die religioese Poesie der Juden in Spanien, S. 237 .Die kostbare Perle, S. 251 Sal. Plessner ** רכלי נספרו Sal. Plessner

ונקש חצ'י קבר מפוזרת.
ונכא הוא וכל-קדושים עמו.
בת קול שמע בזעם.
ונדרו בז'יג'ג' בקשי אפור.
מי שמע קוזאת?

זקן ותאץ' תרחה
תקים מפלל נצמאן
וילך-גאי הערום,
ונרע צמופי רעמן,
קאה ויזקה מי זאת.

מי רצח קאה ?
הויתל אריך חיים אחד ?
אם יולד גדי פעם אחת ?
ויהיה לעת עריב יהנה אור ?

טההור פעל כל אלה
ישע זפן הויה,
בביר רום ומפתן,
צאת יגאל עמו באור.

הנני עוד נפעם ונרגעší בפי נתני הרני כחולים במובן של בעל המזמור ("היאנו כחולים") — תה, קכו ! — עוד לא הספקתי לנגב את דמעותי, שלא יכולתי להבלג עליהם — ואף אני מתביש על כך, והנה לאחר זו השירה הנשגבת באה פתאות פרווה יבשה ומכילה — הרעש של חבטת החושנות!

ט ו ט

בשעה שאנו מטפלים גם בזה הנושא בפרטות ולפי המקורות, הרי מן הזרך בראשונה לעבר טוות נושנה, שחויר עליה עוד בזמן האחרון אחד המלומדים בכתב-עת גרמניה, אותו מלודט כתוב. שקבעו בכוונה תחילת את הלוח העברי כך, שלא תחול אף פעם הווענאנא רבבה בשבת, כדי שלא לבטל את חביתה הערבית החלה בזה היום. טוות זו טעה כבר בעל הלבוש וסתור אותה ובחוריפות מסוימת. ר' אפרים מווילנה בספר החשובות שלו "שער אפרים" (ולזבאק תמ"ח) : בסיום השובתו השנהית הוא כותב :
ולפעניד כבונו במקומו מונה ושגנה יצמה מלפניו. התעם דאיינו דוחה שבת אינו משומש חביתה הערבית רק שם גוירה דרכה כמו גבי לולב ווי' ברין פרק לולב וערובה בארכיות.
ובכן התעם הוא — כמו אצל לולב, מגילה ושורף — רק שם "שםא יעבידנו" !

ומה שנוצע ל"חיבוט ערבה", היינו לנטיית הערבה בסיום החושנות ולהיכות בה על גבי כליו או על הרצפה — הרי מקור המנגגה בחוראה הכתולת שלשורש "חבט" הנק בעברית מיסוד המkräה והן לו מיסוד המשנה והתלמוד. את הכתוב (דברים כה, כ) "כ כי חבט זיתך" — אין לפреш: כאשר תנתק ותכה את עץ החיים כדי להשיר את הזיתים; אלא הפירוש הוא: כאשר תגענו את

עך הזית. יש להשווות לכך דברי רשי' לישעיה כה יב, במקומות שהוא אומר: "כחובט זיתיו וחוזר ומלקטן"; לעומת זאת בישעיה (כח נז): "כפתה יחבטן", וכן בשופטים (ה יא): "חבט חטיטם" — יש לפרש את זה הפעול בהוראת הכתה, דישה לשם הוצאה הגערניים.

גם בשימוש הלשון התלמודי יש למלה "חבט" שתי הוראות. דבר זה חוזר ומדגיש המאררי כמה פעמים בפירושו לsocca מד—מה. הוא כותב: "היו נוטלין אותה וחובטין על גבי כליה או על גבי קרקע והוא שהי קורין אותו חבות ערבה ויש מפרשימים בה נגענו לבד ולא חבטה על שם מקום".
 בדעתו הראשונה (הכח באערבה על כליה או קרקע) מוחיקים ר' יצחק אבן־גיאת והרבנן ואילו בדעתו השנייה (גענו ערבבה) מחזיק ומדגיש רשי' בכל פעם, כשמדובר על חבט ערבה; כך בסוכה מד. ב: "חבית חבית" (בטיפור המודגמים את זה המנהג) מפרש רשי': "לשונן גענווע", וכן בחוראה להניע לקרה מטה, עיין ברשי' לsocca ט. ב: "בשחבטן"—וכב, א: "חבות רמי". ובפירושו "מראה הפנים" לירושלמי סוכה ד. ג מובאת גירסה של רשי', שאינה ברשי' שלנו, חמגדירה את המושג הכללי של "חבט" בזה הלשון:
 כל לשון חבטה שבשהס לשון השפהלו הו.
 בכל אופן הרווחנו מזה הבירור, שאנו רשאים לנחות לפि פרוש רשי':
 בסיום ההשענות נעשה, איפוא, תנוועה עם הערבה — אגב גענוועה — לקרה הרצפה; וכן נרמו בזה מעין תנועת פרידה מן הווענה רבתה.

ח. הוצאת ספר התורה

אין לך דבר, העשווי להמחיש את התחמות וההתפשטות של איזה מנהג בבית הכנסת כמו המנהג של הוצאה תורה והכנסתה, כפי שהוא אצלנו, זה המנהג שונה אצלנו ואין לו דמיון בשום מנהג תפילה אחר; ואף התרחק מן ההלכה המקורית שבמסכת סופרים, פרק יד, ועיין עוד בתוספות על מגילה (נספח). מן העניין להביא כאן, לכל הפחות כמה שורות, מדברי התוכחה — שנאמרו אגב קנות יתרה — של בעל "מאורי אור" (ר' אהרן מורה מירזה, בספריו "באאר שבע", דף לד): "אבל מנהג *"ויהי בנסוע"* ... ובונוחה יאמר" ליתא בבית יוסף ושבע, ולא ברוקח וככלבו (לא נכוון, עיין להלן) ואבודרם ובשות מעריבי מנהגים לא נזכרו; ובkowski אינו עניין, דהתם משטעי ממש עייף הי' ייחנו ויסען ומה זאת ללקחת ס"ת לקרות; ואומדן דלבא הוא מן החוגנים, כמו שנמצאו בקדומים בחסרון הדפוס ומייעוט סדרורים, הן הנה יגשו לבה"כ כל איש חזון הישר בעיניו נצב לרבי ציבא מלחה מתגמא דנה,أكلו מקובל מן היששים וההמן גמשכו אחריו". לא כאן המקום להביא שאר הנימוקים, שבמביא שם המחבר נגיד

אמירת הפסוקים הנ"ז בשעת הוצאת התורה; אולם בזה הוא צודק: זה המנהג אצלנו — אך עלי-פי שהוא געsha נציגות יתרה — אין לי שום יסוד באיזה מנהג תפילה אחר.

הראשון המביא את זה המנהג הוא ר' נתן בן יהודא, מחבר ספר המחכמים, שחיה באמצע המאה הי"ג, בעמ' 15 של חיבורו הוא כותב: «ובוחציאו ס"ת מן הארון נכוון לומר ויהי בנסוע הארון». והנה לנכון אומר המהדריך והמפרש, ד"ר י. פרימaan, בהערתו לדבריו המחכמים — לעין בדברי האגדה בעובודה וורה כד, ב. וכן ברש"י על דברי הימיט"א טן, לה (מפי רבינו בר משולם).

לאחר שקבענו את המקור הראשון של זה המנהג — רשאים אנו לשער, שמכאן, בערך, הוא עבר למנהג צרפת ולמנוג אשכנז, לאחר שבשוני מנהג תפילה אלה — במידה שאנו מכירים אותו מלפני זמנו של בעל המחכמים — אין לא «ויהי בנסוע» ולא «ובונואה». מספר המחכמים נודע אותו מנהג לר' אהרן הכהן, כמו בא בספריו «ארחות חיים» (דף טה). וכן הוא נזכר בכלבו (סימן לו) — שני הספרים לקחו הרבה מסטר המחכמים — עד שלבסוף הגיעו שמע זה הספר גם לקראים (עיין: צונץ, רישום, עמ' 159).

בכל שאר מנהגי התפילה אומרים בשעת הוצאת התורה, «גדלו» או «אתה הראית לדעת», זה האחרון נתיחד אצלנו לשמהת תורה בלבד.

הפסוקים (שכפי שייצא מסטר המחכמים נאמרו חליפות: חזון וקהל) אחרי הפסוק הראשון «ויהי בנסוע» — נמצאים במנהג תפילה שלנו לפניהם הסדר הבא:

ב. כי מציון תצא (ישעה ב, ג) — נאמר בשעת הוצאת הספר מן הарון הקודש.

ג. ברוך שנתן — אין זה כתוב מן המקרא. ואומרים ברוך שנתן וכ"ו פעמים: בראשונה בשעה שהמושיא את הספר מוסרו לש"ץ, ובשנייה: לאחר שקריאו לכתן שיעלה לתוכה.

ה. גדלנו (תה' לד, ד); זה הפסוק עניינו לעורר את הקהל לשבח ולהלל את ה', ומ庫ר אמרתו בשעת הוצאת ספר תורה במסכת סופרים יד, יא, ושם נאמר אחרי «שמעך» ו«אחד» — כפי שזה נהוג אצלנו רק בשבת.

ה. לך (דברי הימיט"א כת, יא) וגרוממו (תה' צט, ט) — שני כתובים אלה משמשים כתשובה הקהל על פני החון.

ו. אב הרחמים. עיין להלן בהערות במודדות. מכאן ואילך אנו מוצאים שינויים מופלאים.

ז. על הכל — מובא במסכת סופרים יד, יב, אבל בסידורנו נתרוב הנוסח ואומרים אותו רק בשבות ומועדים ולא בימות החול — «משום טורת

הצבור שלא לבטLEN ממלאכתן" (הלבושים).
על העיר והחוויות של זו היפיקת עין להלן בפרק טז (השלמות והוספות).

ח. "תגללה" (בלא וו) ולא "ותגללה" — לאחר שזו היפיקת קשורה בעניינה לאעל הכללי (הנזכר בטימן ז) יש לשער, שמדובר מאותם הומנימים שבתאם אמרו אצלנו גם בימות החול "על הכללי"; אולם בימינו אומרים בחול "תגללה" בלבד "על הכללי" לפניו.

לעומת זה בשבת — אפ-על-פי שאנו אומרים "על הכללי" — באת חתימה של "ויעזרו" לאחר שמקודמים לה "אב הרוחמים" (למעלה סימן ו). ט. הגבהת התורה — ממה שנאמר במש' סופרים יד, יד, יוצאת שהיו מגביהם את התורה לפני הקရיאת; וכן נוהגים במנגני תפילה אחרים וכן כתוב בפוסקים — אולם אצלנו מגביהם את הספר אחר קריית התורה ואומרים בשעת ההגבבה את הכתוב "וזאת התורה" (דרברים ד, מד) על המשכו היינו אומרים: "וזאת התורה אשר שמ-שרה לפני בני ישראל"; והנה בסידורנו נמצאת עוד חתימה "על-פי ה' ביד-משה" — וכאיilo היה מתוקן מעיקרו של זה הכתוב. ולא היא: הביטוי על-פי וכו' משמש סיום לכתחוב בבדמבדר ט. כב. בולט הקשר — כפי שכבר הכיר בעינו החודה הגאון ר' אליהו מוילנה — בין אותו כחוב (כמד' ט. כב) לכחובים המתחילה בויה בנוצע ומשמעותם כבונחה יאמר וכו' (שם י. לת. לו). והגאון מווילנה אף דרש לחזור אותו כחוב לישנו ואכן בסידור התפילה שהופיע בירושלים עם פירוש הגרא נמצא אחרי "וזאת התורה — ישראי" עוד הכתוב: "על-פי ה' ייחנו ועל-פי ה' יסעו את-משמרת ה' שמרו על-פי ה' ביד-משה".

ט. יהללו — מה' קמלה יג; רק מתחית זה הכתוב נאמר על-ידי החוץ — ואילו מחזיתו השניה (מ"הודו") ועוד סיום יד אומר הקהיל; ועל זו החלוקה של הפסוק כבר תהה אחי הרוקח. כן נידונה שאלה זו בספר "מטה משה", סימן רבג.
יא. ובנוזחת — במדבר י, לו.

ט. "אתה בחרתנו"

בכל הומנימים היה קשה להיות יהודי, ואפ-על-פי-כך, גם בתקופות החשוכות והקשות ביותר המתפללו אבותינו מדי בוקר בברקו את התפילה: "ברוך אתה ה... שעוני ישראל". אוג, באותן התקופות, היה עוד קשה יותר להיות יהודי מאשר בימינו; ולא רק ששנשפה סכנה ליוזר, אלא לעיתים תודיעות אף הסכנה בתגשמה בפועל".

במלים אלו של הפילוסוף. לאוצרות בטטרו Treu und Frei, עמ' 149—הרני חור לנוסח, שכבר דנתה בו בחלק הראשון של זה הספר בפרק ו', עמ' 21. בינותים מזאתי חומר חשוב נוסף, המוסף חיווק להצעה להנaging סופיסטי בטידורנו את הנוסח «שעוני ישראלי».

הדבר נעה מעלה מעלה כל ספק, שהגוטה המקורי הוא «שלא עשמי גוי». מודאו של זה השימוש הוא מתקופת התלמידו, שבה קראו גוי — שם המציג במקראי כל עם. אף עם ישראל; וכן כל המון ומונחן. אפילו מנהה של ארבה (עין ביאל א, ו) — לכל איש שאינו מישראל. והנה דברי ההסביר של הרדיין, הנוגעים לעניינו.

ורובותינו הרגילו בלשונם לקרוא לאיש אחד שאינו מישראל גוי, והיה ההרגל הזה אצלם לפיו שככל איש שהוא רודים לזכור שאינו מישראל רק מגוי אחר ולא נתרoor אצלם מאיוז גוי הוא אם אדרמי ישמעאלי או משאר האומות לפיכך היו אמורים גוי, ככלומר שהוא אחר שאינו מישראל».

הدعות השונות, שהוכבו בזמנים שונים כדי להגן על הגוטה התלמודי מפני מתיקפו — מובאות ונערכות אצל ר' יעקב צבי מקלנבורג (רב בקניגסברג) בפירשו על הטידור. בתיקות התלמידו—שעה שאותו מטבח ברכה נקבע — יכול להתכוון רק לאתו עולם של עובדי אלילים: עולם שבו שלט — בנויגוד למסורת היהדות ומוסרתה — הכוח והאכזריות, כמו שזה נהג עוד חיים אצל העמים הפרדים. אולם עם הנחתת הצינוריה על כל הספרים העבריים מטעם האינקויזיציה בשנת 1553 — היה מן ההכרח לשנות את הגוטה התלמודית בברכה זו. ליאשונה הוכרחו היהודים בעצם למחוק ולטשטש כל מה או פיסקה היכולה לעורר התנגדות אצל הנוצרים. אולם לאחר שאנשי האינקויזיציה עברו על מתקנות וטוטשומים אלה ומצאו שהעבורה לא נועשתה לפי רוחם — לקחו את מעשה הצינוריה לידיים הם ומיינו לשם כך צינורות בשכר, לרוב היהודים מומרים. מאותה תקופה נמצוא במקומות הביטוי «שעוני גוי» — הן בספריו התלמוד והן בסידורי התפילה — הביטויים הבאים: «שעוני יהודי» — בסידור מנוטובה שייז'ן וכן במסדר ברכות, מהדורות פרינץ עמ' 31; «שעוני ישראלי» — מחוזר סבינויטה שט'ן, ווינציאה שייח' וכן בדפוסים משנים אחרות עוד ברלין מס'ב וויהרנפורט תק'ן; «שלא עשמי גוי» כתוי — לראשונה בדפוס האנוי משנה ש"ע וכן בדפוס ווילמרשדארף תפ'יו; «שלא עשמי עכ"ם» — לרוב בסידורים שנדפסו ברוסיה. הביטוי «שלא עשמי נגידי» נשמר זמן הארוך ביותר — ועוד הימים רוחם נcosa זה בהוצאות שונות ובמהדורות של סיידור היינדהייט. אותו נוסח הנהיג י'צ'ק סטאנווב בחיבורו «ויעתר יצחק» ובער העדינו בסידורו «עבדות ישראל»

על פני שאר הנוסחות — ולא הזכיר את העובדה, אף במלה אחת, שהמליה "נכרי" יכולה להורות גם על אדם מישראל, כמו כב מקומות רבים. בראשונה נזכיר את דברי ר' אהרן מורה מוניה, המתנגד — ובחירותם יתרה (בספרו "מאורי אורי", חלק "באור שבע", דף יט. ב) — לנוטה "שלא עשנו גוי" מתוך הנימוק הבא: הרי החם "גוי" מצין את עם ישראל במובן הנעלה של המלה; ולשם כך הוא מביא שורה של פסוקים לחיזוק דבריו. אחר כך הוא חולק גם על הנוטה "שלא עשנו נכרי", מאחר שכמה פרשנים מפרשים את הכתוב "לעם נכרי לא ימושל למכרה" — אפילו לישראל! שאר נימוקיו נגד נוטה זה (כגון "משום איבת" ועוד טעמים אחרים) יש לקרו באקורד העברי שט; כן יש לעיין בהשלמותו ל"באור שבע", שבספרו "עוד למועד", דף קנת א; וכן בספרו "בן נין", דף קמ"א. במקומות אלה דורך המחבר להשתמש בתפילה בלשון ברורה, לשון שאינה משתמשת לשתי פנים. כתוב הטורים האלה הדראה כבר בשנות 1885, ב- Magazin הנערך עליידי (עמ' 145) על כמה מקומות בתלמוד, שבהם מתכוונים בשם "נכרי" גם ליהודי, היינו להודי זו ובן עיר אחרת.

ועתה נביא את דברי ר' זלמן גיגר בספרו "דברי קהלה" (עמ' 17). הוא נוטה לדעה, שהנוטה שבינוו "שעשני ישראל", שבמנוחות מג. ב — הוא המקרי; וטעמו ונימוקו עמו: לו היו המודפסים משננים את הנוטה — כדעת אחרים — היו כותבים במקומם "שלא עשנו גוי" את הביטוי "שלא עשנו כותוי"; כמו שמצוינו זה החלוף (גוי=כותוי) — בעטיה של הצינוריה — במקומות שונים בתלמוד. ועוד חיזוק הוא מביא לנוטה "שעשני ישראל", מאחר שהשם "גוי" במקראינו מצין איש בודד. וגם זאת: במקומות שרוצים להגדיש בתפילה את ההבדל בין ישראל לעם — משתמשים בלשון רבים. כן הוא מתנגד למליה "נכרי"; מאחר ש"איננה מיוחדת למי שאינו בישראל", כי גם מי שאינו משפחתו נקרא כן, כמו "בראש" ל"הלא נכריות נחשבנו לו". لكن — מסיק גיגר — בחרו (חו"ל) בלשון מכורר: ש"ע שני ישראלי... וגם אשה יכולה לאמרנו, כי ישראלי ר"ל: כל הבא מזור ישראל, אבל זכר נקרא: ישראלי לאחר בירורים אלה, חושبني, שככל בן דעתך יסכים לדבר, צרכיים — אחת ולתמיד — לצתת מזו המכובча הסובוכה. וכיitz? עליינו לילכת בעקבות שהדראה לנו ר' אליהו הגאון מוילנה, בהעורתו לאורת חיים (פה ד). הכותב: "שלא עשני גוי". כן הוא בריש ורמב"ם וכן הוא בתוספתא סוף ברכות וירושלמי שם אבל נוי ספרים שלנו ש"ע שני ישראלי וכן הוא בראש וטורי" (ביואר תנרא"א, מו).

הגן מוילנה — שכל חזורי התורה היו גלויים ופתוחים לפניו — אינו

מביא אף לא דרך רמז, שוט שינוי נסוחות אחרים בזיה העניין. הוא מציין ומודגיש רק את מסבב הברכה שלילי והטבע החיבוי והוא מכיר כמשמעותם לצד ההבעה החביבית. חיזוק לתפישתנו זו יש למצוא בעובדה, שגם בעניין אחר הכריע הגאון לפי זו השיטה: כדיוע העדיף הגאון בברכת המינימ' את הנוסח "וכל הרשותה כולה כען תכליה" — ברוח התפילה של ראש השנה ויום כיפורים (וכל הרשותה כולה כען תכליה) — נגד שאר הנוסחות, ללא שיריחיב על כך את הדיבור. השערתנו הופכת לוודאות, אם נביא עוד בחשבון את דברי הגרא"א על יורה דעתה, סימן שכח, במקום שהוא פוסק לומר להפריש תרומה" ולא "להפריש חלה" ונימוקו: "ומ"מ נכון לברך בלשון מקרה".

אם הפיטן הפילוסופי ר' ידעה הבדרשי (הפנייני) מחייב, שאין שמחה כשמחת החורת הספקות; הרי עלי להודות, שהייתי נרגש מרוב שמחה, כאשר — לאחר שכתבתי את הדרבירות שלמעלה — נזדמן לידי, בימים אלה, האנטיקלופידיה ההלכתית בשם "שדי חמץ" מאות הרב הגאון והමפורס ר' חזקיהה הדורש (בכרך יז, עמ' 97) בשם זה וכן בהסתמכו על הנימוקים הלשוניים, מדינגי, שהובאו בספר המצוין "זכר יהוסף" — לשנות את הנוסח "גוי". תשובה נראית לי כה חשובה, עד שאני רואה צורך להביעת בסיום הספר (נכפחים העברים) בשלמותה וכן נסתפק בהבאת החתימה בלבד זו התשובה: והמנוגע באמירת הנוסח שלא עשו גוי יתרוך בברכת אברהם יחזק להשים אותו לגוי גדול ועצום.

ג. יראי ה'

זכר אברהם משה וכיו' ישאר לדורות; מהותם וטיבם יוסיפו להשபיע — כל עוד חיים יהודים בעולם. כל פוד אנשיים מתחלים עלי אדמות. דברים אלה הלקוטים מבואו של לזרוס *Lazarus* לספריו Die Ethik des Juden *sums* כרך שני, עמ' XXI — כוחם יפה גם לגבי תולדות הזמן העתיק. חי הנקבים בעלי השראה אלהית ודבריהם חדרו לפරקים גם לעמים אחרים. מעבר לכל ישראל. עקבות השפעת הנכבים על עמים אחרים יש למצוא בספריו המקרא; אבל מסתבר שרוחה השפעה היתה יותר גדולה — הן בהיקף והן בעומק — אלא שלא הכל נכח ונרשם לדורות.

אבל מלך במשאו ומתו עם אברהם, לבן בבית יעקב, יתרו בחוג משה — את אלה יש למנות על הראשונים, ששמעו על אלהי אמרת. מה שהוויה יתרו: "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל-האלחים" — על דברים אלה חור בתקופה מאוחרת נعمן שר-צבא מלך ארם (מלכימ'ב ה' טו) ואמר: הנה-נה ידעתי כי אין אליהם בכלל הארץ כי אם-בישראל. ואם אנו שומעים, שבשעת חנוכה

בית המקדש. מתפלל שלמה (מלכיטָה ח, מא ואלך) גם על הנכרים — חרוי היהתו לו בודאי סיבה מספקת להזיכרים בוו התפילה. על הרעיגנות המובעת בזה העניין יש לחזור בכל פעם. כפי שהן נמצאים בכתובים. המלך החכם אומר: «וגם אלהנקי אשר לא-עמך ישראל הוא ובא מארץ רוחקה למן שמן» — כי ישמעון את-שםן הגדול ואת-ידך החזקה וזרעך הנטויה — ובא וחתפל אל-הבית הזה: אהה משמע השם מכוון שבתק עשית כל אשר-יקרא אליך הנכרי למן ידען כל-עמי הארץ את-שםן ליראה אותך כעמך ישראל ולדעת כי-שםך נקרא על-הבית הזה אשר בניתי.

הדר זה הרעיון — שהובע בלשון כה נעללה בתפילה שלמה — נשמע גם בדברי הפסרי (פרשת ואתחנן במקום שנאמר: «ה' אלהינו על כל באי העולם...» מה תיל אלהי ישראל אלא על ישראל יהוד שמו ביתורי; כלומר: בשעה שבני ישראל מכריים, שחרית וערבית, על עיקר האמונה העליון, על יהוד השם, באמרים: שמע ישראל ה' אלהינו וכו' — הרי פוניט לאלהות, לאוותה ישוט העליונה, שהיא אבי כל הבריות. ולמה אנו קוראים לו אלהינו (הינו אלהי ישראל בלבד בלבד)? ממשום שה' בחר בישראל ונחן לנו את מורתו — لكن יהוד עلينו את שמו ביותר ונקרא אלהי ישראל.

והנה בכחבי הקודש מדובר תוך רגש כבוד והחשבה גם על האסידרים והחכמים שבאות הפעולם. ובשעה שבספר תהילים מדובר על אסיפות ההמנונים לעבודות ה' ובעל המזמור מפרט את הקhal למעמדותיו השונות — הרי הוא מזכיר לאחרונה גם את יראי ה'; ולפי דעת המפרשים העתיקים הכוונה בביבטוי יראייה, לכל אוטם האנשימים בני אומות שונות — היראים את ה' אף-על-פי שלא נולדו בבית ישראל. עיין, בין השאר, פירושי הראב^ע לصحابים הבאימים: «תהי כב, כד: יראי ה' — זרע יעקב — זרע ישראל; שם קטו, ט-יא: ישראל — בית אהרן — יראי ה', וכן שם קית, ב-יד: זכמו כן שם קלת, יט-כ: בית ישראל — בית הלוּ — בית הלוּ; ובסיום השורה: יראי ה'.

לייעקב ברנאיס (Bernays) הזכות הגדולה שתקדיש לשאלת זו חקירת Die Gottesfürchtigen bei Juvenal. שמננה יצא המאמר למופת בשם: ברנאיס מרובה שנתפרנס בכרך שני של כתבי המקובצים בחוזאת Usener. ברנאיס מרובה בריאות והוכחות כדי לאשר את ההנחה, שהמללה הרכומית metuens, metuentes, השם כבוד ליראת שמיים היישרלית ובזה השם השתמשו התושבים היהודים באיטליהzelfי הרומים והיוונים שהתחברו אליהם ולמדו תורה ישראל. ובשעה שדנתי בספר Geschicht der Juden in Rom, פרק ראשון, עמ' 41, בעניין המשפחות הרומיות המיתודות הלכתי בעקבות ברנאיס.

שם השתמשתי בהוכחות של ברנאיס, שהביטוי יראי את ה' מסמן — גם

במקורות ישראלים קדומים — סוג בני אדם, שקיבלו אמנים עליהם מצוות היהודות, אינם לא את הדת היהודית בשלמותה; כמו כן אין שיעיכים לזרע ישראל. עתה אוסף כאן עוד כמה ראיות: בספר מלכי-יבר, פרק יג, מסופר, כי העמים השונים —, שמילך אישור הוшиб אותם בשומרון במקום המכובת שמרו אמנים את הוראות הכהנים הישראלים בעבודת ה' הנכונה, מפחד המכובת שבאו עליהם בארץ; אולם יחד עם זה שמר כל עט את עבדות אלילו שהיה רגיל בו מקודם. אותו פולחן-כלאים מוטמן (כתוב לא) בזה החלון: אה'ה היה יראים ואת-אליהם היו עובדים (השווה שם מא). ובסיום דבריו עיר עוד על המכילה לאלהות כב, כי במקומות שם זובר על "ארבע כתות" של עובדי ה' שבישועה מד. ה. והנה על זו חכת הנקראות (בישועה שם) «ובשם ירושלamic נינה» — נאמר ב McLיה: אלה יראי שמיים; משפט שرك עתה הם מתחרבים לשם ירושלמי, אבל אינם מזרע ירושלמי. וזה גם דעת רשי' המפרש את האידוף "יראי ה'" — "אלו הגרים" (ולא: "אלו הנויים"); אולם הרואה ע"ז כתוב: אלו הנויים שבכל עט ועם; ועיין לעללה, עמ' 110.

ט. ענייני לשון

בלשון סידור התפילה שלנו — במידה שהוא משתמש באוצר המלים ובצורות של העברית מיטוד המשנה והתלמוד — נמצאה בה כמה פעמים ביטויים, האשונים כאן בהוראתם מeo שבבלשון המקרא.

א. על המלה "חוותה" עבר גלגול לשון מיוחד במינו. שימוש הלשון התלמודי "דבר הכתוב בחווותה" — אינו מסמן עידיין את המונח הדקדוקי של הזמן הנוכחי (Präsens) ובוודאי שאין שום קשר בין השימוש התלמודי בתיבה "חוותה" לשימושה במקרא, כמו שכבר בירורתי במאמרי "שיר הייחוד", עמ' 24, על סמך ראיות אצל צונץ (ריטסום, עמ' 187) ואצל שדי' במכוואו למוחר רומי. כאן נחוור על הדברים בהסתמך כמה השלוות: הרעיון המובע בישועה מא. ד. שם מג' ושם מד. ו, כמו כן הביטויי "מעולם ועד-עולם" שבתהליכים (צ. ב; קד. יז; קוג' מה) — מחאים. לפי האופי של הלשון העברית, לעברית ועתיד.

המילה "חוותה" בהוראתה החדשת באה' לעברית מן הסדרות הפלוסופית. שימוש הלשון המקראי של זו המלה בנהמיה ג' ו בקהלת ב. כב הוא בהוראת "העשה", "התרחש"; היינו הוראת השתנות — מובן שאין לייחס בשום פנים לאלהות. אולם בסוגנון הפלוסופי לא נשתרה תמיד אותה הוראה היסטורית: ליד הביטוי "חוותה ונפaddr" של הפלוסופים; הרי הם משתמשים גם בתיבת "חוותה" בהוראות: הנוכחות תמיד, ההוויה (העצם) ללא מקורה — ומכך קוראים לאלהות "חוותה". כך ולדוגמתה, בפירוש הרמב"ן לתורה לאותות ג' יד ושם כ. ב. המלה בהוראתה

הפילוסופית חדרה גם לפיזיטים. כך, לדוגמה, בפיוט „אדון עולם“ שבטיוזר התפילה שלנו.

בפיוט „האוחז“ היודע, שחתימות חרויו הן בנויות שתי מליט. היה כתוב בראשונה: „היה ויהי“; אולם אותו שימוש לשון מורח גרם לשינוי הנוטות: במקומות „היה ויהי“. כמו שנמצא עדין בדפוס בולוניה ש' („ויהיה“) ובדפוס קראקה שנ"ט — שינוי לאיה, הווה ויהיה: שינוי שהתקבל מוקדם במחזור אשכנז ואחר כך עבר גם למנהג התפילה של רומי.

ב. גם על הוראת השורש „קלס“ עבר גלגול מופלא במשמעותו. בכתבי הקודש נמצא זה השורש ארבע פעמים: במלכימבר ב. כג; ביחסקאל טז, א; שם כב. ד וכן בחזקוק א, י — וכולם לשון „לעג ובו“ (וריך בספר החדשין, ערך קלס). בדרך כלל ההוראה היסודית של „קלס“, יכולים חכמי הלשון להמכוchar עם ד"ר אונגר, שכתב בזה העניין בספרו *Gesammelte Aufsaetze* (1908) ועיין שם בעמ' 91.

הנה כבר בשימוש הלשון התלמודי חל שינוי בהוראת המלה הנידונה: שכן מצינו במשנה (פסחים ג, ח): לבך לעלה ולקלס — בהוראת הלל כיוצא בדבר במבנה התפעל: מני ומגיה ית קלס עילאה (סוטה מ, א). הינו: עליידי ועל-ידיין ישתחב העליון, ומכאן השם *קילוס* ורבי *קילוסין*; אך במסכת סופרים יט, ז אולם כבר בתקופת הגאנונים נמצאו עוררים על שימוש השורש „קלס“ בהוראת הלל ושבח: בסידור רב ערמר גאנן, עמ' 4, ובסידור רש"ג, עמ' 10, ועיין גם *בטרור* ובבית יוסף.

בהוראה המקראית נמצאת המלה בסידור התפילה רק פעמי אחת, בתפילה „הבת שמיים וראה“. במקומות שנאמר (לקוח מהתנאים עט, ד): כי הינו לעג ולקלס, לעומת זאת המלה פעמיית לפי הוראתה התלמודית: פעמי אחת — כאמור לעלה — בהגדה של פטה ובמקומות שני בסיטום תפילת נשמה.

ג. עיון תפילה — וזה הביטוי ממסתה שבת כה, א. שבתפלת „אלו דברים“ — פירושו: כוונת הלב בשעת התפילה; לעומת זאת זה הביטוי „יעון תפילה“ שבברכות נת, א מובנו: לארוב ולהיות לחות שהתפילה תתקבל, ואמנם הדבר נעשה עליידי כוונהقلب.

ד. הניב המקראי „צור“ ככינוי לאליהם, רגילים לפרש בכל מקום סלע, כביטוי צירוי למגן ומהסה. אולם מכמה מקומות מסתבר יותר לפרש את המלה „צור“ במובן „בורא יוצר“, מה שנרמז גם בדروس התלמודי: אל חקי צור אלא ציר. ביחור יש מקום לפירוש המוצע. בשעה שאנו פוגשים את הצורה הדקדוקית „צורי“ בgenesis מלע, כאן יש לפרש: בוראי. אולם אם הѓינה בתיבת „צורי“ היא מלעליל — אז יש לפרש: סלע. רצוי שבלשנים יבחן

ה. מלה אחרת המוסבת על ה' היא צבאות ; ואת הצירוף «ה' צבאות» אנו רגילים לפרש «אליה צבאות מלחה» — פירושו, שאינו מתקבל על הדעת. אליה המקרא הוא אלהי השalom וההרמוניה ; אע"ל-פי שמה רבינו שר פעם בשירת הים למראה אותם המאורעות הכהרים ואמר : ה' איש מלחתה ! (שמות טה, ג). בפעם הראשונה אנו מוצאים את הצירוף «ה' צבאות» בסיפור חנה החסידת (שモאל-א, ג ויא) ; והנה בברכות לא. ב. מכירם בזה השם תואר לבורא העולם ומלואו. תפיסה זו של התלמוד יסודה בדברי הכתוב שבבראשית ב, א : «ויכללו השמים והארץ וכל-צבאות» — היינו : גשמי השמיים. כל הבריאה על יצוריה וחפצית המורבים והשונים ; במילים אחרות : הכוונה «לכל הולם». אוניברסות בלעון, יש, איפוא. לפרש את הביטוי «א' צבאות» לפי ההוראה הכללית והמקפת של המלה : «אליה מכל הולם» ; אבל לא לפרש מלה בלבד : אליה צבאות מלחמה .

ג. שינוי אחר בשימוש הלשון שבתפילה מונה שבמקרא. אנו מוצאים בהקבלה בין «שםש» ו«לבנה» במשפט : «קרה לשמש ויזורה אור ראה והתקין צורת הלבנה». בכל המקומות שבכתביו הקודש. שבתם מדבר, דרך הקבלה, על מאור הימים ומאור הלילה — מוצאים תמיד את הצמד : חמלה-לבנה (שמות שהונחו לפניה הצבע של גרמי שמי אלה) ; לעומת זאת השימוש במלה «שםש» בחלק אחד של כתוב גדורஅ את השם «ירח» — בחלקו השני, כה, דיר' דוגמה, ביהושע י, יב : «שםש בגבעון דום וירח בעמק אילון» ; לעומת זאת בישעיה כד, כג : «וחפרה הלבנה ובושה החמה». אולם כאן בתפילה, בסוגנון עברי שלאחר המקרא, מצינו הצמד (בניגוד לשימוש המקראי) : שםש-לבנה. ואולי הלא הפיטן של זו התפילה לשבה בעקבות דברי האגדה (שמגנה לקות הביטוי בתפילה «אל אדון»). היינו מן האגדה שבחולין ס, ב ; ועיין גם ברשי' לבראשית א, טו.

ד. בעניין העرتתי בספר הראשון (פרק ית, עמ' 62) על הביטוי «השעות הרעות», שהערותי ואמרתי. מוצאו בהשפט הלשון הצרפתית — קבלתי מכתב מאלף מאת הפרופ' דיר אングלנדר. שאני מביא להלן בשלמותו :

איסי הפרופיטור המכובד מאד !

בשעת קריאת ההערות על הסידור שלו, ספר שקראתו בהתunningות שגבירה והלכתה, היה תמורה בעיני, שכבודו הביע השקפה שנטישנה בדבר מזדא המלה הצרפתית malheur. לאחר ההודעות המפורשות של Littré ב- Dict. de la Francaise I. בערלים heur (לא) — malheur (heure) — אין מקום לגור עוד זו המלה מן malahora. מאלפה מארוד הרגשות הבאות : I. Eiirs, servirs et talens (1) Me pourront encor Valoir. — Se bon eir m'i maine. — Rapportants leur

heure ou malheur a la raison divine.— L'heure que j'avois s'est tourné en
כן מוצאים אצל Littré את הדברים הבאים : Heur — גורון וואלוני ;
auguri השווה ברומית aveure-chance heureuse, présage ;
augur, augur ולו>.

המילה Agur המתחיה בזרפתית עתיקה — בהתאם לחוקי חילופי
הברות — אחר כך ל-^{ל'} eiir, malheur המלה המובאת אצל Littré בערך
מורכבת מ-^{ל'} maltaheur ; האות ה-^ה משמשת כאן רק לסימן מספיק גוראי
והיא מוגנת הפקחה בין התגהה a להגנה u. אלמוני נשתלה המלה
malheur מ-^ה mala hora — כי אז היה מօר מאד החסرون של תנועות-חסימות a (hura).
ויאללו מהשתלה הביטוי mala hora בזרפתית מובלט . במשמעות
הבאם, כגון : Der male hore je fui nez.— Dés l'ure que nés fu.
באמת : שעה, שעה של אסון).

את הסיום ^o — בכתב malheure שאיינו ידוע לי — אין לקבל משום
שסימות זו אינה ארגאנית במלה ; כאן לפניינו מעשה מעתיק — על דעת
עצמם — הנוטה לחריקות גזוניות. מני כתיב כאלה הבאם לחקן כביבול
מוצאים הרבה בימי הבינים ; ובבעוד הדיסרטאציה שלו : Des Imperativ im
Altfranzösischen הייתה לי הזדמנות לעסוק בדבר ולהסביר דרך אגב את המלה
alon(s)men (=allons-en) — מלה שלא נחרשה עד אז.

חוובני, אדוני הפרופסור המכובד מאד, שארכתבי במקתבי והריני חותם
בברכות יידיתיות

עבדך

ד"ר אנגלנדר

ברלין 18 למרץ 1909

ח. סלה. זו המלה הנמצאת 71 פעם בלאט מומורי תחילים וכן פעמים
בספר אבקוק — פוגשים אנו גם בחמשה מקומות בסידור התפילה ואלה הם :
ועל מאורי או רשותית יפארוך סלה — וקרבתנו לשטך הגadol סלה באמת
— וקדושים בכל יום יהלוך סלה — האל ישועתנו ועזרתנו סלה —
וכל החים יודוך סלה. אף-על-פי שהרבו — עד היום — לחזור את הגורון
וההוראה של אותה מלה — עוד לא הגיעו לידי פתרון שיניח את
הדרעת. גם מחקרו של Jacob Schaperstein במקתב-העת של Stade (שנה טז) —
אף-על-פי שהוא מחקר מדעי עמוק — גם הוא לא פתר את השאלה. מסתבר,
איפוא, שפעינו לוותר מלחייב פעם בידי פירוש מבוסס על זו המלה.
כאן אסתפק בהבאת פירושים אחדים ל-^{ל'}סלה" מזמינים קדומים. במסכת
עירובין (נד, א) קובע ר' אליעזר בן יעקב ואומר : כל מקום שנאמר "נצח"
-^{סלה}, "עד" — אין לו הפסק עולמית. בזה הפירוש מחזיקים התרגומים ורש"י

בכל מקום בתקופה שבו נמצאת אותה מלה. מעניין להתחזק כיצד מוזא רשיי — בשני מקומות שבhem איז-אפשר לפרש סלה=עולםית — מוזא מוחכם, אגב שמיירת הקשר בין "סלה" ו"עולם", אלא בהוראה מרווחת. עיין רשיי על הכתוב "בצעדך בישימון סלה" (תה' סח, ח) ועל הכתוב "אבחןך על-מי מריבת סלה" (שם פא, ח). והנה ר' אברהם אבן-עוזרא מתנגד לפירוש זה ועל הכתוב (תה' ג) "אין ישועחה באלהים סלה" הוא כותב בפירושו: "ורבים יפרשו סלה כמו לנצה — ואיננו בכון; והמתרגם ספר ת浩ות לאחרים (הכוונה לתרגומם הרומי של הירונאים) אמר, כי מלת 'סלה' אין לה טעם רק היא לתקון טעם הניגון... והנכון כי טעם סלה כמו כן הוא. או בכמה ואמת הדבר ובכון הוא". ר' באב"ע מפרש, איפוא, את המלה סלה כמלת אישור ואימוט של תוכן מה. והרדריך מפרש (תה' שם, שם) את המלה סלה: "לשון הגביה מן סולו המשילה, כלומר באותו המקום שהיא נזכרת היתה הרמת קול המזמור". עיין עוד במובאו של בריל להוזאת התהילים של משה מנדרסזון.

יב. אידדיוקים

א. השגיאות הרוחות ביותר באו בעטיו של העדר הדיווק בקריאת ובעיקר שוגנים בהטעמה בלתי נכונה. כך רגילים לקרו את משפט הפתיחה של ה"חושענות" ("למען ברואנו"), כאילו היה כתוב, בורנו, הינו: "הברור שלנו"; בשעה שזריכים לקרו ולהטעים: בור-אן, שפירשו, הברור שלנו". עד כמה שאין הבריות מקרים על ההטעמה הנכונה, אפשר להיווכח בשעה שמזינים לברכה על התורה: כאן רגילים להציג את הברהה השנייה (תו) במקום לדיק ולהטעים את השלישית (רה); כיוצא בדבר בסיטים ברכות ההפטרה, ב"על-התורה ועל-העבודה ועל-הנבאים" — רגילים להטעים מלעיל, בשעה שלפי הורודוק ייש להציג מלרע. כל בקי בדקדוק יודע. שלפרקים שנינוי במקומות הנגינה — גורר אחריו שנינוי מובן המלה: בין "בנו" — בתוכנו; "בנו" — את הבית. במרקחה הראשון הנגינה — מלעיל, ואילו בשני — מלרע. כיוצא בזה יש להבדיל בין "שבוי" (בראשית לך, כט) — "לקחו בשבי" ובין "שבוי" (יחוש ב, כב) — "חוורי". בנסיבות כאלה במרקחה חזותיים גם הרבה בעלי קריאה.

ב. לעיתים קרובות רואה החוץ הכרח לעצמו — כדי לזרור את הוואריאציות שלו — לחלק את המלה להברותיה הבודדות כדי להשמי כל הברה והבראה לחזה, כאילו היה מלה בפני עצמה. במקרים כאלה מি�שטש הדגש שלאחר ה"א" היידעת. כך שרים, דרך דוגמה, "ה-שְׁבַתִּי בַּלְא לְשִׁים לָבֶן, שְׁחִינֵן דְגֹשָׁה הִיא", ג. האון נארמת בשעה שהמקרה שרה "אב הרחמן", בלי לשם לב לחתף שמתחת לח"ת.

במליה "ושבתקה" מדגשים בטעות את ה"ח" בшуפת שלא מתייחס ש"ד דבר יש לקרוא את ה"ח" בחתופה; ולשם כך יש להטיעם את הבהיר הראשונה "שׁבְּקָה". ומה שאמרנו בנוגע למליה "ושבתקה" כוחו יפה לגביו כף המלים. שיש בהן חטא — דבר שאדם יכול לסגל לעצמו ריק על-ידי קריאה מדוקית, תחול מתקופת הנערורים. והנה בשעת בחינות בבחוי ספר הדתים שומעים, ולעתים תדרות למדוי עד כמה שוגים בברבר התלמידים; אולם לרוב — גם המודרים. ב. בבית הספר יש להקפיד על כן. שהتلמידים ידרילו גם במבטא בין ייראו" (והם רואו) לבן "ויראו" (והם יראו); בזו המלה השניה יש להפריר בין ההברות כן: "וַיִּרְאָו".

על אידיאקים אחרים כבר העירותי בחלק הראשון, פרק יז, עמ' 58-59. ה. על עוד אידיאק אחד — אם להשתמש בלשון רכה — מן הראי להתריע ולהזכיר עליו; הכוונה למנגה שבסעה אזכורת הנשמות. יוצאים אלה שלאشرם הוריהם עוד בחיים — מבית הכנסת. אולם זו היציאה לפניהם האכורה והשيبة לאחריה — גורמות הפערות קשות לחפילה אזכורת נשמות. בזמנים קדומים היה מנגה זה מזדקך. משום מה? משום שבאותם הזמנים אמר החזן — בשביב כל מתפלל שאמר "יזכור" — "מי שברך" מיזוח; והמתפלל מצדו נדר בדקה בעבור הזכרות הנשמות. בתנאים אלה, היה על החזן לדלוג על אלה, שעדין יש להם הוריהם. וכך נעה הדבר עלי-ידי זה. שבעליה הוריהם לא נכחו בבית הכנסת בשעת אזכורת נשמות. אולם ביוםינו אנו, שעלה שכבר אין אמורים "מי שברך" לכל אחד ואחד, אלא מסתפקים "מי שברך" אחר לכל קhalb המתפללים — היום אין שום טעם ונימוק לעזיבת בית הכנסת מצד האנשים, שהוריהם בחיים. ראוי, איפוא, שככל ברידעת יעזר בדבר — ותבואו סוף-סוף הקץ לאוთה הפרעה.

ג. בדוגמאות הבאות של הפטקות בחפילה שלא במקומן — רוזה אני להשליט את הרשימה שנחתפרה מה חלק הראשון של הספר, בפרק יז, עמ' 58-59. מה אפשר לומר, שעשה שומעים, שנאנשים, הרוצים להחשב ל"ידי ספר" — מטלפים את כוונת המשפטים. עלי-ידי פיסוק מוטעה בחפילה של יוסדים; ועתה מובאגת הדוגמאות:

שלא — עשי נוי (במקומות: שלא עשי — נוי). הנותן — ליעף כוח (במקומות: הנותן ליעף — כוח). חנון מרובה — לסלוח (במקומות: חנון — הרובה לטלווח). מלך אהוב — צוקה ומשפט (במקומות: מלך — אהוב בדקה ומשפט). או בראשות" של חפילה וראש השנה מפסיקים בטעות ואומרים: "יראתי בפצעותיך" — להשחילו" (במקומות: יראתי בפצעותיך — שיח להשחילו); וכן "כל אמרת — אלוה צורפה" (במקומות: כל אמרת אלה — צורפה); ובפניות

של מוסף: דבריות אלה — דברי הברית (במקום: דברות — אלה דברי הברית): וכן: "גלה בזוכרון — שלוש ברית" (במקום: גלה — בזוכרון שלוש ברית). על אלו ברצוני למנות עוד את הטעות בחפילה: "ותערבי בכיטוי, ואנו רחום בرحמיך הרביט" — במקום שטועים הבריות ומבטאים את המלה "רחום" כאלו היה כתוב "בשם"; ובאמת יש ל��רא: אנו רחום! בرحמיך הרבים השב וכו'.

יג. להגדה של פסח

נזכר על ליל הסדר הנהדר, המשמש חגיון משפחה מפוארת שאין כדוגמתה בשום אומה ולשון; בזו החגיגת מוכנים ומוזמנים להשתתף — תורן רגשות קדושים — כל אלה, שנשמר אצל התכורה וההבנה בשליל החיים הדתיים הלכה למעשה.

הוב הסדר מתחילה בקידוש על היין ואחר כך בעל הבית היושב בראש השולחן נוטל את ידיו — ובניגוד להנוג — איןנו מברכן על נטילת ידיים. אשר זה לוקח אבי המשפחה מן הכלפה, המוכן על השולחן, ומחלק ממנו לכל המשתתפים בסדר; וכל אחד מהם טובל את הכלפה בחומץ או במילאן — מברך בורא פרי הארץ ואוכלן. והנה שוכן — לאחר שטעמו מן המזאה — אוכלים שוב ירך, וזה המרוור — זכר לשעבוד מצרים; וכדי להציג את חרויות המרוור — טובלים אותו בחורשות, שהיא תערובת מתוקה מצמחים שונים. זה ה"טיבול", הנשנה פעמים בליל הסדר, מעורר את הילדים העונדים לשאלת עלי שבת הדבר — וכאן מוזא האב שעת הקשר לספר לילדיו על המזאצ'ה ההייטורי של חג הפסח ולהזיא מזה לקה דתי. אולם אופן שאלת הבן על הטיבול בליל הסדר פעמיים — מפי' לנו אוור בהיר על מהגני סעודה עתיקים בישראל. בארץ ישראל היו נהגים לפחות את הסעודה בכל ימות במאכלו יירקות חריףם — כדי לרגרות את התבון לאכילה. ומאחר שאין נגוע בירקיות בידים בלתי מרוחקות — אם מטעמים דתיים או מסיבות הגיגיות — אכן נtag בעל הבית שהיה חלק את הירקות למשתתפים בסעודה, לרוחן את ידיו ללא שיברך ברכה על זו הנטילה: מהג ריחיצה נשנהared אצלנו בליל הסדר עד היום. אבל באותה תקופה קדימה היתה שאלת הבן — כמו שיזא ממקורותינו הקדומים — כך: שבכל הלילות אנו מטבחלים פעם אחת הלילה הזה שת פעם יטב אולם בבבל, וכן במקומות אחרים. לא היה רוחה המנחה לפחות כל סעודה בטיבול ירקות וכן נשתנה ניסוח השאלה: שבכל הלילות אין אנו מטבחילין אפילו פעם אחת, היליה הזאת שתי פעמיים? — כמו שנוהג עוד אצלנו עד היום.

על רישום שני ממנהנו האכילה הקדומות אנו שומרים בליל הסדר, בזה

את ה"ח" בשעה שלאמיתו של דברך ייש להטעים את ההברה הראשונה לך. כוחו יפה לגביו כל המלים. שיש לנו רק עליידי קריאה מדוקחת, החל בכתבי ספר הדתיים שומעים. ולעתים למידים, אולם לרוב — גם המורים. שהتلמידים יבדלו גם במבטאו בין דאו); בזו המלה חסניתה יש להפריד.

בחלק הראשון, פרק יז, עמ' 58-59. להשתמש בלשון רכה — מן הראי שבעת אזכורת הנשמות. יוצאים — מבית הכנסת. אולם זו היציאה לפני רועות קשות לתפלת אזכורת נשמות. וום מה? משום שבאותם הזמנים אמר ר' — «מי שברך» מיום; והמתפלל בתנאים אלה היה על החזון לדלוג על מה הדבר? עליידי זה, שבבעל ההורם אמר. אולם בימינו אנו, שעשה שכבר אלא מסתפקים בـ«מי שברך» אחד לכלם וنمוק לעזיבת בית הכנסת מצד שכל ברידעת יעוז בדרכו — ותבואו

בתפילה שלא במקום — רוצה אני הראשון של הספר בפרק יז, עמ' 59-58. יט, הרוצים להחשב לירודע ספר" — זו מוטעה בתפילה של יומיום; ועתה

ע שני — גו), הגותן — ליעף כוח המרכה — לשלוח (במקום: חנן — משפט (במקום: מלך — אהוב צדקה ענה מפסיקים בטעות ואמרם: יראתי אתך בפצעתי — שיח להשhil); וכן כל אמרת אלה — צרופה); וביפוי

שכלונו — אפלו העני בישראל — יושבים מסובים, כסמן של חירות וכבוד הדגשה זו, שתדין מטעים ואומלה שאפלו העני שבעניהם מתוויב להסביר בטעודת הסדר — מוליכה אותנו למקורו אותו דין, שיש לו מקבילה בנימוסי הסעודה של הרומים. אולם אצל הרומים, היו רק האצלים של החברה סודים ליד השולחן בהסבה, הבוגרים הסבו רק בימי חג ופשוטי העם אכלו תמיד, ללא שותה והכנות, בישיבה רגילה.

ומנתג זה לא יכול בהסבה היה כת רות ומקובל בזמנית הקדומים בישראל, עד שבתלמוד נוצר לכך אף מונח טכני, ובמקום לומר: לא יכול ליד השולחן — משתמשים בגיטוי:ليس ב ליד השולחן.

והנה בזמנית מאוחרים, שעיה שנטבלו אותו נימוס לאכול בהסבה — גטוורדה באמת השאלה, אם אותו דין (לייס בטל) מחייב עוד.

רישום שלישי של מנהגי סעודת עתיקים אנו מקימים — לאחר שהבדר קיבל אופי של דין — בכל מוצאי שבת. אנו אומרים הבדלה, היינו נטפרים משבת בברכת פרידה, ואגב כך אנו מברכים על הנר ועל הבשים, שפער שיוכות ההדרית ולמוציאי שבת — יתרבר בסטון: בין מנהגי הסעודה היישראליים הקדומים היה מנהג שלאחר שנגמר את האכילה הביאו מחחת גחלים וועליה מני בשמות שונים, שהפיצו ריח טוב בהדר. ובאים השבת, לאחר שאכלו את הסעודה השלישית סטור לחשכה. הדילקו — עם בוא הערב — את הנר (שהיה חסר במשך היום) והביאו את המוגמר וברכו על שניהם. והנה אותו רישום נשמר עד היום במנהג של נור. ההבדלה וקופסת הבושים; אולם במרוצת הדורות ניתן לאומו מנהג טעם אחר. קדושת יום השבת מביאה אותך ברכה וקורות רוח לא רק להרגשת הגופנית של האדם בישראל, אלא מביאה אותך גם התרומות הנפש. היינו: נשמה יתרה. ובמוצאי שבת, עם התקרב ימות החול על טרdotיהם ודואותיהם — עוזבת אף הנשמה היתרתה את האדם בישראל: השגב והיפות הולכים להם ובמוקם — חי פרווה אפורים. מושם כך מריחסים במוצאי שבת בשמותים כדי להשיב את הנפש ולפזרת על אבדן הנשמה היתריה. הרי הרוח עומדת באמצעות בין הרגשת הגופנית להרגשת הנשמה, מכאן גם קרכבת המלים: ריח, רוח. אותו טעם מאוחר, שבא בהשפעת תורות הקבלה — השכית כמעט את הטעם האמייתי, שהסתנו על טעם מקורות התלמוד.

ועתה נביא כמה הערות לנוסח ההגדה של פסח:

א. מטבחין — זהו הנוסח הנכון ולא — מטבחין.

ב. לכינוי הגוף "אננו" בהוראת "אנחננו". יש גם הוראה אחרת: "הםanganho, אבלו (כמו בישיעיה ג. כו', שם יט. ח) — לכן מוטב לנתק את כינוי הגוף "אננו" כמו שמצינו בירמיה מב. ג.

ב' כבר ר' יוסוף קמח' בספר זכרון (עמ' 66) הוכיח בראות מרובות, שיש ל' קדרוג: "מוספים"; ולא "מקבילים". שלושת התקונים הניל נתקבלו בהגדה של פסח במהדרה האנגלית של Spiers (1897) — תיקונים אלה נתקבלו על סמך הסידור שככבר-ייד של ר' שבתי סופר; עיין להלן בסוף הספר בדברי התמצית של ר' שבתי. ד. המנהג המקורי הוא (כמו שנזכר אצל המהרייל), שבשעה שמוניות את עשר המכוחות מריקיט — לאט לאט — כוס יין מלא לתוכו קערת שמנלאה במיט; דבר זה עוד ראייתי בליירנו. אין להזות את "כוס של ברכה" עם "כוס של פורענות" — אפילו לא בדרך סמל. אולם במדינת פולין הענימיה, במקומות שאיפלו אין צימוקין" הוא טפה יקרה — הסתפקו בהטיפות מן הocus טפינ-טפין אגב נגיעה בקצח האצעב.

ה. ש פוך — אחרי ברכת המזון נאמרות כמה פסוקי מקרא; ובמהוחר וויטורי נמצאו עוד מבחר גודל יותר של פסוקים. בזמנים מאוחרים נמצאים במניגים הנבדלים פסוקים שונים אלה מלאה; אולם בכל המנהגים נשמרו פסוקי תהילים עט, ודע. פסוקים אלה — כמו זה המומור כולם — מעוררים את חמת הי' על העמים עובדי האלילים, שהחריבו בעבר את בית המקדש. אולם פסוקים נאמרים כשחדלה פתוחה. מסתבר שנוהגים כך, כדי להיות בטוחים אם אין איזה צורדים-מאשים עומדים מאחורי הדלת; שהרי דוקא בليل הסדר אריעו לרוב התנפלוות דמים איוותם מצד הגוזרים על החושבים היהודים. ענייני ראייתי בוואטיקאן כhabayid על קלף ועלייה נראו עוד עקבות דם ההרוגים, — שנרצחו דוקא בשעת לימודם או תפילהם. אכן: מה ערך לדיו בו נקבעו אותן הקלות ננד שונאי ישראלי בימי הבינים (ומי אינו חושב היום על פרעות היהודים שנתחדשו ברוסיה!) — לעומת טפת דם אחת יהודית, שנשכחה בידי שונאננו.

אולם כדי למנוע כל קלה בימינו מן הרاوي לקבל את הצעתו של פרופ' ד"ר. ג. לוי, שהופיע בחרצאתו על מנהגי ליל-הסדר Das Ritual des Pesach-Abends (1904) כתוב:

במקומות לומד את פסוקי המקרא המתחלים ב-„שפון“, שטעם אמונה מובן לי היטב — לפני מזמור הallel: «לא לנו הי' לא-דנו כי-לשיךן תנ' כבוד על-חסדך על-אמתך. למה יאמרו הגויים: „אייה נא אלחitem?“? ; במקומות זה רגיל אני לומר את דברי הייעור המשיחיים شبישעה ב'. א"ד.

ו. «חטול סדור פטחים», המשמש סיום הסדר — לקוח מן הפיטול שבת הגדול" ושם מקומו חן בראשי אותיותיו "חזק" והן מפתח חכנו אולם לאחר

ש-חסל"י הועבר לטום הסדר — נשתנה מטילא מוכנו; ובקשר לקריאת: "לשנה הבאה בירושלים" שלאתרוו — הרי הוא חף לתפילה על ביתה המשיחית. "חסל" כושא בפיוט לשבת הגודל. יש לפרש את המשפט: "כאשר זיכינו לסדר אותו" — לסדר דיני פסח; ואילו ב-חסל" כחותמה של ההגדה בليل פסח מתפרש אותו משפט כך: "כשם שזכינו לעורך ולקיים עתה את הסדר [בגולה]. כך נזכה [לימות המשיח] לעורך את הסדר עם קרבן פסח".

לאmittio של דבר מסתיממת ההגדה ב-חסל סדור פסח", אולם בהגדות שבdeptos הוסיפו עוד כמה פרקי שירה ופירות, שנפתחשו ונתקבלו באומה — על געיותה הומרה המלבבות שליהם; והם מ羅ממים את שמחת החג ולרבות מביאים הם לידי התפעלות, הן את הזקנין והן את העזיר.

מבחןיה ספרותית-היסטוריה יש להעיר על הדברים הבאים:

השיר "כִּי לו נאה", המתחליל במלים "אדיר במלוכה" ויטומי משפטו: "לך ולך" — נזכר כבר במאה היג (עיין צונץ: Lit. der syn. Poesie, S. 88) מה שאמרו ריבמאן (צ'ון, ב, עמ' 70) ולאנדסחוטה בהגדה שהוזיא (תרט'ג עמ' XVIII), על הקשר של החזרות "לך ולך" עם פסוקים מיטויים (דבר, שדייל, בסיטים מבאוו למחרור רומה עדין משער בו השערות שוננות) — עניין זה היה ידוע מכבר: העיר על כך טיאו וויל-ב-הגדה של פסח עם באור הרבה לספרן, שיצאה לאור בקארלסרוה בשנה תקניא ועוד הרבה זמן לפניו הוער על זה בכתבבייד מגנין מספר 69. לפי זה יש לבאר את הקשר בין "לך ולך" ובין פסוקי מקרא מיטויים, כך: מקודם הובאו הפסוקים שיצוינו להלן במילואם, אחר כך הובאו רק בקיצור וברמיות ולבסוף הושפטו כליל:

"לך ולך = ז דמיה תלהה אליהם ולך ישותן-נדור (תהי סת, ב). לך כי לך = ז ה הנדולה וגוי כ-יכל בשמיים וארץ לך וגוי (דברי-הימים-א כת, יא). לך אף לך = לך יום אף לך לילה (מהבי עד, טז) או מן הכתוב: לך שמיים אף-לך ארץ (שם פט, ב) ובסיום "לך ה' הממלכה" (דברי הימים-א שם, טט).

השיר הבא, המתחליל במלים "אדיר הווא", הושר גם במודיעי שנה אחרים: עיין צונץ בריטוס של מחורר אונזינען ב- Zeitung des Judentums הכרך שלישית, עמ' 469. בהגדה המודפסת הראשונה ללא ציון המקומות וشنנת החרדמתה: אבל כנראה שהוא נדפסה בפאנגו, בשנת רס"ד בערך. שם נמצא השיר "אדיר הווא" לפני הדוו לד"ר.

הגודה זו רכשתי בשנת תרל"ג ברומי מאת יוזע המיניסטרון פאודובה ואחר כך מסורתית לרשות המוציאון הבריטי. עיין על כך שטיינשנידר באוצר הספרדים של בון-זעקה, עמ' 124.

תרגום השיר הידוע בשם: "שירת בנה המקודש" —

שם זה נשתרבב בטעות בשל המלה הגרמנית מימי הבינים : schier = ב מהרה ט. בעניןין שיר הספורות "אחד מי יודע" וכן בדבר השיר העממי "חד גדייא". יש להעיר על מאמריהם של פרלס (בספר היובל הגרמני לכבוד פרופ' גריין, (1887) (ככרך השלישי של ג. קאחות, *שנתפרטט בעי- Zeitschrift der Geschichte der Juden in Deutschland Revue* (1889) * ובמאמריו של ג. קאחות, *שנתפרטט בעי- etudes juives* (1895) d. *etudes juives* הנוגעת לאותם השירים. אולם הם לא הגיעו לירוי מסקנות ברורות ולא עלה בידיים להכריע אם המקובלות המרובות — בשירים עמיים שונים — הן חיקויים לנוסח הארמי שבידינו או להפוך. אך אם מעלים על הרעת את העובדות, עד כמה השירים שלנו רוחות בפי המוני הנקרים בלשון המדינה שלהם — הרי מסתבר יותר, שאותם השירים מקורים בישראל ומכאן עברו לעמים אחרים. (Die deutschen Volkslieder (אצל K. Simrock: במאוסף: מהחיל כך :

Lieber Freund, ich frage dich.
 Guter Freund, was fragst du mich?
 Sag mir, was ist Eines?
 Eins und Eins ist Gott der Herr,
 Der da lebt
 Und der da schwebt
 Im Himmel und auf Erden.

אותו שיר גרמני משתמש במספריים אחד ועד שניים עשר — ברוח נוצרית מובהקת. שרנו "אחד מי יודע" משתמש בסדר במספריים אחד ועד שלשה עשר והמספר האחרון מדבר על שלוש עשרה המידות [שהתורה נדרשת בהן] — אולם בזה השיר הנוצרי לא השתמשו במספר 13.

ג. חד גדייא. — גם כאן עיר על המאמרים שנכתבו בסימן הקודם ; אולם עלי לוותר להביא — אפילו דרך רמו — אלו פרטיטם מן הספרות הדנה בזה השיר. נsoftmax בציון העובדה, שהחיקויים לזה השיר העממי אנו מזמינים אצל עמיים שונים. אולם בשום אומה ולשון אין השיר טובע בחותם דתי כה מובהק, כמו "חד גדייא" שלנו; שום שיר מזה הסוג אינו מציגן במשמעות סמלית כה עמוקה, כמו לנו. נוצרים ויודדים (וגם מומרים) עשו מ"חד גדייא" עיבודים מפורטים ופירשוו מצדִי צדדים. כרכיט שלמים אפשר למלא מדברי

* עיין גם נס נשלחו למלטה כל לוחויג ניניה.

התהוויה של המקובלים ואנשי מסורתין אחרים. של מפרשים בדרך הסמל והאלגוריה, של דרשנים ומגידים; למעלה מזה, אפילו מטיפים חדושים ואף בקצבי נאומים מודפסים — «ולטס-כולם מטפלים בזה השיר „חד-גדיא”». שעה שאחת שומע את הנואם דורש מעל הדוכן «חד-גדיא», חור גדיין, כמעט ש Adams נתפס למחשבה, שכאיilo אין לנו — לא בכתבי הקודש ולא בתלמוד (הן בהלכה והן באגדה) וואר לא במדרש — חומר דרושה, העשוי להטעים יותר את מידת הזרק של ה' והשקר והונשך, שהוא גומל לבירותו, מאשר זה השיר «חד-גדיא».

האם שיר הגדי ושיר הספורות (*«אחד מי יודע»*) מקורות בעברית, או שם מעשה חיקוי, האם ידועים שרירים אלה בישראל רק מן המאה ה-7 או שם ידועים עוד לפני כן; האם מוצא שני השירים האלה משכננו או ממדינות אחרות — שאלות אלו אל תטרדנה אותנו בليل הסדר. מאחר שתפקידם של אותם השירים על נזימותיהם העליונות הוא לעורר את הילדים ולרתק את תשומת לבם עד גמר הסדר.

טו. הערות בודדות לסייעו התפילה

א. יגדל — בספר הראשון, למעלה עמ' 20, יש להזכיר: «וכל גוזר יודח». המשפט: «גומל לאיש חד כמפעליו» הוא על-דרך הכתוב: «ולך-אדני חד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו» (תהי סב, יג); «לאיש» — הכוונה לכל אחד, שכן אין לקרוא כאן «חסיד», כמו שמצועים אחדים וכפי שתירוגם זקי'ש במחוזרו. ב. אדון עולם — את האמרה «בטרם כל יציר נברא» יש לומר בהמשך אחד ולא כמעשה החזינים, המסתיקים בין «בטרם» והמלה «כל» שלאחריה. פעמים רבות גורמים דוחק המשקל והשירה או געימת הניגון להפסיק באמצעות המשפט — דבר שהוא נגד קישור המלים והמשמעות לרוב להבנתה הנכונה של התפילה. «מנת כספי» — לקוח מן הכתוב (תהי טה ה): «ה' מנת חלקו וכוסי»; אין, איפוא, לפירוש «כספי» בהוראת כס לשתייה. אלא כפי שכבר העיר רשי' בשם ר' מנחם [בן סרוק], שכוסי הוא נרדף לחלקי, מלשון «תוכסו על-יהשה» (שםות יב, ד).

ג. «הכנות כליה» — אין לפירוש לפי ההוראה הרווחת חיים לזה הצירוף והיא: «טיען בנדוניה ובגדים לכליה ענייה»; אלא הכוונה כאן (כמו שיוצאו מן הצירוף הסמן: «חוליות המת») ללוות את הכללה לחופה. עיין בזה העניין בפירוש המשניות לרמב"ם. ועיין עוד בברכות טא, א. במקום שנאמר על הכתוב: «ויביאה אל-האדם» (בראשית ב, כב): אמר ר' ירמיה [בן אלעזר], מלמד שנעשה הקודש ברוך הוא שושבין לאדם הראשון.

ד. הביטויו «גומל חסדים טובים» שבפיהם ה-«חיי רצון» הראשון וכן בברכה הראשונה של ברכת שמנה עשרה — הוא על-דרך הכתוב (תה' טט, יז): «לייטב הסדרך»; או נכון יותר על-דרך מה שנאמר (בישועה סג, ז): «חידי אוצריך וכו'».

ה. את הביטוי «לבך ולקדש» — בתפילה «לפיכך» — יש לתרגם: *Zu segnen und zu heiligen deinen Namen* (=לבך ולקדש את שמו); ובאמת גורש בער — על שם שני כתבייך: «לבך ולקדש את-שםך».

ו. יושב בטהר עליון — אכן רבים ניסו לפרש ולומר על מי מוסב זה הפסוק הראשון של מזמור צא בתהילים — עיין גם בפירוש על תהילים של נובל (הנקרא לבנון) — ועדיין פירושו של רשוי הוא הקולע בביתך: «כל אחד ואחד הוא אומר: יושב בטהר עליון»; וכוכנות דבריו: «בעל המזמור פונה לכל אחד ואחת, היושב בטהר עליון והלן בכל שדי, ואומר: רשאי אני לומר על ה': «מחמי ומצדתי [אתה] אלהי אbatch-ךבו».

ואילו בבית המפורטים «הLN בטהר בצל שדי», משתמש הפייטן בפסוק זה שבטהילים במובן אחר, באופן שאת השם שדי יש לקרוא בקול רם. אכן מדבר, איפוא, על ה' וכן מובן הביטוי: LN בטהר בצל — שדי!

ז. הביטוי «חויצר יחד לבם» — ב-«לננו צדיקים» (תה' לג, טו) — מוסב על הכתובים הקודמים: משםם הבית וכו' ממכונ-שבתו השגיח וכו' — זה שיזכר יחד לכם וכו'.

ח. «הנה עין ד' אל-יראיו» (שם יח) — לפי המבטא שלנו: «הנה אין» הרי המובן הוא להפוך מכוונת בעל המזמור; ואולם במבטא האפרוטוגני — אין מקום לטעות זו.

מן החובה להעיר על כך את התלמידים בתהילים הספר הדתיים; כן יש לעוזר את תשומת לבם על הברול המבטא שבין «ענין אבותינו» (ענין, שם מופשט-ענויות) שבתפילה, «ויברך דוד» לבין המבטא «מציל ענין» (איש עני) שבתפילה «נסמתה».

ט. בתהילים קמיה, יב: «זקניהם עס-געריטם בחורים וגט בתולות»; כמו כן (בדברים לב', כה): «גס-בחור בס-בתולה יונק עס-איש שיבחה». לשון הקודש מבידליה — אף בדרך הטעעה — בין ההתקרובות של שני המינים: שעה שהמדובר בהתקרובות שבין גברים — באה מלת הקשור המהדקת «עם»; ואילו כשמדבר בין זכרים ונקבות — באה המלאה «גט».

י. «וחון אום המיחדים» — בתפילה «והוא רחים»; ואילו בקדושת מוסף לשבת — «ויחון עם המיחדים».

יא. „כל בך וכל קומה“ — בדפוסים ישנים: „כל בך לך חכראץ וכל קומה“. בהקבלה לנוטח שבנשחתה: וכן „תכרכע כל בריך“ ב„עלינו“. יב. „ברוך א' יום יומס-לנו“ — עד כמה שונות התפישות בהבנת זה הפטוק (תה' סת, כ). ייעדו התרגומים הבאים:

מנדלסזון: Tag für Tag sei Gott gepriesen. Er ladet uns auf, ist aber unser Helfer unser Heil auf (=ברוך אדני יום יום. אמן הוא מעמיס עליינו, אבל הוא מושיענו).

צונץ (ברונפלד): Gepriesen sei der Herr Tag für Tag, Gott ladet uns unser Heil auf (=ברוך אדני יום יום. האל יעמוס לנו את ישועתנו). זק"ש: Gepriesen sei der Herr! An jedem Tage legt Er uns auf, Gott unser Heil (=ברוך אדני! בכל יום והוא יעמוס לנו האל ישענו). ארנהיים: Gepriesen sei der Herr! Tag für Tag überhäuft uns (mit Arnenhayim: (=ברוך אדני! יום יום יעמוס לנו (כל טוב) האל של ישענו).

הירש: Gesegnet mein Herr Tag für Tag, möge er uns zu tragen: (=ברוך אדני יום יום. מי יתן יעמוס לנו! הוא גם אל ישענו).

נובל בטירשו: Für alles, was uns der Herr aufbürdet, Tag für Tag und Jahrhundert für Jahrhundert sei ihm Lob und Preis. Er ist und bleibt der Gott unserer Hilfe (=על כל מה שאדני מעמיס עליינו יום יום ודור דור. יהא מחולל ומברך. הוא הווה והוא אל ישענו).

יג. ד' מלך (תה' צז) — בפסוק ב: „ענן וערפל סביביו. צדק ומשפט המכון כסאו“ — כאן חסירה הקבלה. האצלות. בניגוד לשאר הכתובים שבזה המומור, אולם, בדרך דרשו, אפשר להשלים את התקובלות אף בפסוקנו ונפרש כך: „ענן וערפל סביביו“ — רצונו לומר, אין בידי עין האדם לחודור ולעבור את הערפל הפרוש על השגחת אלהים בעולם; אבל בכלל אופן ממשמים צדק ומשפט — העמודים, שעלייהם נשען כסא האל.

יד. בנשחתה — „כבדך שכתבוב: כל עצמותי“ — בטה' לה. י. במחילה שם: „כאמור לדוד“ — תה' קג א: נתרגם לנכון רק אצל זק"ש: Wie es steht: Von David. Presie meine Seele u. s. w. heißt: Von David. Presie meine Seele u. s. w. שחוobar על-ידי דוד: ברכי נפשי וכו'; והרי כך מתخيل המומור: לדוד: ברכי נפשי. שם: „וכתווב רגנו צדיקים“ — תה' לג. א.

טו. „אל אדון“ בשחרית לשבת. הוא סדר אל-פֿרְבִּית בראשי השורות. על-זרען סדר האל-פֿרְבִּית בראשי המלים שבתפיליה: „אל ברוך גודל דעה“

(בשחוות של ימות החול); אולם במקומות האות סמ"ך באה שיין שמאלית (שמהם בזאתם ושות בבראומ). בדומה לכך אנו מוצאים בוידי "על חטא" שעל סדר האלף בית [לויים כיפורים]: "בשייח שפתחינו".

כבר בתקופת התלמיד החליפו — לשם ביאורים אנדריים — את הסמ"ך בשיין שמאלית; ונמצאו חכמים שהתנגדו לכך. בספריו "פליטת טופריט" (1872) הרחבה את הדיבור בזה העניין.

הקבלה פירשה את כל הפירות "אדון עולם" לפי דרכה, בהכנות כוננות למספר התייבות והאותיות שבזו התפילה — אבל אין זה מעונייני להכנס לפרט הדברים; לעומת זאת אביה הערא מזמן קדום (בכתבי-יד), שלiphיה מרמו המחבר בסיטוט פיטטו לשיטה האסטודונומית מיסודה של תלמי — כפי שהוא נזכרה בתלמוד. במסכת שבת דף קכ וכן דף קנו. שבעת הכוכבים נקראים בתלמוד שם דרך קיצור של ראש תיבות: שצ"ם חנכ"ל — והם נרמזים כאן בזה האופן: לאחר שהפייטן מדבר במפורש על החמה (קרא ל' שמש) וחלבנה, הוא מרמו במלה "שבוח" לכוכב "שבחין"; "גונתנס-לו" (מלה אחת, מאחר שמלת "לו" מוחברת לקודמת במקף) מרמזת ל"גונגה"; כל=כוכב; צבא=צדיק; והמלה: מרום מרמזות למ"דים.

"יצרים בדעתם בבינה ובחשכל" — נא להשוו את דברי הרמב"ם, הל' יסורי התורה ג ט: כל הכוכבים והגללים כולן בעלי נפש וריעת והשכל".

לפי זה יש, איפוא, לפרש כאן: "יצרים ב... — רוזה לומר, ה' נתן להם דעתם, בינה והשכל; וכן במשפט הבא: ה' נתן בהם כוח וגבורה".

זו, "לאל אשר שבת" — בזמן קדום לא היה קשר בין זו התפילה ובין הפירות "אל אדון"; אין, איפוא, לראותה כהמשך לו או כסימונו. והגוסט המקורי — כפי שאפשר להיווכח מטעפרים עתיקים — הוא "אלל"; כמו שנמצא עוד היום במנגן התפילה של רומי — ולא: "לאל". מקודם לנанс "אל אשר שבת" כהוספה ולאחר מכן שמאז את מקומו אחר "אל אדון", שנינו את הנוסח ל"אלל", כדי לחברו לקודם. בזונדי בספריו: Der Siddur des R. Saadia Gaon, S. 29: "מעיריהם שיש מקומות שם נהגים להוציא "אל אשר שבת". אנו רואים, איפוא, שיש יסוד לדברי הطور. סי' רפא האומר: "ובטלטילא אין אמרדים אותו" (רפא, ג) אשר שבת"; כמו כן יש טעם לקושיא, המובאת במנגן אברחות" (רפא, ג) על אור זרוע, האומר: "אם לא אמר "לאל אשר שבת" מהירין אותו" — מקרים מכוח דברי הطور. שבטולטילא אין אמרדים אותו" — הרי אין זה אלל מנגה מדווק, איפוא, אם שכח לומר יחוור? י. "אמת ויזיב" — אין להעלים עין, שנושתנו היא: "ודבריו חיים וקימים".

כמו המלה „*חיות*“ בשמות א', י' ; לכן מתרגם ארנהיים בצדק : *(דבריו טbowim בcouח חיוני וקיימים)*.

יה. באחת הברכות הנאמרות לאחר ההפתירה, בו המתניהה ב„גאנן“, נמצא — בכמה סיורי תפילה — הגוּשׁ : *כִּי אֶל מֶלֶךְ נָאֵם וּרְחַמֵּן אֲתָּה*, כמו בברכת „*רפאנו*“ שבשםונה עשרה ; אולם הגוּשׁ האמיתית הוא : *כִּי אֶל מֶלֶךְ נָאֵם (מעין הפטיחה) אֲתָּה*.

יט. באותו ביטוי : *רֹפֵא נָאֵם וּרְחַמֵּן אֲתָּה* — יש שם הדגשת ניגוד לרופא בשර ודם, שלא תמיד הרשות בידי להיות נאמן וرحמן כאחד ; מאחר שלעתים קרובות על הרופא לעשות את מלאכתו — بلا לשימ לב לאכבים הנגרמים לחולה אגב הריפוי, بلا לרחם עליו באותה שעה ולהשתתף בעזרתו מה שאינו כן אלhim, הרופא הכל-יכול — הוא גאנן וرحמן כאחד, שעה ששולת רפואה למלותה.

ב. גם ביטוי התפילה «*והעללה רפואה שלמה*» מראה על הסתכלות מעשית בענייני מחלות ודרכן ריפויין : אמן יקרה, אדם יחול לפתע-פתאות ; אולם אין זה טביי — להפוך הדבר אף מסוכן — אם אדם חוללה ירא מאה ויביריא תיכף. משום מה ? משום שהטבע דורש, שכוחות המרפא שבגוף החולה יתעוררו ויתפתחו כמעט קסעה. לכן אנו מתפללים : *והעללה רפואה שלמה וגוי* — חעלתות ותביא לאט-לאט רפואה שלמה לכל מכובינו.

כא. גם המעביר האטי מן האור אל החושך וכן מן החושך אל האור — מאחר שמעבר פתאומי בחילוף המאורות, יכול לסכן את כוח הראייה של הבריאות — מובע יפה בתפילתנו : גולל אוֹר מפנֵי חושך וחושך מפנֵי אוֹר. ו王某 נדרנו זה העניין במלה הגוּשׁת „ברחמים“ באותה תפילה-התהילה : *המאיר לארץ ולדרמים עלייה ברחים*... — פירוש הדבר : אתה ה', כדי למונע שוט סכנה מכוח ראייתם של הבריאות — אין מבייא האור והחשוך לעולם לפתח פתאים.

כב. תלבוש ופסקים אחרים אומרים לכפול את המלה „לעילא“ בקדיש בעשרה ימי התשובה. המילים „לעילא לעילא“ הן תרגום ארמי של המלים „למעלה לעללה“ שבדברים כת, טג. והנה במנגagi תפילה אחרים הגוּשׁ המוקורי — לכל השנה — הוא : *לעילא לעילא*. אצלו מושמת הכהלה זו אחד השינויים שבין תפילה כל השנה לתפילה עשרה ימי התשובה ; שינוים, שהם במנגagi תפילה אחרים — הגוּשׁות הקבועים לכל ימות השנה.

אולם משום מה נדרפס בסידורי תפילה שלנו וליילא בתוספת ר'ו — דבר זה לא מובן לי. אפשר — בחקלה לדברי המשנה הידועים על : *מודים מודים* —

חוושים גם כאן לחזור על אותה המלה פעמיים? כג. ב-ההיל"י (מזמור קטו) אנו קוראים: פה להם... עיניהם להם... אזנים להם... אף להם; אולי אחר-כך נמצוא: "ידייהם... רגלייהם"—בלא הוספת המלה הועירה "להם". דבריות אלה עשויים שימוש סטויין למה שנאמר במשנה עבודה זורה ג. ב: "מצא מבנית יד או תבנית רגל הרי אלו אסורין"—אפילו אם איןן מחוברות לגוף הצלם. וכמה התחפלהתי, בקראי, בימים אלה (ב-27 לפברואר) וייעה בעthon על משפט המנזר בטשננטוכוב — ובזה מצאתי אישור לשיטת התלמיד: באוותה ידיעה נאמר, שקירות ארון הקורש שבמנזר מראים — כסימן של שמיית התפילה—ידים ורגלים בודדות, שהוגשו כמתנות הקודש!

אגב, גם היינריך הינה פיט בשירו: Wallfahrt nach Kevelaär את הדברים הבאים :

Die keranken Leute bringen
Ihr dar als Opferspend!
Aus Wachs gebildete Glieder,
Viel' wachserne Füss' und Händ!
Und wer eine Wachshand opfert,
Dem heilt an der Hand die Wund!
Und wer einen Wachsfuss opfert,
Dem wird der fuss gesund.

גונטמן חולדים יביא לְהָן. ואיש מנקה נאיש מנקת — אקרים צוורי דונגן. מי פף רגע נמי יד.	מי האיש יקיריב זד-דזונג ורפקה ידו חֹזֶה, ואשר יקיריב לְהָן רגע — אראקה לְרַגְגּוֹ עוֹלָה.
---	--

כד. תקנת שבת — פיטוט בסדר אל-ף ביתן מן הסוף לראש (ח' ש' וכו'). את הכתיב "תקנת" במקומות "תקנת" — המובה בסידורו של זק"ש — אפשר לעקוב עד ספר הפרדס של רשי'; ואילו רס"ג כותב עדיין: "תקנת". פרטימ על כך עיין: צונץ, ריטוט, עמ' 76.

נראה, שהוא הפיטוט "תקנת שבת" הוא הראשון, שסדר בדרך של אל-ף-ביבית הופיע — דבר שמצוירים אחר-כך באנוירחות הקדומות, כמו הושענות לקליר וכן בכמה פיטוטים אחרים.

כה. אתה אחד — תפילות שונות, מזמניות קדומות, מתחילה במלח "אתה".

כח. אתה קדשות, אתה חונן, אתה קדוש, אתה גיבור, אתה ברחרתנו, אתה יצרת,

אתה הבדلت. כמו בין שלושה חלקי התפילה של ראש השנה: "אתה בחורתנו" וספור לה "מלכויות" ואחריך: אתה זוכך, אתה נגלי. כו. משיב הרוח ומוריד הנשמת—סמכות המלים של רוח ונפש מתאימה לכתוב شبשמי (כת. יד): "רוח ונשム אין"; והbijouterie: "ותן טל וטטר" הוא על דרך הכתוב בדברים לב, ב: "יערוף כטטר לך כי תול כתל אמרתיה". כו. אודך בהלל, מה שכופלים את הפסוקים האחוריים במזמור קייח— עניין זה יסודו במה שנאמר במסכת סוכה לח, במקום שרשי מפרש, שככל אותו פרק קייח עד הפסוק אודך—הפסוקים חזורים ומקבילים אלה לאלה, לנין חזורים וכופלים גם את הפסוקים מאודך ואילך—וכך תהא כל הפרשה כולה כפולה.

כת. אודך כי עניתני וכו' — כו. Du mich gebeugt, und warst meine Rettung (כי חנעת אותי והיית לי לישועה); כך וק"ש בתרגום תהילים שלו dass Du mich erhört, und שהובצת צוך. לעומת זה בתרגומו שבסידור תפילה: warst meine Rettung

מסתבר, שתרגומו הראשון של זק"ש הוא בעקבות המבוא של Löwe להזאת התהילים של מנדלסון; שם — בהסתמך על הרדייק — מתרחש השורש ענה: "לשון עוגני וצער אף שהוא מבניין הקל".

ותרגומו השני המודזק יותר מבחןת הצורה הרודוקית של זה השרש — מתאים גם למזה שנאמר בתחילת: "מן-המצר קראיתי יה עני במרחב יה".

כפ. ולא ראייתי צדיק נזוב" (ביברכת המזון) — כאן יש לפреш — אמן נגיד דעת המפרשים במקרא [תחה' לא, כת] את המלה "ראייתי" במובן "הסתכלתי בשקפי", בדומה לשימוש הלשון של אסתר: "כי איככה אוכל וראייתי באבדן מולדתית". בשני המקרים יש להטיע את הגון של השתתפות נשפ פעליה. שנוספה למלה "ראייתי".

הורה אחרת לשורש "ראיה" אלו מוצאים באשר הניא" ל"טורים". שם כתוב: "ראיית תפילה מרדייכי". אם אין לקרוא כאן "רצית" — הרי שיש לפреш: קבלת.

טו. הערות ברוזיות למחוור

א. "מחזר" — מן החומר שבספרי תפילה, סדרי תפילה וספריו פוסקים נזכרו המאספים המקיפים, שקבעו "מחזר של תפילות" — או בקיצור: מחזר, והוא שם מושאל מ"מחזר" — במובן המחוור האסטרונומי, מחזר לוח השנה. מאחר שעוניינו הלוח משמשים יסוד לקביעת החגיגות ולקריאת התורה — אפשר שהמחזוריים הראשונים היו לוחות ובهم התפילות וקריאות התורה לכל השנה; אולם לאח

שנוסף חומר פיות רב לתפילהות — טושטש אופי הלוח של המחוור ובכל זאת — שמו הראשון (מחוזר) לא זו מkommen.

ב. תקעו בחודש שופר וכו': פסוקים מתהיילים (פא, ד-ה). שנכתבו כהוספה לפני התפילה בעמידה בليل ראש-השנה; ותנה במנגagi תפילה אחרים אומרים במקום זה פסוק מן התורה שבמדבר י. הפסוקים התנגדו להוספה מעין זו בכל מקום שאנו להפטיק בין "גאולה ותפילה" — ולפיכך אין אומרים עד היום אותן הפסוקים בירושלים. בעל הטורים היה הראשון, שהתייר לומר "ושמרו" [בתפילה ערבית של שבת] משום שם יישמרו שבת אין צריכין שמירה" ושמירת שבת אף מביאה את הנגולה.

את התוספות האחרות שבתפilioות המועדים — התירו בעל "כנתת הגדולה" ובעל הילבוש^{*} והם אף מנסים ליתן טעם לדבריהם.

ג. טעות מדפיסים גרמה לכך (כפי שהראה לי ד"ר ד. הופמן^{**}) שאומרים בראש-השנה שחיל בשבת: "יום זכרון תרוועה"; המלה יום נשחררבבה לכמן מ"ם הזכרון הזה" שלפניו. ציריכים לומר ריך זכרון תרוועה" (בלא יום); השווה תורה כהנים לויירא בג. כד. ובמנגאג איטליאני אומרים במקום זה: "זכרון יום תרוועה".

ד. "רשות" — דברי מבוא ופתיחה לתפilioות (נטילת רשות). רשות בעיקר בונוסה ספרד ובמנגיגי תפילה של היהודי המזרחי, מקום הרשות^{***} ביחס ליד "ונשמת", אבל גם בתחילת השמונה עשרה ולפניהם קדיש". פיתינו אשכנז הסתפקו "ברשות" אחת בשכיל הש"ץ לתפילה "שחרית" ובג'אוחילה" ומהיה עם פiyot^{****} — הנאמרות לפני פרקי תפילה במסוף המדברים ומתחאים את עצם מהותו של החג. אותן פתיחות (נטילות רשות) מקורן בעובדה, שהഫיטנים שימשו גם שליחי ציבור לפני התיבה; השווה זק"ש: Die religiöse Poesie der

Juden in Spanien, 247.

"מסוד חכמים" — הוא כנראה הרשות^{*****} הקדומה ביותר והפשוטה ביותר מצד צורתה: מעין נטילת רשות — של הפיטן והחון הקורא את יצירותיו — מאת החכמים והנבוגים, הנמצאים בבית הכנסת.

צונק, בספרו Poesie Syn. עמ' 61 * כותב: בזמניהם קרוימים התפלל רק החון ועיניו הציבור היו תליות בו שעמד לפניהם ארון הקודש **, لكن היו יצירות שאמר החון נועדות למשמע אוון בלבד: "הפיוטים שנשנו החזונים לומר ולהזכיר אותם בכלל הברכה" — נאמר בתחילת המאה ה"יב".

* מלחי סמכוות, עליון מלין זס, בכ עליון למולמייס ומוקרייס.

** עיין להלן, פמ' 131.

במאה של אחריה שומעים. אנו על חוץ בארץ המזרח, האומר טליתות קרובת, פיטוטים ושירותים. ובסמן לאותו פרק זמן אנו שומעים, שהציגו ביבת הכנסה ממתינים ושותקים — שעה שהשׁין אומר „זולות“ ופיטוטים אחרים; ועוד בטוף המאה הי"ג מדברים על חזניות, האומרים פיטוט במקומות מסוימים בחפילה. מכאן צמח הנוגג של הפתיחות המקושת „רשות“, שהחזנים הפיטיננס הקדימו אותן לעצם החפילה, לפרקם, עוד היום, נאמרות אותן הרשות על-ידי החוץ בלבד.

במקומות שונים בתפילתנו גרמה שרירות הלב של המתפללים לשינויים שאינם במקומם. כך אומר הקהל בתפילה טל וגשם את הפטיקות המתחלחות בא"רשה אrose רחנון" ו„אפיק מען מערץ“ — פיסוקות השיכרות עוד „לרשות“ של החוץ וכן רק השׁין זריך לאמרן. לעומת זאת היו החזנים בלבד אמורים — ובניגון — את הפיטוטים: „תכנס לארך“ וחתת אלית עופר“. דבריהם אלה יסודם בחילוף הפטיקות, שהביאו לכמה טויות.

ה. הביטוי „כמה יעברון וכמה יבראון“ בתפילה „ונתנה תוקף“ (עיין למוללה, עמ' 93) — איןו הקבלה, כמו שאפשר היה לחשב, למ"י יחיה ומ"י ימות" שלאחריו. כבר הנוסח שכמה כתבי יד: „כמה יעברון“ — מוכחה, של, כמה יברון" הוראה אחרת לגמרי — וותיא: כמה יקלטו כעוזרים בבטן האם; ואחר-כך הניגוד: „כמה יבראון“ — וכמה מהם יצאו בליה מוצלתה. לאויר העולם!

ג. „ויאתינו כל לעבדך“ — פיטוט בסדר אליף-ביית (לכן נמצא בכמה כתבי יד „ויאמרו“, כדי להראות על האות „וַיְ“) המבրינו על עתיד, שבו התפשט הכרת האלוהות בכל העולם. שי"ר הכריר — במבטו הגאנוני —, זהה הפיטוט משקף את התקופה של מסתערין האיקוניות. זק"ש בספריו של חלק ראשון, עמ' 78, כותוב על כך: „אין להגיה, שמאורע כהסתערות על האיקוניות בדורותא — לא פוראר את המחשבה היישראלית. זו המלחמה של מסתערין האיקוניות הצטיריה בהכרה — בנפש הערה שלקהל ישראל המתאמנים — בתנועה הבהאה להגשים אותן ימי הור ושבג, שעלייתם דברו הנבאים היחיד והגנאי במלוא הדרכו. אף על פי שבלבות בני ישראל הייתה מושרשת עמוק התקווה הוודאית, שיבוא יום בו ח幡ש הכרת האלוהות על כל הבריות וכולם יעבדו את ה' שכם אחד; הרי בפיטוט „ויאתינו“ מדובר על זה העניין בהבעה מיוחדת הטבועה בצעע אישי — ביחס השילוב של שבירת התמונה והשלכת הפטילים. לא מסתבה, שאותו ניסוח לשון שב„ויאתינו“ אינו משקף מאורע היסטורי מסוים.“

ג. «ומפני חטאינו». — כאן מן העניין להביא דברי הפילוסוף לאוצרו שבספרו Treu und Frei, עמ' 109: «יכלוני להוכחה. בהמון ראיות, שהיהודים — כבודמת הנבאיים, שדממות מרוחפת לעיניהם — היו אמנים תמיד גאים על האידיאלים הנשגבים שלהם; אבל עניות בשל מציאות האפורה — גם בשל מציאותם ההיסטורית בכל הדורות. וגם זאת. כמעט כל העמים מפארים את זמן עברם; ורק היהודים אמרו בשעה מכערת: „אנחנו ואבותינו חטאנו.“

ת. «היה עט פיפות» — לוז האפיקו למוסף של ראש-השנה ויום-כיפורים, הנאמר עליידי הש"ז והמסתיים ב-«כתוב» וגוי — נמצאת, במחזר מנהג אשכנז הוספה בלשון חרונה המתחילה ב-«ידעם הארץ יפארו» ונומרת ב-«שלא יכולו בלשונם». הוספה זו יסודה במדרש החילים כה: «וכן אתה מוצא בתענית ציבור שבשעה שהציבור מתענין, שליח ציבור יורד לפני התיבה לפי שעיניהם של ציבור תלויות בו ועיניו תוליות בהקביה שהוא שומע תפילתם». גם במנהג רומי נמצאו אותו נוסח מורה ושם הביטוי המצו依 גם במנהג אשכנז בכתב-יד: «גשים מול שוד»*. בשעה שאצלנו הנוסח: «גשים מול ארון הקדרש». נראה. שאותו שינוי-גנוזות קשור במנהג הבא: בשעת סכנה לציבור היו שומרים על סדר הגזום, כמו שת Cobb במשנה תענית, הינו שהוציאו את ארון הקודש לרוחבה של עיר ונתנו עליו אפר מקלה. כך נהגו ברומי בעבודת ה' בבל' בא בסינן שנת פ'א (1321) (יעין בספר: Geschichte der Juden in Rom, חלק שני, עמ' 38) — שעה שהקילה שלוחה ציריים לאפיקור יותאן הד-22 לאביבינו, כדי לבקש ממנו עוזה נגד המון הטרוע, שכלה כעטו וחתמו על היהודים.

ט. «אוחילה לאלא» — פתיחה קדומה ועמוקה**, המובאת בסידורו של ר' עמרם גאון ונמצאת ברמב"ם בסדר הפלות, במקומות שבהיא מסתימית בחתימה «ברוך אתה ה' למדני חוקך». ותנה לפיה מקום זו הפתיחה במנהג אשכנז היינו בתחילת התקיעתה, «אללה» — מותר לשער, «אוחילה» משמשת פתיחה ל-«אללה» ואף היא חוברה עלי-יזדי יוסי בז'יסוי — הפיטן הקדמון והראשון הידוע לנו. פתיחת «אוחילה» כתובה בלשון פשוטה — ללא קישוטי חרוזים ובניב אziel, כמו התקיעתה — כך משמשת הפתיחה שלפניה — «נטילת רשות» (פיין למעלת, עמ' 192). אולם שונה היא:

ג. «אנסיכה» — התקיעתה של ר' אליעזר בן קליה, המראה כבר מבנה אמוני: סידור אל-פְּרִיבִּית, לכל אות שני בתים ולשניים אותם חרונו.

* צו"ר נכלולים "מקן".

** קאוואן Elbogen, Studien, עמ' 70.

יא. "תשליך" — הפסוקים «מייאל כמוך — קדם» נמצאים בסופו של ספר מיכה; פרט למליט: וכל חטא עמק — לועלם». שאיןנו כחוב מן המקרא. מלים אלו הושיבו המקובלים. כדי לקשר ולהתאים כדרכם את תפילה תשליך ליג' מידות של רחמים.

זהנה — ללא מחשבה — העבירו המדייטים לסוף הסליחות, בין הפסוקים המובאים אחרי אמרת הפתייה: «מיכה עבדך אומר לפניך»: העבירו לאן זו החוספה שבתפילה תשליך ופה הרי בודאי אין לה שם מקום ומובן. יב. ועתה נביא פעומת גדולהמן הקדמת ואף היא נובעת מברורות המדייטים: בקרוכחה — רביי קרובות, צורה שנשנתמה לקרובץ' והוא על דרכו הרבוי בלשון הזרותית (כמו שהעיר על כך שיר) — מסתיתים הפיט של הברכה השלישית (בתפילה בעמידה) בדרך כלל בשני הכתובים הבאים: תה' קמן י (ימליך ד') ותהיי יב. ד: «ואתה קדוש יושב תחלות ישראל», ואחרי הכתוב השני נוספו שני שמי המלים «אל נא». אולם מקומן של מלים אלו הוא למטה מן הכתוב השני והן מרומות לציבור המתפללים, כי עתה יש לומר את הפיט הקצר, המתחיל באל נא, והמסתיתים באHi וקדים גוראים וקדושים. אותו טויט קדר נמצא תמיד אצל קליד — הנחשב לਮוחוק בשדה הפיט, הנועד לבית-הכנסת — מה שאין כן פיטנים אחרים. لكن אמרו כאן בכמה קהילות את היツירה העתיקה ביותר בת אותו טוג והמלים «אל נא» שלמטה מן הכתוב, משמשות ציון למתחפלים. שעחה יש לומר את הפיט העתיק המתחיל באל נא. וזהנה במרוצת הזמנים נשחררב זה הציון ומכוון נקבע סטונך אחריו הכתוב הנסי' שבתහילים — וככלום יש לך טעות נבערת מזו?

הדווגמה העתיקה ביותר של פיט מסוג «אל נא» היא פיטה קטועה מן הקדובה הנאמרת: אם ביום ראשון של פסח או בשבת שחל בי"ד בנין, וכפי שגילה שיר היא שייכת לפיטן השני של בית-הכנסת הנודע לנו — לינני, ב מגיד' משות 1863, עמ' 23. הוכיה שיר, שברובותה הנשי', המתחילה באוני פטרוי רחמתים — חתום. במספר ג' במנוג אשכנז, שם של יני, בראשי השורות הבאות: ישמע, נפרעת, ירדת ישע.

מספר ד' בזו הקדובה איןנו כתוב לפי סדר אל-ף-בי'ת, ובמספר ה' מגיע סדר האל-ף-בי'ת רק עד אותן יוד' — וזהנה המשך לוח הסדר שנפק יש למזו באפיקות «אל נא לועלם», המשמש באותיות ל — ת באופן הידע לנו גם במקומות אחרים * והמסתיתים במילים: «תקף תחלות תפארתו».

* צדומס לך נמלה לאן זקי' ז Die rel. Poesie der Juden in Spanien.

בכמה קהילות הכהיגו. איפוא, לומר אותו פיות קטוּט: מאחר שהיו רגילים לפיות הקליר, המתחליל ב„אל נא“ — ושהחרנו מורגש אצל פיטני קרובות אחרים. יג. כל נדרי: „אמנם אשכנזינו“ — כאן מן הרاوي לציין במחוזר, שפיטן זה — שיצא מבומר במחוזרים המודפסים — מכיל את הסתיחה העתיקה ביותר, עד כמה שידייעותינו מגיעות. וכפי שמשערם (ליד „אהללה“, למללה עמי 131). היא חוברה על-ידי יוסי בן יוסי, שהראשונים המזיכרים אותו הם רטס"ג, רב האיי גאנן ורייננה אבן גנאה (ספר השרשין, עמי 436). בהתקורתו זו הסתיחה נפלו בחלק של מנגה תפילהנו שני הפזמוןים שבראש: „דרכך“ ו„מלענץ“, והבית האחרון: „חעללה“.

קיצורים בתפילה כל נדרי, עיין למללה, עמי 52.

יד. „סלוח נא אשמות“ — לפי סדר אל-ף-ביבית; ובראש השורה מובא בכל פעם שם נרדף ל„חטא“ — פרט לשורה החמשית המתחללה: „סלוח נא הכל מודים“.

אולם ברור כשם. שתנותה: „סלוח נא הב למודים“ — הנמצא בכתביו יד — הוא הגנון. אולם עד כמה שיש לנו גם האומץ להזכיר שוב אותו גוסח נוכן לתפילה — לזה אביה וראיות מפורחות במקומות אחרים.

טו. „שיר יהודו“ — ממאמרי על „שיר היהוד“, מחקר ספרותי היסטורי (1910), מן העניין להביא כאן את חפיסקה הבהאה [עיין להלן]: והנה בשעה שבאוותוليل הדורת קודש אומרים יהידי טוגלה את שירות התהילה לרשב"ב ואת שירי היהוד, שיסודותם בס' האמנוגות לרטס"ג — הרי רק מועטים יודעים ומעלים עליהם, שדרך רשב"ג בפילוסופיה היא בעקבות אפלטון; ואילו דרכו של רטס"ג — בעקבות אריסטו. אכן! כאן לפניו דוגמה נוספת לרעיון האגדי — הנסמך על הכתוב (בראשית ט. כו) — הרואה ב„יפת“ האב-טיפוס של היוננות וב„שם“ — את נציג היהודות.

אולם מעריצים אלה של הפילוסופיה היוונית: רשב"ג היהודי הוגה, המושפע מאפלטון, ורטס"ג הפילוסוף היהודי, המושפע מאリストו — כסופו של דבר, שניהם אינם מסתפקים במושג האלוהות. שנוצר בית מדרשה של הפילוסופיה, זו החכמה היוונית. „אשר אין לה פרי כי אם פרחים“. וכשהרשב"ג מתרומות בסיטום שירתו וגומר בתפילה «ומבקש מאתה ה' שיתן לו כל אותן הקניינים, היקרים לעם ישראל בעולם הזה ובעולם הבא ושיתן לו כוח לעסוק בתורה ללא הפרעה ולקיים את מצוותיה» (זק"ש Rel. Poesie der Juden in Spanien עמי 246): כך מסיים גם רטס"ג את מאמרו השני — אחדות — בדברי שבת וההילה על ה' וכן הוא מסיים את ספרו בדברי המשורר החכם (חה' קיט, י):

בכ"ז עמי דבש"ק אט פשגני מפוצקיך.

טו. לשיר התתיליה „אגעים זטירותו“: הבית „פאוּ עליי“ והביטוי „קשר תפילין“ שלאחריו — יסודו בגאנדז חוזל, שבברכות ו, היינו „פאר“ (תכשיט) ==„תפילין“. בתפילין של בורא העולם נמצא הכתוב: „ומי בעמך ישראל גוי אחד“, ובתפילין של ישראל כתוב: שמע ישראל וכו. יוצא, איפוא, שה' כביכול נושא בתפילין את „ישראל“ כתכשיט („פאוּ“); וישראל נושא בתפילין את מה, כתכשיט („פאיי“).

ובסוף זו התהילה: „ברכתיה מעלה בראש משביר מחולל ומולדיך צדיק בכיר“. כאן מתאים — מבחינת הסגנון — ראש הבית עם משלו יא, כו, אבל מתאים גם עם מה שנאמר בישעיה סog. ט: „האני אשביר ולא אולדיך“ — אמנם כאמור כאן יש הראה אחרת לשורש „שבר“ במבנה הפעיל. עליינו לפרש, איפוא, את הבית כך: ברכתי מעלה אל ה', הפותח את רחם האם, מביא חבלי לידתומילד — ת' שהוא צדיק וככבר (לפי איוב לד. יז).

טו. השלימות והוספות

לפרק ב: „קדיש“. עמ' 86. שורה 7. הכרזה חגיגית מיוחדת אחר ריב גמר התפילה נשמרה בכתבי הכנסיות ברומי. וזה עניינה: תיקף אחר התפילה אומר בקול רם — החזן או אחד המתפללים — את המילים: „ברכו את ד' המבורך“ וחקלא עוננה: „ברוך — ועד“. יש, איפוא, להבדיל בין זו אמרית ברכו שברומי — ובין „קדיש וברכו“, שתנהגו אצלנו בשבייל המאחרים לבוא לתפילה.

שם. עמ' 87. שורה 14. „תפילה... לטובת הנפטרים“; ושם שם. שורה 20: „תפילה מותים“. ועשה נסיען לתיקון הדבר באופן מיוחד במינו: בכמה סידוריים הכנסיות משפט ארמי („ועל כל מן דאטפטר“). הלוקות מסדר האבלות שבארצאות המורה („מנוחה נכונה“). הוספה כו — פרט תשומת לב שאין להזדיקה — מעידה על בעליה, מה מועטה (או: געדרת) הבנות במחות הקדיש ווגמתו. שם. עמ' 90. לאזרוט בספרו Ethik, חלק ראשון, עמ' 28 — מעיר על המשוג „זכות אבות“ הטבע אצלנו במטבע ישראליות סגולית ושהיא למזוא דווגמותו אצל שום אומה ולשון; ובמקומם אחר בספרו (עמ' 572) הוא מביע את המשאללה, שמן הרاوي לחבר מחקר מיוחד על הנושא הנגידון. אין זה מענייני לדון, אם מאמרו של הדזנטן ד"ר ג. וולגומט בשם: Das Verdienst der Väter („זכות אבות“), שנתפרנס בספר היובל לכבודו ד"ר ד. קארליבאך (1910; עמ' 93 — 145) — מתאים כמעט לאוთה משאללה שהביע לאזרוט. לעומת זאת ספק אם יש מאמר שני, שהביא ועיבר חומר כה רב. הקשור לנושא הנגידון,

מה שנותן — או נכון יותר: רצה ליתן — בעניין זה. שכטר בחיבור אנגלי העריך וולגמות כראוי (עמ' 145).

מה שעורר אותו להזכיר כאן מחקרו של וולגמות — היא העובדה הבאה: כל עוד שהמחבר מדבר על האמרה «באא מוצי ברא» וambil ראיות לאשרה — הרי דבריו נאמרים בטעם ובהגיוון; אולם בשעה שהוא עובר לדבר על האמרה הפוכה: «ברא מוצי באא» — הרי הוא עוזב את שורת ההגיוון: וכך, לדוגמה, בשעה שהמחבר מזכיר בהערה את הציטאט מספרו של ר' אברהם בר חייא — הרי הוא מוצא לו אמשלת (אני מוצא ברגע ביטוי מתאים יותר) ואחיה בדברי שיד' הגדול, שנתפרסמו במכבת המצויר לספר «הנינה הנפש». אולם בשבייל הקורא הנבען — כוונת שיד' ברורה ושוקפה: הוא רוצה להציג את נופשות ההמנוגים!

שם, עמ' 90 למטה. השווה עוד למה שנאמר בספרו המצוין של ד'ר J. Eschelbacher: Das Judentum und das Wesen des Christentums (1905) עמ' 55 — במקום שמדובר גם על ברכת-כוהנים שחכניתו הנוצרית לקחה אותה מן התפילה היהודית.

לעט' 91 וכן לעט' 96 (בפרק הסליחה): «מי שענה». סליהה זו — שנזכרה לפיה שנאמר במשניות תענית ב, ד — לוקחה לחפילה הנוצרית; או שזו הסליחה הונחה ביסודה. וכן מצא דוד קויפמאן סליהה זו ב — Ordo anim; Oesterreichischen commendationis Monatsschrift für den Orient שנת 1886, עמ' 80.

ובודמה לכך גילו גם בתחום אחר: פרופ' Jonas Bondi הראה — ב-*Zeitschrift für aegyptische Sprache*, כרך 35. שזו החפילה עברית לנכניתה הקופטית; והוא הוכיח בראיות מפורחות, כיצד הונחאותו הננות בתפילה של זו הנכניתה ובאותו דרך הוא בא לכלל שימושו. לפרק זה: הסליחה. עמ' 100. בעניין «פומון». אוסיפי כאן הסבירו של ח. ברדי הלקו מספרו (שיצא לאור בשותפות עם פרופ' אלברכט): Die neuhebräische Dichterschule (1905) :

«פומון» הוא יצירה פיזית המכולקת לבתים ואחרי כל בית נמצא Refrain (חרונו חורן). הפומון נכנס לסדר התפילה: הบทים נועדו בשבייל החון והקהל עונה בחרונו החורן. ביחס מציינו סליהות — אם חזררו באופן גנ'ל — שנועדו לשמש כפומון, לפרקם נמצא שאותו פיות — משמש פה כפומון ושם סליהה — הכל כמנוגת התפילה של הקהילות השונות. על המזוזה וההורה של המלה Synag. פומון השווה דוקס בספריו Zur Kenntnis 37; צונץ בספריו Poesie עמ' 134. ציון מקורות נוספים יש למזוזה אצל מ. שטיינשנIDER

בערך Jüd. Literatur שבסאנציקלופדיה של Ersch u. Gruber, II, 27, עמ' 425. פרק ח: הושענא רבבה. עמ' 100. כבר בזמן קדום היה נודע לփילות בית הכנסת על שבע ההקפות והמצווה" החדשנה, היינו גטילת ערבה מיחד — היה נודע כוח משיכת עצם ולכון באו הרבה אנשים לתפילה ביום הושענא רבבה. אין להעלים עין מן המקומות החשוב, שבירושלמי ראש השנה ד, ח: א"ר יונה: כתיב: "ואתו יומם יומם ידרושון" — זו תקיעת וערבה". המתפללים בבית הכנסת לא הלכו לביתם — בראש השנה לפני תקיעת השופר; וביום השבעי לסוכות — לפני קיום מצוות ערבה (עיין בירושלמי שם כל ואתו עניין).

לעומת זה יש לחשב את המכיפות של הושענא רבבה אחרי ראש השנה ויום חכיפורים שבמדרש תהילים (פרק יז) להוספה וודאית; כמו שהוכיח המתדייר שלמה בובר. שהרי הושענא רבבה — חסורה בדפוסים ישנים, כמו כן היא אינה בארבעה כתבי-היד ששימשו יסוד למחדיר בעבודתנו.

ההודעה הראשונה על סדר תפילה מיוחד ביום הושענא רבבה נמצאת במנハgas טרויש, הוצאות וויס, עמ' 130. ויש עוד להשווות לעמ' 23. ובמקומ שנאמר: "ונראה כי ד' הוא האלהים והוא מיום הדין של אותו כיפור ודיננו היה לפני קדיש כמו בהושענא רבבה שאומרין אותו לפני קדיש שהוא מן יום הדין המים וכו'". הסליחות שנעדו להושענא רבבה נדפסו מחדש בכל בו" — מהוזר דפוס ווילנא (דרך אגב ייאמר: מהוזר זה הוא הספר הנאה ביותר שהוציאה מלאכת הדפוס העברית. הספר יצא מסדרת ראם בשנת תרס"ה).

פרק ח: הוצאת ספר התורה, עמ' 105. על הכל' — מן הנוסחות השונות היוצאות — אגב השוואת עם הנוסח שבמסכת טופרים יד. יב (עיין הוצאת מלilo) — נודעת חשיבות מרובה לצין את העובדה הבאה: על-ידי שינוי הנוסח שבהוצאות הסידורים שלנו — טושטש המוכן האמתי של הדברים. שהרי בפס' סופרים הנוסח בשלמותו הוא:

כרזונו (וכרזון כל יראי) וכרזון כל עמו בית ישראל תגלת ותראות מלכותו וכו'.

בשעה — כמו שראינו בעמ' 106. סימן ח, — שבסידורנו, על-ידי "ותגלת" נפסק המשך העניין ונוטים בשל זה לקשר "כרזונו" וכו' עם "בעולמות שברא" שלפנינו.

פרק ט: "אתה בחרתנו". עמ' 109. התשובה במילואה היא: "ומדי דברי בונה אמרתי להודיע שנדפס עתה ספר הנורא זכר יהוסף לכבוד ידידי הגאון המופלא מהריין" שטעון אבד"ק שאוול י'ץ' וראיתי בט' יג שנסאל בנוסח הברכה מברכות השחר שלא עשני גוי שיש מפקקים בנוסח זה בתייתו משמש גם על האומה ישראלית והנהמו רק על קיבוץ רבים ומפני

זה יש מカリעים לומר שלא עשני נכרי ויש פוטקים לומר שעשני ישראלי והאריך מאד בעניינים אלו וכותב בדף כב (כד"ה ואמנים) דוחורתא לומר בנוסח רבינו הטור והגר"א שעשני ישראלי רק שלתקן הנוסח לומר כן הוא כמעט דבר שאינו נשמע לרוב העולם נגד הנוסח ברוב הדפוסים ונגד דעת הבית חדש ומגן אברהם ואחר שהאריך עוד בעניינים אלו כתוב בסק"ג שבספר מאורי אור דף קמו ע"א בחידושיו לאו"ח סי' מו כתוב וויל במא"ש טעות שלא עשני גוי שוגם ישראל נקראו סתם גוי וביאיר נתיב נמא"ז יותר משלשים מקומות ואם כן ברכה לבטלה ממש שהוא דבר שקרים לא יICON פיגול הוא לא ירצה חיז'ו ובלי ספק אוטם רבעת חיריפות בשמעתא ולא הרגלו בפסוקים ושבשתא דעת על והרבנן שהרגילו לא בקשו לנבל בכודם بلا הוועיל כי הרגל נעשה טبع במצולות רעש הטעותומי שבידו למחות לא יDOM כי נטול עליו להציג נפשו עכיד הספר מאורי אור והאגון המחבר יצ"ו עמד על המנין דק ואשכח קרוב לששים מקומות בכל התניין שנאמר התואר גוי על ישראל והזיכרים בפרטות ובהערות יקרות על איזה מקראות ועל דברי המפרשים והביא בדף כג ע"ב (ד"ה ובמאורי) שבספר מאורי אור בחלק באר שבע בהלכות לאו"ח סי' מו שהתרעם על הנוסח שלא עשני גוי דמה זה השבח הלא נאמר גוי וקהל גויים יהיה מפרק אלא שנקרו גוי אחד על חטיבה אחת שייחדים לעבדותיו וכו' וכן נאמר יבאו גוי צדיק שומר אמותים ונאמר עם חכם ובנון הגוי הוה וכו' ויש סידורים שהנוסח שלא עשני נכרי ואף שתלשון קרוב יותר מכל מקום איינו נכוון כיון שמדובר כפשוטו על הבא מארץ אחרית וכו' וכיון דפסח הלשון על איש מובד ממנה מצד מקומו אם כן איפוא הוא לשון עליים וכו' וגם לא יתכן שלא עשני עובד אלילים דלא אפיק ישמעאלים וגם שלא עשני עדל איינו שיביות בנפש ואף בגוף בחלמת עשייה כולם ערלים ומחרורתא גירסת הטור שעשני ישראל ואחר שהאריך עוד מREN המחבר יצ"ו סי' בסוף התשובה הרחבותי הדברים קצת באשר יודתי כי קשה להעולם לשנות מהרגלו במתה שרואה שרבים נכשלים בו מבלי משים על לב והמוןע באמירת הנוסח שלא עשני גוי יתברך בברכת אברהם יצחק להשים אותו לגו נדול ועצום ואם נקיים ההירותא שלא עשני גוי היה ראוי להיות כמו בעליינו לשבח שלא עשנו כגויי הארץות ולא בסתם גוי שומרה אדרבא על הקיבוץ מהאומה וכו' אלה הדברים אשר בספר היקר זכר יהוסף שם ועם שאיננו מעניבנו קניתי אותם בקנין אגב לזכורת כי הדברים הם נוכנים להלכה ולמעשה וכן אגci גוּהג לומר שלא עשני גוי כגוי הארץות".

לפרק יא: ענייני לשון. עמ' 112: "קלס". כאן אוסף עוד את פירושו של ר' שמשון רפאל הירש. המובא בסידורו: למלה "קלס" בולטת במקרא הוראת

של פחיתה כבוד ולגלוֹג; כך "לעג וקלס" בתקהילים מה, יד. אולם מאחר שבשלוֹן תפילהינו ההוראה של זו המלאה היא בהחלט לרווח, הרי אפשר לומר, שגם בתנ"ך פירושה של המלאה להתרומות על אחרים. לפיכך רוח זה השורש "קלס" ביחס ב"התפעלי" עם "בב": "במלכים יתקלס" (חבקוק א, י); "יתקלסו בר" (יחזקאל כב, ה).

לפרק יג: להגדה של פסח. עמ' 111. על ספרו של ר' שבתי דיברטוי בפתחו בספר: "הקדמה הכללית לסידור ר' שבתי הסופר (חרס"ט). דבריו בוגע לחיקונים המוצעים שם:

אננו (בחטא פתח) לכנוי רביים מדייב כאשר מצאנוו בכתוב רק פעם אחת בכל כתבי הקודש (ירמיה מב, ו) לא בכל המذדקדים אשר נקדנו אננו, הא' בקמץ שהוא פעיל עבר מנלה המורה על אכילות ואגינות כמו ואנו ואבלו, ואנו הדיגים (ישעיה ג, כו; יט, ח).

משמעותו בינוֹני פעול ולא מטבחילין, מבניין הפעיל וכו'.

משמעותו בינוֹני פעול מבניין הפעיל משורש סבב שהוא מן הכהלים ולא כאשר נקדנו מtbody בין שהוא מגורת נליה וכן כתוב ר' יוסף קפחי בספר הזוכרון בבניין הפעיל מפעלי הכהל. עיין שם שפלל בזה ותראה כי טעות גמורה הוא.

אליעזר גולדשטייט (עיין למעללה, עמ' 96) הראה לי, שבאמת — בדפוס ראשון של הגדה (במחוזר שנגצינו רמי') — הגוסח הוא: "מטבלין", וכן במשנה בנוסח הארץ-ישראלית ולא רק בהוצאה Lowe, אלא גם בהוצאות הירושלמי.

ין. לפרק ו: הסליחה

(למעלה, עמ' 96—100)

באיזו מידת התפתחו והשתנו מנהגי הסלייחות — אפשר להוכיח מן הלוֹה המובא להלן, שישוּדו ברשימה של צוֹנֶץ: המספרים שמועל ללוֹה מראים על סדרי הסליחה השונות, כפי שהם מובאים בזה:

1. כתבייד ברלין.
2. הגותות מיימוניות (זונץ, בספרו *Literaturgeschichte*, עמ' 224, אומר, סלייחות אלו הן סודר היידי של ר' מאיר הכהן, שנרג בשות הרדיות ברוטנבורג בשנת 1298).
3. אשכנז.
4. ניסטאט (פפאלץ) שנת תכ"ג.
5. אויגנשפרונג, הוואטה איטליה, חסר ציון שנת הדפוס, וכן קרימונה שי'כ.

6. פולין, שנה שמיד.
 7. וורמייה.
 8. ליטא.
 9. כתוביד נירנברג.
 10. כתוביד ברלין. 1.
 11. כתוביד ברסלאו. 2.
- הלווח משמש גם ציון מקורות לחומר, שהובא על ידי צונץ בספריו ריטופר,
עמ' 135-145.

יום כיפורים, תפילה ערבית (כל גדרי)

11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
ד' אלהי הצבאות	אמנם אשminiו	סלח לנו אשמות	סלח נא אשמות	טלת צורדים	טלת צורדים	דריך אלהינו	דריך אמןם	ה' אלהי הצבאות	ה' אלהי הצבאות	ה' אלהי הצבאות
סלח נא אשמות	אשminiו	אשmini כן	אשmini כן	כי הנגה כחומר	כי הנגה כחומר	אותך אדרוש	אותך אדרוש	יושב	יושב	יושב
דרךך										
אשmini אשmini										
תומת צורדים										
אדברה תחוגבים										

יום כיפורים, שחדרית

4	3	2	1
אנא ה' האל הגדורל	אנא השם	אנא מזיח	אנס מזיח
אנא חטא העם	אנא הואל	אנא אפיצה	אניככה אפיצה
אנא זוכר לאברהם	אמנם אלהי	אנא הואל	תגרת יד
אנא הואל	אדון דין	אמנם אלהי	אנא הואל
אליהם בישראל	אנוש רימה	אדון בפקודך	אנא השם הנכבד
וחיק וחסיד	תעללה תפלהנו	אך במתח	אל ימעט
אדון בפקודך	אשפוך שיתי	אנוש רימה	אשפוך שיתי
אנוש רימה	תגרת יד	אשפוך שיתי	אוורך ואמתך
אך במתח	אך במתח	אדון דין אם	אליהם אין בלתך
אדון דין	אל נא תיסר	אל באפך	אדון דין אם
ה' אלהי ربת	מפלטי	אורך ואמתך	אין אשא ראש
תגרת יד	ה' אלהי ربת	אליהם אין	תומת צורדים

4	3	2	1
מפלטי	אמוניות בני	אורח צדקה	אמוניות בני
שופט כל	שופט כל	אמוניות בני	שופט כל
אדבורה חנוגניות	אדבורה חנוגניות	שופט כל	אדון בינה

8	7	6	5
ד' אלחי הצבאות אנא חטא העם אנא השם אנא אלהי תהളתי אנא זכור לאברהם ה' אלהי רבת אדון בפקודך ארך בך לדל מעו אדון דין ашפוך שיחי אב לרחם שלוש עשרה מדות מפלטי אליו שופט כל	אנא הואל תעללה תפולתנו ארך במתחה אנוש רימה אל באפק ארך בך לדל ה' אלהי רבת שופט כל ה' ה' אל רחים אליהם אל דמי אמונות אומן אותך אדרוש	אנא הואל אנא חטא העם אנא השם אנוש רימה אנא אלהי מהלתי אנא אדרון הרוחמים אשר כנפי שחר יום כיפורים זה אדון דין אם אדון בפקודך אנוש רימה אומץ יוסיף שלוש עשרה מדות	אנא השם אנא חטא העם אנא הואל אנוש רימה תגרות יד אמנט אלהי אטס מזיה ашפוך שיחי ה' אלהי ربבת אני הוא השואל מפלטי שופט כל אדבורה חנוגניות

11	10	9
אנא הואל תעללה תפולתנו ארך במתחה אנוש רימה אל באפק ארך בך לדל אדון בפקודך אדון דין אם ותיק וחשיד אליהם בישראל	אנא הואל תעללה תפולתנו ארך במתחה אדון דין ашפוך שיחי אדון כתקה אדון בפקודך את הקול קול אליהם אל דמי אתה בחרתנו	ד' אלחי הצבאות aiccha אפזה אין מי יקרא אליך פנינו אנא חטא העם אנא חאל הגadol אנא אלהי מהלתי אהיה אשר אהיה אב לרחם אדון דין אם

11	10	9
אנו ד' האל	אומץ יוסף	ארך בר לדל
את הברית	אנחנו אשmeno	אדון בפקודך
אשר שיחי	אליטים בישראל	מעונה אלהי
אמונת אומן	אויל המתעה	שלוש עשרה מנות
שופט כל	אדון בשפטך	מלך
זוכרה אלהים	אל באך פן	שופט כל
אותך אדרוש	ארך בר	אדבירה תחנניות
	שופט	

יום כיפורדים, מוסף

4	3	2	1
אפס מזיה	איךASA	און תחן	
אפסו אישים	אבל אנחנו	אלין מי יקרה	
אבל אנחנו	אכפלה	אליך נשואות	
איךASA	אפסו אישים	עליה תפולתו	
אכפלה	אמנם אנחנו	ה' אלהי ربת	
אריאל	אני הוא השואל	אהבת עוזו	
אשר שיחי	אדון בפקודך	אדבירה תחנניות	
מלכי מקדם	ארך בר לדל	אללה אזכורה	
ה' אלהי ربת	אריאל	אליך צורי	
אמנם אנחנו	ה' אלהי ربת		
עליה תפולתו	אהבת עוזו		
אני הוא השואל	ה' שמעה		
אהבת עוזו	גדול עוני		
ה' שמעה			
גדול עוני			

8	7	6	5
אן פה להשיב	אמנם אנחנו	אין סה להסביר	איךASA ראש
איךASA	איךASA ראש	איל אנחנו	אבל אנחנו
אבל אנחנו	אבל אנחנו	אכפלה	אכפלה
אני אני המדבר	אנא השם	אבל אנחנו	אפסו אישים
אללה העברים	אהבת עוזו	תאבת יום	אריאל

8	7	6	5
אלְהִים אֶל דָמֵי בְּרִית כְּרוֹתָה מֶלֶci מִקְדָם אַל הַר הַמּוֹר אֲם יְוֹסְפִים יְחִיבְיאָנִי צָל	הִי אֱלֹהִי רְבָת רִיבָת יִשְׂרָאֵל אֱלֹהָ אַזְכָרָה וּכְנוּסְעִילָגְלִין כַּפְכִי מִיכְלָן 449 (מְשָׁמֶם ס' יָמָן)	אֱלֹהִי עֲשֵׂי בְּרִית כְּרוֹתָה אָב לְרִיחָם אֱלֹהִים אֶל דָמֵי אַמּוֹנִי שְׁלוּמִי אֱלֹהִי הַעֲבָרִים אָנֵנִי הַמְדָבֵר חַיִים אַרְכוֹלִיט אֲמ יְוֹסְפִים אַל הַר הַמּוֹר	אֲדוֹן דִין אָך בְּמַתָּח אָמֵנָס אַנְחָנוּ הִי אֱלֹהִי רְבָת אָנֵנִי הַוָּה הַמְדָבֵר אַהֲבָת עֹזָן הִי שְׁמָעָה גְדוּלָעָנוּ

11	10	9
אוֹן תְּחַנָּן אָבֵל אַנְחָנוּ אָמֵנָס אַנְחָנוּ אִיךְ אַשָּׁא אִיכְכָה אֲפִצָת אָנוּ הַשָּׁם אָדוֹן בְּתַקְתַּח אֲכְפָרָה פְנֵי אַהֲבָת עֹזָן הִי אֱלֹהִי רְבָת אָזְרָחִי מַעֲבָר אֱלֹהִים אֶל דָמֵי אַתָּה בְּחַרְתָּנוּ הִי אֱלֹהִים הַלָּא אֱלֹהָ אַזְכָרָה	אָמֵנָס אַנְחָנוּ אִיךְ אַשָּׁא רָאש אָבֵל אַנְחָנוּ אָנוּ הַשָּׁם אַהֲבָת עֹזָן רוּועָה יִשְׂרָאֵל אֱלֹהָ אַזְכָרָה	אֵין פָה לְהַשְׁכִיב אִיךְ אַשָּׁא רָאש אָבֵל אַנְחָנוּ תְּהַבְתָה יּוֹם אָנֵנִי הַוָּה הַמְדָבֵר אֱלֹהִי הַעֲבָרִים אֲלֹהִים אֶל דָמֵי בְּרִית כְּרוֹתָה אַמּוֹנִי שְׁלוּמִי אָנוּה האָל הַגְדוֹלָה אָנוּה אָדוֹן הַסְלִיחוֹת אָנוּה מֶלֶךְ מֶלֶא אָוֹרָה צְדָקָה אָמְרָנוּ גָנוּרָנוּ אָדָם אִיךְ יַוְכֵה אָנוֹשָׁ רִימָה מֶלֶci מִקְדָם אַתָּה הַבָּרִית

יום כיפורים, מנוחה

4	3	2	1
אדון כתקה	אדון מתן	אדון כתקה	אקוומה ואשתחוות
aiccca אפצה	משאת כפי	אל ימעט	ואכרצה
אנא הוואל	את הברית	אללהים אל דמי	הבתצדקותשנא
אומץ יוסיף	אל ימעט	לוד סליחות	אדון כתקה מועד
מאתקה תהלי	אומץ יוסיף	ממונע כניו	את הברית ואת החסד
משאות כפי	אך בך לדל	סמליכי	את הקול קול
ה' אלהי אברהום	מאתק תהלי	אמנות אומן	ה' ה' ... אוכרה
אני אני המדבר	aiccca אפצה	רוועה ישראל	אליהם
ה' אלהי רבת	ה' אלהי רבת	אללה אוכרה	ידי גלילי זאב
אלתיהם אל דמי	את הקול		
את הקול קול	אלהי אל דמי		
את הברית	ה' אל אל		
אמוניות בני	אליך צורי		
רוועה ישראל			
אללה אוכרה			

8	7	6	5
ה' אלהי האבאות	אפס מדיח	ה' אלהי הצבאות	ועליה תפלנו
אנשי אמונה	חפן בעינוי	אפסו אמונה	אדון בפקדך
אביינו מלך	אמוניות בני	אפס זבח	משאת כפי
תאבית יום	ה' אלהי רבת	את פנוי מבין	ותיק וחסיד
משאות כפי	ה' שמעה	אחללה את	אללים בישראל
אלהיبشر	או קשתי וחרבי	אביינו מלך	אברואה ואשתחוות
ה' אלהי רבת	וכן נטול כחך יד	משאות כפי	אך בך לדל מעוז
תמור עבודת	מילל 449 דף 80	אלהיبشر	אל באפן פן
אליך ה' שועתי		אבדו חכמי	ה' אלהי רבת
אורחה צדקה		אנשי אמנה	אלחי העברים
אמוניות בני		תמור עבדות	אמנות אמן
לך ה' הצדקה		אשפוך שיחוי	לך ד' הצדקה.
אל נא רפה		אורח צדקה	אללה אוכרה
		לך ה' הצדקה	
		אמוניות בני	

11	10	9
אפס מזיה	אפס מזיה	כאשר נשאת
תפן בעינוי	תפן בעינוי	אנשי אמונה
תגרת יד	אמוניות בני	אפס זבח
אומץ יוסיף	ה' שמעה	אפסו אישים
אורך ואמתך	אם עברנו	אתלה את
אבואה אשחתה	או קשתי	תרmor עבודת
אל נא תיסך		אויה לך
אפסו אישים		אליהו ההתמי
אנא אדון הרחמים		אל לבבם
אריאל בהיותנו		אביינו מלך
או בהר מרור		אלמנות חיות
את הקול קול		אליהי בשיר
אמוניות בני		אניך הטה
LEN הצדקה		אליהי בשדר
אם עברנו		אשרון שיחי
רועה ישראל		משאת כפי
אליך צורי		אמוניות בני
		LEN ה' הצדקה
		אל נא רפה

בסוף אביה עוד — בעוניין פסוקי המקרא למעלה עמי 97 — הערתה של ד"ר מ. זקי"ש בסטפני: *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, עמ' 176, הוא אומר: «אחר-כך דחו שפע היצירות האמנוחיות את הפשטות שבמבנה המקורי; הפלשים התחילה מערערים על זכות האמורה של התושבים הקדומים. מכאן אתה פוגש בסודרי הסליחה שלנו, בתחלת כל סליחה, פסוקי מקרא — העומדיםocabodim ומיוחמים, וגם זאת. בשל שרירותם לבם של המעתיקים והקהלות, אף קוצרו אותם הפסוקים».

תיקונים

לפרק ר'לען, עמי 21: כן י' נתקן ונכתב: כככלך "שענגי יכללה" הינה סופתמה לה מוכן כככלך "שענגי לך" — ולפי ה תלמוד על הגבר לו מיל גס ה' כתכלך "כללו פצעי לך". — עמי 36: צענין "שעט ספיטס" סעלי מיל. כי, גומפקן מלחמתן על מוכבמו צל, ל' מלחול פלעקלת, היגונת צפלה סיליזה. כתוכבה נפשה צפלה "הבדה מלטה" ד' ה', סימן ג, וקס גמלן חוכר עצל ומחלף. — עמי 40: קמלוד יוסף נוי מלודון, טהורען צפומו (ענין למעלת, ספל צאי, עמי 84) צנונג עלחפה ערונית כתוכבה צכלך זוכט — צפליין, צסומה שען צל לויין" מותחים יומך למם צהמאל צפזיקחה דרכ' ככמ', תוכלה צלצעל, עמי 187 (ענין צס צפעהה צלצעל), מלחול ליפסקה צבכוב צחלה טה: חילס צבאי סמקומות נלמל "לעתיד": הין, ליטול, צוס מונן למולס: "לנא צכללה", צסוכינו למולס "יסי לילן".