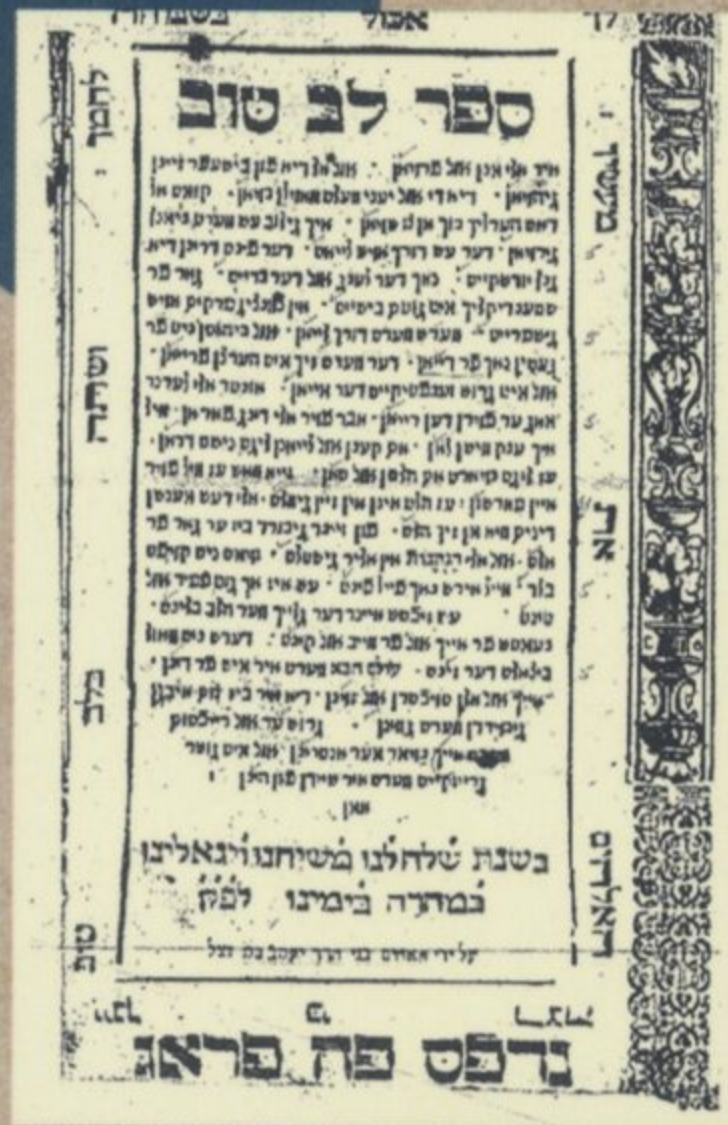


נגה רובין

כובש הלבבות

ספר לב טוב לר' יצחק בן אליקום מפוזנא, פראג
ש"פ (1620) – ספר מוסר מרכזי ביידיש



נגה רובין

כובש הלבבות –

ספר לב טוב לר' יצחק בן אליקום מפוזנא, פראג
ש"פ (1620) – ספר מוסר מרכזי ביידיש

ספריית "הילל בן חיים", ספרי יסוד, מחקר והגות במדעי היהדות
לזכרו של הילל בן חיים הי"ד, חבר קיבוץ בית אורן

העורך הראשון: ד"ר מאיר איילי ז"ל
עורך הספרייה: פרופ' יהודה פרידלנדר
יו"ר העמותה: משה מושקוביץ

מערכת מדעית:

פרופ' משה אידל
פרופ' נחם אילן
פרופ' יאירה אמית
פרופ' זאב גריס
פרופ' מנחם הירשמן
פרופ' יעקב זוסמן
פרופ' עמירה ערן
פרופ' שלום רצבי
פרופ' אליעזר שביד
פרופ' עוזי שביט
פרופ' אברהם שפירא

הספר יוצא לאור על ידי עמותת "הילל בן חיים" (ע"ר),
ת.ד. 7440, ירושלים 91073
והוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 1432, בני ברק 51114
ובסיוע בית שלום עליכם
וקרן דב סדן

נגה רובין

כובש הלבבות –

ספר לב טוב לר' יצחק

בן אליקום מפוזנא, פראג

ש"פ (1620) – ספר מוסר מרכזי ביידיש

ספריית "הילל בן-חיים"

הוצאת הקיבוץ המאוחד

Noga Rubin

Conqueror of Harts –
Sefer Lev Tov by Issac ben Eliakum
of Posen, Prauge 1620 – A Central Ethical Book in Yiddish

על העטיפה: עמוד השער של ספר לב טוב לר' יצחק בן אליקום מפוזנא,
מהדורה ראשונה, פראג ש"פ (1620)

אין להעתיק, לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע או להפיץ ספר זה
או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי,
אלקטרוני, אופטי או מיכני (לרבות צילום
והקלטה), ללא אישור בכתב מהמוציא לאור

©

by Hakibbutz Hameuchad
Publishing House Ltd., Tel Aviv
Printed in Israel 2013
כל הזכויות שמורות
להוצאת הקיבוץ המאוחד בע"מ
עימוד: סטודיו ע.ג.ע. בע"מ
דפוס "חדקל", תל-אביב תשע"ג
אתר ההוצאה: www.kibbutz-poalim.co.il

תוכן העניינים

מבוא: ספרות המוסר ביידיש עד הופעת ספר לב טוב

- א. ציוני דרך מרכזיים לתולדות ספרות המוסר ביידיש ולמחקרה 9
- ב. רשימת המצאי של ספרי המוסר ביידיש עד הופעתו של ספר לב טוב 17
- ג. זיקת ספרות המוסר ביידיש למקורות העבריים 28
- ד. הנושאים הנדונים בספרות המוסר בידיש 36

פרק א: ספר לב טוב

- א. המחבר והספר 43
- ב. הזרמים הרוחניים העיקריים שבאים לידי ביטוי בספר לב טוב 60

פרק ב: ספר לב טוב ומקורותיו

- א. המבנה של ספר לב טוב וחומריו התימאטיים 74
- ב. מקורות עיקריים ודרכי עיבודם 83
- ג. המקורות המשניים 124

פרק ג: עיצובו הספרותי-סגנוני והלשוני של ספר לב טוב

- א. האמצעים הספרותיים 143
- ב. קווים ללשונו של ספר לב טוב 193

פרק ד: זיקת ספר לב טוב לזמנו ולמקומו

- א. ריאליה ואקטואליה בספר לב טוב 229
- ב. העולם הרוחני 236
- ג. תרבות חומרית 294
- ד. ההצלחה בדורות הבאים 313
- ה. החידושים המיוחדים את ספר לב טוב 315

רשימת הקיצורים הביבליוגרפים 317

נספח: רשימת הסיפורים 323

מפתחות 357

לאמי אסתר, ולבעלי רמי, היקרים לי מכל.

תודות

תודה עצומה מקרב לב, לפרופ' זאב גריס מאונ' בן גוריון שבנגב, שליווה אותי ותמך בי החל מן השלבים האחרונים של כתיבת עבודת הדוקטור ומאז והלאה במחקריי. הטה אוזן בכל עת, ותמיד נכון היה להושיט יד. אלמלא תמיכתו ועידודו ספק את היה עולה בידי להוציא לאור ספר זה.

תודה גדולה לא פחות למי שהכניסתי ברזי ספרות יידיש הישנה, הייתה לי מורת ומאירת דרך במשך שנים, והייתה מדריכת עבודת הדוקטור שלי, הפרופ' חוה טורניאנסקי מהאוניברסיטה העברית בירושלים.

תודה עצומה לבעלי, רמי, ולבנותיי האהובות דנה, גלי ויעלי, שאלמלא סבלנותם, תמיכתם וקבלתם את העובדה הלא מובנת מאליה, כי הם חולקים את רעייתם/אמם עם ספרות המוסר ביידיש. לא הייתי יכולה להגיע עד הלום.

תודה גדולה לאמי, שהייתה נכונה תמיד לסייע הן במילה טובה והן בעזרה מכל סוג שהוא כדי שאוכל להקדיש את עיתותי לעבודתי ולהוצאת הספר.

תודה לחברתי הטובה רונה טאוזינגר, שהייתה הראשונה שדחפה אותי להוציא את עבודת הדוקטור לאור כספר ועזרה לי רבות בשלבים הראשונים של העריכה, וכן לחברתי גלית ברין שסייעה לי רבות בהכנת המפתח לספר.

ולכל מי שתמך בי, בדרכים אלו או אחרות, בשנים הלא פשוטות של המחקר, כתיבת עבודת הדוקטור ועד לפרסום ספר זה, יבואו כולם על הברכה.

מבוא: ספרות המוסר בידיש עד הופעת ספר לב טוב

ציוני דרך מרכזיים לתולדות ספרות המוסר בידיש ולמחקרה

ספרות המוסר היא סך הכתבים הדתיים העממיים בחריזה או בפרוזה המושתתים על יסודות אמונה ידועים וחזקים, שמטרתם להעמיד בפני היחיד או הציבור הוראות כיצד יש לנהוג באופן רצוי, לחזק את האמונה, לרומם את הנפש, ולעצב את החיים לפי עיקרי אותה אמונה.¹ כמו ספרות המוסר בכלל, גם ספרות המוסר היהודית היא ספרות בעלת מגמה דידקטית, "שתפקידה להעמיד אידיאלים של התנהגות ליחיד ולציבור, בין בתחום שבין אדם למקום בין בתחום שבין אדם לחברו, ולהדריך את האדם הדרכה דתית-מוסרית בחיי-היום כדי לחזק את אורח-החיים הרצוי בעיני מחבריה".²

תחילתיה של ספרות המוסר היהודית קדומות (החל מספר משלי), אך לדעת החוקרים חל בה מהפך של ממש משלהי תקופת הגאונים: "תקופת הראשית של ספרות המוסר בימי-הביניים, שלהי תקופת הגאונים מן המאה העשירית ואילך, באה בעקבות חדירת ההשפעה של הפילוסופיה היוונית אל היהדות, באמצעות הפריחה הגדולה של המחשבה הפילוסופית באיסלאם. חכמי ישראל בארצות האיסלאם הושפעו השפעה עמוקה מהתפתחות זו, והחלו לשקוד על ניסיונות לנצל אוצרות מחשבה גדולים אלה לצורכי היהדות".³

"תקופת הראשית של ספרות המוסר בימי הביניים [...] באה בעקבות חדירת ההשפעה של הפילוסופיה היוונית אל היהדות, באמצעות הפריחה הגדולה של המחשבה הפילוסופית באיסלאם".⁴

ספרות המוסר היהודית נסמכה בראשיתה על דוגמאות מספרות המוסר היוונית כפי שזו הותאמה להשקפות העולם המונותאיסטיות, עמד בפני יוצריה קושי ספציפי: יישוב העבודה הגשמית הנדרשת מן היהודי, עם קבלת האל, שהוא כולו רוחני. פתרון היוצרים היה, לדברי תשבי ודן, "ספיריטואליזציה של החיים הדתיים"; כלומר העברת הדגש מן המעשה אל העבודה הרוחנית. כמה טכניקות לספיריטואליזציה זו: תיאור של שלבים (בשלב ראשון יש לעשות

1 על-פי "Erbauungsliteratur", *Reallexikon der deutsche Literaturgeschichte* begründet von Paul Merker und Wolfgang Stammeler, 2. Auflage, Berlin 1938, Band I, S. 393.

2 ראו: מסה ומריבה, עמ' 58.

3 ראו: תשבי ודן, עמ' יד.

4 ראו: שם, עמ' יד.

עבודה גופנית, ובשלב הבא עבודה שברוח); שימת דגש על הכוונה, כי היא העיקר; על המצוות הגופניות יש להוסיף מצוות רוחניות רבות; המעשה הגופני הוא קושי והחמרה על הכוונה הרוחנית, והוא בא להוכיח את כנות הכוונות של המאמין (בדרך זו צעדו בעיקר חסידי אשכנז); המצווה הגופנית היא רק סמל להתרחשות רוחנית עליונה (בדרך זו צעדו על פי רוב המקובלים). המשותף לכל השיטות בהן נקטו מחבריהם של ספרי מוסר יהודיים הוא הצד הפשרני: "לא לוותר על הרעיון האפלטוני של ניגוד גוף ונפש, ולא לוותר על הנורמאטיביות של המצוות המעשיות הגשמיות, אלא למצוא ניסוחים חדשים והסברים חדשים לצורך לשלב את שני הדברים כאחד".⁵ למעשה "כל ספרות המוסר [...] מיוסדת על פשרה רעיונית אחת גדולה, פשרה בין המסורת לבין התפיסות החדשות".⁶ אין הכוונה לטעון שמחברי ספרות המוסר היהודית בכלל, וזו שביידיש בפרט, היו כולם בעלי מזג נוח ופשרני, ושיצירותיהם תמיד בעלות אופי קליל ונעים, אך מעצם טיבה של ספרות זו ה'יורדת אל העם' ניסו מחבריה לעתים קרובות לפשר בין דרישות גופניות והאמונה שהעיקר הוא בחיי הרוח הדתיים, או בין תיאוסופיות רוחניות גבוהות ומורכבות, ותפיסתן על ידי האדם הפשוט יותר. פשרנות שבאה לידי ביטוי, אולי בצורה המובהקת ביותר, בקו שמציג הרמב"ם על הצורך בהתנהגות "ממוצעת" ולא קיצונית לשום כיוון. נראה כי קו זה הנחה רבים מיוצריה של ספרות המוסר היהודית.⁷

ספרות המוסר היהודית נסמכה תמיד על מקורות קדומים שהיו לה מקור סמכות, אך במסגרת המבנים והתבניות של המקורות הקדומים היא חידשה פעמים רבות מבחינה תוכנית. "קשר זה למסורת, ובעיקר לאגדה, רבה השפעתו על עיצובה הצורני של ספרות המוסר, שכן היוצר הימי-ביניימי נזקק יותר לצורות הספרותיות שבאגדה מאשר לתכנים".⁸ ואכן, אפשר להבחין היטב בנוסחאות דומות 'למראית עין', שמקורן ביצירות קדומות, והן חוזרות ביצירות מאוחרות יותר, בעוד שהתכנים מתחדשים ומשקפים, לעתים קרובות, זרמים ומגמות חדשניים. במקרים אחרים נשמר התוכן הקדום הן "משום שהצורך החיוני בעמדה סניגורית הגנתית לא נשתנה במשך הדורות, והן משום אחדותם הנפשית של הדורות", המהווה גורם של נחמה לעם, שכן "עוון הדור מצטרף לעוונות הדורות הראשונים" ומכאן שגם הנחמה, שבאה לאחר עוונות הדורות

5 ראו: שם, עמ' כג.

6 ראו: שם, עמ' כב.

7 "דז דער רעכטי וועג פון גאטש דינשט איז דר מיטל וועג" = שהדרך הנכונה לעבודת האל היא הדרך האמצעית). (לב חכמים תס"ו, צח ע"א ט"ב).

8 ראו: תשבי ודן, עמ' טז.

הקודמים, לא תאחר לבוא.⁹ במסווה של טקסטים עממיים מחד ושמרניים מאידך דווקא הצליחו ספרי המוסר להחדיר רעיונות תיאולוגיים חדשניים ולעיתים אף רדיקליים, שאלמלא היו מובאים 'בניסוחם הזהיר העטוף מסגרת מסורתית',¹⁰ לא היו זוכים להתקבלות ולהצלחה.

חשוב לציין כי ספרות המוסר היהודית היא במהותה ספרות עממית, ולכן "נפרדה ספרות המוסר מן הספרות העיונית גם מבחינת הציבור אליו היא פונה, ומכך נתחייב השימוש באמצעים ספרותיים מיוחדים שיקרבו אל ההמון. אופייה הספרותי ודרך הצגת הרעיונות של ספרות המוסר שונים אפוא שינוי עקרוני מכפי שהדברים מצויים בספרות העיונית, אף אם הרעיונות עצמם זהים הם".¹¹ הביקורת החברתית (והדתית) הנוקבת המתגלה בספרי המוסר, המשווה לעתים בין המצב האידיאלי בעבר לבין המצב הנפסד בהווה, נכתבה מתוך תקווה לשנות את המצב הרע במגמה להגיע לעתיד טוב יותר, כשעל-פירוב השינוי המקווה מתייחס למובן הדתי של גאולה אישית-פרטית בגן-עדן או ציבורית-לאומית בשיבת העם לארץ ישראל, ו"דווקא בהוקעת המגונה והנפסד מתגלה עיקר הלהט הפנימי של ספרות המוסר".¹²

למותר לציין כי הביקורת שנמסרה באמצעות ספרי המוסר הייתה רלוונטית רק לגבי חברה שקיבלה על עצמה, ולו באופן תיאורטי, את הנורמות שהם מציגים, שכן, רק בחברה המקבלת את הנורמות שמציגה ספרות המוסר יכול ספר המוסר להפוך לסוכן תרבות.

אפשר שהסיבה העיקרית שבעטייה לא זכתה ספרות המוסר היהודית למחקר המקיף שהיא ראויה לו נובעת מאופייה הדידקטי הבולט, שגרם לראות בה ספרות מגויסת, שלא לומר מאולצת. גם אופיו הפסבדו-אפיגוני של ז'אנר זה¹³ לא משך חוקרים רבים לעסוק בו. על אחת כמה וכמה חלים הדברים על ספרות המוסר בידיש בכלל, ועל כל אחת מיצירותיה בפרט. אך אין ספק שנעשה עוול גדול לספרות הנדונה, שהייתה אחת מדרכי הביטוי המרכזיות של יוצרים יהודים רבים במשך תקופה ארוכה, ושנקראה בהתמדה על ידי קהל הקוראים היהודי על פזורותיו.

מאחר שספרות המוסר העברית שנוצרה באשכנז נועדה בראש ובראשונה לקהל האשכנזי, וקהל זה היה, לפחות בחלקו, הציבור שנועדה לו ספרות המוסר בידיש, ראוי שניתן את דעתנו לידוע לנו עליה. אך מסתבר, שספרות המוסר

9 ראו: ורסס, עמ' 9-10.

10 ראו: שם, עמ' יז.

11 ראו: שם, עמ' ט"ו.

12 ראו: ורסס, עמ' 8.

13 עליו הצביע ורסס, ראו למשל: מבוא, הערה מס' 4.

העברית באשכנז לא זכתה עד עתה למחקר רב.¹⁴ עיקרו עוסק בחיבורים שנוצרו בקרב חסידי אשכנז, ובאופן ספציפי בספר חסידים, ספר המוסר העיקרי של חסידות זו, או ביצירות מוסר מאוחרות יותר שנתחברו בהשפעתה. החוקרים קובעים ש"ספרות המוסר באשכנז מגיעה לשיאה במחצית הראשונה של המאה הי"ג, בעיקר בספר חסידים",¹⁵ וש"אף לאחר שקיעתה של תנועת חסידות אשכנז כתנועה היסטורית, המורשת המוסרית של תנועה זו היא היסוד העיקרי בתורת המוסר באשכנז".¹⁶

את מכלול ספרות המוסר העברית באשכנז ובפולין בראשית העת החדשה בחן ואפיין יעקב אלבוים.¹⁷ הוא מצא שהקו הבולט העיקרי בה הוא שרובה לא נוצרה כספרות מוסר שיטתית, אלא במסגרת של ספרות ההלכה ובעיקר במסגרת של ספרות הדרוש. לכאורה הפיכת ספרות המוסר לתוצר לוואי של ספרות הדרוש היא מגמה המעידה על רפיסותה של מסגרת המוסר השיטתית, זו שמוצאה מבית-המדרש הספרדי, אך דווקא ב'כביכול רפיסות' זו מצוי כוחה של ספרות המוסר האשכנזית, וזאת מכמה סיבות. השתיים הראשונות הן 'טכניות': (א) היצירה היהודית בכללה לא הייתה כפופה לשימוש בכלי הבעה שיטתיים, אלא מוגבלת מאוד (החל מפעילותו של רס"ג), ובאופן חלקי הייתה נטייה להשתמש בכלי הבעה כאלה בפזורה הספרדית. (ב) בסוף המאה ה-16 ותחילת המאה ה-17 גם בספרד פחת השימוש בכלי הבעה שיטתיים לגבי ספרות המוסר והתפתחה ספרות דרוש, וזאת בעקבות דחייתה של הפילוסופיה. שתי סיבות נוספות נוגעות יותר לעניין המהות: (ג) שימוש בכלי-הבעה שיטתיים מחייב מראש הצהרת עמדות של שיטה רעיונית אחת העומדת בבסיס תורת המוסר המוצעת, ואילו מה שנטו להציע באשכנז היה שילוב של מספר שיטות מוסר. (ד)

14 ראו: תשבי ודן, עמ' ט: "תוכנית המבחר נערכה מראשיתה של ספרות המוסר עד גירוש ספרד. לכרך ראשון זה יצורפו שני כרכים נוספים: הכרך השני – ספרות המוסר בספרד במאות י"ג-ט"ו; הכרך השלישי – ספרות המוסר באשכנז, בצרפת הדרומית והצפונית, באיטליה ובארצות האיסלאם". המחברים לא הקדישו התייחסות מיוחדת לתפוצה האשכנזית, שכן הכרך השלישי, אף שהיה אמור לכרוך את אשכנז עם תפוצות אחרות, קרובות ורחוקות, לא ראה אור, כמו גם עמיתו הכרך השני.

15 ראו: תשבי ודן, עמ' יז.

16 ואכן פרסומיהם של ישעיה תשבי ויוסף דן בתחום ספרות המוסר באשכנז נוגעים לתורת המוסר של חסידי אשכנז בלבד, ראו בעיקר שם, עמ' כא, ובהמשך המבוא, שם מכונה ספרות המוסר שנוצרה באשכנז שוב ושוב "חסידית-אשכנזית". ראו גם את חיבורם תורת החסידות וספרותה, ירושלים תשכ"ו, וכן: יוסף דן, 'הבסיס העיוני לתורת המוסר של חסידות אשכנז', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה בהדרכת י'. תשבי, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ג. מלבד ספרות זו עסקו שני החוקרים בעבודותיהם רק בספרות המוסר הקבלית-הלוריאנית מהמאה הי"ז במזרח אירופה.

17 ראו: אלבוים, פרק ז' "מוסר הדרוש והדרשה", עמ' 223-242.

נטישת המסגרת השיטתית להצגת ענייני המוסר אפשרה ירידה מרמת ההפשטה, שכן "ספרות המוסר היא במוצהר ספרות שנמעניה הם הצבורים הגדולים ולא יחיד סגולה 'משכילים', 'מבינים'; ועל כן היא חייבת לרדת מרמת ההפשט אל המוחש ולהטות עצמה מן הסבוך אל הפשוט. חיזוק למסקנה שלעיל ניתן למצוא גם בנטייה שלא לחקור בנושאים שבאמונה".¹⁸ לכאורה נמצאת דרך הדרוש מועדפת על דרך העיון, וכל מה שהוא עקרוני מתמוסס. אולם למעשה הובילו עקרונות מסוימים גם את העיסוק הדרושי. כך, למשל, כפי שמציין אלבוים, נמצא בספרות המוסר האשכנזית התייחסות לשאלות המוסר החברתי מעבר למצוי בספרות המוסר שנוצרה באותה התקופה או בתקופות אחרות בקהילות יהודיות אחרות.

על סמך עיונו ביצירה הספרותית הכוללת של יהדות אשכנז ופולין בתקופה הנדונה מסיק אלבוים שתורות המוסר מצאו להן כלי הבעה בפרשנות ובדרוש, וההנהגות – בספרות ההלכה והתיקונים, שהן סוגות מסורתיות ביצירה האשכנזית, ולכן היה קל יותר ליוצרים בני התקופה "לחדש מבפנים את הישן המוכר, מאשר לאחוז בכלים תובעניים, שלא נתערו עדיין במסורתם הספרותית".¹⁹

מן הנאמר לעיל אנו למדים כי באשכנז התפתחה ספרות מוסר שונה מזו שנוצרה בקרב היהודים הספרדים, ובדרך דומה, אם כי ייחודית בשל לשונה ובשל הקהל שלו נועדה, צעדה ספרות המוסר בידיש בת הזמן.

גם לגבי ספרות המוסר בידיש ניכרת מגמה דומה של התעלמות או זלזול מצד החוקרים. גם מי שהתייחס אליה טען שהיא אפיגונית או שאינה אלא העתקה של מקורות עבריים.

את המחקר הנרחב והחשוב ביותר שבידינו על ספרות המוסר בידיש העמיד לנו היסטוריון הספרות מקס עריק בספרו המקיף די געשיכטע פֿון דער יידישער ליטעראַטור פֿון די עלטסטע צייטן ביז דער השכלה־תקופה.²⁰ =ההיסטוריה של ספרות יידיש מן הזמנים הקדומים ביותר עד תקופת ההשכלה]. הוא חילק את ספרו חלוקה כרונולוגית משלו לשני חלקים וקבע לחלקו השני את הכותרת "די מוסר־תקופה פֿון דער יידישער ליטעראַטור".²¹ =תקופת המוסר של ספרות יידיש]. תחת כותרת זו דן עריק במכלול היצירה שנוצרה בידיש במאות השש־עשרה-שמונה-

18 ראו: אלבוים, עמ' 238.

19 ראו: שם, עמ' 242.

20 הספר יצא לאור בורשה בשנת 1928 (ראו: עריק, געשיכטע).

21 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 203. החלק הזה משתרע על פני עמ' 203-420. החלק הראשון מכונה "די שפילמאן־תקופה פֿון דער יידישער ליטעראַטור" =תקופת השפילמן של ספרות יידיש, ראו: שם, עמ' 25-202.

עשרה, כולל יצירות רבות שכלל אינן יצירות מוסר, כמו למשל תרגומי התנ"ך, הצאינה וראינה, זיכרונותיה של גליקל בת לייב ועוד ועוד, וזאת משום שראה בספרות המוסר את הספרות המרכזית והעיקרית שנוצרה בידיש בתקופה זו. אין ספק שחשיבותה של ספרות המוסר בידיש בתקופה ההיא אכן הייתה רבה ביותר, אך נראה כי המשקל הרב שנתן לה עריק במכלול השלם הוא מוגזם, והוא מעמיד בצל, ולא בצדק, סוגות חשובות אחרות ויצירות שונות ומגוונות בנות הזמן.

לספרות המוסר בידיש ישירות מקדיש עריק רק פרק אחד מחמשת פרקי החלק השני, הפרק המכונה "די אנטוויקלונג פֿון דעם יידישן מוסר אין זעכצנטן-אכצנטן יאָרהונדערט"²² [=ההתפתחות של המוסר היידי במאות השש-עשרה שמונה-עשרה], ובו הוא עוסק במגוון שאלות עקרוניות הנוגעות לז'אנר, וביניהן בגורמים לצמיחתו ולהתפתחותו, במטרותיו, במגמותיו ובקהל היעד שלו; בסוגי החיבורים השונים הראויים להיקרא 'ספרות מוסר' ובצורות הספרותיות שלהם; בהבדלים שבין ספרות המוסר העברית ובין זו שביידיש, ועוד.²³ כמו-כן הוא סוקר באופן מקיף מספר לא מבוטל של יצירות מרכזיות השייכות לז'אנר זה. בבסיס לדיונו טוען עריק שספרות המוסר בידיש²⁴ מטרתה כפולה: מחד, לחזק את הנורמות הדתיות, ומאידך, להסיט את דעת הקוראים מן היומיום הקשה לעבר עניינים דתיים-רוחניים, לדברים שברומו של עולם.²⁵ הוא רואה במצב הכלכלי והפוליטי של היהודים את הקטליזטור לחיבורם של ספרי מוסר כה רבים במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, ומדגיש את תרומתן המכרעת של הבעיות החברתיות להתפתחות הז'אנר ולתפוצתו.²⁶

עריק מחלק את ספרות המוסר בידיש לשלוש תקופות: התקופה הראשונה, תקופת צמיחתה, ראשיתה במאה החמש-עשרה²⁷. על כך שספרות המוסר הפכה במהרה לתחום מרכזי בספרות יידיש ניתן לדעתו ללמוד מכך ששלושה מבין ארבעת הספרים הראשונים שנדפסו בידיש היו ספרי מוסר.²⁸ לפי עריק המאפיין את התקופה הראשונה היא העובדה שרובם המכריע של ספרי המוסר

22 ראו: שם, עמ' 243-320.

23 בדיוני להלן בנושאים אלה אתייחס לדבריו ביתר פירוט.

24 בשל שתי המשמעויות של שם התואר "יידישער (מוסר)" – יהודי ויידי – מתקבל לעתים הרושם שהוא מדבר על ספרות המוסר היהודית באשכנז דאז בכלל, ולא דווקא לזו שביידיש.

25 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 255.

26 על עמדותיו הפוליטיות של עריק, שהביאו אותו למסקנות אלו, ראו: אנציקלופדיה יודאיקה, 6, עמ' 841.

27 לעניין ראשיתה של ספרות המוסר ראו גם: שמרוק, ספרות, עמ' 14, הערה 4, וכן: שמרוק, פולין, עמ' 53.

28 ראו ברשימת המצאי להלן, עמ' 18-19, את הספרים שנדפסו בשנים 1535-1536.

ביידיש עד המאה השבע-עשרה הם תרגומים מן העברית.²⁹ את ראשיתה של התקופה השנייה רואה עריק בשלהי המאה השש-עשרה ואת סופה לאחר שנת 1710, שנת הופעתו הראשונה של ספר שמחת הנפש.³⁰ זו לדעתו התקופה הקלאסית של הסוגה משום שהיא נעשית במהלכה מרכזית עוד יותר, היא משתחררת במידה ניכרת מתלותה ההדוקה במקורותיה העבריים, ויצירות-מוסר רבות ומגוונות יותר מופיעות בה, גם ספרוני-מוסר קטנים וזולים וגם כרכים גדולים וכבדים; גם ספרי מוסר שעוסקים בשאלות מעטות בלבד, וגם ספרי מוסר שהם אנציקלופדיות ממש.³¹ בהגדרה 'אנציקלופדיות' מתייחס עריק לשלוש יצירות המוסר הבולטות של התקופה השנייה, והוא מכנה אותן כך הן בשל היקפן הרחב הן בשל הגיוון העשיר של נושאיהן. שלוש היצירות הן ספר בראנט שפיגל, ספר לב טוב, וספר שמחת הנפש.³² לדבריו מציבות שלוש יצירות אלו בפני הקורא מעין כל-בו לחיים היהודיים הרצויים והן מתמודדות, כל אחת בדרכה, עם השאיפה ליצור טקסט רב-ממדים, שיעסוק במירב תחומי חייו של הקורא או הקוראת הפוטנציאליים.³³ בהתייחסו לאיפיונו של ספר לב טוב עריק, שהיה מעצם טיבו אדם קיצוני מאוד ובלתי מתפשר, טען כי ספר לב טוב מציג קו קיצוני ובלתי מתפשר. כפי שנראה לאורך הספר, אין ספק שהקו הפשרני, המאפיין את ספרות המוסר היהודית בכללה, אפיין גם את ספר לב טוב. לא זו בלבד שעצם פנייתו של בעל ספר לב טוב כפה עליו פשרנות מראש, אלא שאילו נהג בחוסר פשרנות, היה בוודאי מאבד את קהל קוראיו הפוטנציאלי. את פריחת ספרות המוסר בתקופה זו מייחס עריק למצב הפוליטי-הכלכלי שבו היו נתונים היהודים, אשר הביא, לדעתו, להסתאבות רבה. זו עוררה צורך ורצון לעודד את שכבות המצוקה שסבלו מעריצות הגבירים ובעלי השררה בחברה היהודית, ולפתח בהם תקווה לשיפור מצבם הכלכלי, שיבוא בעקבות שיפור התנהגותם המוסרית בהשפעתם של ספרי המוסר.³⁴

התקופה השלישית מתחילה, אליבא דעריק, בעשור השני של המאה השמונה-עשרה, והיא תקופת השקיעה של הסוגה. אמנם בתקופה זו עדיין ממשיכים

29 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 246. וכן: "לידתה [של ספרות המוסר ביידיש היא], כפי הנראה, במאה הט"ו בתרגום או בעיבוד ליידיש של יצירות-מוסר עבריות, בין קדומות ובין בנות הזמן" (ראו: מסה ומריבה, עמ' 59).

30 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 247.

31 ראו: שם, עמ' 246-247.

32 נדפסו לראשונה: ספר בראנט שפיגל, קראקא 1596/7 (מהדורה זו נתגלתה אחרי מותו של עריק, קודם לכן נחשבה מהדורת פראג 1602 המהדורה הראשונה); ספר לב טוב, פראג 1620, ספר שמחת הנפש, פפד"מ 1710.

33 דיון בדעה זו של עריק, געשיכטע, ראו לעיל, עמ' 13-15.

34 ראו: עריק, געשיכטע, בעיקר עמ' 248-255. להשקפותיו של עריק (ראו לעיל הערה מס' 26).

להידפס ספרי מוסר רבים, שנתחברו בשתי התקופות הקודמות, אך כוחה היצירתי של הסוגה קופא והיא שבה ופונה לתרגום ועיבוד של יצירות עבריות, כגון חובות הלבבות ומנורת המאור.³⁵ מאפיין נוסף של תקופה זו הוא שימוש ברובד אגדי חדש העוסק, ברובו, בדמותו של האר"י מצפת ומקורביו, ושמקורו בכתבי תלמידיו של האר"י.

מלבד עריק מעטים היו החוקרים שעסקו בספרות המוסר בידיש. קדם לו אלעזר שולמן, שייחד לה פרק נפרד בספרו שהופיע לפני קרוב למאה שנה,³⁶ ובעקבות המחקר והגילויים מאז התיישן מאוד. אחרי עריק דן בסוגה ישראל צינברג, שהקדיש לה שני פרקים בספרו.³⁷ שיטת דיונו היא כרונולוגית והיא מחלקת את המצאי לשני חלקים: עד הופעת ספר לב טוב ועד בכלל, ומאז ואילך. צינברג אינו מקדיש את דיונו לסוגה בכללותה, לאופייה, לתולדותיה ולהתפתחותה, אלא למבחר קטן מתוך חיבוריה, אותם הוא סוקר ומנתח מהיבטים שונים. על רקע זה בולטת עוד יותר חשיבות מחקרו של עריק, שארגן את מכלול היצירות העשיר באופן כרונולוגי, בחן את התפתחות הז'אנר, ואף עמד על קווי המייחדים את היצירות השונות הן מבחינה ספרותית והן מבחינה היסטורית, והציע מאפיינים כלליים המתאימים לז'אנר כולו. לעומת עריק וצינברג, לא הנחה העיקרון הכרונולוגי את החוקרים שהתייחסו לספרות זו אחריהם, והם לא הפרידו בין מוקדם ומאוחר.³⁸

חוקרים אחדים התייחסו בעיקר להשפעתה של הקבלה הלוריאנית כבעלת משמעות בהתפתחות ספרות המוסר בידיש.³⁹ כך, למשל, מחלק אחד החוקרים את עיונו בספרות המוסר בידיש לשלושה חלקים.⁴⁰ בראשון הוא עוסק בכל ספרי הסוגה כבחטיבה אחת, מבלי להבחין בין מוקדם ומאוחר ובלא דיון בהתפתחות הז'אנר ובהשפעות שחלו עליו. בחלק השני הוא עוסק ביצירות שהושפעו מקבלת

35 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 247.

36 ראו: שולמן, עמ' 86-109.

37 ראו: צינברג, געשיכטע, עמ' 162-196 (הפרק הששי), עמ' 235-259 (הפרק השמיני).

38 ראו למשל: גריס, הנהגות, עמ' 46, ובאומגרטן (הנדרון בהמשך).

39 ראו בעיקר: באומגרטן, סאסיס ופירשטיין. פירשטיין במאמרו M. Faierstein, "Kabbalah and early modern Yiddish Literature prior to 1648". R.E.J. 168, 3-4 (2009) pp. 507-520. מציין כי בעל הבראנט שפיגל מצטט פעמים רבות את הזוהר (ראו בעיקר עמ' 511-515). הוא מציין במפורש כי ציטוטים אלו אינם נוגעים בתורת הקבלה אלא רק מעבדים ומתרגמים סיפורים ומעשיות שונים. מן הסתם עובדה זו מוכיחה גם כי בתקופה זו לא השתמשו המקובלים בשפת יידיש כדי להפיץ את רעיונותיהם אלא כי בתקופה זו (סוף המאה השש עשרה) השתמשו מחברים שונים בספר הזוהר כבכול מדרש קדום אחר לתורה. (תודתי לפרופ' גריס על הערתו זו).

40 ראו: באומגרטן, עמ' 207-257.

האר"י – שאותן הוא מכנה "Ethico-mystical treatises" – ואת החלק השלישי הוא מקדיש לספרי מנהגים. חוסר ההתייחסות להתפתחויות הכרונולוגיות והדגש הרב שהושם על השפעת קבלת האר"י, גורמים לראייה חלקית ומעוותת. ואולם, על אף השפעתה הניכרת לא הייתה קבלת האר"י הזרם הרעיוני היחיד שהשפיע על ספרות המוסר האשכנזית בכלל ועל ספרות המוסר בידיש בפרט. זרמים רעיוניים נוספים, שרווחו הן באשכנז והן בתפוצות היהודיות האחרות, כמו גם אישים ויצירות שונים, השפיעו אף הם על יהדות אשכנז, מחשבתה וכתביה, ודי להזכיר כאן את חסידות אשכנז.⁴¹ השפיעו עליה התפתחויות מסוימות בספרות היהודית הלא-אשכנזית,⁴² שספרות המוסר בה הפכה אף היא להיות פחות שיטתית, וכן חכמים אשכנזים בני-התקופה, כמו למשל המהר"ל מפראג ואחרים, שתורתם מצאה הדים בחלק מספרי המוסר.

רשימת המצאי של ספרי המוסר בידיש עד הופעתו של ספר לב טוב

רשימת היצירות שנשתמרו מן התקופה שעד הופעת ספר לב טוב תוכל לסייע לנו לעמוד טוב יותר על מאפייני הז'אנר והתפתחותו. רשימה זו, שגם היא בוודאי אינה מלאה, מסתמכת על:

א. הקטלוגים של הספריות העיקריות ששמורים בהם ספרי יידיש שנדפסו מראשית הדפוס בידיש ועד שנת 1620, שנת הופעתו של ספר לב טוב: ספריית הבודליאנה באוקספורד,⁴³ הספרייה האוניברסיטאית בפרנקפורט דמיין,⁴⁴ והספרייה הלאומית בירושלים.⁴⁵

ב. רשימות הספרים (בעברית ו/או בידיש) שנדפסו באיטליה,⁴⁶ בבאזל⁴⁷ ובפולין.⁴⁸ בעת הצורך נעזרתי, לשם הרחבה ואימות פרטים, בקטלוגים

41 בנוגע להשפעה הרבה של חסידי אשכנז עד לאמצע המאה ה-17 ראו: אלבוים, תשובת הלב.

42 ספרות זו השפיעה על ספרות המוסר האשכנזית בכללה, ראו אלבוים, עמ' 227-229; 234-235.

43 ראו: קאולי, שטיינשניידר.

44 ראו: *Universitätsbibliothek Frankfurt am Main Jiddische Drucke* (באמצעות אתר האינטרנט, המציג גם טקסטים סרוקים נבחרים מתוך דפוסי יידיש השמורים בספרייה).

45 לפי הקטלוג הממוחשב של הספרייה הלאומית.

46 ראו: יידיש באיטליה. בקטלוג זה הובאו הפניות ברורות לכל הספרים המופיעים ברשימתו של חנא שמרוק, "דפוסי יידיש באיטליה", איטליה, כתב-עת לחקר תרבותם וספרותם של יהודי איטליה, ג (תשמ"ב), (להלן: שמרוק, ראשיתה) עמ' קיב-קעה.

47 ראו: פרייס.

48 ראו: "רשימה ביבליוגרפית של דפוסי פולין בידיש עד גזירות ת"ח ות"ט" בתוך: שמרוק,

וברשימות מקיפות נוספות,⁴⁹ גם כאלו שהמצאי הרשום בהן מאוחר יותר.⁵⁰ ג. המידע הביבליוגרפי הכלול במגוון מאמרים ומחקרים שונים. ראוי לציין כי עם ערי צפון איטליה (ונציה, ורונה, מנטובה, סביונטה וקרמונה), ערי פולין (קראקא ולובלין) והעיר באזל, נמנית גם העיר פראג עם מקומות הדפוס העיקריים של ספרי יידיש עד 1620, אלא שאין בידינו רשימות מסודרות של הספרים שנדפסו שם. ספרים ביידיש נדפסו בתקופה הנדונה גם באויגסבורג, אייזנא, איכנהאוזן, ציריך וקונסטנץ, אלא שדפוסים אלה לא האריכו ימים ועל כל פנים לא נדפס בהם אלא חיבור מוסר אחד ביידיש בציריך (ספר היראה, 1546) ואחד באייזנא (ספר מידות, 1542).

רוב הטקסטים שבידינו מצוי בדפוס. לגבי אלה שלא נשתמר מהם כל עותק, או שהגיעו אלינו בכתב יד, או שרק עדויות עליהם מצויות בידינו, צוין הדבר במפורש.

1476	— דברי כבוד לר' אברהם בר יעקב מרגנסבורג (כ"י, בחרוזים, לא נמצא בידינו). ⁵¹
מאה 15	— מנהגים (כ"י מאיטליה, מאויר). ⁵²
1504	— סדר נשים (כ"י, בחרוזים). ⁵³
1517	— חיברו על השחוק שמואל הוגרלן (כ"י, שיר סטרופי). ⁵⁴
1517	— בניגון הוך ריף דער וועכטר על אהבת הכסף להמון עם ברוב עם תמצאנו לר' מנחם אולדנדורף (כ"י, שיר סטרופי). ⁵⁵
1533	— מנהגים (כ"י מאיטליה). ⁵⁶
1535	— אזהרת נשים (דפוס קראקא, דיני חנ"ה). ⁵⁷
1535-1536	— דען מוסר אונ' הנהגה (תרגום של אורח חיים לר' אשר בן יחיאל, דפוס קראקא). ⁵⁸

פולין, עמ' 75-116, עם מספר נפרד לכל ספר.

49 ראו בעיקר בעבודותיהם של בן-יעקב ושל פרידברג.

50 ראו: *Inventory of Yiddish Books in the Netherlands c. 1650-1950*

51 ראו: מסה ומריבה, עמ' 168, מס' 3.

52 ראו: יידיש באיטליה, עמ' 70, מס' 35.

53 ראו: שם, עמ' 62, מס' 31. הנוסח הקדום ביותר של מצוות נשים בפרוזה חרוזה.

54 ראו: מסה ומריבה, עמ' 168, מס' 7.

55 ראו: שם, מס' 9.

56 ראו: יידיש באיטליה, עמ' 76, מס' 37.

57 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 76, מס' 2.

58 ראו: שם, עמ' 77, מס' 3.

1536-1535	—	קערת כסף לר' יוסף האזובי מפרפינין (תרגום ממקור עברי קדום. לא נמצא בידינו). ⁵⁹
1541	—	סדר נשים (דפוס קראקא, לא נשתמר עותק). ⁶⁰
1542	—	ספר מידות (דפוס אייזנא, תרגום מכתב-יד עברי, שנדפס בלשון המקור רק בשנת 1581 בשם ארחות צדיקים). ⁶¹
1546	—	ספר היראה לר' יונה גירונדי (דפוס ציריך). ⁶²
[1574-1548?]	—	איין שין געטליך ליד טייטש אורח חיים טוט מן עש נענין, לר' בנימין וואלף מקראקא. (חסר מקום ושנת דפוס). ⁶³
1550	—	מנהגים (כ"י מאיטליה). ⁶⁴
1552	—	מצות הנשים ורויאן בויכלן (בפרוזה, דפוס ונציה). ⁶⁵
1553	—	מנהגים (כ"י מאיטליה). ⁶⁶
1553	—	מצוות נשים (כ"י מאיטליה). ⁶⁷
1553	—	פרקי אבות (כ"י מאיטליה). ⁶⁸
1557	—	מנהגים (כ"י מאיטליה). ⁶⁹
1557	—	מצוות נשים (בכ"י אחד עם מנהגים הנ"ל). ⁷⁰

-
- 59 ראו: שם, עמ' 78, מס' 4. על ספר בשם דומה, עליו לא ידועים לנו פרטים ראו: יידיש באיטליה, עמ' 167, מס' 94.
- 60 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 78, מס' 6.
- 61 מהדורות מאוחרות יותר ראו: שמרוק, פולין, עמ' 84, מס' 13 (קראקא 1582), עריק, געשיכטע, עמ' 283 (האנאו 1710, פפד"מ 1715, אמשטרדם 1735, פפד"מ 1743).
- 62 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 284, וראו בהמשך רשימתי את הרישום לשנת 1583, ספר חיי עולם.
- 63 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 44-47. זה שיר המוסר הראשון שנכתב ביידיש בפולין, והגיע אלינו בהדפסה רק מסוף המאה ה-17.
- 64 ראו: יידיש באיטליה, עמ' 79, מס' 39. כרוך יחד עם מנהגים כ"י משנת 1609 (ראו להלן הערה מס' 93).
- 65 ראו: שם, עמ' 64, מס' 32, וראו גם מהדורת ונציה 1588 שם, עמ' 66, מס' 33. נוסח בפרוזה חרוזה. למהדורה זו ראו גם: Harry Fox & Justin Jaron Lewis, Many Pious women: edition and translation, Berlin-Boston 2001 וראו בעיקר עמ' 161-239 בו ההדירו העורכים את המהדורה והעמידו טקסט מוער אנגלי מוער מול טקסט ביידיש. כמו כן בעמ' 11-21 השוו העורכים את מהדורת כתב היד למהדורת ונציה 1552.
- 66 ראו: שם, עמ' 96, מס' 47, בכתב יד אחד הכולל, בין היתר, גם מצוות נשים וגם פרקי אבות (ראו שני הרישומים הבאים).
- 67 ראו: שם, שם, נוסח בפרוזה חרוזה.
- 68 ראו: שם, שם.
- 69 ראו: יידיש באיטליה, עמ' 74, סימן 36.
- 70 ראו: שם, בפרוזה חרוזה.

1558	—	קערת כסף (דפוס מנטובה). ⁷¹
1575	—	מצוות נשים (כ"י מאיטליה, בפרוזה). ⁷²
1575	—	מצוות נשים (כ"י מאיטליה, בחרוזים). ⁷³
1566	—	משלי חכמים (ונציה) פתגמים מחורזים (שבעים במספר) ע"פ התחמוני של אלהריזי. ⁷⁴
1577	—	סדר מצוות נשים, איין שוין פרויאן ביכליין לר' בנימין אהרן סלניק (דפוס קראקא). ⁷⁵
1583	—	חיי עולם (עיבוד מחורז של ספר היראה לר' יונה גירונדי, דפוס פרייבורג). ⁷⁶
1585	—	מצוות נשים (דפוס קראקא). ⁷⁷
1587	—	פרקי אבות (דפוס קראקא). ⁷⁸
1589	—	מנהגים (דפוס ונציה). ⁷⁹
1590	—	סם חיים לאברהם אשכנזי אפיטיקר מלודמיר (דפוס פראג, חיבור דו-לשוני בחריזה). ⁸⁰
1593	—	מנהגים (דפוס ונציה, מאויר). ⁸¹

-
- 71 ראו: שם, עמ' 167, מס' 94. (ראו להלן הערה מס' 59).
- 72 ראו: שם, עמ' 59, מס' 30.
- 73 ראו: שם, שם, בכתב יד אחד עם הנ"ל.
- 74 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 288 ו-316 ועל-פי שטיינשניידר מס' 5700,6. מהדורות נוספות: פראג חש"ד (שם, מס' 5700,7); שלוש המהדורות הבאות נקראות, על-פי שטיינשניידר, דער קליין בראנטשפיגל, אמשטרדם 1656 (שם, מס' 5700,8); אמשטרדם 1698 (שם, מס' 5700,9), ומהדורה נוספת חמוש"ד (שם, מס' 5700,10).
- 75 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 53, הערה 81; זהו נוסח מצוות נשים הקרום ביותר בפרוזה. ראו: יידיש באיטליה, עמ' 59, מס' 30. נדפס לפחות עוד חמש פעמים עד המאה ה-17, לדוגמא בקראקא 1577 (שמרוק, פולין, עמ' 82, מס' 10); קראקא 1585 (שם, עמ' 86, מס' 18) ועוד.
- 76 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 284-286, וכן ברשימתנו לעיל, הרישום לשנת 1546.
- 77 Edward A. Fram My dear daughter: Rabbi Benjamin Slonik and the education of Jewish women in sixteenth-century Poland, Cincinnati, OH 2007. ראו במיוחד פרק ראשון עמ' 3 – 21.
- 78 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 114, מס' 63. מהדורה נוספת קראקא 1617 (ראו שם, עמ' 101, מס' 43).
- 79 ראו: יידיש באיטליה, עמ' 80, מס' 40.
- 80 ראו: מסה ומריבה, עמ' 169, מס' 12; עריק, געשיכטע, עמ' 286-287; צינבערג, געשיכטע, עמ' 176-179, וראו: י' אלבוים וח' טורניאנסקי, "מוסר בעלי בתים: ספר סם חיים לר' אברהם אשכנזי אפיטיקר מלודמיר", בתוך: על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית, ספר היובל לכבודו של יוסף דן במלאת לו שבעים שנה, עורכים רחל אליאור ופטר שפר, טיבינגן 2005, עמ' 111-145.
- 81 ראו: יידיש באיטליה, עמ' 83, מס' 41.

- 1595 — ספר מצות איין היפש פרויאן ביכליין (דפוס קראקא, אין בידינו עותק).⁸²
- 1596 — בראנט שפיגל לר' משה הענוכש ירושלמי אלטשולר מפראג (דפוס קראקא).⁸³
- 1598 — אורך ימים לר' שמואל בנבנישתי (תורגם בידי יעקב היילפרון, דפוס ונציה).⁸⁴
- מאה 16 [מחצית ראשונה] — קובץ מכתמים (מן התלמוד, המקרא ועוד עם תרגום מחורז לידיש, כ"י).⁸⁵
- מאה 16 [לפני 1598] — ספר מידות (כ"י מאיטליה).⁸⁶
- מאה 16 — מנהגים עם לוח (כ"י מאיטליה).⁸⁷
- מאה 16 — ספר הגן ליצחק בן אליעזר מוורמס (דפוס קראקא).⁸⁸
- מאה 16 [לפני 1595] — 'דיני ניקור בלשון אשכנז', כ"י, אין בידינו עותק).⁸⁹
- 1601 — מנהגים (דפוס ונציה).⁹⁰
- 1601-1602 — דינים וסדר וויא מן זול דז ולייש וושרן אונ' זלצן (על יסוד תורת החטאת לרמ"א ונוסח בידיש על ידי ר' יעקב היילפרון) (דפוס ונציה).⁹¹
- 1602 — ספר אורח חיים / טייטש אורח חיים, מיוחס בטעות ליוסף ב"ר אליעזר חלפן (דפוס באזל).⁹²
- 1609 — מנהגים (כ"י מאיטליה).⁹³
- 1609 — מינקת רבקה לרבקה בת מאיר טיקטינר (דפוס פראג).⁹⁴

-
- 82 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 96, מס' 34. המידע עליו מקורו במהדורת דעסויא 1699.
- 83 ראו: שם, מס' 35. מהדורות נוספות: פראג 1602 ו-1610, האנאו 1626, פפד"מ 1696 ו-1706.
- 84 ראו: יידיש באיטליה, עמ' 92, מס' 45. הספר הוא ספר הדרכה לנשים ונערות, וראו גם: שמרוק, פולין, עמ' 54.
- 85 ראו: שם, עמ' 93, מס' 46.
- 86 ראו: שם, עמ' 88, מס' 43.
- 87 ראו: שם, עמ' 78, מס' 38.
- 88 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 113, מס' 59. [כנראה עד 1579].
- 89 ראו: 'בדיקות ושחיתות בלשון הקודש ודיני ניקור בלשון אשכנז כרוכים יחד', אצל שמרוק, ספרות, עמ' 14, הערה 5, וכן: רומר-סגל, עמ' 786, מס' 3.
- 90 ראו: יידיש באיטליה, עמ' 86, מס' 42. שתי מהדורות ונציה קודמות (1589, 1593) ראו לעיל.
- 91 ראו: שם, עמ' 91, מס' 44, וכן: שמרוק, פולין, עמ' 53, הערה 83.
- 92 ראו: פרייס, עמ' 286, מס' 176 והשוו: שמרוק, פולין, עמ' 53, הערה 80.
- 93 ראו: יידיש באיטליה, עמ' 79, מס' 39, כרוך יחד עם עוד מנהגים, (ראו לעיל הערה מס' 64).
- 94 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 101, מס' 44. לפרטים על המחברת ראו: שם, עמ' 56-59 צילום

- 1609 – סוד הנשמה לר' אברהם אריה בר' שלמה בומסלא. (ליקוטים בעניין הנשמה וחיבוט הקבר, באזל).⁹⁵
- 1610 – מראה המוסר צוכט שפיגל לר' זליגמן אולמא (דפוס האנאו).⁹⁶
- 1611 – מנהגים (דפוס באזל).⁹⁷
- 1615 – דער יודישער טיריאלק (דפוס האנאו).⁹⁸
- 1620 – ספר לב טוב (דפוס פראג).

מכל היצירות הללו רק מעטות זכו עד עתה למחקר נפרד, מקיף או מוגבל, והן: קב הישר,⁹⁹ בראנט שפיגל,¹⁰⁰ ספר מסה ומריבה,¹⁰¹ וספרי מצוות הנשים.¹⁰² ספרות המוסר בידיש, שהתבססה כאמור על מקורות עבריים, הייתה עממית

-
- של המהדורה השנייה, קראקא 1618, וראו גם: עתרת רבקה, ערוך בידי מאיר וונדר, ירושלים תשנ"ב. (עמ' עו-קמז), שבסופו נספחים לו מאמרו של ח' שמרוק, "הסופרת היהודית הראשונה בפולין – רבקה בת מאיר טיקטינר וחיבוריה", שנדפס בגלעד, ד-ה (1978), עמ' 13-23, והתוספות עליו שהוסיף שמרוק בספרו הנ"ל.
- 95 ראו: שולמן, עמ' 97; שטיינשניידר, מס' 3973. שטיינשניידר מציין שתי מהדורות נוספות: מס' 3974 – אמשטרדם 1652 (YidNed 30) ומס' 3975 – אמשטרדם 1696 (YidNed 118) לפיהם המחבר הוא: Abba b. Salomo Bunzlau
- 96 ספר זה, ההולך בדרכו של קובץ המכתמים (ראו לעיל, הערה 85) זכה למהדורות רבות, ביניהן פראג 1614; לובלין 1640 (ראו: שמרוק, פולין, עמ' 112, מס' 55); פראג 1678; פפד"מ 1680 ו-1691.
- 97 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 71, הערה 111.
- 98 ראו: צינברג, געשיכטע, עמ' 188-196; עריק, געשיכטע, עמ' 258.
- 99 ראו: סאסיס; וכן: ז'. באומגרטן "Between Translation and Commentary: the Bilingual Editions of the Kav hayosher by Tsvi Hirsh Koidanover", *Journal of Modern Jewish Studies* 3 (2004), pp. 269-287 עוד על קב הישר ועל הקשר בין הטקסט העברי לטקסט בידיש ראו: Moshe Idel, "On Rabbi Zvi Hirsch Koidanover's sefer Qav ha-Yashar", *Judische Kulture in Frankfurt am Main un den Anfängen ein gegenwart: ein internationals Symposium*, Hrsg. K. E. Grozinger, Wiesbaden 1997, pp. 123-133; Jean Baumgarten, "Les tradutions de texts ethico-mystiques en Yiddish et la 'Kav ha-Yashar' de Tsvi Hirsch Koidanover, Frankurt sur la Main 1705", *Sha'arei Lashon* 3 (2007), pp. 21-39
- Jean Baumgarten, "The Hebrew elements in Yiddish ethical literature: the Kav ha-Yashar by Tsvi Hirsch Koidanover (Frankfurt 1709)", *Hikrei Ma'arav u-Mizrah; Studies in language, literature and history presented to Joseph Chetrit*, vol. B, eds. Y. Tobi and D. Kurzoni, Jerusalem 2011, pp. 15-29
- 100 ראו: עריק, בראנט שפיגל; רידל; דחליקה, בראנטשפיגל; פירשטיין, 2009.
- 101 ראו: מסה ומריבה.
- 102 ראו: רומר סגל; רומר-סגל, יידיש וכן ראו: פוקס ולואיס ופראם.

יותר מספרות המוסר העברית,¹⁰³ מאחר שקהל הקוראים המיועד שלה היה פחות מלומד מקהל היעד של ספרות המוסר העברית. בתחילה נוצרה ספרות המוסר בידיש מתוך צורך מעשי בלבד: מסירה של תכנים הנוגעים לדרכי ההתנהגות הרצויה לקהל שאינו מסוגל להבין וללמוד את הנדרש ממנו מתוך הכתוב בחיבורים שבלשון הקודש. ומשום שקהל זה לא היה מסוגל לקרוא וללמוד על חובותיו הדתיות והמוסריות בלשון הקודש נכתבו הדברים דווקא בידיש, הלשון שהייתה ידועה ומובנת לכל. למענו נטתה ספרות המוסר בידיש בכל תקופותיה להדגיש את המסקנות המעשיות שעליו להפנים מיצירות המוסר. נטייה זו מודגשת בה באופן בולט הרבה יותר מאשר בספרות המוסר העברית, והיא משתקפת אף בעובדה שחלק ניכר מספרי המוסר בידיש מכיל גם מספר לא מבוטל של דינים קונקרטיים.

הנטייה להסקת מסקנות מעשיות השתלבה בנטייתם של מחברי ספרות המוסר בידיש להתייחס ישירות לבעיות ממשיות של החברה האשכנזית בכלל או של החברה המקומית בפרט, במציאות המוכרת היטב לקהל היעד. מצבם הכלכלי-חברתי של יהודי אשכנז, למשל, בא לידי ביטוי בספרות המוסר בידיש לעתים קרובות. באופן כללי אפשר לומר, שסגנון הכתיבה ביצירות המוסר בידיש פשוט ומובן יותר מסגנון הכתיבה בספרות המוסר בלשון הקודש. זהו סגנון מושך-לב, המשתמש באמצעים ספרותיים רבים ובמגוון כלים רטוריים, ומשום-כך הוא אף מזכיר פעמים רבות את סגנונה של הדרשה בציבור. גם דרכי העיבוד של ספרי המוסר בידיש אינו דומה לאופן עיבודם של ספרי המוסר העבריים.¹⁰⁴ ספרות מוסר מופשטת או מתוחכמת מבחינה רעיונית כמו, למשל, ספרות מוסר רבנית, פילוסופית או קבלית, הקיימת ביצירות מוסר בעברית ובלשונות יהודיות אחרות, אין להן מקבילות בספרות המוסר בידיש, בוודאי לא בתקופה המוקדמת של כתיבת יצירות מוסר בידיש והדפסתן, שכן, כאמור, להבדיל מספרות המוסר שבלשון הקודש, שהעלתה פעמים רבות עניינים מופשטים, נטתה ספרות המוסר בידיש בכל תקופותיה למסקנות המעשיות יותר שעל הקורא להפנים: מלבד הוראת הנורמה הדתית ומעט הגיגי מוסר מופשטים, התייחסה ספרות זו לחלק גדול משאלות החיים הממשיות, התלויות פחות בספר המוסר העברי המופשט והדוגמטי יותר.¹⁰⁵ ואולם, למרות כל המגבלות שחלו, במודע או שלא במודע, על סוגי ספרות המוסר שנהגו בידיש, בכל זאת ניתן לראות מורכבות רעיונית וגיוון

103 לשאלת הפרובלמטיקה בקביעת מידת עממיותה של ספרות המוסר העברית ראו: ורסס, עמ' 5.

104 על סוגיה זו בהרחבה ראו: מסה ומריבה, בעיקר בעמ' 131.

105 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 247.

ז'אנרי גם בה. משום כך, החתך הכרונולוגי שהציג עריק ושאיפשר בשלב ראשון גישה נוחה לחומר הרב, הוא למעשה סכימטי מדי ואין די בו.¹⁰⁶ אם נתייחס לגיוון הז'אנרי והרעיוני נוכל בהחלט לעמוד על אפשרויות נוספות על אלו שהעלה עריק, של הבחנה בין סוגי יצירות שונות שהיו חלק מספרות המוסר בידיש. אפשר להבחין למשל בין צורות כתיבה שונות: יצירות בפרוזה, כדוגמת **ספר לב טוב**, ולעומתן יצירות שיריות, כדוגמת שיר וזמר נאה על אורך הגלות (לובלין 1624).¹⁰⁷ הז'אנרים השיריים קיימים בספרות המוסר בידיש, ואינם בנמצא בספרות המוסר העברית.¹⁰⁸ כן נכתבו בידיש יצירות מוסר בפרוזה חרוזה (כדוגמת חלק מספרי מצוות הנשים),¹⁰⁹ ובחלק מן היצירות שולבו קטעים רבים מאוד של פרוזה סיפורית.

בתוך חלוקה כללית זו קיימות תת-חלוקות נוספות. בין יצירות המוסר בפרוזה ישנם ז'אנרים שונים של יצירות מוסר, שחלקם מקורם בספרות המוסר היהודית שלא בידיש,¹¹⁰ כגון צוואות, הנהגות, שבחים, אגרות, אנתולוגיות מוסר, קובצי פתגמים ועוד, ואילו בין שירי המוסר ישנם גם שירי-מוסר דו-לשוניים, המעמידים נוסחים מקבילים הן בעברית הן בידיש.¹¹¹

החלטת המחבר לדון ביצירת המוסר שלו בנושא אחד בלבד, במספר נושאים רב יותר או במגוון רחב של נושאים, הכתיבה בוודאי את צורת הכתיבה שבחר לחיבורו. הטקסט הפרוזאי מטיבו מאפשר מרחב כתיבה גדול יותר ויוצר תנאים להתבטא באריכות ולפרט בעניינים שונים. ואכן, רובן המכריע של יצירות ספרות המוסר העברית נתונות בפרוזה, והן דנות לרוב במספר נושאים משתנה, ולא בנושא אחד מוגדר, גם אם תיאורטית אפשר היה להרחיב את הדיון ולכלול בו מעטות או רבות מהסתעפויותיו של אותו נושא. המצב דומה גם ברוב יצירות המוסר בפרוזה בידיש. גם בהן לא נידון בדרך כלל נושא אחד בלבד, אלא מבחר, קטן, בינוני או גדול, של נושאים ועניינים.

בנוסף לכך, בהשוואה שטחית כוללת של יצירת המוסר הפרוזאית בעברית לעומת זו שבידיש אפשר להבחין במשקל הרב יותר שניתן ביצירה העברית לדיון בהתנהגות הרצויה, האידאלי, לעומת המשקל הרב יותר שמוקדש

106 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 247. כך, למשל, במסגרת התקופות הנדונות על ידיו יש ספרים שאינם מתאימים לסכימה שלו. למשל **ספר מידות**, השייך לתקופה הראשונה, הוא ספר תיאורטי ובעל היקף נרחב, שני אפיונים שאינם מתאימים להגדרתו של עריק את התקופה הזאת.

107 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 107, מס' 50.

108 כפי שמציינים תשבי ודן, עמ' יב.

109 ראו למשל לעיל, עמ' 19, הערה 63.

110 ראו: תשבי ודן, עמ' יב-יג.

111 התייחסות נרחבת ומפורטת אליהם ראו: מסה ומריבה, בעיקר עמ' 134-144.

ביצירה ביידיש להתנהגות בהווה, למצב המוסר הנוכחי. הבדל דומה עולה גם מן ההשוואה בין יצירות המוסר הפרוזאיות ביידיש ובין אלו השיריות בה: בעוד שבפרוזה יש מקום לא מבוטל להצגת הרצוי ולדברי המוסר הישירים, הרי שבשירי-המוסר יסודות אלה הם מצומצמים יותר, ואת המקום העיקרי תופס תיאור ביקורתי, לפעמים חריף ביותר, של תופעות מחיי ההווה. המגמה בשירים היא, כפי הנראה, להוליך את הקורא מן השלילי המצוי אל החיובי הרצוי; מן ההתנהגות במציאות בהווה – אל ההתנהגות האידיאלית.¹¹² משמע שהטקסטים השיריים נוטים יותר לשקף את המציאות, בעוד שהטקסטים הפרוזאיים עוסקים יותר ברצוי, וזאת – אף על פי שאפשר למצוא בחלק מן היצירות בפרוזה התייחסות לא מעטה לפרטי אקטואליה.¹¹³

בין אם יצירות המוסר ביידיש עוסקות בנושא אחד או במספר נושאים, הרי שברובן מצויה התייחסות כלשהי לדינים. בחלקן מושם הדגש על הדינים הקונקרטיים (כמו בספרי המנהגים ומצוות הנשים), ובחלקן הדגש הוא על עקרונות מוסר מופשטים יותר, המבהירים את דרכי ההתנהגות הרצויה, לעתים אף בתוספת תרגום של קטעים תיאורטיים ממקורות עבריים, תוך פירושם והבהרתם. מכאן שיש ספרי מוסר ביידיש שנועדו ללימוד ושינון של עניינים מעשיים, ויש גם אחרים שנועדו להקנות הבנה וליצור הפנמה של ערכי המוסר. מבחינה תפקודית הספרות הפרוזאית נועדה, ברובה, לעיון חוזר ונשנה ולא לקריאה התרשמותית חד-פעמית. בשירי המוסר, לעומת זאת, "מופעלים אמצעים צורניים ותוכניים מרשימים יותר מאלה של ההרצאה הרצופה בפרוזה – כגון עצם הצורה השירית, הבית הקבוע, המבנה הסטרופי, המשקל והקצב, האקרוסטיכון, הדימויים, התיאורים האקטואליים, הביקורת והבעת הצער על המתרחש – במגמה להביא להתרשמות בקריאה חד-פעמית".¹¹⁴

גם החלוקה התפקודית בין הספרים השונים וגם אופיים השונה, תואמים את הדיכוטומיה הבסיסית המאפיינת את ספרי המוסר, הן בעברית והן ביידיש, אשר מעצם טיבם יש בהם פער "בין המגמה האומנותית-האסתטית לבין המגמה הדידקטית, אם כי תמיד מצויים שניהם זה בצד זה".¹¹⁵ הצד הדידקטי מתווה לקורא את הדרך הנכונה לקיום ראוי של אורח חיים דתי וחברתי, כפי שהוא נתפש על ידי מנהיגי הציבור וראשיו; הצד האסתטי נועד הן לקרב את הקורא הפוטנציאלי לתוכן הנוקשה, והן מתוך מגמה להסב לו הנאה ספרותית צרופה.

112 ראו: מסה ומריבה, עמ' 61.

113 הדבר נבדק באופן מסוים לגבי בראנט שפיגל ראו: רידל. במחקרי לא גיליתי כי ניתן לדבר על מידה דומה של התייחסות לפרטי אקטואליה גם בספר לב טוב.

114 ראו: מסה ומריבה, עמ' 61.

115 ראו: תשבי ודן, עמ' יא.

בחלק מספרי המוסר בידידיש, כגון בספרי הדינים והמנהגים שנפוצו בלשון זו בתקופה המוקדמת, הצד הדידקטי מודגש יותר,¹¹⁶ ובחלק אחר מודגש יותר הצד האסתטי. עם זאת יש להטעים כי ביצירות המוסר בידידיש, הן הפרוזאיות הן השיריות, הצד האומנותי-האסתטי בולט במיוחד. סביר להניח שהסיבה לכך טמונה בפרופיל של קהל היעד הפוטנציאלי של היצירה בידידיש בכלל, התואם שימוש אינטנסיבי יותר בסיפורים, שירים ואמצעים רטוריים אחרים.

הדיכוטומיה האמורה, שהיא מרכזית להבנת ספרות המוסר בכלל, תוכל לעזור לנו לבחון את קביעתו של עריק, שהתקבלה באופן כללי על-ידי רוב חוקרי ספרות יידיש מימיו ועד ימינו. אחד מספרי המוסר שבו בולט הצד האומנותי-אסתטי ביותר הוא, ללא ספק, ספר שמחת הנפש [חלק ראשון], השלישית ב'אנציקלופדיות המוסר' שדן בהן עריק.¹¹⁷ ספר זה הוא במידה רבה אנתולוגיה של יצירות ספרות, ואילו דברי המוסר והכיבושין שבו, הבאים רק בתחילת הספר, מהווים רק מעין תוספת אוטוריטיבית לחיבור. מלבד זאת, החלק השני של שמחת הנפש, שנדפס כעשרים שנה מאוחר יותר,¹¹⁸ הוא קובץ שירים המלווה בתווים, שאינו קשור כלל לספרות המוסר. הענקת שם זהה לחלק השני של הספר מעידה, מן הסתם, על כך ששני הספרים נתפשו כשני חלקים של יצירה אחת, ומכאן שהמטרה העיקרית של שמחת הנפש [חלק ראשון], כפי שהבינו אותה בזמנו, הייתה לשמש כאנתולוגיה ספרותית לקורא, וענייני המוסר נתפשו בו כטפלים לחלק הספרותי.

קיומה של דיכוטומיה זו בכל יצירת מוסר היא הכרחית. משום כך יש לבחון באופן ביקורתי את הצהרתו של יעקב מייטליס בנוגע למעשה בוך, האומרת: "This storehouse of old Yiddish lore belongs undoubtedly to the class of Mussar literature designed to instruct and edify the people by means of its narration. It is characteristic of its didactic nature that both its first story and its last story is made to convey some religious teaching and principles of behaviour".¹¹⁹ העולה מדבריו למעשה הוא שכל טקסט ספרותי, אם הוא רק כולל ולו אלמנטים מוסריים כלליים בלבד, הופך לספר מוסר מובהק, ולא כן הוא. בספרות המוסר הן הצד האסתטי הן הצד הדידקטי חייבים להיות גם הרבה יותר שקולים וגם גלויים וברורים הרבה יותר.

116 על הופעתם של דינים ומנהגים בידידיש ועל הפרובלמטיקה הכרוכה בכך ראו: שמרוק, ספרות, עמ' 9-24; על ספרי מצוות נשים ראו: רומר-סגל, עמ' 779-790; וכן ראו: פראם.

117 ראו: עמ' 15 לעיל, וראו גם: שמחת הנפש, חלק א', מהדורה ראשונה, פפד"מ 1707.

118 ראו: שמחת הנפש, חלק שני, פיורדא 1727.

119 ראו: מייטליס, עמ' 8-9. מייטליס טוען כאן כי זו גם דעתו של משה גאסטר, מי שהוציא מהדורה אנגלית מבוארת של ה'מעשה בוך'.

גם מבחינה זו **ספר לב טוב** הוא בלא כל עוררין ספר מוסר לכל דבר. החידוש של בעל **ספר לב טוב** הוא, בליקוט מהשקפות וראיות עולם שונות באופן לא שיטתי ולא מגובש דיו. טענה זו אינה מבטלת את העובדה שהקורא בספר **לב טוב** חש בבירור, למרות הקיטוע של התורות העומדות בבסיס הספר, כי המסר העולה ממנו הוא אחיד ומגובש, וזאת משום שהתיאוריות והמגמות הללו תפשו מקום כמעט שולי בספר **לב טוב**.

עם זאת, אפשר לערער על קביעתו של עריק כי הוא 'אנציקלופדיית מוסר' במובן המקובל עליו, דהיינו: ספר עזר כולל ומפורט לחינוך הקורא ולהדרכתו בדרכי האמונה והעשייה. ואמנם, אין ספק שהצד הדידקטי בספר בולט ביותר, ושמטרתו הברורה של המחבר היא לחנך את הקורא בדרכים אלה, אך נדמה לי שניסיון להשתמש בספר כבמדריך מעשי יעיל להתנהגות במצבים ספציפיים לא יעלה יפה. אמנם בפרק השישי, למשל, מבהיר לנו המחבר באופן מדויק כיצד יש לנהוג בשבת,¹²⁰ ובפרק העשרים מובאים דיני ברכות, אך בשום אופן לא ניתן לראות בו ספר שלענייני מחברו עמד רעיון של מסירה שיטתית דידקטית של דינים ושל התנהגות קונקרטית יום-יומית. חלק הארי של עשרים פרקי **ספר לב טוב** כולל ענייני מוסר רבים, הקשורים זה לזה באורח אסוציאטיבי על סמך מקורותיו העבריים. קשר אסוציאטיבי זה מקשה בוודאי מאוד על התמצאות בו ועל לימוד מתוכו. כמו כן, העובדה שהמחבר מפנה את קוראיו לא אחת לספרי עזר אחרים,¹²¹ מעידה בבירור שהוא בעצמו סבר שעל קוראיו לפנות לחיבורים אחרים כדי ללמוד כיצד לבצע באופן מעשי את המטלות הנדרשות. גם המפתח, המובא בסוף הספר הוא כללי ביותר, הוא מציין את הפרקים בשמות כלליים וכוללים בלבד, ומכאן שאף בו לא ניתן להיעזר לשם התמצאות בחומר הרב והמגוון הנמצא בו. לעומת זאת הצד האסתטי בספר **לב טוב** משמעותי ביותר. הוא מכיל כמות נכבדת מאוד של סיפורים, המעוצבים בצורה מרתקת וייחודית.

מכל הנאמר לעיל מסתבר, שהמונח 'אנציקלופדיית מוסר' כשימושו של מאקס עריק, מתאים, אם בכלל, לספר **בראנט שפיגל בלבד**. ואכן, הגיעה העת לבחון גם את שאר מסקנותיו החשובות של עריק לגבי ספרות המוסר בידיש לאור המידע והגילויים שהעלה מאז חקר ספרות יידיש בכללותו, ואני מקווה שעבודתי זו תתרום לו תרומה משמעותית בתחום ספרות המוסר.

120 על-פי דיני השולחן ערוך, כפי שהותאמו למנהג האשכנזי על ידי הרמ"א.

121 בפרק העוסק בדיני ברכות, למשל, הוא מפנה את הקורא לסידור או ל'בענטשערל'.

זיקת ספרות המוסר בידיש למקורות העבריים

כפי שהדגשתי לעיל, ספרות המוסר בידיש התבססה בעיקר על מקורות עבריים ובראש ובראשונה על ספרי מוסר עבריים. היא פיתחה ועיבדה את מקורותיה באופן המתאים לקהל קוראיה לפי דעתם של מחבריה ובהתאם למטרותיהם השונות, אך בכל מקרה תלותה במקורות העבריים אינה מוטלת בספק.

בעוד שבבסיסן של חלק מיצירות המוסר בידיש עומדת יצירה עברית אחת, הרי בבסיסן של יצירות אחרות משולבות מספר יצירות. במקרים מסוימים המקורות מעובדים ומותכים זה בזה באופן שקשה לעמוד עליהם, מה עוד שחלקם של המקורות אבדו.

לא כל החיבורים העבריים ששימשו כמקורות שאיבה לספרי מוסר בידיש זכו להתייחסות שווה על ידי המחברים ששאבו מהם. יש ביניהם ספרים שקרבתם למקורותיהם העבריים גדולה באשר הם משתדלים לתרגם מהם בנאמנות רבה ומרבים לצטט מהם. לעומתם נוטלים מחברים אחרים לעצמם חרות רבה יותר ומתרחקים במידות שונות מן המקורות העבריים.

באופן כללי אפשר לומר שפרט לתרגומים של כתבי הקודש, תרגום של טקסט לא נתפש בתקופה הנדונה כאומנות המחייבת נאמנות מוחלטת למקור.¹²² להפך: עריכה ושינויים נתפשו כמקובלים ביותר מאחר שהם באו לשרת את מטרותיו של כל מחבר, המבקש למסור הן את הנורמות הכלליות של היהדות, הן את המסרים הספציפיים שלו, לנמעניו שלו, ובהתאם לתדמיתם בעיניו. למעשה הרעיון שלפיו כל דור וכל יוצר משנים את אופן מסירתו של המקור במטרה להתאימו לקורא הפוטנציאלי, נחשב היה בעיניהם כמעשה מפרה וחיוכי, וממנו נבעו ההבדלים בין אופני המסירה השונים. לעומת תמיכה בהיאחזות מופלגת בספרי קדמונים בתחום המוסר והתוכחה, אנו שומעים גם הדים של תגובה אחרת התובעת מתן ביטוי אקטואלי לנפש האדם.¹²³

הדים לתהליך ההתרחקות מן המקורות נשמעים כבר במסורת הפרשנית והדרשנית של תקופת חז"ל. חז"ל התייחסו למקורותיהם פעמים רבות בחופשיות רבה, הם הרחיבו או צמצמו אותם מבלי לאבד את האוטוריטיביות והאמינות שלהם כלפי קהלם. חז"ל היו מודעים כמובן לכך שאין הפירושים מביעים בדיוק את כוונת הפשט של המקור, והיו מביניהם שביקרו מגמה זו.¹²⁴ לעומת הביקורת הסמויה המתייחסת לפירושים, הרי שלגבי התרגומים ההתרחקות מן המקור

122 לגבי אופי תרגומי המקרא בידיש ארחיב מעט בהמשך דברי.

123 ראו: ורסס, עמ' 12.

124 לביקורת סמויה זו בקרב חכמים התייחס פרופ' אביגדור שנאן מן האוניברסיטה העברית בהרצאה שנשא ביום עיון בנושא 'הארס-פואטיקה בספרות העברית', שנערך ב-13.3.06.

התקבלה כנראה מתחילתה כלגיטימית יותר. כך, למשל, תרגום יונתן למקרא, שהתרחק מן המקור העברי בנקודות לא מעטות, התקבל כלגיטימי. סביר שהיחס המקל יותר בנוגע לתרגום נבע מכך שהתרגום נוצר מתוך חשש שקהל היעד יתנתק בעת ובעונה אחת הן מן המקור בלשון הקודש, הן מן הנורמות והצווים שבטקסט, העלולים להיות בלתי מובנים בתרגום מילולי. לשם מניעת הדבר ראו המתרגמים לעתים צורך להרחיב ולפרש את המקור במסגרת תרגומו.

טענה זו, שהיא נכונה לגבי תרגומי המקרא לארמית, איננה נכונה לגבי תרגומיו לידיש בתקופה שעד הופעתו של ספר לב טוב. עד אז – עד כמה שידוע לנו מן התרגומים הנדפסים, המשקפים ככל הנראה נאמנה את הלימוד בעל-פה – שמרו המתרגמים על דבקות מילולית מוחלטת למקור, ואף נצמדו לסדר המילים שבו מבלי להתחשב בכללי התחביר של לשון היעד, מבלי לשנות, להוסיף או להשמיט דבר, ומתוך הימנעות גמורה מפרשנויות והסברים החורגים מעצם תרגומה של המילה הבודדת.¹²⁵

הכללים והמגמות הללו של תרגומי התנ"ך לידיש – כמו גם ללשונות יהודיות אחרות – לא חלו בדרך כלל אלא על ספרי המקרא והתפילה בלבד. הגישה לתרגומם לידיש של יתר היצירות והחיבורים העבריים הייתה שונה, לעתים מן הקצה אל הקצה. לשם הגשמת מגמתם הדידקטית פנו המחברים לדרכי מסירה שונות בכוונה להבהיר ולהסביר את הכתוב, ולשם כך הוסיפו עליו או השמיטו ממנו, הרחיבו או קיצרו ועיבדו אותו כראות עיניהם.

לרשות תהליך העברת טקסט משפה לשפה עומדות דרכים, שיטות ואופנים רבים ומגוונים. בדרך כלל נוטים להתייחס לשלוש צורות עיקריות של העברה משפה לשפה: תרגום, עיבוד, ויצירה מקורית. ברוב יצירות המוסר בידיש קשה להצביע על צורת התייחסות שולטת אחת מביניהן, ובוודאי נכון הדבר לגבי היצירות הארוכות יותר. כמו-כן נראה כי הצורה הראשונה, 'תרגום', במשמעות שבה היא משמשת בספרות המוסר בידיש מעבר לתרגום של פסוקי מקרא ומאמרי חז"ל, כוללת בתוכה גם את הצורה שניתן להגדירה 'עיבוד', כפי שנרחיב להלן, ומשום-כך נוכל לדון, למעשה, בשתי צורות עיקריות של זיקה למקורות: 'תרגום' ו'יצירה מקורית'.

א. תרגום משמעו "דבר שהעתק מלשון אל לשון, יצירה ספרותית שנתרגמה אל לשון אחרת".¹²⁶ התנ"ך הוא היצירה הראשונה, הן מבחינה כרונולוגית והן מבחינת מעלתה, שזכתה לתרגום מעברית לשפה אחרת. חיים רבין מציין שני רבדים של קשיים הכרוכים בתרגומו: "הראשון הוא בעיית התרגום שבפניה

125 ראו: טורניאנסקי, חיבור, עמ' 40-49.

126 ראו: אבן-שושן, ד', עמ' 1477.

עומד כל מתרגם הבא להריק תכנים משפה לשפה", והשני הוא בעיית "תרגומם של כתבי-קודש הנושאים מטען רגשי ותרבותי כבד. בעיית כל תרגום היא בכך, ששפות בנויות בדרך שונה מבחינת דקדוקן, תחבירן ואוצר המלים שלהן. שוני זה הוא משני סוגים: (1) שתי השפות מביעות אותו דבר, אך בצורה שונה; (2) אחת השפות מביעה דבר שאין לו שום הבעה בשפה השנייה".¹²⁷

התחלותיה של ספרות יידיש טמונות בעיקרן בתרגומים לתנ"ך ולתפילה. כמו שמציין רבין לגבי תרגומי התנ"ך בכלל, כך גם לגבי התרגומים ליידיש, השאיפה הייתה לדייק מילולית למקור עד כמה שאפשר. שאיפה זו קשורה הייתה בעובדה שיחס הקדושה למקורות הקדומים בלשון הקודש האציל גם על לשון התרגומים. "על כך תוכיח השמרנות בלשון התרגומים מהמקרא, המתקיימת במסורת רצופה בכתב ובעל-פה בלימוד המקרא ביידיש ב'חדר' המסורתי, מימי-הביניים ועד לדורות האחרונים".¹²⁸

במשך הדורות התגבש בתרגום ליידיש של התנ"ך והתפילות נוסח לשוני מיוחד לו, לשון "טייטש".

בשלב הראשון נוצר "התרגום המילולי, הנוקשה, המתעלם לחלוטין מדרכיה של לשון-היעד ושומר גם על מילים רבות שאינן מובנות עוד".¹²⁹ במרוצת הזמן הוסבה מידה מן הקדושה שיוחסה למקור בלשון הקודש גם לתרגום עצמו. כשצוטטו הפסוקים ותרגומיהם ביצירות שונות ביידיש הם שמרו תמיד על צמידות מקסימאלית למקור או לנוסח הקפוא של התרגום. ואולם, לא הייתה זו צורת התרגום היחידה. כבר בשלב מוקדם נדרשה הבנה של תוכן הטקסט, שנותר בחלקו בלתי מובן גם בתרגום. לשם כך נוספו לתרגום רבדים נוספים: רובד אחד המכונה 'חיבור', הבא לחבר את המילים הבודדות למשפט סביר,¹³⁰ ועליו נבנה רובד נוסף, המכונה 'צוזאץ'.¹³¹ רבדים אלו גם יחד היו בסופו של דבר בבחינת 'תרגום חופשי', הם הוסיפו על התרגום המילולי מסר פרשני ודרשני שופע של הטקסטים המקודשים, לעתים אף תוך התרחקות עצומה מן התוכן והמשמעות העולים מן המקור העברי.

בשעת הגידול ההדרגתי במספר התרגומים שלא לכתבי הקודש, עם התגוונות נושאיהם והתרחבות היקפם,¹³² כבר הייתה למעשה לגיטימציה ליצירה של תרגומים חופשיים למדי, המתרחקים מן המשמעות המילולית של המקור.

127 ראו: רבין, עמ' 1.

128 ראו: שמרוק, ספרות, עמ' 12.

129 ראו: טורניאנסקי, חיבור, עמ' 48, ובהרחבה שם, עמ' 57-58, הערה 69.

130 ראו: שם, עמ' 32 ואילך.

131 ראו: שם, בעיקר עמ' 48.

132 ראו: שמרוק, ספרות, עמ' 13-24.

לגיטימציה זו שימשה את המתרגמים לידיש של הספרות הבתר-מקראית. עמדו לפניהם יצירות בלשון הקודש שונות במהותן. הטקסטים שעמדו לפניהם לא נחשבו לקדושים במידה שהיו קדושים כתבי הקודש. רוב היצירות שהם תרגמו היו יצירות בעלות מגמות דידקטיות, ומשום-כך הצורך להבינן על מנת ליישם למעשה היה העיקר. ברור שלמרות האידאל לקרוא ישירות בלשון הקודש, במציאות לא יכול היה הקהל להיעזר לשם הבנה ויישום בכתבים בלשון זו או בתרגום המילולי והמוקפד והבלתי מובן שלהם, והיה צורך לא רק לתרגם אלא גם לפרשם. סביר להניח שהמגמה הדידקטית היא שהכתיבה את התרגום החופשי יותר לידיש, גם אם היה פרשני.

באמצעות ספרי המוסר בידיש נוכל להדגים את אופני התרגום השונים. פסוקי המקרא מתורגמים לרוב באופן מילולי מדויק, בדרך כלל על פי מסורת ה'טייטש', נוסח התרגום שהתגבש בדורות הקודמים והמשיך להתקיים בהוראה ב'חדר'. לעומת זאת גוף הטקסט, גם אם הוא נסמך בבירור על מקור עברי אחד, מעבד את מקורו, מרחיבו או מקצרו, מוסיף פרטים ומסקנות וכיו"ב. בדרך כלל הסטיות הללו מן הכתוב בלשון הקודש אינן מצוינות בגוף הכתבים בידיש, להפך, המחברים נוטים ליצור תחושה אצל הקורא כי מדובר בתרגום צמוד עד כמה שאפשר למקור העברי. כמובן שגם מבחינה רעיונית נטו המחברים לציין את דבקותם במקורותיהם העבריים, וזאת – למרות שבמקרים לא מעטים הם חרגו מן המקורות, או הוסיפו עליהם אינטרפרטציות משלהם, שינו לחלוטין את משמעות המקור העברי, או לפחות הוסיפו לו פרשנויות נוספות.

ב. עיבוד פירושו המילוני הוא "שנוי דבר-מה והתקנתו על-ידי פעולה מסוימת בו",¹³³ או "עֲבַד – סֵדֶר ונתן צורה לחומר ספרותי".¹³⁴ ואולם, כפי שצינתי לעיל, אופיה של העברת הטקסט שכללתי במונח 'תרגום' לעיל מכיל גם העברת טקסט, שאופיה תואם את הפירוש המילוני של המונח 'עיבוד'. אמנם היו מבין חוקרי יידיש אשר השתמשו במונח זה לתיאור אופיו של ספר לב טוב,¹³⁵ אך לדעתי אופי היצירה שניתן לכנותה 'עיבוד' כלולה בתרגום מן הסוג החופשי יותר, ותת-חלוקה מסוג זה לא תוסיף להבנת הזיקה של יצירות המוסר למקורותיהן העבריים. משום-כך לא נראה לי נכון, לגבי ספרות המוסר בידיש, להתייחס לדרך ה'עיבוד' כאל צורת העברה נפרדת, שונה בבירור מן התרגום. לדעתי, אלה הם שני סוגי תרגום, אחד צמוד ואחד חופשי ממנו במידות שונות. מלבדם אפשר להבחין בעשייה אחרת, היא היצירה המקורית.

133 ראו: אבן-שושן, ג', עמ' 948.

134 ראו: בן-יהודה, ט', עמ' 4254.

135 ראו למשל: שמרוק, פולין, עמ' 44: "על הגבול בין תרגום לעיבוד עומד ספר לב טוב".

ג. יצירה מקורית מחברו של ספר לב טוב רומז בפרקו הראשון על אופיו של חיבורו. בפתח דיונו ב'הנהגת בית הכנסת' הוא אומר: "אז איכש שרייבן וויל אויז דען אורח חיים אונ' אויש ראשית חכמה אונ' אויש דעם ספר מוסר אונ' אויש אנדרי ספרים מער, דער דאש ווערט לייאנן דער ווערט גיפֿינדן אלש דיא וואר הייט, דז איך ניקש אויז מיינם קאפף גיטרעכט האב נייארט אלש גיפֿונדן האב אין ספרים אז איר ווערט לייאנן דריינן".¹³⁶ [=כפי שאביא מתוך האורח חיים ומתוך ראשית חכמה ומתוך ספר מוסר ומתוך עוד ספרים אחרים. מי שיקרא זאת ימצא את כל האמת שכן לא המצאתי דבר מראשי אלא הכל מצאתי בספרים]. הוא מבהיר כי מדובר בחיבור אקלקטי, הנסמך על מקורות עבריים קודמים. יתירה מזאת, המחבר רואה בתלות זו מעלה, ומצביע על היותה קו מאפיין של ספרות המוסר היהודית על שתי לשונותיה, עברית ויידיש: "דרום זאל איין איטליכר מענש לייאנן אין ספרים דיא דער פֿון שרייבן פֿון ביז רידן, דאש ספר מדות אונ' דאש ספר המוסר אונ' דער בראנט שפיגל, דער איז אויך גינומן ווארדן אויש דען ספרים, אונ' זונשט אנדרי ספרים זיינן גינומן ווארדן אויש דען ספר ראשית חכמה אונ' זינשט מער ספרים די פֿיל דאר פֿון שרייבן אונ' ברענגן פֿיל פסוקים דרויף".¹³⁷ [=לכן על כל אדם לקרוא בספרים הכותבים על כך, על לשון הרע: ספר מידות וספר המוסר והבראנט שפיגל שגם הוא לקוח מן הספרים הללו, ועוד ספרים אחרים נלקחו מספר ראשית חכמה ומעוד ספרים שכותבים הרבה על כך ומביאים הרבה פסוקים על כך]. גם בבחינת הסיפורים המופיעים בספר לב טוב ניכרת אותה המגמה. למעשה יש בספר לב טוב רק סיפור אחד ויחיד מסוג זה, וטיבו מתגלה כבר בכותרתו: "איין מעשה [...] וואז דא איז ניילך גישעהן".¹³⁸ [מעשה שהיה לאחרונה]. גם סיפור זה, יש לציין, מורכב ממוטיבים יהודיים ולא יהודיים קדומים, ולא כולו מקורי של המחבר.

מתוך רשימה זו הספר היחיד ביידיש, שאין לו באופן מובהק מקור עברי אחד הוא ספר בראנט שפיגל. ספר מידות, שאף הוא מוזכר ברשימה, הוא תרגום של כתב יד עברי שלא ראה אור אלא ב־1581 (בפראג), ובשם ארחות צדיקים, כארבעים שנה לאחר שהופיע הספר ביידיש. הבראנט שפיגל, כדברי מחברנו, וכפי שמסתבר גם מעיון שטחי בו, אכן נסמך על מקורות עבריים רבים. ובכל

136 ראו: לב טוב, ז ע"א ט"ב. (מכאן ולהבא בכל הציטוטים יירשם, לשם קיצור, רק "לב טוב").

137 ראו: שם. עריק מצטט מן פט זה באופן חלקי וטועה בהבנת משמעותו. הוא סבור שהיחס לבראנט שפיגל בהקדמה לספר לב טוב "נצבע במעט רוגז [...]". המחבר שלנו מאשים בין השורות את הבראנט שפיגל בקומפילטוריות ובהעדר מקוריות, ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 296. למעשה אין מחבר ספר לב טוב עושה זאת, הוא רק מציין את הבראנט שפיגל כאחד מן הספרים הנסמכים על מקורות, ואין הוא רואה בכך מעשה שלילי כלל.

138 ראו: לב טוב, נח ע"א ט"ב.

זאת, דווקא לגביו נטען שהוא שייך לספרי המוסר המקוריים בידיש שנכתבו בפזורה האשכנזית.¹³⁹

לכאורה הטענה שספר בראנט שפיגל נסמך על מקורות, והטענה שהוא מקורי סותרות זו את זו, שהרי ההנחה המקובלת בעולם המודרני לגבי יצירה 'מקורית' קשורה לתפישה שלפיה 'מקוריות' פירושה: "ראשוניות [...]. מצבו של דבר או אדם שאין בו משום חיקוי אחרים או תרגום משל אחרים".¹⁴⁰ ואולם, לגבי ספרות המוסר בכלל, ולגבי ספרות המוסר בידיש בפרט, יש לבחון את מידת ה'מקוריות' בכלים שונים במקצת.

חוקרי ספרות המוסר העברית התייחסו לשוני בין התפיסות הקדומות לבין התפיסה המודרנית בשאלת המקוריות. הם טענו ש"היוצר היהודי בתחום המוסר אינו יכול להיות מחדש גמור".¹⁴¹ עולה מטענה זו שלא ניתן לצפות למקוריות בספרות המוסר על פי הפירוש המודרני של המונח. במובלע עולה מטענתם הסיבה העיקרית להסתמכות על מקורות קודמים, והיא הצורך שחשו המחברים באוטוריטה ליצירתם. אפשר גם לטעון שההסתמכות האינטנסיבית על הכתבים הקודמים הקיימת בספרי המוסר מחזקת את הקשר הבין-דורי: "אף בשעה שבעל-המוסר מוקיע ללא-רחמים גילויים של שחיתות בחברה היהודית ומתריע על עונותיה הרי הוא חוזר ומטעים את רציפות המסורת שבהופעות הנביאים המזהירים והמוכיחים. בדרך זו מופיעה הסטייה החדשה מדרכי המוסר והאמונה כגילוי חדש של גורל היסטורי אחד ומיוחד. עוון הדור מצטרף לעוונות הדורות הראשונים".¹⁴² ומכיוון שלדורות המוקדמים נמחל – הרי עתידים ישראל להיסלח שוב. רעיון זה מובע במדרשים הרבה, למשל במגילת תענית: "מי ששכן שכינתו בבית הזה כשם שעשה נסים לאבותינו בכל דור ודור

139 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 44. עוד על ספר זה ראו מחקרו החלוצי של רייפמאן י', "דברים אחדים על ספר ארחות צדיקים", הכרמל, ערך רש"י פין, שנה ב, גליון 33, כח אדר ראשון תרכ"ב, עמ' 271-272, והמשכו של המאמר ראו שם גליון 34, ה אדר שני תרכ"ב עמ' 278-279. רייפמאן היה הראשון שעמד על מקורותיו של ספר זה ובעיקר התייחס לשאלות תבניות הספר מתוך תיקון מידות הנפש המיוחס לר' שלמה אבן גבירול. כמו-כן ראו: לשאלת זהותו של הספר בית מדות, הנזכר בספר חרדים ובדאשית חכמה", קרית ספר מז (תשל"ב) עמ' 169-178 וכן תגובתו של פכטר לדבריו: מ' פכטר, "לעניין המובאות מ'ארחות צדיקים' בספרי המוסר של חכמי צפת", שם, עמ' 487-492. יש לשים לב כי אף אחד משלושת המחברים הללו לא התייחס להבדלים בין הנוסח בידיש לנוסח בעברית.

140 ראו: אבן-שושן, ב', עמ' 766.

141 ראו: תשבי ודן, עמ' טז.

142 ראו: ורסס, עמ' 10.

כך יעשה לנו נסים בזמן הזה".¹⁴³ קשר בין-דורי זה חשוב דווקא למחברים של ספרי מוסר, הבאים להוכיח, אך נזקקים גם לפן של נחמה ביצירתם כדי להתקבל בקרב קהלם.

ובכל זאת, כפי שנרמז במחקר ספרות המוסר העברית, אפשר לדבר גם על מקוריות במובן שונה במקצת, שכן "היוצר בספרות המוסר חייב להתחשב בחינוכו השמרני של הציבור הרחב, ולהסמיך את דבריו החדשים אל יסודות המסורת המקודשת".¹⁴⁴ משמע שהמקוריות והחדשנות בספרות זו מוסווית במקורות ובמבנים הקודמים, ועל הקורא והחוקר לתור אחריהן, להכיר באופן מעמיק יותר את הצורות והתכנים המוקדמים, שרק מתוכם עשוי הוא ללמוד על המקוריות הטמונה ביצירה המאוחרת.

מחקר מקיף של ספרות המוסר בידיש טרם נעשה, ומשום-כך עדיין אין בידינו התייחסות מקיפה גם לשאלת מקוריותה. נראה שכמו בספרות המוסר בעברית, כך גם בספרות המוסר בידיש ישנה מידה של מקוריות הן באופן עיבודה את מקורותיה והן בתכנים העצמאיים במובהק שנוספים עליהם. ואולם בידיש, מלבד הצורך להצדיק את היצירה החדשה, היה צורך להצדיק גם את העובדה שזו נכתבה בשפה שאינה לשון הקודש, אשר הכתיבה בה בתחום חיי הפולחן לא הייתה מובנת מאליה. גם בתקופה שבה עוסק **ספר לב טוב**, שנדפס לראשונה כמאה שנה מאז ההדפסה הראשונה של יצירות בידיש בכלל ושל ספרות מוסר בידיש בפרט, עדיין חשו הן הכותבים והן הקוראים צורך להתנצל על כתיבה וקריאה בשפה זו, ולגבות אותה בהסתמכות על מקורותיה שבלשון הקודש.

ובכל זאת יש מידה לא מעטה של ייחוד, עצמאות ומקוריות גם בחלק ניכר מספרי המוסר בידיש. בבחינת מקוריותה של ספרות זו יש לבחון את קיומם (או אי-קיומם) של שני קריטריונים עיקריים: האחד, האם החיבור משלב, בגלוי או בנסתר יותר ממקור אחד, ועל ידי כך הוא יוצר טקסט חדש שאין לו מקבילה שווה בלשון מקורותיו, והשני, האם ובאיזו מידה שוזר המחבר בחיבורו רעיונות, תפישות עולם, פרטי אקטואליה ועוד, המאוחרים למקור או למקורות שעליהם הוא מסתמך במוצהר, ושנובעים מסביבתו של המחבר ושל קהל קוראיו הפוטנציאלי. הקריטריון השני הוא כמובן מורכב ביותר, ופעמים רבות הוא דורש עיון מדוקדק ביותר בטקסט, כפי שיתברר בהמשך לגבי **ספר לב טוב**.

משום כך אתיחס כאן בקיצור רק לקריטריון הראשון. בחלק ניכר מיצירות המוסר בידיש טוענים המחברים שהם מסתמכים על מקור עברי אחד, שאותו

143 ראו: ו' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד, עמ' 112. ולגבי נוסח הכלאיים של טקסט זה ראה שם עמ' 288-289.

144 ראו: תשבי ורן, עמ' טז.

תרגמו או עבדו (בעל ספר קב הישר, למשל, מציין את ספר יסוד יוסף כמקורו; בעל ספר לב טוב מצביע על ספר המוסר לר' יהודה כלץ; ספר משלי חכמים – ונציה 1566 – מסתמך במוצהר על התחכמוני של אלחריזי), זאת למרות שרוב היצירות שוזרות מספר מקורות נוספים, מעטים או רבים, שאינם מוצהרים בהן במפורש.

יוצא דופן הוא ספר בראנט שפיגל, שאינו מזהיר על מקור אחד העומד בבסיסו. ספר זה אכן זכה במחקר להתייחסות כאל "ספר המוסר הפופולארי המקורי בידיש".¹⁴⁵ הסיבה לטענה זו קשורה בהכרח לעובדה שבבסיסו של הספר לא עומד מקור אחד מוצהר, אלא שמחברו שילב באופן חד-פעמי מספר רב של מקורות עבריים ליצירה חד-פעמית קוהרנטית. מכאן שהטענה כי הספר מקורי אין משמעותה שהמחבר לא הסתמך על מקורות עבריים, אלא שמקוריות הטקסט עולה מן האריגה והשילוב החד-פעמיים של המקורות הרבים שבבסיסו. מקוריות במובן המודרני יותר נוכל למצוא רק בשירי המוסר שבהם, כפי שהצבענו לעיל, הביקורת החברתית האקטואלית עומדת בבסיס הטקסט. רק דברים מעטים מן המקורות: פסוקים ואמרות חז"ל, נוכל למצוא בשירים אלו, ותוכחת המוסר מתמקדת בעיקר בבעיות הרלוונטיות לחברה בת-הזמן והמקום. עיקרם של השירים הללו הוא ביקורת על המצוי, על החברה, על מנהיגיה ועל 'עמך', מבלי להסתמך לשם כך בבירור על אוטוריטות קודמות.

מקוריות מסוג כזה באה לידי ביטוי באופן מובהק יותר בשירים הדו-לשוניים.¹⁴⁶ כמו שירי המוסר בידיש בלבד, עוסקים שירי המוסר הדו-לשוניים על-פי-רוב בביקורת אקטואלית, ומשום כך אין תכניהם תלויים כמעט במקורות. אמנם בנוסח העברי של השירים הללו יש שימוש אינטנסיבי למדי בפסוקים ובמאמרי חז"ל, אך לא עומד בבסיסו טקסט עברי אחד שאותו הם מתרגמים כביכול. אפשר לומר שהטקסט העברי של השיר, שהוא מקורי, משמש למחברו מקור לנוסחו בידיש. ואולם גם הנוסח הזה אינו מעמיד תרגום גרידא של הנוסח העברי, אלא עיבוד שיש בו מן המקוריות. למעשה, עיקר ייחודם של השירים הדו-לשוניים הוא ביצירה החד-פעמית העולה מן ההקבלה בין שני הנוסחים הלשוניים, ובוודאי נכון הדבר לגבי קורא שמסוגל לקרוא את שניהם ויוצא נשכר מן הקשר ההדדי העולה מקריאת שני הטקסטים. מכאן שמידת המקוריות של היצירה הדו-לשונית אינה טמונה ביחסה של היצירה לחיבור מקורי קדום, אלא לקשר הסימביוטי העולה בבחינה של הטקסטים המקבילים בשתי השפות. מלבד חידושיהם התוכניים מחדשים השירים גם מבחינה צורנית ולשונית,

145 ראו למשל: עריק, געשיכטע, עמ' 259.

146 ראו למשל: שיר וזמר נאה על אורך הגלות, לובלין שפ"ד, 1624.

הנובעות מתביעותיו המבניות של השיר: המבנה השירי, הפרוסודיה, המצלול וכו'.

עולה מדברי כי, למעט השירים, יצירות המוסר בידיש בכללותן נסמכות על מקור או מספר מקורות עבריים, ושדרך כלל, בניגוד להצהרות מחברי היצירות, המקורות אינם נמסרים בנאמנות מירבית למקור, אלא שחלים בהם שינויים לשוניים, מבניים, תוכניים ורעיוניים לא מעטים, ולעתים אף מרחיקי לכת ביותר.

הנושאים הנדונים בספרות המוסר בידיש

בבואנו לבחון את הנושאים הנדונים בספרות המוסר בידיש יש לברר קודם כל מה הייתה המטרה שעמדה לפני מחבריה. מתוך בחינת המטרה נוכל לעמוד על התוכן והמצאי הרעיוני שהכילו ספרים אלה.

נוכל לענות על שאלה זו בדרך האלימינציה. גליקל בת לייב שילבה בזיכרונותיה עניינים רבים שמטרתם הדידקטית אינה מוטלת בספק, אולם אין לראות בזיכרונות הללו יצירת מוסר: "פעמיים מצהירה גליקל מפורשות שאין בכוונתה לכתוב ספר מוסר [...] הסתייגותה מכתיבת ספר מוסר והפנייתה את ילדיה לספרי המוסר הפופולריים ביותר בידיש אינן מונעות מגליקל להמשיך ולשזור דברי מוסר קצרים או ארוכים בפרקים הבאים בחיבורה. ובכל זאת היא מגשימה את כוונתה: אין חיבורה ספר מוסר גם אם נימה מוסרית נלווית לרבים מקטעיו, גם אם באורח פיגורטיווי אכן אפשר לראות בו מעין צוואת מוסר, וגם אם העקרונות האקלקטיים ומגוון אמצעי ההדגמה וההסברה האופייניים לספרות המוסר בידיש בכללותה ניכרים בו היטב".¹⁴⁷

מהסתייגותה של גליקל ומחיבורה אפשר ללמוד כמה עניינים חשובים לגבי ספרות המוסר, תוכנה ואופן ביטוייה: ספרות המוסר היא ספרות שמטרתה ללמד את הקורא אך לא דווקא מתוך דוגמאות מניסיונו הפרטי האישי של הכותב, לא מתוך תיאורי חיים אישיים או ציבוריים, ואף אפיונה של ספרות המוסר אך ורק כספרות אקלקטית אינה נכונה. עוד אנו לומדים מכאן כי מטרתה של ספרות המוסר היא אחת: מטרה דידקטית – תיקון דרכיו של הקורא החוטא. מבחינה נושאית וסגנונית, לפחות באופן מוצהר, חיבור המוסר אינו סוטה כמעט לתיאורים חיצוניים, שאינם משרתים את המטרה הדידקטית.

גליקל כותבת אמנם בזיכרונותיה קטעים שמוקיעים דרכי התנהגות בלתי רצויות ואף שליליות בעליל, מתוך שהיא מקווה כי הקרובים לה ישנו את התנהגותם

147 ראו: גליקל, עמ' יח-יט.

ומעשיהם על פי המלצותיה, אך יצירתה אוטוביוגרפית והוראת דרכי התנהגות וערכי מוסר אינם עיקר בה.

להגדרה זו, המבהירה מה אין בספרות המוסר, יש להוסיף פרטים על מהותה של ספרות המוסר ועל מה שיש בה. בספרות המוסר בידיש, כמו בספרות המוסר בלשון הקודש נמצא על-פירוב התייחסות לדינים והצעה של דרכי התנהגות בכל תחומי החיים. ואולם, לעומת הספרות ההלכתית, קיימת בספרות המוסר בכלל מידה של הפשטה והרחבה. אין מדובר על ספרות המראה לאדם כיצד צריך להתנהג כדי למלא את מינימום חובות הדת, אלא יש בה: "הוראת הדרך אשר ילך בה האדם בחייו הדתיים והחברתיים כדי שיוכל להגיע למדרגה דתית גבוהה, למעלה מן המינימום ההכרחי לחיים יהודיים הנקבע על-ידי ספרות ההלכה",¹⁴⁸ כלומר: יש ערך מוסף מסוים בספרות המוסר אשר מתעלה מעבר לקיום המצוות גרידא. הערך המוסף הזה עוסק במשמעות חייו ומעשיו של היהודי, הן בדברים שבין אדם למקום והן בדברים שבין אדם לחברו. התפישה העומדת בבסיס ספרי המוסר לפי טענה זו היא כי על האדם לא רק לשמור ולקיים את ההלכה היהודית תג לתג, אלא להפנים את הקוד ההתנהגותי שעולה מן ההלכות, ושעל ידי הפנמתו ויישומו יגיע למעלה דתית גבוהה ביותר, המתאימה, כמובן, לאידיאל החברתי-דתי.¹⁴⁹

הצגת קוד התנהגות כזה אינה באה לידי ביטוי באופן אחד בלבד. יש והדברים נמסרים באמצעות תיאוריות מופשטות, למשל פילוסופיות או קבליות, אשר הבנתן ואורח החיים על פיהן הם שצריכים, לדעת מחבר היצירה, לעמוד בבסיס התנהגותו הראויה של האדם. לעומת זאת ישנם חיבורים אשר מתמקדים בצד הפרקטי של ההלכה, מתוך התפישה כי קיומן של המצוות שלא לשמן יביא לקיומן לשמן.

חלקן של יצירות המוסר בידיש עוסק בעניינים מופשטים יותר, וחלקן בעניינים פרקטיים יותר, אם כי גם אלו העוסקות יותר במופשט אינן מגיעות לרמת ההפשטה המצויה ביצירות המוסר בלשון הקודש, וזאת משום אופייה העממי יותר של ספרות יידיש בכלל, ובשל קהל קוראיה הפוטנציאלי.¹⁵⁰ משום אותן סיבות אין למצוא בספרות המוסר בידיש ספרות הלכתית גרידא.

נתחיל את סקירתנו בנושאים המצויים בספרי המוסר הפרקטיים יותר בידיש, והקשובים בטיבם לספרות ההלכה. מספר ניכר מהם עוסק בנושאים הקשורים

148 ראו: תשבי ודן, מבוא, עמ' יא.

149 יש לשים לב כי בתקופה הנדונה לא הייתה הבחנה בין מוסר הקשור לדת לבין מוסר חוץ דתי. לסוגיה זו התייחסו תשבי ודן, בעיקר בעמ' יג-יד.

150 ראו: שמרוק, ספרות, פרק א.

לדיני חנ"ה (חלה, נדה והדלקת הנר), שהם שלושת הדינים שהיו מקובלים, מקדמת דנא, כדינים שמצווים על האשה היהודיה. אחרים עוסקים בנושאים הקשורים לאורח החיים היהודי בכלל כגון הלכות שחיטה, דיני ניקור, הוראות והנהגות הקשורות לתפילה,¹⁵¹ וכיו"ב.¹⁵² הספרים השייכים לקטגוריה זו הם בעיקר ספרים שהוקדשו באופן ספציפי לדינים ומנהגים, אך התייחסות לדינים ומנהגים מצויה גם בספרי מוסר כלליים יותר, כמו, למשל, במה שמכנה עריק 'אנציקלופדיות המוסר' הכלליות,¹⁵³ שם נוכל למצוא חטיבות שלמות המתארות את דרך הקיום הראויה של דינים והלכות באופן מעשי. ספרות המוסר שצדה הפרקטי מובהק עוסקת אפוא בצורה מודגשת יותר בנושאים הכרוכים בקיום הדינים ובאופני ההתנהגות הקשורים לשמירה על המסגרת של חיי הדת.

לפי זאב גריס, חוקרי ספרות המוסר שקדמו לו "ראו בספרות ההנהגות בעיקר צינור להפצת עצות מוסר מעשיות, אולי מועילות אך לא מחייבות".¹⁵⁴ ובהמשך דבריו הוא מוסיף "עיקר כוח ההנהגות, כבר מראשית הופעתן בתוך ספרות המוסר, היה מהיותן כלי ביטוי למנהגי יחידים או חבורות, שרצו להפיץ באמצעות ספרות פופולארית מקובלת, הנותנת להן הכשר מעצם היותן חלק אורגאני בה".¹⁵⁵ חשוב להדגיש לגבי העצות הללו בספרי המוסר בידיש, כי הן חרגו מן ההלכה ה'יבשה'. המחברים לא הסתפקו בהצבעה לפני הקורא על דרך ההלכה הנכונה, בבחינת 'עשה ואל תעשה', אלא הרחיבו מעבר לכך בעניינים ובנושאים פריפריאליים לכאורה, כגון משמעות הדין, הסיבה ההיסטורית-תרבותית להתהוותו, השכר שיקבל מי שינהג באופן הנכון ועוד. כן השתמשו המחברים בידיש בפיגורות ונושאים ספרותיים כדי לסבר את האוזן ולעודד את הקוראים להמשיך לקרוא בספר ולקיים את הדינים הכלולים בו, מתוך הבנת ה'רציו' שמאחורי הכללים הנוקשים. בצדק טוען עריק שהחומר הבלטריסטי מיוצג היטב בספרות המוסר בידיש; שכן היה צורך למשוך את לב הקהל, לתבל את המוסר המונוטוני, להקל את הספר הדתי, שכן ספר המוסר בידיש נועד לקהל שמתקשה להבין, לבעל-המלאכה, ליישובניק, לבעל הבית הפשוט,

151 ראו: גריס, הנהגות, בעיקר עמ' 59-60, וכן עמ' 84, הערה 141.

152 לדעתו של שמרוק, ראשיתה של ספרות הדינים בידיש הייתה בכתיבת דינים שימושיים המיועדים לכל מי שלא ידע את לשון הקודש, כמו, למשל, לנשים (ראו: שמרוק, ספרות, בעיקר עמ' 13-16).

153 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 246-247. וראה התייחסות לנקודה זו להלן, בעיקר בעמ' 14-15.

154 ראו: תשב"י ודן, עמ' טו, וכן גריס, הנהגות, עמ' 12 ובמיוחד הערה 46 שם.

155 ראו: גריס, שם. לטענתו של גריס ספרות ההנהגות הייתה בחלקה כלי חשוב ביותר להפצת המנהגים, שמתווספים ומרחיבים את ההלכה. כמו-כן מציין גריס כי ספרי ההנהגות השפיעו באופן זה על עיצוב המעשים והתודעה של היהודי שקרא אותן ולמד מהן.

ולבסוף לאישה.¹⁵⁶

ברבים מספרי המוסר בידיש, גם באלו שאינם פונים בהכרח לאישה בלבד, מודגש נושא תפקידי האישה כמחנכת וכמעצבת את הדור הבא, שכן בהגשמתו של אידיאל גידול בנים חכמים היה חלקה של האישה מכריע מבחינות רבות. אין תימה אפוא שנושא זה חוזר ומודגש בספרות המוסר בידיש.¹⁵⁷ בראייה כוללת אפשר לקבוע כי הנושאים המופיעים בספרות המוסר בידיש כוללים, למעשה, את רוב הערכים והאידיאלים הבסיסיים שלהם נצרך האדם היהודי: אם בתחומים הקשורים לעולם בית הכנסת ועולם הלימוד, ואם בתחומי החיים האחרים. ערכים אלו מופיעים אמנם בכתבים רבים בלשון הקודש, אך הם עובדו לידיש עבור האדם שאינו מסוגל להבין אותם במקורם העברי, ולשם כך שוננו במעט או בהרבה.

שירי המוסר בידיש מהווים, כאמור, חטיבה בפני עצמה, וזאת בעיקר משום שהם עוסקים בקשת נושאים רחבה אחרת. אין הם עוסקים בנושאים ספציפיים כמו דינים המחייבים את האישה, או דיני שחיטה, ניקור וכדומה אלא בעיקר בעניינים שבין אדם לחברו. כאן נראה שירים העוסקים, למשל, ברדיפה אחרי העושר, בדרכיה ובתוצאותיה לגבי היחיד והכלל, או במידות מוסר ספציפיות שנתפשות כנעלות כמו ענווה, צדקה, עזרה לזולת, או בדרכי התנהגות מסוימות בתא המשפחתי (יחסי גבר ואישה), בגידול הילדים, בניהול נכון של משק הבית. שירים אחדים עוסקים בנושא קונקרטי אחד בלבד, (כמו למשל השיר על השחוק לר' שמואל הוגרלן – נגד המשחק בקוביה) ולעומתם אחרים עוסקים במספר נושאים (כדוגמת שיר וזמר נאה על אורך הגלות לר' אלחנן העלן, העוסק במגוון ההתנהגויות הנובעות מרדיפת הבצע).

ספרות המוסר בידיש בכללה, גם הפרוזאית וגם השירית, מכילה הן את שני הקצוות, את העיסוק בנושאים ספציפיים ואת העיסוק בנושאים מופשטים, והן את מה שביניהם. היא "מורה כיצד לנהוג בקיום מצוות, כיצד לנהוג בחיי-היומיום, כיצד לחנך את הילדים, כיצד לבטא משאלות-לב אל הקב"ה, ועוד".¹⁵⁸ העקרונות החינוכיים שהם הנושא המרכזי בספרי המוסר בידיש מתוארים פעמים רבות ביצירות שונות, ובעיקר באלו הנתונות בשירה סטרופית או בפרוזה חרוזה, באופן מוחשי מאוד. כך, למשל, הבל הממון והבלות הקניינים הגשמיים ותענוגות העולם הזה בכלל, הם נושא מרכזי בספרות-המוסר בידיש

156 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 261.

157 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 56.

158 ראו: מסה ומריבה, עמ' 131-132.

בתקופה הנדונה,¹⁵⁹ ואפשר לפגוש בהם פעמים רבות בניסוח מעשי כבתת-נושא של מידת הצדקה, המפרט את האופן שבו ראוי לתת צדקה ואת סיבות נחיצותה.¹⁶⁰ הנושא מתואר באופן חי ביותר, וכך התיאור, המרמז בוודאי למציאות האקטואלית, של העשיר העושק את העני, יוצר הזדהות מירבית של הקורא עם הסיטואציה (ובוודאי על רקע המצב הכלכלי-חברתי באירופה במאות השש-עשרה-שמונה-עשרה).

כדוגמא קטנה לביקורת נקודתית על התנהגות הציבור בעת הדרשה בבית-הכנסת – נושא שנדון בחיבורים רבים – נביא את דברי בעל ספר לב טוב, האומר: "עש זאל איין איטליכר גיווארנט זיין דז ער ניט שלאפֿט בייא דער דרשה".¹⁶¹ [= כל אחד מוזהר שלא יישן בשעת הדרשה]. עניין זה נזכר בחיבורים נוספים, כגון בספר שמחת הנפש (פרנקפורט דמיין, 1707) בזה הלשון: "ווען אַ למדן הייבט אָן צו דרשנען, שלאפֿט מען תיכף אָן".¹⁶² [= כשלמדן מתחיל לדרוש, תיכף נרדמים].

המחברים השונים מציירים בפני הקוראים את המציאות היומיומית ומצביעים לפניהם על ליקוייה. הם מתארים את הסיטואציות שהם מבקרים בצורה חיה היוצרת אצל הקורא פעמים רבות תחושת קרבה ואינטימיות עם המחבר. על-ידי קרבה זו משיגים המחברים את המטרה העיקרית של חיבורם: הוקעת ההתנהגות השלילית והצעת התנהגות אלטרנטיבית ששכרה בצידה.

השאיפה לתקן את דרכיהם של הקוראים היא המטרה המרכזית ביצירות המוסר, שכן ספרות המוסר שואפת להדריך את האדם ללכת בדרך הישר מתוך מטרה ברורה – לזכות בעולם טוב יותר הן בעולם הזה והן בעולם הבא, על פי תפישת העולם היהודית-דתית, ועל פי ערכי המסורת היהודית. בתקופה הנדונה, כאמור, לא ניתן להפריד בין ציוויים דתיים, המכילים את ערכי המוסר, לבין מוסר אישי וחברתי א-דתי: "ספרות המוסר על כל גווניה וחלקיה, בכל תקופותיה, היא ספרות דתית מובהקת".¹⁶³

באופן כללי ניתן לסכם ולומר כי ספרי המוסר בידיש מעמידים במרכזם את הפער בין המצוי לרצוי. כשהמצוי הוא השלילי והדורש תיקון, ולעומתו הרצוי, שהוא האידאלי. לפיכך הנושאים הנדונים בספרות זו הם הנושאים המרכיבים את השלילי שבעולם כפי שהוא מחד, ואת החיובי, שיהיה נחלתו של מי שיתקן דרכיו לעתיד לבוא, בעולם הזה ובעולם הבא, מאידך.

159 ראו: מסה ומריבה, עמ' 57.

160 למשל בשיר וזמר נאה על אורך הגלות. (ראו לעיל הערה מס' 107).

161 ראו: לב טוב, נז ע"א, ט"ב.

162 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 308.

163 ראו: תשבי ודן, עמ' יג.

כאמור, ישנם חיבורים שהדגש בהם הוא על מסירת דינים ספציפיים, ולעומתם חיבורים העוסקים במידת מוסר מסוימת או במספר מידות, אך רוב החיבורים נודדים בין שני הקצוות, תוך שהם משלבים בין שתי רמות העיסוק. בחלק מן הטקסט הם מציגים דינים פרקטיים אשר מזכירים במידה רבה מסקנות של דיון הלכתי, ואילו בחלקים אחרים הם מגיעים להכללות לגבי מידות ההתנהגות הנכונות ועניינים החורגים מיישום ההלכה כפי שהיא.

עריק מונה ארבעה סוגי חומרים מרכזיים בספרות המוסר: א. מוסר "אתי" (משמע: תורת המוסר), ב. מוסר אקטואלי-קונקרטי, ג. דינים, ד. חומר ספרותי – מעשיות ומשלים.¹⁶⁴ הסוג הראשון כולל עניינים רחבים וכלליים יותר, דברי מוסר וכיבושין, שאינם עוסקים בדינים ספציפיים אלא במידות ההתנהגות הרצויה (לפי עריק, ברוב ספרי המוסר בידיש ניכרת השפעתו של ספר חובות הלבבות). הנושאים המופשטים בספרי המוסר בידיש אינם מובעים בדרך כלל באופן מנותק מן הנושאים הספציפיים, וכאן, לדעת עריק, באה לידי ביטוי באופן המובהק ביותר מידת המקוריות של כל חיבור וחיבור. בסוג השני נכללים דברי המוסר הקשורים לאקטואליה ספציפית. דינים הם עניינו של הסוג השלישי, והסוג הרביעי מתייחס ליצירות המכילות חומר ספרותי. לדברי עריק אפשר לראות מגמה התפתחותית של התחזקות הרובד הסיפורי בספרות המוסר.¹⁶⁵ טענה זו זקוקה לבדיקה מקיפה, ובטרם נעשתה בדיקה יסודית מעין זו לגבי מספר יצירות מייצגות לפחות, ודאי שאינה מוכחת.¹⁶⁶

ברור שהחומר הספרותי הכלול בספרי המוסר שימש למטרה כפולה. מחד – כחומר בעל ערך דידקטי, שבא לחזק את המסר הדידקטי, ומאידך – כתחליף לבלטריסטיקה, כפי שזו הייתה מקובלת בעמים שבקרבתם ישבו יהודי אשכנז, בלטריסטיקה לשמה, שניתן ליהנות ממנה אף ללא הפנמת המסרים הדידקטיים המתלווים אליה. שאלה נכבדה היא באיזו מידה שימש החומר הספרותי בספרי המוסר כמסייע להעברת התוכן המוסרי ובאיזו מידה הוא זכה לעצמאות ולקיום כטקסט ספרותי גרידא, וזאת גם בשעה שהוא חרג מן היצירה הספציפית שלשמה נוצר ושימש ביצירות אחרות, או אף הפך לסיפור שבעל-פה.

שאלה חשובה נוספת קשורה בצדק ההיסטורי שלנו כחוקרים לנתק לחלוטין

164 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 258.

165 עריק טוען כי במרוצת הזמן הלך וגדל בהתמדה החומר הסיפורי במוסר היידי; וכי הפופולאריות של שמחת הנפש נבנית בלא ספק על החומר הסיפורי העצום, שבו בטל בששים החלק המוסרי, ראו: עריק, שם, עמ' 261.

166 בספר לב טוב טקסטים סיפוריים רבים, אך לא ברור אם הם עולים בהיקפם על אלה שבבראנט שפיגל ובאיזו מידה דומים או שונים הסיפורים מבחינת אופי עיבודם. גם בספר מצוות נשים, נמצא חומר ספרותי לא מועט (ראו: שמרוק, פולין, עמ' 54).

את ערכיו האסתטיים של הסיפור מן המסר הדידקטי הנלווה לו ביצירות מוסר, ולנסות לקבוע כי ספרות זו תפקדה כספרות יפה, המקבילה לבלטריסטיקה הכלל-עולמית המובהקת שהחלה לצמוח באותה התקופה. וזאת אף על פי שבאותה התקופה כבר הייתה קיימת בידיש, אם כי במידה מוגבלת, ספרות יפה¹⁶⁷ שחיה במנותק מספרות המוסר.¹⁶⁸

שאלות מעניינות אלו ואחרות חורגות מדיוני כאן. מבחינת העיסוק בספרות המוסר בידיש, אתייחס בעבודה זו לצד הדידקטי בלבד, שכן, אין עבודה זו מתיימרת לעסוק בספרות המוסר מבחינת תפקודה כספרות יפה.

167 כפי שמעיר גריס לא ניתן להשוות את תופעת הופעתה של ספרות חול בידיש ברבע האחרון של המאה השש-עשרה (כמו, למשל, זו שחיבר אליהו בחור-לויטס, או ספרוני מעשיות ורומנסות בידיש) לתופעה המקבילה בחברה הלא יהודית באותה התקופה, אז נוצרה ספרות גבוהה יפה בלשונות המדוברות כמו, למשל: בספרדית, צרפתית ופורטוגזית. עוד בעניין זה ראו: ז' גריס, "הגדרת ספרות השבחים השבתאית", החלום ושברו – התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, ב, ערכה רחל אליאור, ירושלים תשס"א, עמ' 355-356. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יז (תשס"א).

168 כפי שמוכיחה סקירתו של שמרוק (ראו: שמרוק, ראשיתה) והביבליוגרפיה המוערת של שרה צפתמן (ראו: צפתמן, הסיפורת). זאב גריס, סבור גם הוא שהצלחתה של ספרות המוסר נבעה, לפחות בחלקה, מן החומר הספרותי שבה. בהסתמך על נתוני ההדפסות בידיש עד אמצע המאה ה-17 טוען גריס כי עד לתקופה זו ספרות המוסר בידיש הייתה המקור העיקרי לסיפורת לקורא היידי. החל מאמצע המאה ה-17, לדבריו, החלו להדפס בדפוס פראג ספרים ופופולאריים בעברית ובידיש בהיקף ובכמות שלא נראו לפני כן בשום מרכז דפוס יהודי אחר בעולם. בתחום ספרות הידיש נדפסו אז בפראג ספרוני מעשיות רבים, ספרוני תיקונים (שהם ספרוני תפילות על פי הקבלה הלוריאנית) אף נדפסו לראשונה ספרוני תחינות בידיש. (ראו: גריס, סוכן, עמ' 57).

פרק א: ספר לב טוב

המחבר והספר

ספרות יידיש הישנה, ובוודאי ספרות המוסר שהיוותה חלק לא מבוטל ממנה, לא זכתה, כאמור, למחקר מפורט ומלא כל-צרכו, וספר לב טוב הוא דוגמא מצוינת לכך. הספר זכה לפופולאריות רבה כבר במאה השמונה-עשרה: "בדיקה מדוקדקת של ספרות המוסר הנדפסת בעברית וביידיש במאה הי"ח מראה, שמקום ראשון במעלה תופסים דווקא דפוסי ספרות המוסר ביידיש וראש להם **ספר לב טוב** לר' יצחק בן אליקום מפוזנא".¹ הספר זכה למהדורות רבות מאוד.² הוא נזכר והומלץ לקריאה על ידי כותבים רבים, משכילים פחות ומשכילים יותר, שכתבו אם בעברית אם ביידיש. כך, למשל, הוא זכה להמלצותיהם של ר' שבתי-שעפטל הורויץ בצוואתו (נפטר בשנת ת"כ),³ של בעל **ספר שמחת הנפש**,⁴ של מוסיף הנספח לספר "ראשית ביכורים" לר' חנוך הענך ב"ר יהודה-לייב, נספח ששמו "תוכחת מגולה" (דפ"ר פפד"מ תס"ח),⁵ של ר' יונה לנדסופר בצוואתו (נפטר בסביבות ת"ע),⁶ של גליקל בת ר' לייב בזכרונותיה (נפטרה בשנת 1724),⁷ ושל ר' יוחנן אייבשיץ (נפטר בשנת תקכ"ד).⁸ כמו-כן ניתן למצוא עד לימינו אלה בקרב היהדות החרדית ממליצים על ספר זה, כדוגמת רפאל בלום (ראב"ד דק"ק קאשוי בעדפארד הילס ניו-יורק). (המלצתו נדפסה בסוף המאה העשרים).⁹

נראה שהספר נזכר פעמים רבות על ידי בני האליטה התרבותית משום שהוא נתפש כחיבור שהתקבל גם על ידי מנהיגי העם כלגיטימי, ומן הסתם רבים היו אלו שמימשו את ההמלצות ואכן קראו את הספר. למרות זאת, הספר כאמור כמעט ולא זכה לעיון מחקרי.

מאקס עריק, החוקר המרכזי שעסק בספר לב טוב, סיכם את העובדות הידועות

1 ראו: גריס, סוכן, עמ' 58.

2 ראו: שם, וראו גם להלן, ד סעיף ד', עמ' 313-315.

3 ראו: אסף, עמ' סט.

4 ראו: לב טוב תשנ"ט, בהקדמה, לא ממוספר. מפנה לעמ' קל"ד בשמחת הנפש.

5 ראו: אסף, עמ' קעו.

6 ראו: שם, עמ' קעח.

7 ראו: גליקל, עמ' 26.

8 ראו: לב טוב תשנ"ט, בהקדמה, לא ממוספר.

9 ראו: שם, שם.

לנו לגבי מחברו במשפט אחד קולע: "דעם 'לב טוב' האט פֿאַרפֿאַסט אַ געוויסער יצחק בן אליקום פֿון פּוֹיזן, און מער קיין ידיעות וועגן דעם מחבר זענען נישט בעקאַנט".¹⁰ [=את ה'לב טוב' חיבר אחד יצחק בן אליקום מפוזנא, ושום ידיעות נוספות על המחבר אינן ידועות].

עובדה זו בוודאי מפתיעה רבים. אמנם העדר פרטים לגבי מחבריה של ספרות יידיש הישנה הייתה תופעה מקובלת,¹¹ אך ניכר כי לגבי מחברו של ספר לב טוב היא קיצונית ביותר. למעשה לא נותרה בידינו שום ידיעה לגבי המחבר למעט שמו – יצחק, שם אביו – אליקום (או אליקים), והמקום שאליו הוא מיוחס – פוזנא. ידוע אמנם כי שם העיר אינו מעיד בהכרח על כך שהמחבר נולד בה, או ששהה בה חלק ניכר מחייו, אך סביר להניח שלכל הפחות תקופה מסוימת הוא חי בפוזנא מכיוון ששמה של עיר זו נקשר לשמו בהקדמה לספרו. כן סביר להניח כי המחבר שהה במשך תקופה מסוימת בפראג, לפחות בסביבות שנת 1620, עת הודפס ספרו לראשונה, שכן מחברי ספרים נהגו, בוודאי בעת הדפסת ספרם לראשונה, לשהות במקום ההדפסה של הספר ולהשגיח על תהליך ההדפסה.

ואולם, קשה לקבוע בוודאות גמורה אם ר' יצחק בן אליקום היה עדיין בחיים בעת הדפסתו הראשונה של ספרו: בסוף ההקדמה הוא מוזכר "יצחק בן לאא מוהרר אליקום זצ"ל מקק פוזנא",¹² ונראה שהכינוי "זצ"ל" מתייחס לאביו של ר' יצחק ולא לר' יצחק עצמו,¹³ אם כי באף לא אחת מהמהדורות המאוחרות יותר, גם כאשר ברור שר' יצחק עצמו כבר לא היה בין החיים, לא חל שינוי בכינויו בכתוב. גם מן העובדה שבספרים אחדים בידיש בתקופה הנדונה מצוין במפורש כי המחבר לא היה בין החיים בעת שהספר נדפס,¹⁴ אי אפשר להסיק

10 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 297.

11 אף על מחברו של הצאינה וראינה, ר' יעקב בן יצחק אשכנזי מיאנוב, הספר הפופולארי ביותר בידיש, כמעט ולא נשמרו בידינו פרטים, ראו: שמרוק, פולין, בעיקר עמ' 37. גם על רבקה בת מאיר טיקטינר, מחברת של ספר מוסר מקובל ושיר מוכר על שמחת תורה, לא ידוע לנו הרבה, ראו: שם, בעיקר עמ' 56-62.

12 ראו: לב טוב, ב ע"א ט"ב.

13 על כל פנים לא ניתן לקבוע זאת באופן וודאי מן הניסוח המופיע בפרק ב', ממנו לכאורה ניתן לשייך את ברכת המתים גם לאב וגם לבן, ועדיין אין בידינו מחקר רציני שילמד אותנו עובדות כהווייתן לגבי אופן הופעת השמות בשערים ובהקדמות גם בספרים עבריים, ולכן יש לבחון השערה זו באופן מסויג וזהיר. תודתי לפרופ' זאב גריס על עצתו בעניין זה.

14 למשל: במהד' הראשונה של מינקת רבקה לרבקה בת מאיר טיקטינר, שנפטרה בכ"ה ניסן שס"ה (1605) היא מוזכרת בברכת המתים "ז"ל". (ראו: שמרוק, פולין, עמ' 56), וכך גם לגבי אלחנן העלן, שחיבר את שיר וזמר נאה על אורך הגלות שלגביו מציין שמרוק: "קרוב לוודאי שהובא לדפוס על ידי בנו או בתו לאחר מות האב המחבר. שכן לאחר אחת הסטרופות בידיש נאמר: "חתימת אבי זל אלחנן בר אברהם העלן זל בראשי חרוזות" (ראו:

שגם במקרה שלנו, אם לא צוין במפורש כי המחבר אינו בין החיים, יש הכרח להסיק כי הוא אכן היה בחיים בעת הדפסת הספר. באפשרות זו עשוי לתמוך ניסוח הסיום של דברי ההקדמה, האומר: "דארום זעכט איין איטליכר אז איינר זאל ביקומן איין לב טוב. דאז ביט דער שרייבר, דז עש זאלן קויפן מאנן אונ' ווייבר, יצחק בן לאא מוהרר אליקום זצל מקק פוזנא"¹⁵ [=על כן יראה כל אחד להשיג לב טוב, כך מבקש המחבר שיקנו אותו <את הספר> גברים ונשים, יצחק בן לאא מוהרר אליקום זצל מקק פוזנא]. מאחר שאין ספק שלפחות חלק מן ההקדמה היא פרי עטו של המחבר,¹⁶ והחתימה של ר' יצחק מצביעה על עצמו כמחבר והיא נתונה בזמן הווה, סביר להניח שהיה בחיים בשעת כתיבתה, ואולי גם בשעת הדפסתה בראש חיבורו.

עדויות היסטוריות חוץ-טקסטואליות על ר' יצחק בן אליקום עצמו לא עלה בידי למצוא לא ברשימות של קהילת פוזנא,¹⁷ ולא ברשימות שונות של קהילת פראג. ברשימה של סיני האק,¹⁸ המתעדת את המצבות של יהודי פראג מופיעה מצבה חסרת תאריך המיוחסת לאחד ר' יצחק בן אליקים:¹⁹ "הר"ר²⁰ יצחק בן מו' אליקים (או אליקום). ז"ל²¹ בקי בגמרא בנביאים ובכתובים²² גם בספרים חיצוניים".²³ עם זאת, אין הוכחה חותכת שהמצבה שמזכיר האק היא אכן המצבה של מחבר ספר לב טוב, בעיקר משום שלא מצוין כל קשר בין האיש ששמו מוזכר במצבה לבין העיר פוזנא, שנראה כי הייתה משמעותית לגבי הביוגרפיה של המחבר, שכן היא מוזכרת במפורש בהקדמה לספר.

שם, עמ' 107, סימן 50).

15 ראו: לב טוב, ב ע"א ט"ב.

16 ראו להלן, עמ' 52.

17 תודתי הרבה לד"ר אדם טלר שבדק למעני רשימות שמיות של יהודי פוזנא בתקופה הנדונה שהיו בידיו. הוא לא מצא איש בשם זה.

18 ראו: סיני האק, משפחות ק"ק פראג – על פי מצבותיהן, פרסבורג תרנ"ב. על הבעייתיות בהסתמכות על ספרו של האק ראו: מונלש, עמ' 40–41.

19 ראו: האק, שם, במדור מצבות נפטרים בלי שם משפחה, בעמ' 394, סימן 3233.

20 הרב רבי. על פי מונלש, עמ' 29, "משאיכד התואר 'רבי' את משמעותו הראשונית, היה נחוץ לציין בתואר אחר את מי שהיה ראוי לכינוי הישן של מורה חכם".

21 זכרו לברכה. וכפי שמציין מונלש, שם, עמ' 31: "בדרך-כלל בראשי-תיבות: ז"ל, זצ"ל. נוסחאות אלה [...] על-פירוב ליד שמו של אבי הנפטר [...] רק במקרים יוצאים מן הכלל היא מופיעה גם ליד שם הנפטר עצמו".

22 ראו: שם, עמ' 35: "בתארי-השבח הנמלצים ביותר זוכים תלמידי-חכמים. עצם העובדה שמישו עסק בתורה כבר ראויה".

23 הכוונה במונח 'ספרים חיצוניים' אינה ל-apocrypha אלא למה שאיננו נמצא בתלמוד (ראו: להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, כינס וצרף מבוא והערות יעקב אלבוים, ירושלים תשס"א [2000], עמ' 229–230, והערה 15).

מצד שני, חוסר הוודאות לגבי מצבה או, לחלופין, היעדרה של מצבה הנושאת את שמו של ר' יצחק בן אליקום מפוזנא ברשימות של מצבות פראג שבידינו, אינה הוכחה ניצחת לכך שמצבה כזאת לא הייתה קיימת. שכן, כפי שמציין מונלש, "יש מצבות שכבר לא היו קריאות לפני מאה שנה [...] כמו־כן בכמה מצבות, שלפני מאה שנה עדיין אפשר היה לפענחן, הרי היום כבר אי־אפשר לבדוק את הכתוב עליהן מחמת התבלותן".²⁴

את הסברה שבעל ספר לב טוב נפטר בסמוך להדפסת ספרו או מיד לאחריה אפשר, בזהירות רבה, לתלות בעובדה שחיבורו זכה לפופולאריות רבה כבר בסמוך להדפסתו הראשונה (בתוך מאה שנה נדפסו ארבע עשרה מהדורות של הספר).²⁵ אם היה ר' יצחק בן אליקום חי פרק זמן ארוך דיו לאחר הדפסת הספר היו ידועים לנו עליו, מן הסתם, פרטים רבים יותר, או אפשר שהיה מנסה 'למחזר' את הצלחת ספרו ולהוציא ספר נוסף (אולי אף באותו סגנון) כפי שעשה ר' יעקב בן יצחק מיאנוב, בחברו את ספריו מליץ יושר²⁶ וספר המגיד,²⁷ בעקבות הצלחת חיבורו צאינה וראינה. אך שוב מדובר כמובן אך ורק בסברה שלא ניתן להוכיחה.

למרות החיפושים והבדיקה המאומצת של פרטים חדשים בחלקם, מסתבר שקביעתו הנחרצת של עריק, שאין בידינו פרטים ביוגרפיים כלשהם על אודות מחבר ספר לב טוב, עומדת בעינה. מכאן שכל מה שאנו יכולים ללמוד על המחבר – ואף כאן מדובר על פרטים מעטים למדי – עולה מן העיון בספר עצמו. ראשית, אפשר להניח במידה מסוימת של ודאות שהמחבר חי, כאמור, לפחות תקופה מסוימת בחייו בשתי ערים: פראג ופוזנא. כפי שידוע לנו מן המחקר ההיסטורי שתי הערים הללו היו חטיבה גיאוגרפית־תרבותית אחת, שבגבולותיה נדדו רבנים ותלמידי־חכמים (עליהם ועל נדודיהם יש לנו עדויות) ומן הסתם גם אנשים פשוטים יותר (עליהם, על־פי־רוב, אין לנו עדויות כלל). בשנות החמישים של המאה השש־עשרה הייתה במרחב תרבותי־גיאוגרפי זה (פוזנא־פראג) מחלוקת חריפה הידועה במחקר כ'פולמוס הרמב"ם' שנגעה ליחס לאגדות חז"ל.²⁸ פולמוס זה, לצורך ענייננו, מעיד על היות שתי הערים חטיבה תרבותית אחת.

24 ראו: מונלש, עמ' 37.

25 ע"פ הקטלוג של שטיינשניידר סימן 5314.

26 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 39: "ואמנם הצלחת ספרו הראשון של ר' יעקב בן יצחק [...] היא שהביאה אותו בין היתר לחיבורו של הספר השני, כפי שאנו למדים מדבריו שבהקדמה ל'מליץ יושר'" (וכן ראו: דותן־אופיר).

27 ראו: שמרוק, פולין, עמ' 41.

28 ראו: ברויאר "ויכוחו של המהר"ל מפראג עם הנוצרים מבט חדש על ספר 'באר הגולה'", תרביץ, נ"ה (תשמ"ה), עמ' 253-260. (בעיקר עמ' 260).

מכיוון שפראג הייתה מרכז דפוס ידוע, מרכז הדפוס העברי הראשון במזרח אירופה, (לראשונה נדפס בה ספר עברי בשנת 1513),²⁹ ואחד מארבעת מרכזי הדפוס העבריים במזרח-אירופה בתקופה האמורה, לא יפליא הדבר שר' יצחק בן אליקום בחר לנדוד דווקא אליה לשם הדפסת ספרו. רבים מבין היהודים שהדפיסו ספרים נדדו לשם כך לפראג, ומדפיסים רבים שפעלו בכל התפוצה במזרח אירופה החלו את פעולתם כפועלי-דפוס בה. במאה השבע-עשרה התפתח הדפוס העברי בעיר זו, והיא הפכה לאחת מערי הדפוס החשובות לספרים הן בעברית הן בידיש. בין היתר נדפסו בפראג ספרי מוסר וספרי מנהגים רבים בידיש.

בית הדפוס של רבי יעקב ב"ק, שבו נדפס **ספר לב טוב**, החל את פעולתו באיטליה ובעליו העבירוהו לפראג בשנת שס"ה (1605),³⁰ שם המשיך לפעול בית הדפוס עד סוף המאה השמונה-עשרה בניהול בני משפחתו. ר' יעקב עצמו נפטר בשנת 1618, דהיינו שנתיים לפני הדפסתו הראשונה של **ספר לב טוב**, ואכן בשער הספר כתוב: "על ידי האחים בני הרר יעקב ב"ק זצ"ל".

על הקשר האמיץ בין יהודי פראג ליהודי פוזנא מעידים באופן מובהק ביותר דמותו וחיו של המהר"ל מפראג. משפחת אביו מקורה בפוזנא (סב המהרש"ל). משנת 1573 חי המהר"ל בפראג. בשנים 1584–1588 היה רב במוראביה (ויש אומרים בפוזנא)³¹ ואחר כך שב לפראג. זמן קצר אחרי שנת 1592 עזב את פראג ועבר לפוזנא, שם היה רב המדינה, ושנים אחדות לאחר מכן שב לפראג ושימש שם רב המדינה עד למותו.³² גם דמויות בולטות נוספות היו קשורות בשתי הערים הללו, כמו למשל בני משפחת היילפרון,³³ אשר היגרו חלקם לפוזנא וחלקם לפראג. בני משפחה זו, כמו בני משפחות אחרות, שמרו בוודאי על קשר ביניהם גם לאחר שהיגרו לשתי הערים הללו.

עולה מן הדברים שר' יצחק בן אליקום, מחברו של **ספר לב טוב חי**, לפחות בזמן חיבורו והדפסתו של הספר, ברצף הגיאוגרפי-תרבותי פוזנא-פראג. כעת ננסה ללמוד ממהדורתו הראשונה של חיבורו המונחת לפנינו את הזמן המשוער של כתיבת הספר, שקדמה, כמובן, להדפסתו הראשונה. אמנם המהדורה הראשונה של **ספר לב טוב** שהגיעה לידינו היא משנת ש"פ (1620), אך ייתכן שבעזרת שני

29 תודתי הרבה לפרופ' זאב גריס אשר מסר לי אינפורמציה כה רבה וחשובה לגבי הדפוס העברי במזרח אירופה.

30 ראו: אנציקלופדיה יודאיקה, 13, עמ' 976. קיימת סברה שיעקב ב"ק הגיע לפראג בעקבות קשריו עם המהר"ל (ראו: אלבוים, עמ' 45). עובדה זו חשובה מכיוון שהיא עשויה ללמד אותנו פרטים על טיב הקשרים בין נושאי ויוצרי התרבות, הן בעברית והן בידיש, בקרב יהודי פראג במאה ה-17.

31 ראו: אנציקלופדיה יודאיקה, כרך 10, עמ' 75; וכן אלבוים, ע"פ המפתח.

32 אל המהר"ל ואל קשריו האפשריים של ר' יצחק בן אליקום עמו אתיחס בהרחבה בהמשך.

33 לפרטים ראו: אלבוים, עמ' 48.

תאריכים הנרמזים בה אפשר ללמוד גם על תאריך כתיבתו:

א. "איינר רעט אין דער שולן אונ' מן שרייאט אין אן אונ' ער קערט זיך ניט דראן דא מאג מן אים וואול היישן עזות פנים גיא הרויש אונ' פֿר זינדיג ניט דיא שול אונ' כל ישראל. דאש האט גיפסקנט מוהרר³⁴ ליב יצו³⁵ דער בעל גור אריה זצ"ל".³⁶ [=מי שמדבר בבית הכנסת וצועקים עליו ואינו שם לב לכך, מותר בהחלט לקרוא אליו: חצוף, צא החוצה ואל תחטיא את בית הכנסת ואת כל ישראל. כך פסק מוהר"ר ליב יצ"ו בעל הגור אריה זצ"ל].

הפסיקה שאליה מתייחס כאן המחבר היא משמו של חכם, הנזכר גם באופן מטונימי על פי שם ספרו המפורסם, ספר גור אריה (שראה אור לראשונה בפראג בשנת של"ח/1578) והכוונה למחברו, ר' יהודה ליוואי בן בצלאל, הוא המהר"ל מפראג. תאריך לידתו המדויק אינו ידוע, אך פטירתו הייתה בשנת שס"ט (1609). על סמך המובאה לעיל אפשר להניח, שהמהר"ל היה עדיין בחיים בשעה שר' יצחק בן אליקום כתב את ספר לב טוב, שכן בחלקו הראשון של המשפט הוא צרף לשם המהר"ל את ברכת החיים, (יצ"ו), אך בשעה שהדפיס את ספרו, או כשערך אותו עריכה אחרונה, לא היה עוד המהר"ל בין החיים, ומשום כך נוספה לשמו בחלק השני של המשפט ברכת המתים. (זצ"ל)³⁷ מכאן ניתן לשער שספר לב טוב נכתב (ואולי גם נדפס לראשונה) בשנת שס"ט (1609) לכל המאוחר, שכן המהר"ל היה עד אז בין החיים. ביתר שאת מתקבל על הדעת על פי המובאה, שהספר לא נכתב לפני שנת של"ח (1578), שנת הדפסתו הראשונה של ספר גור אריה, בגלל אזכורו של המהר"ל בשם ספרו זה.³⁸ על השפעתו של המהר"ל על ר' יצחק בן אליקום נרחיב בהמשך פרק זה.

ב. התאריך השני הנרמז בספר מופיע כחלק מדיון מקורי של המחבר, הנוסף לפרק המסכם של חיבורו. הדיון עוסק בשלשלת מסירת ההלכה בכתב מאז חתימת התלמוד, תוך ציוני זמנם של חכמים מרכזיים. אף על פי שציוני הזמן אינם נזכרים לגבי כל אחד ואחד מחכמי ההלכה שברשימה, הם עשויים לעזור לנו בקביעת זמן כתיבתו של ספר לב טוב:

34 מורינו הרב רבי.

35 ישמרהו צורו וגואלו.

36 זכר צדיק לברכה. ראו: לב טוב, כ ע"א ט"א. ובהקשר זה ראו: מ' חלמיש, " שיחות חולין בבית הכנסת – מציאות ומאבק", מלאת ב, ערכו ש' אטינגר, י"ד גילת ו'ש' ספראי, תל אביב תשמ"ד, עמ' 225-251.

37 תודתי לפרופ' זאב גריס על שדן עמי בסוגיה זו.

38 אפשר אמנם שמחבר ספר לב טוב (או מדפיסו) הכיר את ספר גור אריה בכתב-יד, ומכאן ששנת 1578 אינה רלוונטית, אך סביר יותר שהמהר"ל נודע בזכות חיבורו זה, ונקרא על שמו לאחר הופעתו בדפוס דווקא.

דא איז אויף גישטנדן רבי שלמה בן רבי יצחק דער היישט רשי ז"ל [...] דאש איז גיוועזט פֿר פֿינף הונדערט יארן אום גיפֿערד [...] דא האט דער רבינו יעקב בעל הטורים³⁹ בן הרב רבינו אשר ז"ל הוט כל התורה ביגריפֿן אין דער פֿיר שטיק [...] דאש איז גיוועזט און גיפֿערד פֿר דרייא הונדערט יארן אודר פֿירד הלב הונדערט יארן [...] ביז דא גיקומן איז רבי יוסף קראי עליו השלום [...] אויף דאש האט ער גימכט דען שלחן ערוך [...] דאש איז גיוועזט און גיפֿערד פֿר דרייסיג יארן אודר פֿינף אונ' דרייסיג יארן [...] דא איז אויף גישטנדן מהרר משה בן הרר איסרלן פֿון קראקא דער איז אך גיוועזט אין זיין צייטן דער האט גימכט די הגהות וויא דער מנהג איז אין אונזרן לענדער".⁴⁰

[...] אז קם רבי שלמה בן רבי יצחק המכונה רש"י ז"ל [...] זה היה לפני חמש מאות שנה בערך [...] אז כלל רבינו יעקב בעל הטורים בן הרב רבינו אשר ז"ל את כל התורה בארבעה חלקים [...] זה היה בערך לפני שלוש מאות או שלוש מאות וחמישים שנה [...] עד שבא רבי יוסף קראי <!> עליו השלום [...] <ו> עשה על זה את השולחן ערוך [...] זה היה בערך לפני שלוש מאות או שלוש מאות וחמש שנה [...] אז קם מהרר משה בן הרר איסרלן מקראקא שהיה גם הוא בזמן שלו <של בעל הטורים>, שעשה את ההגהות כפי שהמנהג הוא בארצות שלנו].

בחינת כל התאריכים שלעיל מצביעה פחות או יותר על אותה השנה: ש"ס (1600).⁴¹ סביר להניח אפוא שמחבר ספר לב טוב כתב את חיבורו בסביבות שנה זו, כעשרים שנה לפני הדפסתו הראשונה ב־1620. מחברנו חי, באמור, בתחום הגיאוגרפי-תרבותי של פוזנא-פראג. במובאה לעיל הוא מזכיר גם את הרמ"א, שחיבר הגהות 'כפי המנהג בארצותינו', עובדה המלמדת בוודאי שגם קראקא נכללת בתחום התרבותי שהוא מתייחס אליו, ומאפשרת לנו להניח, שב'ארצותינו' הכוונה היא לארצות הפזורה האשכנזית, למרות שעובדה זו ברורה גם מעצם שפת חיבורו עצמה. יש לשים לב שאזכורים דומים, המדגישים שהמחבר פונה לקהילה האשכנזית דווקא, מופיעים פעמים רבות לאורך הספר,

39 ברכת המתים בקטע זה היא מקרית ואינה סיסטמטית, ולכן לא ניתן להסיק ממנה דבר לגבי המחברים שמזכיר המחבר, האם היו בחיים בתקופת חיבור ספרו והדפסתו.

40 ראו: לב טוב, קכג ע"ב ט"ב – קכד ע"א ט"ב.

41 ראו: רש"י חי בין השנים 1040-1105, הוספת 500 שנה מביאה אותנו לשנת 1600 לערך. רבינו יעקב בעל הטורים חי בין השנים 1270(?)–1340, 300 או 350 שנה לאחר מכן השנה המתקבלת היא בערך 1600. רבי יוסף קארו חי בין השנים 1488–1575, 30 או 35 שנה לאחר מכן השנה היא בערך 1600. ולבסוף, הגהותיו של רבי משה איסרליש (הידוע בכינויו הרמ"א), שחי בין השנים 1525/30–1572, נדפסו לראשונה בקראקא 1572, הוא חיברם, על פי דברי ר' יצחק בן אליקים, באותו הזמן שבו פעל ר' יוסף קארו, דהיינו, שוב, השנה המסתברת היא פחות או יותר 1600.

בעיקר בפרק השישי, העוסק בדיני שבת. הזכרת שמו של הרמ"א והגהותיו יכולה להביא אותנו להקדמת התאריך המוקדם ביותר האפשרי של הופעת ספר לב טוב בדפוס. שלא כמו בקטע הקודם, ממנו למדנו שהשנה המוקדמת ביותר האפשרית היא של"ח (1578), הרי שמן קטע האחרון ניתן ללמוד שר' יצחק בן אליקום לא יכול היה לכתוב את ספרו לפני שנת של"ב (1572), שנת הדפסת הראשונה של הגהותיו של הרמ"א.⁴² מכאן סביר שכתובת ספר לב טוב חלה בשנים 1572-1600.

פרטים אחדים בספר לב טוב עשויים להצביע על קשר אישי בין מחברו ובין המהר"ל, ומאפשרים לשער שהמחבר השתייך לחוגו החברתי של הרב הדגול מפראג. מן המובאה דלעיל בדבר פסיקתו של מהר"ל מסתברת האפשרות שבעל ספר לב טוב הכיר אותו באופן אישי, שהרי הוא מכנה אותו שם רק בשם 'ליב' (Leyb), שם החולין של יהודה, בלא שם אביו, ודווקא בצורה הנהוגה בדיבור ולא בצורה 'ליוואי' או 'ליווא' המופיעה בכתובים. שימוש מעין זה בשם חולין עשוי להעיד על היכרות קרובה עם האיש, אולי עוד בטרם היה המהר"ל לדמות מוכרת ומפורסמת כל כך. מלבד מקור זה לא ידוע לי מקור נוסף המכנה את המהר"ל בשם החולין 'ליב'.

קרבה בין יצירתו של ר' יצחק בן אליקום לבין תורתו של המהר"ל צוינה על ידי חוקר אחד בלבד, פריץ קליינברגר, הכותב: הראשון שהתעורר לבדיקה שיטתית של חינוך היהודים האשכנזיים [...] היה ר' יהודה ליווא בן בצלאל, הידוע בכינוי מהר"ל מפראג [...] הוא אשר חולל את תנועת התיקונים בחדר ובישיבה. אחריו החזיקו כמה וכמה מבני דורו הצעירים ממנו ומבני הדורות הבאים אחריו כגון [...] ר' יצחק בן אליקים מפוזנא שחיבר ספר מוסר עממי בשם 'לב טוב' [...] חכמים אלה חוזרים על דברי הביקורת של המהר"ל ביחס לסדרי החינוך והלימוד המקובלים ועל הצעות התיקונים שלו, מי על רובם ומי על מקצתם, לפעמים תוך הסתמכות מפורשת על כתביו ועל סמכותו הרוחנית [...] מכל מקום, הללו אינם אלא המשך ישיר להלך מחשבתו הכללי של המהר"ל ומתחייבים ממנו באורח הגיוני.⁴³

מאז פורסמו דברים אלה, וכך גם לפני שפורסמו, לא הזכיר איש את הקשר בין שני היוצרים הללו, המהר"ל ור' יצחק בן אליקים. גם קליינברגר עצמו לא ציין על מה הוא מסתמך בטענתו, אך בבדיקה מקיפה של ספר לב טוב ניכר היטב כי צדק, ואכן היה קשר חברי או אף קשר של מורה-תלמיד בין שני האישים,

42 לא סביר שמחבר ספר לב טוב מתכוון כאן להגהות שהילכו בעל-פה, אלא לטקסט כתוב ומוכר לו ולציבור קוראיו.

43 ראו: קליינברגר, עמ' 9.

כפי שאפרט בסעיף ב של פרק זה (בעמ' 60). אך אפשר להקדים ולומר, שמן הקשרים המשווערים של יצחק בן אליקום עם המהר"ל ועם תורתו והשקפת עולמו, כמו גם מן המקורות הרבים שהכיר בעל ספר לב טוב ונעזר בהם לשם כתיבת ספרו, ניכר שהיה בהחלט תלמיד חכם.⁴⁴

כפי שאין לנו פרטים לגבי המחבר, גם לגבי ספרו חסרים לנו פרטים לא מעטים. ידוע לנו כי הספר נדפס לראשונה בפראג בשנת ש"פ (1620), אך על סמך כמה עובדות מתמיהות העולות מבחינתו המדוקדקת של ספר לב טוב יש מקום להניח שהייתה לו מהדורה או נוסח קודמים, שכללו רק חלק ממה שכללה המהדורה הידועה לנו כראשונה.⁴⁵

השערתו היא שלפני מהדורה זו נכתבו, או נדפסו,⁴⁶ חמשת או ששת הפרקים הראשונים בנפרד. הספר במתכונתו המצומצמת זכה כנראה להצלחה, ואי-לכך החליט מחברו להרחיב את מתכונתו, להוסיף לו את יתר הפרקים ולהביאו לדפוס בפראג. טענתי נסמכת על הראיות הבאות:

א. חמשת הפרקים הראשונים של ספר לב טוב מהווים מעין חטיבה סגורה ועומדת בפני עצמה, המקבילה למסגרתו של ספר המוסר של ר' יהודה כלץ, מקורו העיקרי של הספר. ההקבלה בין שני הספרים מלמדת כי: 1. הפרק הראשון בספר לב טוב עוסק בדיני הנהגת בית הכנסת, ואין לו כלל מקבילה בספר המוסר. 2. הפרקים השני, השלישי והרביעי בספר לב טוב, שעניינם על פי הסדר: תפילה, תשובה, צדקה, מהווים חטיבה בפני עצמה. שלושה פרקים מקבילים, הנושאים שמות זהים, הם שלושה מארבעת הפרקים הראשונים של ספר המוסר, למרות שאינם מופיעים בו בסדר זהה: בפרק הראשון נדונה הצדקה, בפרק השני – התשובה, ובפרק הרביעי – התפילה.⁴⁷ הפרק החמישי בספר לב טוב הוא הפרק העשירים

44 קביעה זו תקפה לגבי רוב מחברי הספרים בידיש, ובוודאי לגבי המרכזיים שביניהם. אמנם לגבי מחבר ספר בדאנט שפיגל טוען עריק שלא היה מלומד גדול (ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 291–292), אך טענתו אינה בדוקה אף לגבי המקרה שעליו הוא מבסס אותה, על דברי המחבר עצמו, האומר: "אונ' עש זיין פֿיל קווישליכ־א לויט דאש איר קליינש פֿינגרל איז דיקר אז מיין לייב. דאש איז צו פֿר שטין דאש זיא בעשר לערנן אונ' וואוישן דיא לויט צו אונטר ווייזן. אונ' זיין קלויגר אונ' גשיקטר אז איך" [=ויש הרבה אנשים נכבדים שאצבעם הקטנה עבה מגופי]. (ראו: בדאנט שפיגל, שס"ב, ט ע"א). אין בין הצהרתו של המחבר ומידת ידענותו ולא כלום. גם מחבר ספר בדאנט שפיגל היה בקי במקורות עבריים רבים ביותר והשתמש בהם בספרו, אלא שהצטנע בביטויים שהפכו לתבניות מקובלות להתנצלות בספרות יידיש, ביטויים שהיה בהם גם כדי לקרב את הקהל.

45 ראו מאמרי בנדון: Noga Rubin, "Sefer Lev Tov (Prague 1620): Is This Indeed the First Edition of the Book?", Zutot: Perspectives on Jewish Culture 5 (No. 1) (2008), pp. 121–127.

46 מנקודה זו ואילך אציין שייתכן כי מהדורה זו קיימת בכתב יד בלבד.

47 כלומר, שבספר המוסר באים הפרקים הללו בסדר הפוך.

בספר המוסר, ועמו מסתיים ספר המוסר. לדעתי גם במהדורה המשוערת, הקודמת למהדורה הראשונה של ספר לב טוב, שימש פרק זה כפרק מסיים. ייתכן שבנוסח הראשון ניסה מחברנו ליצור מעין מקבילה מצומצמת לחטיבה אחת מתוך ספר המוסר.⁴⁸ מן הסתם לאור הצלחת הנוסח הראשון, הוא החליט להרחיבו ולהפיצו בפזורה האשכנזית כולה. לשם כך השלים את המבנה הבסיסי והקיף את שאר פרקיו של ספר המוסר,⁴⁹ שבו בחר כדגם שנראה בעיניו מתאים ליצירה השלימה.

ב. בסוף הפרק החמישי, לאחר קטע ארוך של הגהה, מופיעה הכותרת: "הקדמה לחלק שני". אף בקריאה שטחית אפשר לראות כי מבנית אין שום הבדל בין שני חלקי הספר. אין אפוא כל סיבה ברורה ומתקבלת על הדעת להופעת הציון "חלק שני" לפתע אחרי הפרק החמישי. אחיזה לחלוקה שכזאת גם אינה בנמצא במקורו של ספר לב טוב, שכן ספר המוסר אינו נחלק לשני חלקים. מכאן שהסיבה היחידה העולה על הדעת היא כי עד נקודה זו, סוף הפרק החמישי, נתחבר בלבד, או גם נדפס, ספר לב טוב שהכיל רק מה שכלול בחלק הראשון, ובהמשך, כשהוחלט לכותבו או להדפיסו כספר שלם, ציין המחבר לעצמו, או שהמדפיסים ציינו לעצמם, עד היכן הופיע הנוסח הראשון, ומסיבה כלשהי שכחו לבטל את הכותרת הזאת, שבספר השלם לא היו בה עוד כל צורך ומשמעות.⁵⁰

48 אין הכרח לראות בספר המוסר דווקא את הדגם לנוסח הראשון המשוער של ספר לב טוב, שכן ספר המוסר עצמו בנוי במבנה של ספר מנורת המאור לר' ישראל אנקאווה, וייתכן כי דווקא ספרו של אנקאווה היה המודל שעמד לפני בעל ספר לב טוב, ואותו הוא רצה לקצר משום אורכו וסרבולו, ועל יסוד הסברה שאם יתרגם ממנו מספר פרקים בלבד יהיה אורכו של הספר בידיש מתקבל על הדעת. עובדה זו אינה מוכחת דיה, ראשית, משום שמחבר ספר לב טוב מזהיר כי הנוסח שעמד לפניו כדוגמא היה ספר המוסר ושנית, משום שהשוואת הנוסח והסגנון של ספר לב טוב עם אלה של ספר המוסר מלמדת כי בחלקים רבים הדמיון בין השניים רב ביותר. אם כי, עדיין, יש לבחון את שאלת השפעתו של ספר מנורת המאור על בעל ספר לב טוב באופן נרחב יותר.

49 למעט הפרק העוסק בגמילות חסדים, שאותו צרף לפרק העשרים, העוסק בקיום המצוות, ושבמקומו עמד כבר מראש, החל במהדורה שאת קיומה אני משערת, הפרק העוסק בהלכות בית הכנסת, שאין לו מקבילה בספר המוסר. המרת שני הפרקים הללו נעשתה מתוך מטרת המחבר לדבוק במבנה של ספר המוסר, דהיינו: להעמיד יצירה שתהיה מורכבת מעשרים פרקים.

50 מעניין לציין כי בספר לב טוב, שמעתיקו ראו בו ספר חשוב ומכובד – מן הסתם בשל ההמלצות והפופולאריות שלהן זכה – כמעט ולא השתנה ממהדורה למהדורה מבחינות מסוימות. כך, למשל, בשום מהדורה לא נמחקה הכותרת "הקדמה לחלק שני", למרות העדר הרלוונטיות הבולט שלה. רק שתיים מן המהדורות המאוחרות התייחסו אליה על ידי כך שהפרידו את שני החלקים לשני ספרים. כך הדבר במהדורת ורשה תר"ה (1845), |סימונה בספריה הלאומית IS 38 A 120, שם שולב אחרי הפרק החמישי דף הנושא את כותרת הספר פעם נוספת ללא שינוי; ובאופן אחר במהדורת ניו-יורק 1999 |סימונה

ג. באמצע הפרק הראשון מופיעות שתי רשימות של ספרי מוסר. ברשימה הראשונה מונה המחבר אילו ספרים העוסקים בלשון הרע על סוגיה מומלצים לקריאה, והוא כולל בה את ספר מידות, את ספר המוסר, את ספר בראנט שפיגל השואב מן השניים הקודמים, ועוד ספרים השואבים מספר ראשית חכמה.⁵¹ ברשימה השנייה מציג המחבר את הספרים ששאב מהם לספרו, והם: הטור אורח חיים, ספר ראשית חכמה, ספר המוסר ו'ספרים אחרים', שאינו מציין בשמם.⁵² בשתי הרשימות הללו, המופיעות בפרק שאינו נסמך, גם על פי הצהרת המחבר, על ספר המוסר, אין ספר זה מופיע כמקור הדומיננטי, שחשיבותו או משקלו עולים על זו של יתר החיבורים הנזכרים, אלא רק כאחד מהם, ללא הבלטה כלשהי. ניכר אפוא מן הדברים כי בשלב זה של עבודתו המחבר לא תכנן עדיין לסמוך את ספרו בעיקר על ספר המוסר, אלא שתוכנית זו התקבלה בשלב מאוחר יותר של עבודתו הספרותית.

ד. בסוף הפרק הראשון של ספר לב טוב (מקום מתמיה לכשלעצמו) מופיעה מעין הצהרה של המחבר על אודות מבנה ספרו, וזה לשונה:

אונ' איך וויל פֿר מיך נעמן דאש ספֿר המוסר אונ' דיא זעלבגן זכֿן אלי ברענגן אין צוונציג פרקים אז דאש ספֿר המוסר הוט אך צוונציג פרקים, אונ' איך וויל עטלֿי זכֿן אויז עטלֿי ספֿרים ברענגן אך אין דען צוונציג פרקים. אבר איך וויל זיין ספֿר פֿר ענדרן: וואש פֿון ניטיגשטן איז, דאש וויל איך פֿאר אן שרייבן אז דער סדר איז דז זעלטן איינר איין ספֿר אויז לייאנט. נייארט עטלֿי לייט דיא לייאנן פֿארנן אונ' לאזן הינטן בלייבן. נון ווייל איך (הנהגות בית הכנסת) אויז האב דא וויל איך דר נאך שרייבן (הלכות תפילה) אונ' דער נאך דאש (הלכות תשובה) אונ' דער נאך (הלכות צדקה) על דרך תשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה. דער נאך וויל איך שרייבן (הלכות שבת) איין טייל דער פון אונ' איין טייל פֿון (הלכות יום טוב) איין טייל פֿון (הלכות חול המועד) דר נוך (הלכות דרך ארץ) וויא וואול דז עש אים (ספֿר המוסר) צום הינטרשטן שטיט דען אין זיין צייטן איז מער תרבות אונ' דרך ארץ גיוועשט אז אין אונזרן צייטן. עז טעט וואול פֿון ניטן דז מן דאז (הלכות דרך ארץ) אן שריב פֿארנן אונ' הינטן אונ' אין דר מיט, עש טעט אפֿילו פֿון ניטן דז מן עש אן שליג אין אלי גסין. גלייך וואול איז דער מנהג אזא אונטר אונז: איינר דער זיך קערט אן שטראף דעם זעלבגן איז גאר לייכט צו שטראפֿן. אונ' איינר דער זיך ניט קערט אן שטראף, דעם זעלביגן העלפֿט דאך אלז נישט. בון דעשט וועגן האב איך מוט דז איך עש ניט לנג וויל מכן, דען איינס דער זיך ניט וויל קערן אן שטראף, זא הילפֿט לנג קיין שטראף אך ניט. אבר דער זיך

בספריה הלאומית S 99 A 5038 הכוללת את חמשת הפרקים הראשונים בלבד, ובשערה מצוין כי זהו החלק הראשון.

51 ראו: לב טוב, ז ע"א ט"ב.

52 ראו: שם, שם. וראו את הקטע ותרגומו בעמ' 32, והערה מס' 136.

יוא קערט אן שטראף דעם זעלבגן איז לייכט צו שטראפֿן אונ' איז אייטל סימן ברכה אן דעם זעלבגן אונ' איז גיוויש איין בן עולם הבא".⁵³

[=אקח לפני את ספר המוסר ואביא את כל אותם הדברים בעשרים פרקים כמו שגם לספר המוסר יש גם עשרים פרקים, ואביא גם כמה דברים מספרים אחרים בתוך עשרים הפרקים. אבל אני אשנה את הסדר שלו: את מה שנחוץ ביותר אכתוב קודם משום שהנוהג הוא שלעתים רחוקות אדם קורא ספר עד הסוף, אלא שאנשים אחדים קוראים את ההתחלה ועוזבים את הסוף. ומאחר שסיימתי את הנהגות בית הכנסת אכתוב אחר כך הלכות תפילה ואחר כך הלכות תשובה ואחר כך הלכות צדקה על דרך תשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה. אחר כך אכתוב הלכות שבת, חלק מזה וחלק מהלכות יום טוב, חלק מהלכות חול המועד, אחר כך הלכות דרך ארץ אף-על-פי שזה מופיע בספר המוסר בסוף שכן, בזמנו היו יותר תרבות ודרך ארץ מבזמננו, ובהחלט נחוץ לכתוב את הלכות דרך ארץ בהתחלה ובסוף ובאמצע, נחוץ אפילו להדביק זאת <ככרוז> בכל הרחובות. אף על פי כן כך המנהג אצלנו: מי ששם לתוכחה, אותו קל מאוד להוכיח, ומי שאינו שם לב לתוכחה, הרי לגביו לא עוזר כלום. ובכל זאת אני נחוש בדעתי לא להאריך בזה, שכן מי שאינו רוצה לקבל תוכחה לא תעזור לו גם אם <תאמר> תוכחה לאורך זמן. אך מי שכן שם לב לתוכחה, אותו קל להוכיח ויש בו רק סימן ברכה והוא בוודאי בן עולם הבא].

בהקדמה לפרק החמישי של הספר, נמצא קטע קצר יותר, אך דומה מאוד בנוסחו, האומר:

נון וויל איך שרייבן הלכות דרך ארץ וויא וואל דז עש אים ספר המוסר שטיט צום אלר הינטרשטן, פֿיל לייכט איז אין זיין צייטן גיוועשט פֿיל דרך ארץ אונטר דען לייטן, אבר איצונדר אין אונזרן צייטן אין אונזרן דורות אין אונזרן קהילות אין אונזרן הייזרן בעוונות הרבים ווינציג דרך ארץ איז, אונ' ניט ביגערן צו ווישן דרך ארץ, דארום וויל איך עש בלד שרייבן אולי ווערט זיך איינר דראן קערן, איך וועלט עש גערן גשריבן האבן פֿארנן אונ הינטן אונ' אין דער מיט אז עש ווערליך וואול פֿון ניטן טוט אין עטליכֿי הייזר:⁵⁴

[=עתה אכתוב הלכות דרך ארץ למרות שבספר המוסר הן כתובות ממש בסוף, אולי בזמנו הייתה דרך ארץ רבה בין הבריות, אך כעת בזמננו בדורותינו בקהילותינו בבתינו יש בעוונות הרבים מעט דרך ארץ ואין רוצים לדעת דרך ארץ, לכן אכתוב זאת מיד, אולי יפנה משהו לכך. ברצון הייתי כותב זאת בהתחלה ובסוף ובאמצע <שכן> זה בהחלט דרוש בכמה בתיים].

53 ראו: לב טוב, טו ע"ב ט"ב-טז ע"א ט"א.

54 ראו: שם, מד ע"ב ט"ב-מה ע"א ט"א.

הדמיון בין שני הקטעים בולט לעין.⁵⁵ הטענה המרכזית העולה משניהם היא אחת: הפרק החמישי שבספר לב טוב מופיע בספר המוסר בסוף הספר, שכן לדברי המחבר הייתה בזמנו של בעל ספר המוסר יותר דרך ארץ מאשר כיום, ולכן בשל דחיפות הנושא, יש להעמידו בתחילת הספר (או קרוב יותר לתחילתו).⁵⁶ טענה נוספת החוזרת בשני הקטעים, והנובעת למעשה מן הטענה הראשונה, היא שדרך ארץ הוא נושא חשוב ביותר, ולמעשה נחוץ לכתוב עליו בהתחלה, בסוף ובאמצע הספר. עם זאת, ישנם גם כמה הבדלים בולטים בין שני הקטעים:

בקטע שבפרק החמישי	בקטע שבפרק הראשון
המחבר מתייחס אך ורק למבנה של הפרק החמישי	המחבר עוסק במבנה הפרק כולו, אך מתמקד במבנה של הפרק החמישי
המחבר יותר ספקן: אולי היו אז יותר תרבות ודרך ארץ	המחבר הרבה יותר פסקני: הוא מקדים את הפרק החמישי משום שבשעתו היו יותר תרבות ודרך ארץ.
המחבר מרחיב ומפרט לגבי זמנו שלו: בזמנו, בדורותינו, בקהילותינו, בבתינו (מבנה מדורג, ההולך מן הרחוק אל הקרוב ומן המופשט אל הקונקרטי) המצב רע יותר.	המחבר מסתפק בטענה כי בזמנו של בעל ספר המוסר, להבדיל מזמנו הוא, המצב היה טוב יותר.
אינו דן במבנה הספר, אלא בהצלחה העתידית שלו. המחבר ספקן ואומר 'אולי מישאו יפנה לכך'.	בקטע הסיום המחבר מחלק את קהלו לשני סוגים, אלו שמראש אין לתלות בהם תקוות כי לא ישנו את דרכיהם הרעות לעולם, ולעומתם אלו שיקבלו את התוכחה, יתקנו את דרכיהם, ויזכו לעולם הבא.

55 הטקסט כל כך דומה בנוסחו לטקסט המופיע בסוף הפרק הראשון, עד שברוב המהדורות המאוחרות של ספר לב טוב נשמטת הקדמה זו מן הפרק החמישי, והנוסח נשאר רק בסוף הפרק הראשון.

56 כזכור, בפרק הראשון מתרץ המחבר את הצורך להקדים את הדיון בנושא בטענה שיש מי שאינם מסיימים את הקריאה, ואם הפרק נדחה לסוף יש סיכוי שלא יקראו אותו למרות שהוא חשוב ביותר. יש לשים לב שאין המדובר בכלל חד־משמעי. היו מחברים שסברו בדיוק להפך. כך למשל ר' יחיאל בן יקותיאל, שחיבר את ספר מעלות המידות באיטליה במאה ה־13, החזיק בהשקפה הפוכה. דווקא משום שראה ב'דרך ארץ' מידה בעלת ערך חשוב ביותר וחובק־כל, הוא השאיר את הדיון בה לסוף ספרו, שאותו סיים בדיון בנושא השלום (ראו ענלאו, עמ' 58–59).

מן ההבדלים שבין שני הקטעים עולה כי בראש הפרק החמישי המחבר ספקן יותר הן בקשר למצב ששרר בעת שמקורותיו נכתבו,⁵⁷ והן בקשר לאפשרות שספרו יצליח לשכנע את קהל היעד לשנות את מנהגיו. כמו־כן בקטע שבפרק החמישי, המחבר מדבר על סביבה הרבה יותר אינטימית ומוכרת לקורא ('בתינו', שבהם נוהגים שלא כראוי) מאשר זו העולה בפרק הראשון.

לדעתי המחבר הוסיף את הקטע שבתחילת הפרק הראשון לפני שהדפיס את הספר כולו, שכן, ראשית: מתוך הרשימה ה'אינטימית' המציינת את הקשר בין הקהל של ספר המוסר לקהלו שלו ('בדורותנו', 'בקהילותינו') מותר המחבר רק את 'בתינו', אולי משום שציפה שקהל היעד של הספר השלם יתרחב. שנית: גישתו של המחבר בפרק הראשון להצלחה העתידית של ספרו היא אופטימית יותר – הוא יצליח לשכנע רק את מי שמוכן לקבל תוכחה, ואת האחרים, שבין כה וכה דבר לא יעזור להם, אף לא ינסה לשכנע. לעומת זאת בהקדמה לפרק החמישי, המחבר מסופק אם בכלל ישעה מישאו לדבריו. אני משערת שהאופטימיות שבפרק הראשון נובעת מכך שהספר, במתכונתו המצומצמת, כבר זכה להצלחה, ועתה מצפה המחבר להצלחה בקנה־מידה גדול יותר. על כל פנים דומה, שגם הזהות וגם השוני בין שני הקטעים עשויים לתמוך בטענה שהספר לא נדפס בבת־אחת, והקטע המקדים את הפרק החמישי קדם לזה שמופיע בסוף הפרק הראשון.

בכפילות הנדונה חשו גם מרבית מדפיסיהם של המהדורות המאוחרות של ספר לב טוב, ולמרות שלגבי קטעים אחרים לא נהגו להשמיטם ללא סיבה ניכרת לעין, הרי, כאמור, כבר ממהדורות קדומות השמיטו המדפיסים אחד משני הקטעים הללו (על־פי־רוב את ההקדמה לפרק החמישי מפני שמיקומה, כקטע המסביר חלק ממבנה הספר, סביר פחות).

ה. בשלב ראשון כפי שהזכרתי, נזכר המהר"ל כשהוא עדיין חי: "דאש האט גיפסקנט מוהרר ליב יצו" [=ישמרהו צורו וגואלו], ובשלב השני הוא מוזכר בברכת המתים: "דער פֿעל גור אַרְיֶה זַעל" [=זכר צדיק לברכה].⁵⁸ כפי שהזכרתי קודם לכן, גם נקודה זו תומכת, לדעתי, בסברה שמדובר בשני רבדים של הטקסט. בעוד שהרובד הקדום חובר לפני מות המהר"ל בשנת 1609, ומכאן צירוף ברכת החיים לשמו, הרי כשהמחבר עמד להדפיס את הספר השלם, והוא או המדפיסים ביקשו להדגיש את האוטוריטה שקבעה את הדין, היה זה כבר אחרי שנת 1609,

57 ומתקבל על הדעת כי הטענה אינה נסמכת על מצב אובייקטיבי שונה בין התקופה ומקום החיבור של ספר המוסר לזה של ספר לב טוב. דהיינו: זמן ומקום כמעט זהים לזמן הדפסתו הראשונה של ספר לב טוב. מכאן שמניעיו הדידקטיים של בעל ספר לב טוב הם שהנחו אותו בשינוי סדר הפרקים של ספר המוסר.

58 ראו: לב טוב, כ ע"א ט"א.

ואולי אפילו קרוב לשנת 1620, שנת הדפסתו הראשונה של ספר לב טוב השלם בפראג, כשהמהר"ל כבר לא היה בין החיים ונזכר לכן בברכת המתים.⁵⁹ ו. הטענה הבאה מתייחסת לקשר הצמוד במיוחד שבין הפרק החמישי לשישי. בשני הפרקים חוזרת התייחסות מפורשת למנהגים ייחודיים 'לנו בבתינו אנו', כלומר המחבר מתייחס לקהל אינטימי. בפרק השישי ההתייחסות הזאת בולטת עוד יותר: בתחילת הפרק, בסופו ולכל אורכו. עובדה זו מעלה את הסבירות כי הפרק השישי נכלל בין הפרקים של המהדורה הקדומה, שאני משערת את קיומה.

ז. בפרק הראשון מופיעה רשימה של שמות הפרקים הנכללים בספר.⁶⁰ מוזכרים בה אך ורק שמותיהם של ששת הפרקים הראשונים. הפרק השישי מופיע ברשימה לפני הפרק החמישי – "הלכות דרך ארץ" – המסיים מבחינה רעיונית חטיבה, והוא כאמור גם הפרק המסיים את ספר המוסר. ייתכן אפוא שבעל ספר לב טוב רצה לכלול כבר במהדורה שאני משערת את קיומה גם את הפרק העוסק בדיני שבת בהתאמתו לקהל המיועד, והביאו לפני הפרק העוסק בהלכות דרך ארץ, שבו רצה לסיים את ספרו כפי שנהג בעל ספר המוסר. חיזוק לטענה שהפרק השישי צריך להופיע לפני הפרק החמישי, ניתן לראות בעובדה שבסוף הפרק החמישי מופיעה הכותרת "הקדמה לחלק שני", משמע הפרק העוסק בהלכות דרך ארץ סיים את המהדורה הראשונה שכללה את ששת הפרקים הראשונים. ח. הטענה האחרונה קשורה למטרת החיבור. אפשר לחוש בספר בשתי מגמות שונות של דומיננטיות. מצד אחד, כפי שהצביע ענלאו,⁶¹ אין ספק שמטרתו המוצהרת של המחבר הייתה לבקר מנהגים פסולים בבית הכנסת, אך מצד שני, יש מגמה ברורה דומיננטית ביותר לתיקון מערכות היחסים הפסולות שבין אדם לחברו. הקורא את הספר בדקדקנות חש כי מדובר, למעשה, בשתי שכבות כתיבה, כשבשלב הראשון הספר נכתב מתוך מטרה להדגיש את המצוות שבין אדם למקום, ובראש ובראשונה את ההתנהגות הפסולה בבית הכנסת, ובשלב השני השתנתה המטרה.

שני קשיים מרכזיים עומדים בדרכה של ההשערה על קיומה של מהדורה קודמת

59 ראוי גם לציין כי למעט שתי מהדורות אמשטרדם מתחילת המאה ה-18 (1705 ו-1723), שבהן תוקן הנוסח, והמהר"ל מופיע בשני חלקי המשפט בתוספת הברכה "זצ"ל", בכל המהדורות האחרות נשארה הברכה הכפולה של המהר"ל כמו במהדורה הראשונה.

60 ראו: לב טוב, טו ע"ב ט"ב-טז ע"א ט"א: הנהגות בית הכנסת, הלכות תפילה, הלכות תשובה, הלכות צדקה, הלכות שבת [כולל הלכות יום טוב והלכות חול המועד] והלכות דרך ארץ. החוקרים שעסקו בספר לפני סברו מן הסתם שרשימה זו מציינת רק פרקים נבחרים מתוך הספר.

61 "Indeed it was certain irritating habits of behaviour in the Synagogue that led him to compose his book, as he states in the Preface". (ראו: ענלאו, עמ' 59).

של **ספר לב טוב**. האחד: קשה ליישב את הקביעה שהייתה מהדורה חלקית בלבד עם ההצהרה הטוענת בסוף הפרק הראשון שמבנה הספר כמבנהו של **ספר המוסר**, והמדגישה שמדובר במבנה של עשרים פרקים בהקבלה אליו. עם זאת ייתכן שלפחות חלק מן ההצהרה, ובכללה ההדגשה על מספר הפרקים של היצירה השלימה, נוספה לראשונה במהדורת פראג ש"פ (1620); הקושי השני עולה ממה שכתוב בפרק הראשון: "אך ווער איך נאך דער פֿון שרייבן הינטן אים פרק לקיים המצוות".⁶² [=על כך גם אכתוב עוד בסוף בפרק לקיים המצוות]. מהערה זו אפשר ללמוד שכבר בנוסח הראשון היה קיים הפרק 'לקיים המצוות', שהוא הפרק העשרים, המסיים את **ספר לב טוב** כולו במהדורת 1620. ואולם, גם לגבי הערה זו אפשר לטעון שהיא נוספה בעת העריכה האחרונה של הספר לדפוס במהדורה זו.

אם אכן הייתה מהדורה מוקדמת, האם היא כללה לא חמישה אלא שישה פרקים? והאם ייתכן שמהדורה מעין זו אכן הכילה רק את ששת הפרקים הראשונים? זאת ועוד: האם ייתכן כי קדם בה הפרק השישי לחמישי, בהתאם לסדר הפרקים המוצהר בפרק הראשון?

במהדורות מאוחרות אחדות של **ספר לב טוב** נדפסו ששת הפרקים הראשונים בלבד.⁶³ עובדה זו מאפשרת לשער שעד שלב כלשהו הסתובבו שני נוסחים של הספר, אחד חלקי (שבו ששת הפרקים הראשונים בלבד) ואחד שלם, שכלל את הספר כולו על עשרים פרקיו, או לחילופין שהיה ידוע נוסח מקוצר של המהדורה השלימה של הספר, כפי שהוא נדפס לראשונה בפראג בשנת 1620. ואולם אין בידינו להוציא את הדברים מגדר השערה.

כסיכום, ובהמשך לפרובלמטיקה העולה ממבנה הספר כפי שהוא תואר לעיל, אפשר היה אולי אף לשער, שהמחבר שחיבר את המהדורה החלקית המשווערת של **ספר לב טוב**, אותו ר' יצחק בן אליקום מפוזנא, לא היה מחברה של היצירה השלימה, ומשום כך אין לנו שום פרטים ביוגרפיים עליו, אלא שאין כל אחיזה בטקסט לטענה כזאת. אין שום הבדל סגנוני ניכר בטקסט, שיכול להוכיח כי לא מחבר אחד חיבר את היצירה בשלמותה. אמנם בקריאה ראשונה דומה שההקדמה מנוסחת בגוף ראשון ובזמן הווה, ומסתיימת בפנייתו החתומה של המחבר,⁶⁴ אך בקריאה מדוקדקת יותר מסתבר שגם ההקדמה אינה עשויה מקשה אחת. מראשית ההקדמה ועד המשפט: "דארום האב איך דאש ספֿר גיהיישן לֵב טובֿ דען איינר דער דא האט איין לב טובֿ אן זיך דער קאן בלד קומן צו אלי

62 ראו: לב טוב, ד ע"ב ט"ב.

63 ראו לדוגמא: לב טוב, לעמבערג תר"ו בערך (1846) [סימונו בספריה הלאומית S 64 A 1993].

64 ראו לעיל, עמ' 45, הערה 16.

גוטן מדות דיא אין דער וועלט זיין" ⁶⁵] = לכן קראתי לספר לב טוב כי מי שיש לו לב טוב בקרבו יכול להגיע מיד לכל המידות הטובות שבעולם] (או לכל היותר עד סוף תרגום המשנה ממסכת אבות המובאת לעניין זה) אין ספק שהמחבר הוא הכותב, כמו שאין ספק שהמחבר הוא החותם לאחר פנייתו לקורא בסוף ההקדמה. לעומת זאת, יתכן שכל הקטע שבין שתי הנקודות הללו, המוסיף נימוקים לקביעת שם הספר, ומבנהו הלשוני מאולץ ומסורבל למדי, נוסף בשלב מאוחר יותר, ושולב מאוחר יותר בין דברי המחבר המקוריים.

מאקס עריק טוען לגבי רוב מחברי ספרי המוסר בידיש כי הקו המאפיין אותם הוא נאיביות. כך, למשל, מִסְפֵּר בראנט שפיגל למד מאקס עריק שמחברו, ר' משה הענוכש ירושלמי אלטשולר, הוא אדם אדוק מאוד, ובכל זאת בעל חוש לצרכי חיי היומיום; יוצר מגמתי אך נאיבי, היודע להתבונן היטב במציאות. ⁶⁶ לדעתו העצות שהוא משיא לקהלו חציין אוויליות, חציין מחוכמות, אולם תמיד תמימות ונאיביות. ⁶⁷ גם לגבי מחבר ספר שמחת הנפש, המאוחר לספר לב טוב, (נדפס לראשונה בפפד"מ תס"ז), טוען עריק אותה הטענה ואף באופן קיצוני יותר: הנאיביות שלו גדולה עד כדי כך, שהיא גובלת בטפשות. ⁶⁸

לדעתי אין עריק צודק כלל וכלל: אין הנאיביות הקיצונית קו המאפיין את מחברי ספרי המוסר בידיש בכלל, ובוודאי לא את מחבר ספר לב טוב, שראיתו את המציאות ישירה ומפוכחת לחלוטין. ואכן גם עריק סבור כי ר' יצחק בן אליקום הוא לעתים קרובות ממורמר וסרקסטי, ⁶⁹ ושהאירוניה של בעל הבראנט שפיגל הופכת בחיבורו לציניות מרירה.

ככל שמתפתח המחקר בספרות יידיש הישנה והולכים ונבחנו מקורותיה, מתחזקת והולכת הידיעה הברורה שמראשיתה היו רוב יוצריה למדנים. ⁷⁰ עובדה זו נכונה, כמובן, גם לגבי יוצריה של ספרות המוסר בידיש. ברוב היצירות של סוגה זו משולב מגוון רחב של מקורות מסוגים רבים ושונים. כמו עמיתיהם היוצרים בסוגות אחרות גם הם באים, בראש ובראשונה, לתווך בין אוצרות היצירה שבלשון הקודש ובין הקורא שאין ביכולתו לגשת אליה ישירות. ואולם, כדי לקבוע את מידת למדנותם של המחברים, על רוחבה ועומקה, נחוץ מחקר

65 ראו: לב טוב, א ע"ב ט"א.

66 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 292.

67 ראו: שם, עמ' 294.

68 ראו: שם, עמ' 302.

69 ראו: עריק, געשיכטע, עמ' 301.

70 ראו: על אחד מן המחברים האנונימיים של השירים הכלולים בכתב היד הקדום ביותר בידיש (כ"י קייבמרידג' משנת 1382, T-S.10.K.22) אנו יודעים שהיה נקדן במקצועו. על למדנות המחברים מלמדים רוב המחקרים שפורסמו אחרי מלחמת העולם השנייה, וכך עולה גם בעבודתה של דותן-אופיר על מחברו של הצאינה וראינה.

פרטני של כל יצירה ויצירה. איננו יודעים לבטח אם מחקר מעין זה עומד, למשל, בבסיס קביעתו של עריק כי מחבר ספר בראנט שפיגל הכיר באופן יסודי את הספרות הרבנית, אך לא "במלוא עומקה",⁷¹ או שהיה אדם בעל ידע אך לא מלומד גדול מדי ("א מענטשן מיט וויסן, דאך נישט א צו גרויסער מלומד").⁷² (= אדם בעל ידע, אם כי לא מלומד מדי). דעותיו אלו של עריק היו מקובלות במחקר ספרות יידיש הישנה וצוטטו על ידי הבאים אחריו.⁷³

בעקבות עבודתי על ספר לב טוב לא נותר עוד ספק שמחברו שייך בבירור לשכבה הלמדנית המשכילה ושאכן היה, כדברי ר' יחיאל מיכל אפשטיין בעל דרך הישר לעולם הבא, תלמיד חכם ולמדן גדול.⁷⁴ הוא היה בן בית במגוון רחב של מקורות, זכר חלק ניכר מהם בעל-פה, וידע לתרגם ולעבד אותם ולאחות ביניהם בצורה מרשימה ביותר.

הזרמים הרוחניים העיקריים שבאים לידי ביטוי בספר לב טוב

נבחן עתה את השפעתם של זרמים רוחניים ושל אישים מרכזיים בני הזמן על ספר לב טוב. בפזורה האשכנזית היו בתקופה הנדונה כמה זרמים רוחניים מרכזיים שפעלו במקביל. הזרם האחד, שעקבותיו החלו רק אז להיראות הוא הקבלה הלוריאנית. גם הקבלה הקדם-לוריאנית שיסודותיה וכתביה היו מוכרים עוד קודם לכן באשכנז, פורסמו תוך מגבלות רבות בכלל וביידיש בפרט. כאשר הקבלה הלוריאנית החלה להתפשט בקרב ציבור יודעי הח"ן, ניסה ציבור זה למנוע את התפשטותה מחוץ לחוגיו, ובוודאי בקרב הקהל הפשוט דובר היידיש. מכאן שמראש אין לצפות למצוא בספרים ביידיש בכלל ובספר לב טוב בפרט שימושים רבים, אם בכלל, במונחים ורעיונות הקשורים לקבלה זו.

החל מסוף המאה השש-עשרה, ובאופן מדויק משנת 1572 – שנת פטירתו של האר"י מצפת – החלו בהדרגה להגיע לאירופה תורותיו הקבליות באמצעות תלמידיו הבולטים. מרכז הדפוס של ספרי הקבלה שהגיעו מצפת היה איטליה, שם התפרסם הספר ראשית חכמה⁷⁵ – שהיה ללא ספק ספר המוסר

71 ראו: עריק, עמ' 291

72 ראו: שם, עמ' 291-292.

73 ראו למשל: מייטליס.

74 "דאס ספר לב טוב איז איין מעכטיג ספר. עס האט [עס] איין גרויסער תלמיד חכם געמאכט דער איין למדן איז געוועזן" (דרך הישר לעולם הבא, פפר"מ תס"ד, פרק כו, לפי עריק, געשיכטע, עמ' 295) (=ספר לב טוב הוא ספר אדיר. עשה אותו תלמיד חכם גדול שהיה למדן).

75 דפוס ראשון: ונציאיה של"ט. ראה פכטר, עמ' 686.

הקבלי הפופולארי ביותר – הן כתבי הרמ"ע מפאנו,⁷⁶ ועוד. אך הדפסות של ספרי קבלת האר"י והקבלה הקלאסית באותה תקופה באירופה לא היו נפוצות ולכן מה שכן היה נפוץ היה הפן העממי של הקבלה כשמנהגיה חדרו בהדרגה לשכבות הנמוכות, מה שאין כן התיאוריות, התיאוסופיות ושאר העניינים המורכבים שבתורת הקבלה. הקטע הבא, הדרן בקבלת שבת בפרק השישי של ספר לב טוב, עשוי להדגים את טענתי שהקבלה הלוריאנית, אין לה, למעשה, הדים בספר זה:

דר נאך, ווען ער זיך האט נון זיין שבת קליידר אן גיצוגן, דא זאל ער דעם שבת־אנטקיגן גיין, ווען עז שיר וויל שבת ווערן זאל ער שפרעכֶן: קום ליבה מלכה, קום ליבה כלה, דיין קומן זאל זיין שלום. איין פֿרויא, ווען דז זיא האט אנצינט אירי ליכט צום שבת, זול זיא דען שבת־אנטקיגן גיין אונ' זאל שפרעכֶן: קומט ליבה מלכה, קומט ליבה כלה, זייט מיר גו*ט וויל קום מיין ליבי מלכה, מיין ליבה כלה.⁷⁷

[אחר כך, כשכבר לבש את בגדי השבת, יקבל את פני השבת, כשעוד מעט קט נכנסת שבת יאמר: בואי מלכה אהובה, בואי כלה אהובה, יהיה בואך לשלום. אישה, אחרי שהדליקה את נרותיה לשבת, תקבל את פני השבת ותאמר: בואי מלכה אהובה, בואי כלה אהובה, היי לי ברוכה הבאה בשם אלוהים, בואי מלכתי האהובה, בואי כלתי האהובה].

קטע זה מזכיר אמנם את מנהג קבלת השבת שהתפתח בצפת בקרב האר"י ותלמידיו, והנוהג עד היום. אך מתיאור המנהג בקטע הנדון ברור שהמחבר מדבר על אופן קיומו כפי שרווח בתקופת חיבור ספר הקנה והפליאה, כלומר כשלוש מאות שנה לפני הדפסתו של ספר לב טוב, ולא על המנהג כפי שהוא רווח בקרב האר"י ותלמידיו.⁷⁸

באופן בולט ניכרת התרחקותו של ר' יצחק בן אליקום מעיסוק בענייני קבלה בהשוואתו למקורו העיקרי, הוא ספר המוסר לר' יהודה כלץ. אמנם ר' יצחק בן אליקום עושה שינויים שונים במקורו, אך שינוי עקבי בין הספר לבין מקורו הוא השמטה מוחלטת של כל קטעי הקבלה המצויים בספר המוסר החל ממהדורתו הראשונה, על ידי בעל ספר לב טוב.

חיבור חשוב נוסף שעליו מצביע בעל ספר לב טוב כמקור לספרו הוא ספר ראשית חכמה לר' אליהו בן משה די וידאש.⁷⁹ זה ספר מוסר קבלי, אולי ספר המוסר הקבלי בהא הידיעה. מחברו היה מתלמידיו של האר"י מצפת. ספר

76 ר' משה עזריה מפאנו. ראו: אביב"י יוסף, עמ' 91, הערה (*).

77 ראו: לב טוב, נג ע"ב ט"ב.

78 לדיון נרחב בכל הסוגיה הזאת ראו: קימלמן, פרק ראשון, בעיקר עמ' 3-17.

79 ראו: בעמ' 53 לעיל, הערה 51.

זה היה אמנם פופולארי ביותר, אך בוודאי בתקופה הסמוכה להדפסתו הוא נתפש כספר בעל משמעות קבלית מובהקת: "מעמדו הרם של ספר ר"ח בעיני תלמידיה המובהקים של קבלת האר"י הוסבר במסורת-אגדה, שייחסה לאר"י עצמו את הקביעה, כי ספרו של די-וידאש יקדם לכל ספרי-המוסר".⁸⁰

ייתכן כי בעל ספר לב טוב פנה לשני מקורות עיקריים אלה, שנתפשו בתודעת העם (בלא ספק אצל המשכילים שבקרבו, אך מן הסתם גם אצל הקהל הפשוט, לפחות כך לגבי ספר ראשית חכמה) כספרי קבלה, ככל הנראה גם משום שסבר שעצם הזכרת שמם יש בו כדי למשוך את לבו של קהל הקוראים הפשוט, שלא הכיר את רזי הקבלה.

אבל... אליה וקוץ בה. העניינים הקבליים המופיעים במקורותיו של ספר לב טוב נעלמים בו כמעט לגמרי וזאת, כפי הנראה, דווקא משום שקהל היעד של ספרי יידיש היה קהל פשוט ובקרב מנהיגי הציבור נטו לראותו כלא מתאים לקריאת ספרות מסוג זה.

בעל ספר לב טוב בעצמו מתייחס לכך שקהל היעד שלו (ולדבריו רובו של הקהל באופן כללי) אינו מסוגל להבין מסרים וכוונות עמוקים הקשורים, למשל, לתפילה. משום-כך הוא משתדל שלא למסור מסרים וכוונות נסתרים (וקבליים בתוכם) בספרו, שבו הוא מזהיר מפורשות:

דיא סודות זינן ניט אויש צו גרינדן. איינר ווייש מער אז דער אנדר נאך זיינע שכל נוך גירייכט אונ' דר נאך דז ער קבלה גילערנט האט, דען מיר האבן גאר ווינציג לייט אין דען דורות אין אונזרן צייטן דיא די גרושי חכמה רעכט קענן. נון ווען איינר שון דיא סודות ניט ווייש, דא איז ער אויך יצא מיט דער תפילה דער ווייל דז זיא עז האבן פסוד אן גישריבן. העטן דיא אנשי כנסת הגדולה וועלן האבן דז איין איטליכר דיא סודות זעלטן פֿר שטין, דא העטן זיא עש ניט בסוד אן גישריבן אונ' העטן עש ניט אזו גאר בידעקט גשריבן. דארום דער גימין מאן⁸¹ דערש שון

80 ראו: פכטר, בעיקר עמ' 687-688.

81 השימוש במונח 'גימין מאן' [=אדם פשוט] אינו אופייני למחבר. בפניות הרבות לקהלו הוא נמנע (לעתים בהתחמקויות ממש וירטואוזיות) מלהגדיר את מי מקהלו כ'אדם פשוט'. סיבות אפשריות להימנעות זו קשורות לדעתי, מחד, במטרת המחבר לפנות לקהל הכולל יותר מאשר את הקהל המקובל של קוראי יידיש, ומאידך, ברצונו למנוע פגיעה בבני קהל הקוראים העיקרי שלו. על מודעותו לצורך שלא לפגוע בקהל הפשוט יותר נוכל ללמוד מהסבריו בנוגע לדרשה ולצורך שגם תלמידי חכמים ילכו לשמוע אותה: "אך פלעגן צו גין צו דר דרשה אפילו תלמידים חכמים דיא בעשר לערנן אז דער דרשן [...] ווען דיא עם הארצים זאלטן זעהן דז די חכמים ניט גינגן צו דער דרשה זא גינגן זיא אך ניט, איינש – זיא ווערדן זיך שעמן" [=כן נוהגים ללכת לדרשה אפילו תלמידי חכמים שלומדים טוב מן הדרשן [...]] אם יראו עמי-הארצות שהחכמים אינם הולכים לדרשה, גם הם לא ילכו. ראשית – <משום ש>יתביישו]. ראו: לב טוב, נז ע"ב ט"ב.

ניט ווייט דער איז דאך יצא.⁸²

[=סודות אלה אין להם חקר. אחד יודע יותר מזולתו לפי השגת שכלו ואחרי שלמד קבלה, שכן יש לנו מעט מאוד אנשים בדורות הללו בזמננו שיודעים את החכמה הגדולה הזאת כראוי. ובכן, גם מי שאינו יודע את הסודות, גם הוא יוצא <ידי חובת> התפילה מכיוון שהם כתבו זאת בסוד. אילו רצו אנשי כנסת הגדולה שכל אחד יבין את הסודות, לא היו כותבים זאת בסוד ובכיסוי רב כל כך. על כן, גם האדם הפשוט שאינו יודע <את הסודות> יוצא גם הוא <ידי חובתו בתפילה>].

או, במקום אחר: "עז זיינן [...] אך פֿיל כוונות ווארום דז איין גרעשרי מצוה איז אום דאז אמן זאגן אז אום די ברכה זעלברט, מער כוונות אז איך שרייבן קאן".⁸³ [=יש [...]] גם הרבה כוונות מדוע זו מצווה גדולה יותר לומר אמן מלומר את הברכה עצמה, יותר כוונות משיש ביכולתי לכתוב].

גם הידיעה שקטע מסוים הוא בעל אופי קבלי אינה גורמת למחבר להבהיר את משמעותו, אלא רק לציין שהמנהג המובא בו הוא בעל חשיבות, למשל: "צו פותיח את ידיך שטיט מן אך אויף ער זאל כוונה האבן דז גו*ט יתברך שפייזט גרוש אונ' קליין אפילו די ווירם אין דער ערדן גיבט ער איטליכס זיין שפייז: צו ויברך דוד שטיט מן אך אויף ביז אַתָּה ה' לְבָדִיךָ דאז זעלביג איז עפיש קְבָלָה ווארום אז מן דא אויף שטיט".⁸⁴ [=גם ב'ופותח את ירך' קמים, שתהיה לו כוונה שהאל יתברך מזין גדול וקטן, אפילו לתולעים באדמה הוא נותן לכל אחד את מזונו. גם ב'ויברך דוד' קמים עד 'אתה ה' לבדיך', בזה יש משהו מן הקבלה ולכן קמים כאן].

לפי הפירוש המילוני, למונח 'כוונה' שלוש הוראות: א. התאמצות להבין כראוי, ב. מגמה לעשות דבר מה, ג. משמעות.⁸⁵ העולה משלושתן הוא העמקה ותוספת הבנה לזו המסתברת בקריאה או בשמיעה שטחית של טקסט מסוים. למונח הנדון תפקיד רב-משמעות גם בעולם הקבלה:

"הנחת היסוד של הקבלה המוקדמת, שנותרה בתוקף מאות בשנים, הייתה שמלות התפילה הן סמלים של הכוחות האלוהיים העליונים, ולפיכך הן יכולות לשרת כנקודת מוצא להתבוננות בישויות גבוהות יותר, או כדרכים להשפיע עליהן, או שני הדברים גם יחד. לפי הבנה זו, הכוונה מביאה לעליית מחשבת האדם ממלות התפילה

82 ראו: שם, יד ע"א ט"א.

83 ראו: שם, כד ע"א ט"ב. התנגדות בולטת ללימוד תחום זה ניכרת מדבריו של הרמ"א, ראו: אלבוים, עמ' 183, הערה 1.

84 ראו: לב טוב, י ע"ב ט"ב.

85 ראו: אבן-שושן, ב', עמ' 530.

אל תחום הספירות, עלייה המושגת ללא תהליך מנטלי מתווך וללא עזרה של גורם חיצוני. הקרבה הטבועה בשפה למקורותיה בתחום האלוהי מאפשרת למחשבת האדם לעלות אל הספירות ולפעול עליהן",⁸⁶ וכן: "הכוונה המיסטית – המאפשרת למיסטיקן להתעלות מעל לארצי ולחוות את האלוהי".⁸⁷

פירוש נוסף למונח 'כוונה' הוא: ערך נוסף, טעם נוסף, גבוה יותר, שמוסיף האדם למילות תפילתו שאותן הוא מתפלל מתוך קריאה או בעל-פה. בעל ספר לב טוב משנה ומנמיך את המובנים כולם, ובעיקר את אלו הקבליים, ו'כוונה' הופכת להיות לפי הגדרתו אמונה של האדם ש'יש מי שיודע את הערך המוסף' ושעל האדם הפשוט רק להאמין כי החזן 'מתכוון נכונה', ואז המשמעות שאליה מתכוון שליח הציבור תעבור לאדם הפשוט, גם מבלי שהוא מבין אותה. כדבריו: "איין איטליכר איז מחויב צו זאגן אמן מיט גנץ זיין כוונה, אונ' דיא כוונה זאל זיין דז ער גלויבט וואש דער זאגט דיא ברכה, אונ' דז עש וואר איז אלש וויא ער גיזאגט האט, אונ' דז אזא ווערט ווידר זיין אז ער גיזאגט הוט, דאז זאל זיין גנצי כוונה זיין".⁸⁸ [= כל אחד מחויב לומר אמן בכל כוונתו, והכוונה תהיה שהוא מאמין למי שאומר את הברכה, ושהכל, כפי שהוא אמר זאת, אמת, ושכך יהיה כפי שהוא אמר זאת, שכל כוונתו תהיה <תקיים>].

לגבי עולמו הרוחני של מחבר ספר לב טוב מסתבר אפוא שהוא הכיר את המקורות הקבליים, ובוודאי אלו שרווחו והיו פופולאריים בזמנו. הוא הזכיר את שמם בספרו, ולפיכך ברור שהושפע מהם. יחד עם זאת גם ברור שהוא מיתן ואף צנזר אותם בצורה דרסטית בשל קהל היעד שלו, וזאת בעיקר בשל הגישה הרווחת שלפיה תורת הקבלה היא תורה אזוטריה, שאינה מובנת ואינה מיועדת לקהל הפשוט אלא ליחידים סגולה בלבד.⁸⁹

זרם מרכזי נוסף, שהשפיע על יהודי אשכנז בתקופה הנדונה, מקורו בתורות שהתפתחו בקרב חסידי אשכנז.⁹⁰ תנועת חסידי אשכנז פעלה במרכז אירופה במאות השנים-עשרה והשלוש-עשרה, בעיקר בארצות הריין, מה שהיה אז אשכנז, אך היא המשיכה להשפיע על החשיבה, התשובה והמוסר בעולם היהודי

86 ראו: אידל, עמ' 120.

87 ראו: שם, עמ' 169.

88 ראו: לב טוב, כד ע"א ט"ו.

89 יחס זה כלפי הקבלה הוא קדום מאוד, ולמעשה הוא עומד בבסיס הקבלה, שכן: "מעצם הגדרתה, הקבלה היא גוף ידע ספקולטיבי אזוטרי [...]. האזוטריה היא חלק מתשתיתו של ידע זה" (ראו: אידל, עמ' 264).

90 על השפעתה של חסידות אשכנז על היהדות בכלל ועל יהודי אשכנז בפרט עד אמצע המאה ה-17 ראו: אלבוים, תשובת הלב.

כולו במאות השנים הבאות.⁹¹ הרעיונות הרוחניים שמקורם בבית המדרש של חסידי אשכנז השפיעו על כל התפוצה היהודית, גם זו הספרדית, וגם בספר המוסר נמצא התייחסות אליהם בכלל, ובעיקר לספר חסידים, יצירתם העיקרית של חסידי אשכנז. ואולם, כפי שכבר ציינו החוקרים, אין ספק כי באשכנז, אף בתקופה המאוחרת לחסידי אשכנז עצמם, השפעתם של רעיונות שמקורם בתנועה זו היתה הרבה ביותר: "אין צריך לומר, כי מידת ההשפעה של תורת התשובה שמבית מדרשם של חסידי אשכנז הייתה גדולה לאין ערוך בתחום התרבות האשכנזית, בקרב אלו שראו את עצמם כיורשיהם של חכמי אשכנז הראשונים".⁹²

בעל ספר לב טוב מרחיב ומוסיף על מקורותיו, במידה שאלו הביאו רעיונות ברוח חסידי אשכנז, רעיונות ואמירות משל תורתה של חסידות אשכנז כפי שהשתמרו והתגלגלו במסורת האשכנזית המאוחרת יותר. להלן דוגמאות אחדות לרעיונות ברוח זו, הבאים לידי ביטוי בספרו:

א. ר' יצחק בן אליקום מקפיד בדרך כלל להשמיט ממה שהוא מביא בספרו מספר המוסר כל הסבר לשוני, שהבנתו דורשת ידיעה בלשון הקודש. חישובים שונים בתחום הגימטריות, הנוטריקונים וכיו"ב מספר המוסר מושמטים בספרו. חישובים מסוג זה הם מסימניה המובהקים של דרך הכתיבה המאפיינת את חסידי אשכנז.⁹³ אך במקרים מעטים בחיבורו סוטה מחברנו ממנהגו ונוקט בפרשנות שעושה שימוש בנוטריקונים בלשון הקודש כמו במקרה הבא: "דען שמע איז ראשי תיבות שאו מרום עניכם".⁹⁴

ב. קטע נוסף שנשמעים בו הדים מתורתם של חסידי אשכנז בחיבורנו עוסק בתפילה:

זעֶכְט וויא דיא גוים טונן אין איר תיפֿלֶה, זיא שטענן אין אייטל מורא אז שטינדן זיא פֿר איין מלך. מכל שכן וויא זאלן מיר נון טאן [מיר] שטענן יוא פֿר איינם לעבנדיגן גו*ט יתֿברך שמו [דער איינם איטליכן זיכֶט אין זיין הערץ הניין, וויא זול [דען] איינר ניט שטיין פֿר אים אין גרושר פֿארֶכֶט.⁹⁵ [=ראו כיצד הגויים נוהגים בבית

91 כפי שנוכל ללמוד מאלבום, שם.

92 ראו: אלבום, שם, עמ' 40-41.

93 על המקום החשוב שתופסת הגמטריה במשנתם של חסידי אשכנז ראו: Daniel Abrams, "From Germany to Spain: Numerology as a mystical technique", Journal of Jewish Studies 47(1996) pp. 85-101, כמו כן הוציא אברמס לאור פקסימיליה של כתב יד של ספר גימטריאות לר' יהודה חסיד, בתוספת מבוא משלו ואחרית דבר מאת ישראל משה תא-שמע, לוס אנג'לס תשנ"ח.

94 ראו: לב טוב, יא ע"ב ט"ב.

95 בהקדמה ללב טוב, א ע"ב ט"א. את הפגום במהדורה הראשונה השלמתי בסוגריים מרובעים

תיפלתם, הם עומדים שם מתוך מורא מוחלט כאילו עמדו לפני מלך. מכל שכן כיצד עלינו לנהוג שהרי אנו עומדים לפני אל חי, הרואה ללבו של כל אחד פנימה, כיצד אם כן אפשר לא לעמוד לפניו ביראה גדולה?].

קטע מתוך ספר מצוות קטן לר' יצחק מקורביל, שהושפע מתורתם של חסידי אשכנז, מזכיר מאוד את הקטע שהבאנו לעיל: "כי יש לנו לעשות קל וחומר בעצמינו, כי הגויים שאינם מאמינים כלום בבית תרפות שלהם עומדים כאילמים, כל שכן אנו שעומדים לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא".⁹⁶ השוואה בין שני הקטעים, בעברית וביידיש, מעידה על דמיון רב ביניהם הן מבחינה רעיונית והן מבחינת הסגנון והניסוח.

באופן כללי הרבו חסידי אשכנז לעסוק ביחס בין יהודים לגויים, וגם טענו לא אחת, כמו במקרה לעיל, כי ישראל צריכים ללמוד מהגויים בדבר היחס הנאות לתפילה.⁹⁷ בעל ספר לב טוב, שאחד הקווים המאפיינים את ספרו הוא הבלטת תחושת ה'ביחד' של היהודים כנגד הגויים השליליים והשונים, קל לו להסתמך על כתביהם של חכמי אשכנז העוסקים ביחס לגויים באופן המאפיין את יהדות אשכנז יותר מכל יהדות אחרת.

ג. דוגמא נוספת של השפעת תורתם של חסידי אשכנז על בעל ספר לב טוב עוסקת בשאלת הלשון שבה מותר להתפלל. שאלת התפילה בעברית או ביידיש, או בשפות אחרות שכמוה אינן עברית, לא עלתה לראשונה באשכנז, ולא בקרב חסידיה המוקדמים,⁹⁸ אך בבדיקת הדיונים בעניין זה בספר לב טוב נמצא דמיון דווקא לדברים שמקורם בחסידות אשכנז. כך למשל: "דרום איז דאש טעגליך גיבעט"⁹⁹ איבר אלי די גיבעט, [...] דען עז איז בעשר איינר דער ווינציג אורט

לפי: לב טוב, מהדורת אמשטרדם (1751), ב ע"א ט"ב.

96 ראו הערתו בנידון של: שהם-שטיינר, עמ' 314.

97 דוגמא נוספת מספר חסידים, סימן יח, עמ' פ: "כי עברו איי כתים וראו והתבוננו כי בכל ארצות ההם המלכים כורעים על ברכיהם בבית תפלותם ועומדים באימה ובפחד ורעד וכפיהם פרושות לאלהיהם מעשה ידי אדם אשר לא יראו ולא ישמעו. אמנם אנחנו העומדים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה חי וקים רם ונשא יתברך שמו ויתעלה זכרו אליו כל דומיות ותהלות על אחת כמה וכמה שיש לנו לעמוד לפניו באימה ביראה בפחד ורעד וברתת".

98 ראו למשל: פישמן, בעיקר עמ' 76-87, וכן חננאל מאק תפילה ותפילות, ירושלים תשס"ו (2006), עמ' 52.

99 ב"דאש טעגליך גיבעט" הכוונה לקריאת שמע ושמונה עשרה, על פי ההסבר המובא בספר לב טוב (יד ע"א ט"א): "דז טעגליך גיבעט [...] כלומר די תפילה דיא מיר שולדיג זיין צו טון אלי טאג [...] דז מיינט קריאת שמע און' שמונה עשרה" [=התפילה היומית [...]] כלומר התפילה שאנו חייבים להתפלל בכל יום [...] משמע קריאת שמע ושמונה עשרה].

אונ' פֿר שטיט וואז ער זאגט, אז איינר דער זער פֿיל אורט אונ' ווייט ניט וואש ער אורט. אך שטיט אזו גישריבן טובֿ מעט בֿכוונה מהרבה שלא בֿכוונה. עש איז בעשר איין ווינציג אורן מיט כוונה דען פֿיל אורן אן כוונה.¹⁰⁰ [=לכן התפילה היומית היא מעל כל התפילות [...]] שכן עדיף מי שמתפלל מעט ומבין מה שהוא אומר על מי שמתפלל הרבה מאוד ואינו יודע מה הוא מתפלל. כך גם כתוב 'טוב מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה'. עדיף להתפלל מעט בכוונה מלהתפלל הרבה בלי כוונה].

בספר חסידים נאמר: "טוב לו לאדם שיתפלל ויקרא את שמע וברכות בלשון שמבין בו, משיתפלל בלשון הקודש ואינו מבין בו [...]] ועוד ימוד אדם את עצמו אם יכול להתפלל בכוונה יתפלל ואם לאו אל יתפלל".¹⁰¹ (ומוסיף במקום אחר בעניין זה: "ואם יבוא אליך מי שאינו מבין לשון עברי והוא ירא שמים (וירצה לכווין) או אם תבא לפניך אשה אמור להן שילמדו התפלות בלשון שמבינים כי התפלה אינה אלא בהבנת הלב ואם אינו יודע מה שיוציא מפיו מה מועיל לו לכך טוב שיתפלל באותו לשון שהוא מבין").¹⁰²

גם בעל ספר לב טוב מתייחס לסוגיה זו באופן דומה: "אונ' ווער דאש (לשון הקודש) ניט פֿר שטיט, זול ער זיין תפילה טאן אין אזו איינס לשון דז ערז וואל פֿר שטיט [...]] איין ווינציג תפילה דז ער פֿר שטיט אונ' ער ארט דאז ווינציג בכוונה, איז טויזנט מאל בעשר דען דז איינר ויל ארט אונ' פֿר שטיט עז ניט. [...]] וואש זאל אים זיין פֿיל גיבעט ווען עש ניט זאל זיין פֿר הקדוש ברוך הוא אן גינעם דער ווייל דז ערש ניט פֿר שטיט וואש ער זאגט. וויל ער יוא פֿיל זאגן, זא זאל ערש זאגן אין אזא איינס לִשון דז ערש פֿר שטיט.¹⁰³ [=ומי שאינו מבין את לשון הקודש, יתפלל בלשון שהוא מבין היטב [...]] מעט תפילה שהוא מבין, והוא מתפלל את המעט הזה בכוונה, עדיף אלף מונים ממי שמתפלל הרבה ואינו מבין [...]] מה לו כל תפילתו הרבה אם אינה נעימה לקדוש ברוך הוא מפני שאינו מבין מה הוא אומר. אם הוא מבקש להתפלל הרבה, שיתפלל בלשון שהוא מבין. נראה כי אין צורך לעמוד על הדמיון הרעיוני המזדקר לעין בין שני הטקסטים. גם התייחסות ישירה לחסידות אשכנז מצויה בספר לב טוב: "אזו האבן גיטאן פֿיל חסידים אונ' צדיקים דיא אל איר טאג אירש לעבן האבן גיפֿסט אל טאג אויף טאג, אונ' זיא האבן אך גיפֿסט אם שבת: אזו אך הוט גיטאן רבי יהודא

100 ראו: לב טוב, יד ע"א ט"א-ט"ב.

101 ראו: ספר חסידים, סימן תשפ"ה.

102 ראו: שם, סימן תקפ"ח.

103 ראו: לב טוב, יג ע"ב ט"ב-י"ד ע"א ט"ב. וראו עוד בהרחבה בעניין זה פרק ד עמ' 204-206.

חסיד אונ אנדרי חסידים מער".¹⁰⁴ [=כך עשו הרבה חסידים וצדיקים שכל ימי חייהם צמו כולם מידי יום ביומו. והם צמו גם בשבת. כך עשה גם רבי יהודה חסיד ועוד חסידים נוספים]. בטענה שמעלה ר' יצחק בן אליקום בתרגמו את ספר המוסר, הוא מוסיף, לכאורה גם ללא סיבה הגיונית הנראית לעין, את שמו של הבולט מבין חסידי אשכנז, ר' יהודה חסיד.¹⁰⁵

השפעה של זרם רעיוני שלישי, שרווח באשכנז בתקופה הנדונה ובא לידי ביטוי בספר לב טוב, קשור בשמו של גדול החכמים האשכנזים בן הזמן, המהר"ל מפראג. באזכור היחיד הגלוי של דמותו בספר לב טוב הוא משמש כמחזק טענה שמציג מחברו מטעם ספר המוסר, לפיה מי שמדבר בבית הכנסת מותר בהחלט לקרוא לו חצוף.¹⁰⁶ כמו לגבי ר' יהודה חסיד, גם לגבי המהר"ל, אין ספק שר' יצחק בן אליקום הזכיר כאן את שמו משום שהיה שגור בפי כל, ומשום שהאיש נחשב למורה דרך מקובל ומוסכם, וגם כאן המחבר לא באקראי בחר דמות אשכנזית בולטת.

קוויי דמיון אחדים ניכרים בתפישות עולמם של המהר"ל מפראג ושל ר' יצחק בן אליקום מפוזנא. בנושא מותר האדם מן הבהמה, מרכזיותו בבריאה, ושלטונו על מה שנברא מתחת ומעל עסקו רבים החל מאריסטו. גם ביהדות התייחסו חכמים רבים בכתביהם לשאלה זו בטרם עסק בה המהר"ל¹⁰⁷ (למשל ר' יהודה הלוי, יוסף אלבו, הרמב"ם ואף בעל ספר ראשית חכמה התייחס לסוגיה זו). אפילו בעל ספר בראנט שפיגל התייחס בקיצור לשאלת השוני בין האדם למלאכים מתוך השקפת עולם דומה.¹⁰⁸ אלא שהמהר"ל מפתח נושא זה באופן ייחודי לו, לדוגמא:

בעוד שהמלאכים בתור עצמויות שכליות טהורות, הקיימות בלי גוף גשמי, אינם נתונים להשפעת היצרים הטבעיים-הגופניים ולפיכך אינם בעלי רצון חפשי [...] חופש הבחירה מהווה את יתרונו של האדם, כי הוא תולדה משכליותו, בה בשעה שהטבע משועבד לגזירת החוקיות [...] בזכות שכלו אין האדם משועבד שליטת התאוות והרחפים שבו, אלא יש לו הברירה להתגבר על "יצר הרע" הנטוע בקרבו. מכאן אחריותו המוסרית של האדם למעשיו:¹⁰⁹

104 ראו: לב טוב, סא ע"א ט"א.

105 אין לי ספק ששמו של החסיד האשכנזי מובא על ידי מחברנו בכדי לחזק את התחושה כי בעל ספר לב טוב האשכנזי, נסמך על דמות אשכנזית בולטת ומוכרת, בהתאם למגמה הקיימת לכל אורך הספר, ושתידון בהרחבה להלן.

106 ראו לעיל, עמ' 48, ליד הערה 36. וראו חלמיש שם.

107 ראו: קליינברגר, בעיקר עמ' 30-42. הרעיון הזה מתפתח אצל המהר"ל באופן שונה וייחודי.

108 ראו: בראנט שפיגל, כד ע"ב.

109 ראו: קליינברגר, עמ' 34.

ובאופן דומה, תוך הרחבה והדגשה רבה, מובאים הדברים במקביל רק בספר לב טוב, למשל בפרק הראשון:

דיא מלאכים האט הקבה בישפֿן און פֿלייש אונ' און בלוט. דר ווייל דז קיין פֿלייש נאך קיין בלוט זיא בייא זיך האבן, דרום האבן זיא אויך קיין יצֿר הרע בייא זיך [...] טאג אונ' נאכט טונן זיא נישט אנדרש דען אייטל געטלֿכי זכֿין אונ' טונן אירי שְׁלִיחוֹת וואור צו דז זיא זיינן בישפֿן ווארדן. דארום האבן זיא קיין שְׁכָר ניט פֿון אלן אירי געטלֿכן זכֿין דער ווייל דז זיא קיין יצֿר הרע בייא זיך האבן [...] דרום האט ער דעם מענשן געבן די תורה אונ' די מצוֹת, ער האט אים גוויזן וויא ער זיך הלטן זאל, דען ער זאל זיך דער נשמה נאך הלטן אונ' ניט דעם יצֿר הרע נאך, דא מיט דער תורה האט ער דען מענשן גוויזן דען רעכטן וועג דז ער קאן קומן אין דאש גן עדן, וואו אבר דז ער חס ושלום דען רעכטן וועג ניט נאך גינג, דא קעם ער אין דאש גיהנום.¹¹⁰ [=] את המלאכים ברא הקב"ה בלי בשר ובלי דם, ומכיוון שאין בהם לא בשר ולא דם, לכן אין בהם גם יצֿר הרע [...] יום ולילה אינם עושים אלא מעשים אלוהיים ועושים את שליחותם שלשמה נוצרו. לכן אין להם כל שכר מכל המעשים האלוהיים שלהם מאחר שאין בהם יצֿר הרע [...] לכן הוא נתן לאדם את התורה ואת המצוות, הראה לו כיצד להתנהג, שילך אחרי הנשמה ולא אחרי יצֿר הרע, בתורה הוא הראה לאדם את דרך הישר כדי שיוכל להגיע לגן עדן, אבל אם לא ילך חס ושלום בדרך הישר הוא יגיע לגיהנום].

הקשר בין דברי המהר"ל לדברי ספר לב טוב בא לידי ביטוי בנקודות נוספות. כך, למשל, שני המחברים שמים דגש רב על מרכזיותו של האדם, ועל כך שהמציאות נוצרה רק בשבילו ולא בשביל המלאכים או בעלי החיים, וזאת למרות שאין להגזים בערכו של הפרט היהודי היחיד, אלא הציבור היהודי הוא בעל הערך הנעלה ביותר. כן מדגיש ר' יצחק בן אליקום, כמו המהר"ל, את מרכזיותו של עם ישראל בין העמים, שכן כוחו הרוחני מעצם מהותו רב יותר, בניגוד לעמים שכוחם החומרי והגופני רב יותר. נקודות אלו שהם מעיקרי תורתו של המהר"ל ביחס למותר האדם, מנוסחות, אם כי כמובן באופן פשוט יותר, גם בספר לב טוב, אך ישנו הבדל עיקרי בין השניים. ההבדל הזה קשור למסקנה הסופית של הדברים. אצל המהר"ל המסקנה יוצאת מן המקרה של האדם הפרטי, והפרט הופך להיות אחראי לאנושות כולה:¹¹¹ אצל ר' יצחק בן אליקום עניין השכר והעונש ממשיך להידון במישור האישי של כל פרט ופרט,

110 ראו: לב טוב, ב ע"ב ט"א-ט"ב.

111 השוו: "מכאן שהאדם נושא באחריות מוסרית בממדים קוסמיים, שהרי אם הוא איננו טוב, כי אז אין תכלית ראויה לקיום המציאות כולה. אחריות קוסמית זו רובצת לא על המין האנושי בכללו, כי אם על כל פרט ופרט ממנו" (קליינברגר, עמ' 36).

האם יזכה להגיע לגן עדן או לגהינום. כאשר האדם זוכה, אליבא דר' יצחק בן אליקום, זכייתו היא במישור האישי: "דער גוף <איז> איין קנעכט צו דער נשמה. דא ברענגט דער הר דעם קנעכט מיט זיך אין דאש גן עדן הניין [...] אונ' דער מענש האט יוא איין גרושן שכר אים גן עדן אונ' איין גרוש חלק לעולם הבא".¹¹² [=הגוף הוא עבד לנשמה. אז מביא האדון את העבד אתו לגן עדן [...]] ולאדם אכן יש שכר גדול בגן עדן וחלק גדול לעולם הבא]. כך גם לגבי העונש לעומת דברי המהר"ל, בספר לב טוב אין המדובר בהשלכות של מעשי האדם על החברה כולה, וזאת – למרות שאין ספק שמחברו מדגיש את מרכזיות החברה והקהילה לגבי היחיד; לכן הוא מטעים אין ספור פעמים, בהסתמך על דברי בעל ספר המוסר, עד כמה חשוב להתפלל דווקא בציבור ולא ביחידות, אם זה רק אפשרי.¹¹³

הבדל זה מקורו, כנראה, בקהל היעד השונה של שני החיבורים, שוני הבא לידי ביטוי באופנים נוספים כגון בשפה השונה שבה נמסרים הדברים ובאופן הניתוח של הרעיון על ידי ר' יצחק בן אליקום. ואולם, ניכר כי בכל אופן אפשר להצביע על דמיון לא מקרי בין הקטעים.

עם כל זאת נדמה, שהדוגמא הבולטת ביותר להשפעתו של המהר"ל על ר' יצחק בן אליקום נוגעת ליחסו של המהר"ל לגורמים לגאולה. שכן, "אין עניינו של המהר"ל בגאולה ובהכשרת העם לקראתה, כי אם בקיום האומה ובחיזוקה הפנימי בגלות [...]. על כן דרוש מאמץ מיוחד, כדי לשמור על קיום עם ישראל [...] התנאי הראשון לכך הוא רגש אחדות [...]. בהסתמכו על מאמר תלמודי הוא מצביע על שלושה גורמים חשובים המגבירים את אחדותו הפנימית של עם ישראל ואת כוח-עמידתו בתפוצותיו: תפילה בציבור, גמילות חסדים ולימוד התורה".¹¹⁴ "דבריו של המהר"ל מתמקדים בתיקון מערכות היחסים שבין אדם לחבירו [...] היצרים וההיפעלויות הדוחפים את האדם אל החטא מתגברים בו 'מכוח גבהות הלב', וכי 'אין יצר הרע שולט באדם רק כאשר האדם מחשיב עצמו שהוא במעלה ובשלימות'. [...] צריך לחזק באדם את המידה השכלית של הענווה ולהביאו לידי הכרה של שפלותו וחוסר-שלימותו".¹¹⁵

במקביל קובע בעל ספר לב טוב: "אונ' ווען ער נון דאז געלט ביקומט דא ביקומט ער דיא האפרט אונ' דיא גרושי גאווה, ער מיינט עש קאן אים נימנץ גלייכן ווייל דז ער געלט האט. אונ' דיא חכמים אונ' דיא לומדי תורה זיינן נישט

112 ראו: לב טוב, ב ע"ב ט"ב-ג ע"א ט"א.

113 ראו לדוגמא: שם, יח ע"ב ט"א-ט"ב.

114 ראו: קליינברגר, עמ' 74.

115 ראו: שם עמ' 183.

גיאכט אין זיינן אויגן, דאש זענן דיא הרבשטי עבירות דאש דער לענגט אונז אונזר גלות".¹¹⁶ [=וכשהוא מקבל את הכסף הוא מקבל את היוהרה ואת הגאווה הגדולה, הוא סבור שאיש לא ישווה לו משום שיש לו כסף. והחכמים ולומדי התורה אינם נחשבים בעיניו, אלו הן העבירות הקשות ביותר המאריכות את גלותנו]. המהר"ל מתייחס גם לצורך בקיום המצוות מתוך כוונה מלאה: "מושג 'האהבה' בתור מניע להגשמת הטוב ולעשיית רצונו של הקדוש-ברוך-הוא [...] כוונת המהר"ל במושג הזה היא גם לאהבת התורה עצמה ומיצויותיה בגלל הטוב המוחלט המתגלם בהן, וגם לאהבת המצוה, כשאהבת המיצוות נובעת ממנה כתולדתה".¹¹⁷ באותו אופן טוען גם יצחק בן אליקום: "דא האפן מיר אך ווען דז מיר ווערן לערנן דיא תורה אונ' ווערן דיא מצות הלטן לשם שמים אונ' ניט פון האפרט וועגן, דא ווערט אונז הקבה דער ליזן אויז דעם שווערן לנגן ביטרן הרטן גלות אונ' ער ווערט אונז שיקן אליהו הנביא אונ' משיח בן דוד במהרה בימינו אמין".¹¹⁸ [=כך אנו גם מקווים שכאשר נלמד את התורה ונקיים את המצוות לשם שמים ולא בגלל הגאווה, הקב"ה יגאל אותנו מן הגלות הקשה הארוכה המרה הנוקשה וישלח לנו את אליהו הנביא ואת משיח בן דוד במהרה בימינו אמין].

על סמך הקשר הרעיוני שבין שני האישים, על סמך הקשר הגיאוגרפי שלהם, ועל סמך ציטוט דברים בשם המהר"ל בספר לב טוב סביר להניח שאכן צדק קליינברגר בהנחתו (או שמא היו לו ידיעות שאינן בידינו כעת), ומחברו של ספר לב טוב אמנם היה חברו או תלמידו בן-חוגו של המהר"ל.

אפשר להעיר הערה, קוריוזית במקצת, בדבר קשר אפשרי בין שני המחברים בנוגע לשמו של ספר לב טוב. אם כי בהקדמה לספר זה מובאים מספר תירוצים לבחירת שמו, ייתכן שהושמט שם תירוץ נוסף: בספר נתיבות עולם של המהר"ל¹¹⁹ יש פרק ושמו 'נתיב לב טוב'. קשה לדעת מדוע לא ציין ר' יצחק בן אליקום את מקומו של התירוץ הנדון בחיבורו של המהר"ל אם אמנם נטל אותו משם. ייתכן שעשה זאת מתוך צניעות, או משום שהרמיזה לשם דרשה התמצאות ברורה מצד קהל קוראיו המיועד, שמן הסתם לא הכיר את ספרו הספק פילוסופי ספק קבלי הכתוב בלשון הקודש של המהר"ל. אמנם בנתיב לב טוב דן המהר"ל במה שקשור למידת לב טוב בספירה גבוהה הרבה יותר מזו המוצעת בספר לב טוב, אך אפשר למצוא כמה רעיונות מקבילים בשני החיבורים, ולהלן השניים הבולטים שבהם:

116 ראו: לב טוב, קלג ע"ב ט"ב.

117 ראו: קליינברגר, עמ' 186.

118 ראו: לב טוב, קלד ע"ב ט"א.

119 ראו: יהודה ליוואי בן בצלאל, ספר נתיבות עולם, דפוס ראשון: פראג שנ"ה [1595].

א. דברי שני המחברים על מידת לב טוב נסמכים על פרקי אבות ובאופן ספציפי על דברי ר' אלעזר בן ערך.¹²⁰ המהר"ל כותב: "וכבר התבאר בפרקים [...] רואה אני את דברי רבי אלעזר בן ערך, שבכלל דבריו דבריכם, כי מי שיש לו לב טוב, נכללו בו כל השלימות".¹²¹ בשעה שהמהר"ל מסתפק ברמז קצר למקור הדברים ולעצם עניינם, בעל ספר לב טוב מפרט מאוד. הוא פותח ואומר: "אז מיר גילערנט האבן אין פֿרָקִים אין דעם אנדרן פרק רבי אומר דז רבי יוחנן בן זכאי זאגט צו זייני פינף קעשטליכִי תלמידים".¹²² [= כמו שלמדנו בפרקים בפרק השני רבי אומר שר' יוחנן בן זכאי אומר לחמשת תלמידיו החשובים]. לפני שהוא מביא את המשנה כולה במלואה. סביר להניח שההבדל בין קיצורו של האחד ופירוטו של האחר נובעים מראיית כל אחד מהם את דמות קוראו המיועד, קורא המתמצא היטב בכתוב מכאן לעומת קורא שאינו מתמצא בו וראוי להדריכו מכאן.

ב. בנתיב לב טוב כתוב: "המדה הזאת שהיא לב טוב, שהוא חפץ ורוצה בטוב חברו, ואף אם רואה דבר בחבירו שהוא נראה שהוא רע הוא דן אותו לכף זכות, וכל זה מפני שהוא רוצה בטוב חברו, ולכך הוא דן אותו לכף זכות [...] והמדה הזאת שדן את חברו זכות היא מדה גדולה טובה".¹²³

בהקדמה לספר לב טוב ניכרת אותה הרוח: "דער איין לֵב טוֹב האט דער קאן גאר לייכט קומן צו אלן גוטן מִדוֹת, ער נעמט גערן שטראף אן. אך שטראפֿט ער זיך זעלברט, ער האט דיא לייט ליב אונ' ער האט איין גוט אויג, ער גיבט איין איטליכִם

120 ראו: משנה, אבות ב, ט.

121 ראו: ספר נתיבות עולם, נתיב לב טוב, פרק א, עמ' תקב.

122 ראו: לב טוב, ב ע"א ט"ב, והשוו שם: "רבי יהושע זאגט איין גוטר חֵבֵר איז דיא בעשט מדה. דען פֿון איינס גוטן חבר לערנט מן פֿיל גוטש. רבי יוסי זאגט: איין גוט שֶׁכֶּן איז דיא בעשט מדה, דען פֿון איינס גוטן שֶׁכֶּן זעכט מן פֿיל גוטש, דא טוט ער אך אז זיין שֶׁכֶּן טוט. רבי שמעון זאגט: דאש איז דיא בעשט מדה אן איינס מענשן דער זיך וואול בידענקט וואש הר נאך קומט. רבי אליעזר זאגט איין לֵב טוֹב איז דיא בעשטי מדה. דא זאגט [רבי] יוחנן בן זכאי צו זיינן תלמידים [איך דונקט דאז רבי] אליעזר בן ערך בעשר האט גירעט [דען איר אל מיט אנגדר דען אין זיין ריד איז אייער ריד אך] [=רבי יהושע אומר חבר טוב הוא המידה הטובה ביותר. משום שמחבר טוב לומדים טובות רבות. רבי יוסי אומר: שכן טוב הוא המידה הטובה ביותר, משום שמשכן טוב רואים הרבה טובות, ואז הוא עושה גם כפי שעושה שכנו. רבי שמעון אומר: זוהי המידה הטובה ביותר באדם שיחשוב היטב על מה שעתיד לקרות. רבי אליעזר אומר לב טוב הוא המידה הטובה ביותר. אז אמר [רבי] יוחנן בן זכאי לתלמידיו [אני סובר שרבי] אליעזר בן ערך דיבר את הטוב ביותר [שכן דברי כולכם נמצאים גם בדבריו] (ההשלמות לפי לב טוב, תי"א, ב ע"א ט"ב).

123 ראו: ספר נתיבות עולם, נתיב לב טוב, פרק א, עמ' תקב.

דאש זיין אונ' אלש גוטש".¹²⁴]=מי שיש לו לב טוב יכול להגיע בקלות רבה לכל המידות הטובות, הוא מקבל תוכחה ברצון. הוא גם מוכיח את עצמו, הוא אוהב את הבריות ויש לו עין טובה, הוא נותן לכל אחד את שלו וכל טוב]. מלבד ההשפעה הרוחנית של זרמים בולטים באשכנז בת הזמן אפשר לקבוע לגבי דמותו של ר' יצחק בן אליקום שעולמו הרוחני היה מלא וגדוש. הוא היה תלמיד חכם שהכיר היטב מקורות עבריים מגוונים: גפ"ת והלכות, דינים ומנהגים (הן את מפעלו של ר' יעקב בן אשר, הן את השולחן ערוך והן את המפה שפרש עליה הרמ"א). כן היה המחבר מצוי בספרי המוסר העיקריים שעד זמנו הן בעברית והן בידיש (כגון ספר ראשית חכמה, ספר המוסר, ספר מנורת המאור, ספר בראנט שפיגל וספר מידות); בספרי קבלה מרכזיים, במיוחד באלו שיצאו לאור בדורו, (הדוגמא הבולטת כאן הוא, שוב, ספר ראשית חכמה, אך מביטוי של המחבר לאורך הספר כולו, מסתבר שהתמצא היטב במקורות קבליים נוספים). היות מחברו של ספר לב טוב תלמיד חכם ומשכיל, ובמידה רבה איש אשכולות במובן של המאה השבע-עשרה, מחריפה את שאלת האנונימיות המוחלטת שלו והעדר כל עדות חיצונית על אודותיו.

124 ראו: לב טוב, ב ע"א ט"א. תודתי ליעל זקבק על הפניית תשומת לבי לקשר אפשרי זה בין שני היוצרים.

פרק ב: ספר לב טוב ומקורותיו

המבנה של ספר לב טוב וחומריו התימאטיים

בפרק הקודם התייחסנו למבנה המשוער של מהדורה (או נוסח) אפשרית שקדמה כביכול למהדורה הראשונה בדפוס שהגיעה לידינו. בפרק זה נעסוק במבנה הספר כפי שהוא לפנינו במהדורה זו, שהופיעה בפראג בשנת ש"פ (1620). לכאורה, אין פשוטה משאלת מבנה הספר כאן, ולא רק משום שהוא מונח לפנינו, אלא גם מפני שהמחבר בעצמו נותן עליה תשובה, ולו חלקית. ואולם, מבדיקה יסודית מסתבר שגם לגבי מהדורת הדפוס הראשונה, שאלת המבנה של **ספר לב טוב 'השלם'** אינה פשוטה כלל ועיקר.

ר' יצחק בן אליקום מצהיר במפורש שמבנה ספרו הוא כמבנהו של **ספר המוסר לר' יהודה כלץ**, משמע מבנה של עשרים פרקים, אך יחד עם זאת הוא מודיע ששינה את סדרם של פרקי **ספר המוסר** על פי צרכי זמנו ומקומו שלו, בהתאם לדרוש, לפי דעתו, לקהל המיועד של חיבורו. מאחר שהחליט להביא בחלק הראשון של הספר את העניינים הנחוצים לקהל שלו יותר משהיו נחוצים לקהל של מקורו, הוא הקדים, למשל, את הפרק העוסק ב'דרך ארץ' (הוא הפרק האחרון בספר המוסר) ומיקם אותו במקום החמישי.¹ כן העמיד מעין אגודת פרקים, המורכבת מן הפרק השלישי, הרביעי והחמישי, שלגביהם הוא טוען ששינה את הסדר שבו מביא אותם **ספר המוסר** כדי להתאימו למאמר הידוע "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה".² המחבר מדגיש שכוונתו לחבר את שלושת העניינים הללו לחטיבה אחת, וזאת בניגוד לבעל **ספר המוסר**, שכמו הפריד אותם לשתי חטיבות: אחת העוסקת בצדקה ובתשובה (פרקים א-ב), ואחת שעניינה תפילה (פרק ד), כשדיון במידת הענווה (פרק ג) חוצץ ביניהן.

ואולם, שינויי הסדר בספר לב טוב לעומת **ספר המוסר** הם רבים ושונים, והנימוק הנזכר הוא רחוק מלהסביר את כולם. אפילו במה שנראה כסדר דיון הגיוני מבחינה תימטית בספר המוסר (למשל פרקים ה-ז: כבוד אב ואם, נישואי האישה, גידול בנים), מקדים בעל **ספר לב טוב** את הנושא השלישי לשני ומשליט בכך סדר אחר, שגם לו הגיון משלו. יש מקומות שבהם שומר המחבר על רצף הפרקים של **ספר המוסר** (למשל 'תלמוד תורה' ואחריו 'משא

1 ראו טבלה א' להלן בעמ' 75-76.

2 ראו בתפילת 'ונתנה תוקף' והשוו: ירושלמי, תענית ב, א וס' ע"ב; ומקבילות: בראשית רבה מד, ה (מהדורת אלבק), עמ' 428-429; קהלת רבה ה, א; תנחומא נח, יג ועוד.

ומתן'; או 'לשון הרע' ואחריו 'חנופה') אך מעולם אין הרצף חל על יותר משני פרקים.

הסטיות הבולטות ביותר של ספר לב טוב מסדר הפרקים של ספר המוסר על פי החלוקה לפרקים הן: העמדת פרקו האחרון ('דרך ארץ') כפרק חמישי; דחיקת פרק טז ('פרק המצוות') לפרק האחרון, מספר עשרים; וחיבור שני פרקים (ט' וגמילות חסדים' וי"ח 'אהבת חברים') לפרק אחד (פרק יד 'אהבת חבירים וגמילות חסדים').³ צירוף שני הפרקים הללו לאחד משאיר למחבר מקום לפרק נוסף, הוא הפרק הראשון בספרו, 'הנהגת בית הכנסת', אשר בניגוד לכל יתר הפרקים בספר לב טוב אין לו מקבילה בספר המוסר. לכאורה הכתיב פרק זה את הצירוף הנדון של שני הפרקים, צירוף שפינה לו מקום ואיפשר למחבר להביא את מספר הפרקים לעשרים כדוגמת מקורו. הטבלאות המשוות שלהלן מציגות את המבנה של ספר לב טוב לעומת מבנה מקורו, ואת מבנה המקור לעומת מה שעשה בו מחברו של ספר לב טוב.

טבלה א ספר לב טוב לעומת ספר המוסר

	ספר לב טוב	ספר המוסר
פרק ראשון	הנהגת בית הכנסת	פרק הצדקה
פרק שני	הלכות תפילה	פרק התשובה
פרק שלישי	הלכות תשובה	פרק הענווה
פרק רביעי	הלכות צדקה	פרק התפילה
פרק חמישי	הלכות דרך ארץ	פרק כיבוד אב ואם
פרק ששי	הלכות שבת	פרק נישואי האשה
פרק שביעי	הלכות ענוה	פרק גידול בנים
פרק שמיני	כיבוד אב ואם	פרק כיבוד שבתות וימים טובים
פרק תשיעי	הלכות גידול בנים	פרק גמילות חסדים
פרק עשירי	הלכות נישואי אישה	פרק תלמוד תורה

3 'גמילות חסדים' בפרק הנדון בספר לב טוב אינו אקוויוולנטי לפרק הנושא שם זה בספר המוסר (פרק ט), אולם תרגום של קטעים רבים ממנו – לא תרגום של הפרק כולו – מובא בפרק העשרים ('פרק לקיים המצוות') של ספר לב טוב תחת תת-הכותרת 'גמילות חסדים'.

פרק אחד עשר	הלכות תלמוד תורה, הלכות ספר תורה	פרק משא ומתן
פרק שנים עשר	הלכות משא ומתן	פרק לשון הרע
פרק שלשה עשר	הלכות משפט צדק	פרק חנופה
פרק יד [ארבעה עשר]	הלכות אהבת חבירים וגמילות חסדים	פרק הכעס והחמה
פרק חמשה עשר	עניין הכעס והחמה שלא לכעוס	פרק הדיין
פרק ששה עשר	הלכות שלא לספר לשון הרע וניבול פה ⁴	פרק המצוות – כל הברכות
פרק שבעה עשר	עניין חניפות, ליצנות, שקרים, נרגן	פרק לשמוח בחלקו
פרק שמונה עשר	סוד חבירך לא תגלה	פרק אהבת חברים
פרק תשעה עשר	עניין לשמוח בחלקו	פרק כיסוי הסוד
פרק העשרים	הלכות לקיים המצוות	פרק דרך ארץ

טבלה ב ספר המוסר לעומת ספר לב טוב

ספר המוסר	ספר לב טוב
	הנהגת בית הכנסת (פרק א)
א. פרק הצדקה	הלכות צדקה (פרק ד)
ב. פרק התשובה	הלכות תשובה (פרק ג)
ג. פרק הענווה	הלכות ענוה (פרק ז)
ד. פרק התפילה	הלכות תפילה (פרק ב)
ה. פרק כיבוד אב ואם	כיבוד אב ואם (פרק ח)

4 בסוף הפרק כתוב: "סליק פרק לשון הרע ורכילות וניבול פה", ראו: לב טוב, קז ע"ב ט"א.

ו. פרק נישואי האשה	הלכות נישואי אישה (פרק י)
ז. פרק גידול בנים	הלכות גידול בנים (פרק ט)
ח. פרק כיבוד שבתות וימים טובים	הלכות שבת (פרק ו)
ט. פרק גמילות חסדים	[בתוך] הלכות אהבת חבירים וגמילות חסדים (פרק יד)
י. פרק תלמוד תורה	הלכות תלמוד תורה, הלכות ספר תורה (פרק יא)
יא. פרק משא ומתן	הלכות משא ומתן (פרק יב)
יב. פרק לשון הרע	הלכות שלא לספר לשון הרע וניבול פה (פרק טז)
יג. פרק חנופה	עניין חניפות, ליצנות, שקרים, נרגן (פרק יז)
יד. פרק הכעס והחמה	עניין הכעס והחמה שלא לכעוס
טו. פרק הדיין	הלכות משפט צדק (פרק יג)
טז. פרק המצוות – כל הברכות	הלכות לקיים המצוות (פרק כ)
יז. פרק לשמוח בחלקו	עניין לשמוח בחלקו (פרק יט)
יח. פרק אהבת חברים	[בתוך] הלכות אהבת חבירים וגמילות חסדים (פרק יד)
יט. פרק כיסוי הסוד	סוד חבירך לא תגלה (פרק יח)
כ. פרק דרך ארץ	הלכות דרך ארץ (פרק ה)

שני חוקרים שדנו בספר לב טוב עמדו באופן כללי בלבד על השינויים מבלי להיכנס לפירוט.⁵ אחד מהם ציין בנוסף לשינויים שהמחבר הקדים את פרק דרך ארץ לפרק הדן בשבתות ובימים טובים, ושכותרות הפרקים בשני הספרים זהות.⁶ קביעתו זו נכונה רק בחלקה. ראשית, בעוד שמחבר ספר המוסר מקדים תמיד לכותרותיו את הציון 'פרק', מעדיף מחבר ספר לב טוב להשתמש בציון זה למספור הפרקים בלבד, ואילו לכותרותיו הוא מקדים את הציונים 'הלכות' או 'עניין', ויש גם שאין הוא נותן להן ציון כלל.⁷ שנית, ניתן גם לראות הבדלי ניסוח בולטים בכותרותיהם של פרקים לא מעטים: למשל: 'פרק כיבוד שבתות

5 ראו בקיצור: עריק, געשיכטע, עמ' 297-298 בעיקר; ובהרחבה ענלאו, עמ' 57-59.
6 ראו: ענלאו, עמ' 58-59.
7 ראו לעיל בטבלה בפרק השמיני והשמונה עשר. כותרת הפרק הראשון הוא 'הנהגת בית הכנסת'.

וימים טובים' בספר המוסר הוא 'הלכות שבת' בספר לב טוב; 'פרק הדיין' הופך ל'הלכות משפט צדק'; ו'פרק כיסוי סוד' – ל'סוד חבירך לא תגלה'.⁸ ייתכן מאוד שבניסוחים השונים משתקפים שימושי לשון מבדילים בין העברית הספרדית ובין העברית האשכנזית בנות הזמן, אך רק מחקר לשוני מפורט יוכל לאשר את הדבר.

מדברי החוקרים על ספר לב טוב אפשר היה לכאורה ללמוד שהוא צמוד לספר המוסר ושמחברו רק שינה את סדר הפרקים, הוסיף פרק אחד וחיבר שני פרקים לאחד, וזאת כדי לשמור על מבנה של עשרים פרקים. אולם בדיקה יסודית של צמידות ספר לב טוב לספר המוסר מלמדת שקביעתם נכונה רק לגבי מסגרת הפרקים, אך לגבי התכנים קביעה זו אינה מתאימה כלל ועיקר.

ר' יצחק מרבה אמנם להזכיר בספרו את צמידותו לספר המוסר. לעתים הוא מציין שקיצר בדבריו, כמו למשל: "אויף דאז ברענגט דאש (ספר המוסר) פֿיל מעשים דרויף וויא דז פֿון וועגן אירי תפילה זיא אונ' אירי קינדר זיין בשירמט גיווארדן, איך וויל דא ניט לנג שרייבן דער פֿון".⁹ [=על זה מביא ספר המוסר הרבה סיפורים כיצד בגלל תפילתם הם וילדיהם ניצלו, אני לא אכתוב באריכות על זה]; ויש שהוא מדגיש שהשמיט קטעים משום שאין בהם אלא 'חזרה בלבד', ובאורח ציני במקצת¹⁰ הוא שולח את קוראו לבדוק זאת במקור: "וואז איך דא שרייב, דא זיינן ויל פסוקים דרויף, איך וויל ניט מאריך זיין, ווערש ניט גלויבן וויל, דר זיך איין אים ספר המוסר, דער ווערט עש בשיידלך פֿינדרן אונ' פֿיל מער אז איך דא שרייב וואש גוטש דז דא קומט פֿון דער צדקה".¹¹ [=על מה שאני כותב כאן יש הרבה פסוקים, אינני רוצה להאריך. מי שאינו מאמין, שיסתכל בספר המוסר, שם ימצא זאת בבירור והרבה יותר משאני כותב כאן על התועלת הבאה מן הצדקה]. כן מדגיש ר' יצחק שהוא חש מחויב למקורו עד כדי כך, שהוא מביא דברים אשר למעשה היה מעדיף לא להביאם: "דאז איז אך אובן צום טייל אך גישריבן, דער ווייל דאש ספר מוסר אזא שרייבט, מוז איך עש אויך ווידר שרייבן".¹² [=גם זה כבר כתוב בחלקו לעיל, כיוון שספר המוסר כותב כך, גם אני חייב לכתוב זאת שוב].

הערותיו של המחבר מתמיהות למדי משום העובדה שגם הוא בעצמו אינו נמנע מאותן התופעות אשר לקיומן בספר המוסר הוא מתנגד. גם הוא חוזר לא אחת על קטעים שונים. כך, לדוגמא, בפרק השישי, העוסק בדיני שבת, הוא אומר:

8 ראו בטבלה ב לעיל, עמ' 76-77, את ההבדלים בניסוח הכותרת גם בפרקים י, יב, יג, יד, כ.

9 ראו: לב טוב, יח ע"ב ט"ב.

10 שהרי אם הקורא המיועד היה מסוגל להבין את הכתוב בספר המוסר, לא היה נזקק לספר לב טוב.

11 ראו: לב טוב, לח ע"א ט"א.

12 ראו: שם, יט ע"א ט"א-ט"ב.