

יז דה), וליעקב הוא קורא 'תם' (בר' כה כז):
 בַּרְפֶּת חֲתָנִים לִימְדָתָהּ מִיֶּצִיר וְעֶזְרוֹ
 וּבִיקוֹר חוֹלִים מֵאֵב מִלָּה בְּגוֹזְרוֹ

גַּם נִיחוּם אֲבִילִים מֵאִישׁ תָּם הוֹדְעָתָהּ
 בַּעַת בְּדֶרֶךְ פֶּדָן עָלָיו נוֹדְעָתָהּ

(פיוטי ינ"י, א, עמ' 216)

העשירייה של ינ"י הדהדה בחלל בית-הכנסת. היא נמסרה לציבור ביד הפייטן, החזן, לראשונה בתפילת השחר בשבת, וכבר בקריאת התורה עשו בה כנראה שימוש חוזר. הטקסט כולו חוזר גם בתרגומים הארמיים הארץ-ישראליים.

כמנהגם באותם ימים היתה הקריאה בתורה מלווה בתרגום ארמי עדכני שליבן ופישט את הטקסט העברי הקדום. התרגום, שהמתורגמן היה מאלתר, היה מלווה כל פסוק ופסוק והמבצע אותו אסור היה לו להיעזר בטקסט כתוב. שכן רק דברים שנאמרו בכתב כמו התורה שבכתב ראוי להם שייקראו מן הכתב. גם הקורא בתורה אסור היה לו לסייע למתורגמן, כדי שלא יאמר הציבור, שהתרגום כתוב בתורה (ירושלמי מגילה ד א, עד ע"ד; תנחומא וירא ה; בבלי מגילה לב ע"א).

את התרגומים הארץ-ישראליים אנו מכירים כיום בכמה עריכות כתובות. חשובים ביותר קטעי התרגום שנתגלו בגניזה הקהירית, תרגום ירושלמי לתורה על-פי כתב-יד מגניזת קהיר.⁴² כמו כן התרגום המכונה תרגום ירושלמי, המוסר קטעי הרחבה בלבד, והנקרא משום כך גם תרגום הקטעים.⁴³ בידינו כיום גם טקסט רצוף של תרגום ארץ-ישראלי, שנשתמר בכתב-יד בודד בספריית הוטיקאן (נאופיטי 1) ונתפרסם בדורנו על ידי המלומד הספרדי, שגילה אותו, דיאז מאצ'ו.⁴⁴ קיים גם תרגום ארמי אחד, שעבר עיבוד יסודי בזמן מאוחר יחסית. הוא נשתמר בכתב-יד בודד בספרייה בריטית, ומקובל לקרואו תרגום יונתן בן עוזיאל. בכל העריכות הללו

42. ראה תרגום ירושלמי לתורה על-פי כתב-יד מגניזת קאהיר, א, מהד' מ' קליין, סינסינטי תשמ"ו.

43. ראה *The Fragment-Targum of the Pentateuch*, ed. M.L. Klein, Rome 1980.

44. ראה *Neophyti I - Targum Palestinens, MS de la Biblioteca Vaticana*, ed. A. Díez Macho, Tom 1-5, Madrid-Barcelona 1968-1978.

מהדהדים עדיין ביצועים שבעל פה של מתורגמים ארץ-ישראלים, העומדים לצדו של הקורא בתורה ומלווים את קריאתו פסוק פסוק במליצה ארמית. בתרגומים של הפסוקים הראשונים של הקריאה יצא לעתים המתורגמן מִגדרו והרחיב הרחבה קישוטית, שהעמידה מעין תוספת של תרגום, תוספתא. לתרגומים הארץ-ישראליים תוספות רבות מן הסוג הזה. בפסוק 'וירא אלוהים אל יעקב עוד', שהיה כפי שראינו התחלה של סדר, שאב כנראה מתורגמן אחד את ההרחבה כולה מתוך פיוט ה"א של ייני לאותה שבת. הדבר ניכר כבר מלשון הפתיחה המחורזת באפיפורה 'עלמא': 'אלהיה דעלמא... מן יומת עלמה אליפת ית עינוונותך לדרי עלמא' ובעברית: אלהי עולם מימות עולם לימדת את ענוותך לדרי העולם.⁴⁵

הדברים החוזרים כלשונם אל ארבע הצלעיות של הדר-טור הראשון בפיוט ה"א של ייני, יש להם רקע מדרשי כמובן. עם זאת מותר לנו להעז ולשאול אם ייני חיקה את הטקסט של התרגום או שמא התרגום שאב ישירות מתוך פיוט של ייני. מצד אחד אנו רואים את הפייטן בקישוריו אל עולמו של המדרש, ומצד אחד חשוב לנו להבין אותו בזיקה לעולם התרגום. אם נצליח להראות שהטקסט של התרגום במקום זה זר לעולמו הרגיל של התרגום, נוכל לטעון שהתרגום אינו מקורי ונטל מן הפייטן.

ניעזר בבחינת הסגנונות, ונתחיל בלשון הפנייה אל האל, 'אלה דעלמא' המתאימה לתפילה. בתרגום לעולם לא נצפה לפנייה תפילתית כזאת, הזרה לו לחלוטין. בקביעת מקורו של הטקסט נוכל להסתייע עוד בפנייה העקיפה אל 'דרי עלמא', שגם היא לא אופיינית לשיטתו של המתורגמן, אבל היא רגילה בפיוט, ובפיוטי ייני במיוחד ('דורות'). ועוד עניין אחד תוכני, שיכול ללמד אותנו כי המתורגמן נזקק לפיוטו של ייני כאשר בא לכתוב את התוספתא שלו, ולא דווקא לאחת מן הדרשות הרבות העוסקות בעניין, שממנה שאבו את הרעיון בוודאי גם ייני וגם המתורגמן. אבל השאלה בכל זאת נוגעת לזיקה הראשונית בין הטקסט של הפייטן ובין הטקסט של המתורגמן.

כל המקורות המדרשיים, העוסקים בצערו של יעקב, מזכירים שני מיני צערים שהצטער: אבלו על מות המינקת, שגבר עליו האבל על מות אמו, והנה הפייטן מוסיף שני צערים נוספים, שתכפו זה אחר זה ונוספו על אבלו הכפול, והם כאב כף רגל ירכו, שנקעה בשעה שנאבק עם המלאך, וכן צערו על מות אשתו האהובה, רחל, בדרך אפרת, היא בית לחם. לפי הפייטן סבל

45. ראה תרגום ירושלמי לתורה (לעיל, הע' 42), א, עמ' 73.

לפיכך יעקב ארבעה צערים: גם אמו, גם המינקת, גם כאב כף רגל ירכו ולבסוף גם הכאב על מות אשתו. גם בנקודה זו מגלה התרגום נאמנות מופלאה, לא רק לסדרם של דברים בפיוט, אלא גם לתוכנם. גם בתרגום ממש כמו בפיוט יש התייחסות לארבעה צערים, בשעה שבמדרשים שלפנינו שני צערים בלבד. עם זאת קיים הבדל חשוב בין סגנונו של פייטן ובין עיבודו של מתורגמן אף בנקודה זאת. יניי רומז בשיטת הכינויים הפייטניים שלו לשמה של רחל על ידי הכינוי 'מתה עליו בדרך'. המשפט המתאר 'מתה עליו בדרך', אף שאינו מזכיר את שמה של רחל, מציג בצורה ישירה ביותר את הנסיבות האומללות של אבדנה, על אם הדרך (בר' לה יט). נוסף על כך תיבת 'דרך' מאפשרת לו לפייטן להכניס כאן באמצעות החרוזה עם 'ירך' גם את פגע הפגיעה שקדם לפגע המוות:

הן לא שָׁלִיו מִפְּאִיב פֶּךְ יֶרֶךְ
וְטָרַם שָׁקֵט מִמִּיתָה עָלָיו בְּדֶרֶךְ

(פיוטי יניי, א, עמ' 217)

בניסוח הארמי הפרוזאי החרוזה כולה נעלמת ושמה של האישה האהובה, רחל, עולה כפשוטו. עם זאת נשמר רושמו של הכינוי הפייטני באמצעות התוספת הקטנה, שהמתורגמן מתאר באמצעותה את מקום מותה של רחל: 'ועד כען לא הוא אתנייח מן צערה דכף ירכיה, מיתת עליו רחל בארחא'. ובעברית: ועד שלא נח (התאושש) מצערה של כף ירכו, מתה עליו רחל בדרך. כאן אותם אלמנטים עצמם משמשים, אבל כבר לא במבנה הפייטני של כינוי, כי אם במבנה סיפורי של תיאור. בפיו של המתורגמן הלך לו משפט התיאור של הפייטן ונעשה משפט עיקרי. זיקתו של המתורגמן לטקסט של הפייטן נראית מבוררת.

שאלה גדולה היא באיזו מידה היו קשרי פייטן-מתורגמן ממוסדים בבית-הכנסת הארץ-ישראלי הקדום. תשובה חלקית נותן לנו אולי הסיפור בירושלמי מגילה (ד א) על רבי שמואל בר רב יצחק, שנכנס לבית-כנסת וראה חזן, משורר, עומד ומתרגם. אלא שחזן זה לא נהג כשורה, ולא העמיד מישוהו אחר במקומו שיקרא בתורה, אלא הוא בעצמו גם קרא בתורה וגם תרגם. ואף כי זהות התפקידים בין המתרגם ובין הקורא בתורה נאסרה על ידי החכמים, וזהות בין המתרגם בשעת קריאת התורה והמפייט במעש חזנות בשעת תפילת השחר הרי לא נאסרה. אפשר שזה גם היה מנהג נפוץ; שהחזן שימש גם כמתורגמן. ש' ליברמן מוכן היה להניח שר' יניי 'בוודאי פייט גם לצורכי בית-הכנסת וגם לצורכי תלמידיו יצירות ספרותיות שקראו אותן בקהילתו בשעת התפילה ואולי גם בשעת קריאת התורה. או יותר נכון

הוא בעצמו "תרגם" בשעת קריאת התורה, ואחר כך עיבד את "תרגומיו" בעברית בצורה ספרותית.⁴⁶ ואנו מוכנים להניח את ההיפך: תחילה פייט ייני בעמידה של שחרית, ואחר כך הוא גם תרגם את אותם הדברים בשעת קריאת התורה של אותה השבת. ולו במיוחד היה הדבר קל ופשוט.

עדות מעניינת לחלקם של פייטנים בתרגום יש לנו בדברי חכם ספרדי שחי בסוף המאה האחת-עשרה, ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני בספר העתים שלו.⁴⁷ הוא מתלונן על כך, שתרגום ארץ-ישראל יש בו דברי אגדה רבים, שאינם הולכים תמיד יד ביד עם ההלכה הפסוקה. את כל זה הוסיפו, לדעתו של הברצלוני, חזנים מטעם עצמם. לדעתו לא תמיד קיבלו עליהם אנשים אלה את המרות של חכמים, והכניסו לתוך הטקסט של התרגום דעות, השקפות וגם הלכות, שהן בניגוד לדרך המסורה והמקובלת. ויש לקבל את דברי הברצלוני כפשוטם. דברי אגדה רבים שהתחדשו, ובעיקר פותחו, על ידי משוררים פייטנים נעשה בהם שימוש משני גם בשעת התרגום. מכאן גם חזירתה של חטיבה שלמה מתוך פיוט ה"א של ייני, שעניינה דרשה על הסדר, אל תוך התרגום הארץ-ישראלי של פסוק הסדר. מתורגמים ראו בוודאי בתוספות הללו, בפתחות המורחבות, ציון חגיגי לתחילתו של התרגום, ואילו אותנו הן מלמדות לימוד חשוב.

בעיקרון אמנם קודמת הפרווה המדרשית לדברי הפיוט המעבדים אותה, אבל לא כן הדבר ביחס לתוספות בפרווה התרגומית, שהרי גם התרגום וגם הפיוט צריכים להיחשב כז'אנרים משניים ביחס למדרש. מקומה הטבעי של הדרשה בבית המדרש, לא בבית-הכנסת. שאלת הקדימות בין הסוגות של בית-הכנסת, בינן לבין עצמן, צריכה להידון לגופה. אמנם אין ספק בכך, שגם הז'אנר התרגומי וגם הז'אנר הפייטני מקורם הרחוק במדרש. שונה המצב כאשר אנו דנים בעולמו של בית-הכנסת, ועוסקים בהררכיה הפנימית בין פיוט ומדרש. יחס של תלות בין תרגום ופיוט יכול להצביע על כך, שהמתורגמן שאב ישירות מתוך השירה.

מסתבר שהיו קיימים יחסי גומלין קבועים בין תרגום ושירה, במיוחד בפיוטי ה"א. לעתים נדמה שהפייטן דורש את לשונות פסוק הסדר מילה אחר מילה, מעשה מתורגמן. בקדושתא הקדומה לשבועות משמשים ראשי הפסוקים של עשרת הדיברות כפסוקי מסגרת לפיוט ה"א (פיוטי ייני, עמ'

46. ראה ש' ליברמן, *מחקרים בתורת ארץ-ישראל* (בעריכת ד' רוזנטל), ירושלים תשנ"א, עמ' 126, 145-146.

47. ראה יהודה בר ברזילי אלברצלוני, *ספר העתים*, מהד' י" שור, קראקא תרס"ג, עמ' 258.

שסט) ואפשר, שלפי התבנית הזאת נקבע האורך הסטנדרטי של פיוטי ה"א אצל ינאי, עשרה דו־טורים. אבל אם באמת שימש פסוק ליטורגי אחד כפסוק מסגרת בפיוטים אלה, הרי שהוא זה שקבע את היקפם. ואכן היקף פיוטי ה"א בשלב הקדום אינו קבוע כלל. שרידי השפעתו של פסוק המסגרת ניכרים למשל בפיוט ה"א של קדושתא קדומה שכתב ינאי לפסח (שירת בני ארץ־ישראל, עמ' 35-36). ינאי נאבק כאן עדיין עם מסורת הסוג. את הפיוט בנה שישה דו־טורים (שנים־עשר טורים) במילות החרוז שור, שָה, יָה, עו, שְבָעָה (בשני דו־טורים). ברקע מהדהד כמובן הפסוק הליטורגי (ויק' כב כז) 'שור או כבש או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו'. במהלך אקספרימנטלי קבע את המילים המשמעותיות כל כך כמילות מוטיב חורזות. בקדושתא המאוחרת יותר שכתב לפסח, כבר נהג הפייטן כנוהג הקבוע בקדושתות הסדרים שלו – עשרה דו־טורים באקרוסטיכון אל"ף עד יו"ד. למילות המוטיב אין עוד זכר, אבל חלק מן הדו־טורים הזוגיים מצטרפים בחריזתם עם הדו־טורים שלפניהם לכדי מחרזות מרובעות (פיוטי ינאי, ב, עמ' 255-256). גם חריגים נוספים במורשתו הפייטנית של ינאי בעלי משמעות.

את קוצרו הבולט של הפיוט החמישי של ינאי לפרשת נחמו – ארבעה דו־טורים בלבד – ניתן לתלות בקוצרו של הפסוק הליטורגי (יש' מ א) 'נחמו נחמו עמי יאמר אלהים' (פיוטי ינאי, ב, עמ' 326, וכן גם שם עמ' 338-339). לשבתות הקיץ המיוחדות (ראה עוד שם, עמ' 304, 318) נשמרו בידינו בכתב־היד המהימנים ביותר⁴⁸ פיוטי ה"א בני ארבעה דו־טורים בלבד, ואין כל סימן לכך, לא בכתב־היד וגם לא בתוכן הפיוטים, שהם חסרים דבר. ומסתבר לפיכך, שהאורך הזה הוא אותנטי ומשקף את אורכם של פיוטי ה"א הקדם ינאיים, אשר הפסוקים הליטורגיים הקצרים שימשו בהם כפסוקי מסגרת.

גם מבחינת טכניקות הדרשה, המשמשות בפיוטי ה"א, ממשיכים כנראה פייטנים שונים את הדרך שנסללה בתקופה הקדם־ינאית. וכך אנו מוצאים עדיין אצל ר' שמעון בר מגס תלמידו של ינאי, המקפיד לכתוב את פיוטי ה"א שלו בהיקף של עשרים טורים. בפיוטים אלה הוא נזקק מידי פעם לטכניקת הפסוק הפותח את הדרשה, אף כי זנח כמובן את תבנית פסוק המסגרת. כך הוא דורש למשל כסדרן את לשונות הציווי של יעקב לעשו בפיוט ה"א לסדר (בר' כז א) 'ויהי כי זקן יצחק'. לצורך שילוב הדרשה באקרוסטיכון האופייני לפיוטי ה"א שלו (אותיות מ"ם עד תי"ו) הוא מוסיף בראשי

תיבותיו של פסוק הסדר מילות אקרוסטיכון: (סח ארבע גזירות... עֲנוֹתוֹ) שא נא כליך (פץ לו... צָנוֹף) תליך (קָרָא... רְבוֹד) קשתך (שָׁפַךְ רחמיו... תַּנּוֹתוֹ) וְצֵא הַשְּׂדֵה (פיוטי שמעון בר מגס, עמ' 86-87, ומבוא, עמ' 38-39). את פירושו שלו למילים הנדרשות הפייטן מביא לאחר המילית הקטנה 'זו'. שא נא כליך – זו מלכות שנער, תליך – זו מלכות מדוי, קשתך – זו מלכות היוונים, וְצֵא הַשְּׂדֵה – זו מלכות אדום. כמה מן הדרשות בשיטת הפסוק הפותח את הדרשה נשתמרו גם בפיוטי ה"א של ייני. גם הוא וגם שמעון בר מגס דורשים לעתים קרובות את הדיבורים הישירים של דמויות המקרא המובאים בקריאת התורה של השבת. כך למשל דורשים גם ייני וגם שמעון את דברי הברכה של יצחק ליעקב (בר' כז כט) 'ואורריך ארור ומברכך ברוך'. התרגום שהגיע לידינו למקום דורש את התקבולת הניגודית הזאת כנגד בלעם וכנגד משה: 'מן דלייט יתך יהוי לייט כבלעם בר בעור ומן דמברך יתך יהוי מברך כמשה נביא ספרון דישראל'⁴⁹ ובעברית: מי שמקלל אותך יהיה מקולל כמו בלעם בן בעור ומי שמברך אותך יהיה מבורך כמו משה הנביא, הסופר הגדול של ישראל. בשיטה זאת הולך גם ייני בעשירייה שלו:

וְאֹרְרִי אֲרֻרִים כְּשֵׁתוֹם הָעֵין
וּמְבָרְכִי בְרוּכִים כִּלְא נִכְהָא בְּעֵין

(פיוטי ייני, א, עמ' 166)

'שתום עין' ו'לא נכהא בעין' הם כמובן כינויים לבלעם הגבר שתום העין (במ' כד, ג) ולמשה שלא כהתה עינו (דב' לד ז). יש כאן זרם או שיטה אגדית ארץ-ישראלית, שהפייטן והמתורגמן לבדם משותפים בה. שמעון בר מגס בורר לו דרך משלו בקדושתא לשבת (בר' כז כח) 'ויתן לך', ומבקש כנראה לגוון בזיהויו ולרמוז לאנשים שהציקו לו בימיו ואשר זהותם נעלמה מאתנו. הדרשה שלו מתייחסת להמן הרשע ולמרדכי הצדיק:

תַּת אֹרְרִיךְ אָרוּר זֶה אִישׁ אֲגָגִי
וּמְבָרְכִיךְ בְּרוּךְ זֶה אִישׁ יְמִינִי

(פיוטי שמעון בר מגס, עמ' 101)

משעשעת יותר היא שיטת הזיהוי של ייני לדברי ההבטחה של בני ישראל,

49. ראה תרגום נאופיטי (לעיל, הע' 44), א, עמ' 169, ובגרסת השוליים: כאהרן כהנא. וכן בגרסת השוליים של (בר' יב ג) 'ואברכה מברכך ומקללך אאר' – מברכך כאהרן כהנא ומלטטך אלוט כבלעם רשיעיא. וחוזר באופן סטראוטיפי גם בתרגומי 'מברכך ברוך ואורריך ארור' (במ' כד ט). ראה תרגום הקטעים (לעיל, הע' 43), עמ' 103 (כ"י פריס), עמ' 201 (כ"י וטיקן).

המבקשים לעבור בגבול אדום ומכריזים (במ' כ יז): 'לא נעבור בשדה ובכרם ולא נשתה מי באר'. הדברים כלולים בעשירייה שלו לסדר (במ' כ יד): 'וישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום'. הפייטן מנסח את דברי השליחים בכוונה בסגנון יותר מקראי מן המקרא עצמו. הדבר תרם בוודאי להרגשה שלפנינו דרשה בנוסח פסוק הפותח את הדרשה:

חָדוּל נַחְדָּל מִשָּׂדֶה	וְרָחוּק נִרְחַק מִכָּרֶם
מִלְּפָתוֹת בְּתוּלוֹת	וּמִלְּאָנוֹס אַרוֹסוֹת
טָעוֹם לֹא נִיטָעַם	מִמֵּימִי בָּאֵר
הַבְּעוּלוֹת אֲשֶׁר מְשׁוּלוֹת	בְּמֵי בָּאֵר

(פיוטי יניי, ב, עמ' 85)

השדה הפרוץ הוא סמל לנשים בתולות והכרם הגדור אלו נשים ארוסות, עדיין לא נשואות, אבל כבר לא חופשיות, וחתימתו בבאר, במעין החתום. התרגום הארץ-ישראלי נשתמר כאן בשני מקורות, הן בתרגום הקטעים, והן בתרגום המכונה יונתן בן עוזיאל. במקור הראשון נתחלף סדר הנשים המשמעותי כל כך: בתולות, ארוסות, נשואות (שדה, כרם ובאר) אל הסדר: ארוסות, בתולות ונשואות, ורק בתרגום יונתן בן עוזיאל המאוחר אנו מוצאים את הדברים כסדרם: 'לא נשרג בתולן ולא נאנוס אריסן ולא נבעול נשי גוברין, באורח מלכא דבשמיא נויל לא נסטי לימינא ולשמאלא'. ובעברית: לא נפתה בתולות, לא נאנוס ארוסות, ולא נבעל נשות אנשים, בדרכו של מלך השמים נלך, לא נסטה לימין ולא לשמאל. האגדה הזאת שעל דרך הפשר איננה ידועה לנו מן המדרשים שבידינו. המקור היחיד ששימר אותה הם תרגומי ארץ-ישראל והפייטנות. יש לנו כאן שוב זיקה מעניינת בין שתי הסוגות בדברי דרש אגדיים, שעל דרך הסמל והמשל. דרכם של משורר ומתורגמן נפגשת כאן פעם נוספת.

לעתים נוכל להצביע על האופי ההלכי המחמיר של דברי פייטן. ברקע נמצאת, כנראה, הלכה ארץ-ישראלית, המנוגדת להלכה המקובלת, הבבלית. הדבר בא לידי ביטוי פעם נוספת בנציגיה המיוחדים במינם של התרבות בארץ-ישראל: תרגום ופיוט.

בשני כתובים שונים קיימת סתירה בעניין הקדשת בכור בהמה לכוהן. לפי ספר ויקרא (כו כו) יש להקדיש את הבכור לכוהן, ואילו ספר דברים (טו יט) קובע, כי הבכור הנולד בבקר ובצאן נאכל בטהרה בירושלים. לשאלה אם להקדיש את הבכור לכוהן או לאכול אותו בטהרה בירושלים מצאו חז"ל פיתרון מעניין. הפיתרון הרבני לסתירה מבחין בין שני סוגי בכורות, בכור פטר-רחם והוא סתם בכור הנולד ראשון לבהמה וניתן לכוהן, בלא שיש

לבעלים חלק בו, וכנגדו בכור־עדר, הבהמה הראשונה הבאה לעולם בעונת ההמלטה, דינו כדין מעשר שני, הנאכל על־ידי הבעלים בבית־המקדש בירושלים. על דעה זאת חולקים הקראים. ענן בן דוד, הנחשב כמייסדה של הכת במאה השמינית, התנגד באופן כולל למסד היהודי הרבני. בחיבורו העיקרי של ענן, ספר המצוות, הוא נלחם במסורת התלמודית וגילה חוסר נאמנות לראשי הישיבה, הגאונים, ולסמכותם ההלכית. כנגד מסורת הלימוד הרבנית הוא העלה על נס את השיבה אל המקרא כמקור היחיד להכרת הצו האלוהי. בעניין הבכור המוקדש ושאינו מוקדש הוא ביקש להבחין בין בכור שנוולד מבהמה שנתעברה וילדה אצל ישראל, ובין בכור שנוולד מאם שנתעברה אצל גוי ורק ילדה ברשותו של ישראל.⁵⁰ מובן שהאחרון בלבד נאכל על ידי הבעלים, ואילו בכור שנזרע וגם נולד ברשותו של ישראל, אינו שייך לו כלל והוא חייב להקדיש אותו לכוהן. את דעתו זו של ענן מזכיר מחבר קראי מאוחר יותר במאה העשירית, קרקסאני.⁵¹ הוא מעיד על כך, שמקבילה לדעת ענן זאת לא נמצאה במקור רבני כל שהוא מחוץ לחזונות יניי.⁵² דברי יניי בעניין זה לא הגיעו לידינו כלל. אין זה ברור גם על מה בדיוק התבססה ההנחה בדבר קשר כלשהו בין ענן ליניי. מכל מקום לקרקסאני וגם לשומעי לקחו היה ברור, שזיקה עם ההלכה הקראית הקדומה מקיימת במשנתו של פייטן ארץ־ישראלי. וכבר חשדו חוקרים בהלכה הקראית, שהיא מקיימת קשרים וזיקות עם ההלכה הארץ־ישראלית הקדומה, בין השאר גם עם דעות ומנהגים שההלכה הרבנית הרשמית דחתה. יש הקושרים את ההלכה הקראית אף עם ההלכה הקומרנית של בני כת ים־המלח. לפי השקפה זו מדובר במסורת ארץ־ישראלית עתיקה של הלכות קדומות שנידחו, וקיימו אותן כיתות פורשות בלבד, וזכר להן נתקיים בין השאר בפיוטים שלנו. נביא לעניין זה דוגמא מעניין הלכות דם המילה. בין שאר הדברים שמאשימים בהם במאה השמינית את בני ארץ־ישראל הוא מנהגם למול ולהשליך את דם הברית על העפר.⁵³ וזה אמנם מנהג, שגם

50. ראה S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, vol. II, Cambridge 1910, p. 6.

51. ראה Kitâb al-Anwâr wal-Marâqib, *Code of Karaite Law by Ya'qûb al-Qirqisânî*, ed. L. Nemoy, I, New York 1943 p.13

52. השווה ע' פליישר, 'לצביון "השאלות העתיקות" ולבעית זהות מחברן', *Hebrew Union College Annual*, 38 (1967), עמ' חי.

53. ראה גנזי שכטר ב: *קטעים מכתבי הגאונים מן הגניזה שבמצרים*, מהד' ל' גינצבורג, ניר־ירוק תרפ"ט, עמ' 562.

נזכר כמנהג ארץ-ישראלי ברשימת החילופים שבין בני ארץ-ישראל ובין בני בבל: 'אנשי מזרח מוהלין במים... ובני ארץ-ישראל מוהלין בעפר'.⁵⁴ הרבה מדיני מילה אצל ענן בספר המצוות שלו מבוססים על ההנחה, שהאל השווה את המילה לקרבן.⁵⁵ גם בעניין מילה על העפר הלך כנראה ענן במנהג ארץ-ישראל, מכיוון שסבור היה, שהמילה היא קרבן, והעפר הוא מזבח אדמה להקריב עליו.⁵⁶ כך מצאנו גם בפרקי דרבי אליעזר, חיבור ארץ-ישראלי בעל זיקה מיוחדת לפייטנות. על תיאור המילה שמל יהושע את ישראל במדבר, הוא מוסיף בדרך פולמוסית טיפוסית לכתיבה מגמתית (פרקי דרבי אליעזר כט, סו ע"א) 'והיו ישראל לוקחים את הדם ומכסין אותו בעפר המדבר... מכאן התקינו חכמים שיהיו מכסין את הערלה ואת הדם בעפר הארץ'.⁵⁷ דעות קרובות מובעות גם בפיוטי ינאי ביצירה לסדר (בר' יז א) 'ויהי אברהם בן תשעים שנה'. הפייטן רואה את המילה כשחיטה, ואת היצר כמו קרבן שמקריב אברהם כביכול לפני יוצרו בשעה שהוא מל את עצמו:

וְהִגְבִּיר עֲצָמוֹ וְגָבַר בְּעֲצָמוֹ
וְעָרְלַת בָּשָׂרוֹ חָתַךְ מִבָּשָׂרוֹ

זָבַח יִצְרוֹ לִפְנֵי יוֹצְרוֹ
וַיִּכְמוּ בַּצְּנוּאָרוֹ שְׁ[ח]ט בַּצְּעִירוֹ

(אבות הפיוט, עמ' 53-54)

יש כאן מלבד ציורים ודמיונות של פייטן גם קשרים עם הלכה ארץ-ישראלית קדומה, וינאי חוזר על רעיון זה עוד במקום אחר, כשהוא קובע:

כִּי בְרִית שְׁמוֹנָה פָּחָרְבַּ בַּצְּנוּאָר

(פיוטי ינאי, א, עמ' 387)

אם אמנם המנהג למול על העפר קשור לרצון של בני ארץ-ישראל לשקם ולשמר את זיכרון הקרבנות והמקדש, נוכל אולי להצביע על זיקה נוספת בין

54. ראה החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהר"מ' מ' מרגליות, ירושלים תרצ"ח, חילוף יז, עמ' 125.

55. ראה ספר המצוות, מהר"ם' הרכבי, סנט פטרבורג 1903 (זכרון לראשונים ח), עמ' 75.

56. ראה ד' רבל, 'פרקים בחילופי מנהגים - כנגד הקראים', חזק, ו (תש"ב), עמ' 12-9.

57. ראה ספר המצוות (לעיל, הע' 55), עמ' 78. שם ענן מקיש עוד בין שחיטת פסח למילה, כי כמו שקרבן פסח זכר בן ישראל שוחט אותו, כך גם זכר בן ישראל הוא המל את בן ישראל.

המנהג הזה ובין קבוצות של כוהנים בארץ-ישראל, שזכר המקדש החרב היה קרוב ללבם במיוחד.

ביצירה שכתב ייני לשבת (ויק' כא א) 'אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא' נתקיימו הלכות הקשורות באופן ישיר בכת הכוהנים של ארץ-ישראל. ייני מפייט לפי שיטת המחמירים בהלכות טומאה וטהרה של כוהנים. הרהיט שלו לסדר מחולק לשני חלקים שווים. בחלק הראשון נמנים כל אלה, שמותר לכוהן להיטמא להם, וכל טור מסיים בהתאם במילת הקבע 'יִטְמָא', אבל בחלק השני מובאות חומרות שונות, וכל טור מסיים במילת הקבע 'לֹא יִטְמָא'. כל טור מטורי הרהיט פותח באות היחס למ"ד, והשמות הבאים אחרי אות היחס מסודרים בסדר אלף-ביתי. אחרי כל שם ושם בא משפט תיאור, הפותח במילת 'אשר'. בכתרת בא קטע מפסוק הסדר הקובע את סגנון הפיוט:

ובכן לנפש לא ייטמא בעמיו

לֹאִם אֲשֶׁר אֹמְנָתוֹ בְּמִיעֵיהָ יִטְמָא

לְבָאֵב (כמו פאפא) אֲשֶׁר הֵבִיאוּ לְעוֹלָם יִטְמָא [...]

וּלְמִי לֹא יִטְמָא

לְלוֹא אֲשֶׁר הוֹתֵר לוֹ לְהִיטְמָא לֹא יִטְמָא

לְמֶלֶךְ אֲשֶׁר הוּא בְּעַל בְּעַמּוֹ לֹא יִטְמָא

לְנִשְׂיָא אֲשֶׁר כָּל מִיטְפָּלִים בּוֹ לֹא יִטְמָא

לְשֶׁר אֲשֶׁר כָּל הָעָם קְרוּבָיו לֹא יִטְמָא

(פיוטי ייני, א, עמ' 460-463)

בחלק 'לא ייטמא' של הרהיט נותן לנו ייני רשימה מעניינת ביותר של אנשים, שהוא מחמיר בהם. אלה אנשים, שההלכה הרבנית מתירה לכוהן להיטמא להם. אבל ייני, ההולך בדרך אחרת, מכריז קבל עם ועדה בבית-הכנסת, שאסור לכוהן להיטמא להם. ייני מפייט לפי שיטות המחמירים בהלכות טומאה וטהרה, וזה אחד הדברים המאפיינים גם את כיתת הכוהנים בקומרן, שהחמירו בדיני טומאה וטהרה. רואים אנו אפוא שגם לאחר חורבן הבית היה להלכות כאלה המשך בארץ-ישראל בקרב חוגים מסוימים.

בדברי הפייטן כלולות אף חומרות נוספות הנוגעות לטומאת הכוהנים, למלך ולנשיא. לפי ייני אסור לכוהן להיטמא למלך ולנשיא, וזאת אף בניגוד למה שמצאנו בירושלמי ברכות (ג א, ו ע"א). כאשר מת ר' יהודה הנשיא הכריז ר' ייני ואמר 'אין כהונה היום', והיינו שכולם חייבים לטפל בקבורתו, גם הכוהנים. ייני לעומת זאת אוסר לכוהן להיטמא לשר, אשר כל העם

קרוביו. הדברים מזכירים בניסוחם את מאמר התוספתא, מועד קטן (ב יז): 'חכם שמת – הכל קרוביו', אלא שיניי היה סבור ששר אשר כל העם קרוביו אין הכוהנים נזקקים לקבורתו, וכן גם צדיק אשר אין דומה לו בדורו ואשר משום כך כנראה הכול קרוביו אין הכוהנים נזקקים לו:

לְצַדִּיק אֲשֶׁר אֵין תְּמוּרוֹ בְּדוֹרוֹ לֹא יִיטָמָא

הדברים מזכירים בניסוחם מאמר חכמים בירושלמי ברכות (ב ח, ה ע"ג) 'תלמיד חכם שמת מי מביא לנו חליפתו מי מביא לנו תמורתו', אבל שם לא נזכר עניין הטומאה. מבחינת ההלכה דברי הפייטן הם לפחות גם בניגוד למה שעולה מדברי אגדה, הבאים במדרש משלי (ט, עמ' 68). שם מדובר באלהיו הנביא, שנתעסק בקבורתו של ר' עקיבא. אליהו הנביא היה כוהן, ותלמידו של ר' עקיבא, ר' יהושע, מקשה עליו: 'לא אמרת לי אני אליהו הכוהן, והרי אסור לכוהן להטמא במת, אמר לו, דייך יהושע בני, חס ושלום אין טומאה בצדיקים'. יניי הקפיד אפוא בטהרת הכוהנים יותר ממה שהקפידו בזה חז"ל. יש כאן זרם היסטורי, שהתהלך בהלכה מיוחדת משלו, ונתן את אותותיו בטקסטים הפייטניים מארץ-ישראל. בהחלט אפשר שהיה כאן אף אינטרס מיוחד של פייטן, אשר נמנה על מוקירי זיכרון המקדש ומורשתו. מובהקת ביותר ההלכה הפייטנית שעניינה בנוהגי ביצוע והרמת הקול בתפילה.

יניי שיקע בפיוטים דברים מפורשים הנוגעים לקולות שאדם מוציא מפיו בשעת התפילה, והדבר מתייחס גם לקולות שאדם מוציא מפיו בשעה שהוא קורא את פרשת שמע. ראשית נזכיר שעניין לנו כאן שוב באחד החילוקים שבין אנשי מזרח ומערב. אנשי מזרח מתפללים בלחש בלבד, ואילו בני ארץ-ישראל מרימים את קולם בתפילה כדי להרגיע את העם (חילוק מג). כאן אנו מתקרבים אל עולם הביצוע של טקסטים שיריים ופיוטים שגם הם חלק מן התפילה. גם הקראים נהגו להתפלל בקול רם 'כי התפילה בצעקה ובשועה'.⁵⁸ לעומת כל אלה התלמוד הבבלי קובע (ברכות לא ע"א): 'אסור להגביה קולו בתפילתו'. ועוד אמרו (שם כד ע"ב): 'המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה'. הרמת הקול עולה גם בחלקה השני של הברכה המפויטת 'אשר בגלל אבות בנים גידל' (אות צד"י ואילך). ברכה זו שימשה כברכה האחרונה של העולה לתורה בהזדמנות החגיגית של סיום מחזור קריאה. כפי שמתבקש מן המאורע עוסק החלק הראשון בתיאור מתן תורה, שמשה הוא גיבורה הראשי.

58. ראה הדסי, אשכול הכופר, גוזלו תקצ"ו, דף י ע"ד.

בחלקה השני של הברכה הפייטן מוסיף ומתאר את תגובתו של משה על גזר-דין המוות שהוטל עליו. הוא קורע את בגדיו ומרים את קולו עד כי 'תפילתו קורעת את הרקיע, כפי שקרעה קודם-לכן את הים בשליחות האל. במדרש פטירת משה הדברים באים אף ביתר פירוט:

קרא הקב"ה לכל שרי הרקיע בבהלה ואמר להם רדו ונעלו כל שער ושער כדי שלא תעלה תפלת משה. אותה שעה נודעו שמים וארץ וכל מוסדות הארץ ויצורי בראשית כולם מפני תפלת משה שהיתה דומה לחרב שקורע וחותך ואינו מתעכב מפני שתפלתו כעין שם המפורש שלמד מפי רבו זנגזאל המלאך (בית המדרש, א, עמ' 120)

נדמה, שעל הרקע הזה ניתן להבין את תגובתו של הגאון רב סעדיה, אשר על-פי עדות המובאת בסידורו של רב עמרם אמר שאין זה נכון להשלים את 'אשר בגלל אבות' מעבר לטור פ"א, משום 'שיש בה תוספת דברים שאין ראויין לאמרן'.⁵⁹ ואכן על-פי אותו המשך שהגאון אוסר לאמרו: 'צעק משה / צעקה גדולה... קרע בגדיו / והרים קולו... תפלת משה / קרעה רקיע' (מחזור סוכות, עמ' 471-473). ההלכה הבבליה נוטה לפיכך לרסן את עצמת הקול של המתפלל, ויהיה המתפלל אף משה רבנו בכבודו ובעצמו.

מחלוקת דומה עולה לעניין הביצוע של פרשת שמע. לפי משנה קדומה, שנשתמרה בספרי ואתחנן (לא, עמ' 83): 'שמע ישראל – מכאן אמרו הקורא קריית שמע ולא השמיע לאוזנו לא יצא' (וראה דברים רבה, עמ' 63). אבל לפי מה שנפסק להלכה במשנה ברכות (ב ג): 'קרא ולא דקדק באותיותיה – יצא, קרא ולא השמיע לאוזנו – יצא'. ענייננו כמובן בדרכם של פייטנים, בעלי קולות. ביצירה שכתב ייני לסדר (דב' ו ד) 'שמע ישראל' הוא מדגיש היטב, שחשוב שאדם יקרא את פרשת שמע בדקדוק אותיותיה, וכן גם, שישמיע לאוזנו כדי שישמע:

זאת כָּל שוֹמֵעַ וְקוֹרֵא וְאֹזְנוֹ מְשִׁמֵּעַ
כְּדֵי הוּא בְּקִרְיַת שְׁמַע יִקְרָא וְיִשְׁמַע

(פיוטי ייני, א, עמ' 142)

דוגמה זו מאלפת היא. ממנה אנו רואים עד כמה חשוב לפייטן, שהביצועים יהיו ביצועים ווקאליים נשמעים. הפייטן לא יכול היה כמובן גם להצטרף לדעת האוסרים דיבור בשבת. והלוא עיקר ביצועיו הווקאליים בשבת היו. מצדדים שונים משקף הפיוט את ההלכה המיוחדת לבני ארץ-ישראל בניגוד להלכה הבבליה. הרבה מן הדברים האלה אנחנו יכולים למצוא בעיקר בפיוטי ה"א, פיוטי הדרשה, בהם הפייטן מוסר דברים ברצף עניינים

59. ראה סידור רב עמרם, מהד' ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' קעח.

מוצק ומסדר אותם סידור הגיוני, בפתיחה בולטת ובסיום מקושט. במהלך הרעיוני המפותח האופייני לפיוטי ה"א מגלה הפייטן את השקפותיו המיוחדות. להשקפות אלה זיקה לתרגומי המקרא הארץ־ישראליים, וכן להלכה הקדומה וכנראה אף לאמונות ולדעות של כתות פורשות, כוהניות.⁶⁰

60. בהתאם לאופיו המיוחד היה גם לכל חלק בקדושתא דרכי ביצוע מיוחדים, ואין ראי פיוטי הדרשה הכבדים כראי פיוטי הפתיחה הרומזניים, אשר רתמו על דרך הפתיחתא המדרשית פסוקים רחוקים אל נושא הקריאה בתורה. מוסיקליות מיוחדת נדרשה גם מן המבצע והמאזינים לפיוטי הרהיט העשירים בצליליהם אשר בחתימת הקדושתא. השימוש בתארים 'קל' ו'קשה' בהקשר הזה הוא קצת פשטני. ראה ש' אליצור, 'קהל המתפללים והקדושתא הקדומה', כנסת עזרא (לעיל הערה 17), עמ' 171-190.

VII מיתולוגיה יהודית בפיוטי הקלירי

א. התורה וחתניה

בפיוטים הקודמים לסדר דיברין ביקשו פייטנים להדגיש את גודל מעמד מתן תורה וחשיבותו ביחס לכל מה שקדם לו עד לאותה עת. פיוטים המיוסדים על פסוקי 'ה' קנני ראשית דרכו' (מש' ח כב והלאה) מילאו את הצורך הזה. הפיוטים בנויים באופן חופשי למדיי חטיבות חטיבות של פרוזה מחורזת. החטיבות פותחות כסדר באות מאותיות האלף-בית כשקטע מן המונולוג של החכמה במשלי בראשן. בסוף כל חטיבה בא פזמון בעל טורים קצרים הפותח בלשון 'וזהה'. הפייטן מגלה באמצעות הפזמון את כוונותיו של האל ואת הטעם להתפתחות הסיפור. תוך התקדמות הפיוט משתנים תכניו של הפזמון ומתפתחים. בתחילה הפזמון מדגיש את מחשבת האל לברוא את העולם למען התורה. כך למשל:

וְהָיָה אֵל אֱמוּנָה

מְהֵרָה לְמַעַנָּה

וְאָמַר בְּלִבּוֹ לְבוֹנְנָה

אֲבָרָא עוֹלָם בְּבִינָה

בְּעֵבֹר אֲמָנָה

אחר-כך כשהיא מדומה לכלה והאל מבקש לה תיקון הפזמון מתגוון: 'וְהָיָה... אֱמוּנָה לְבוֹנְנָה / מְהֵרָה לְמַעַנָּה / וְאָמַר בְּלִבּוֹ לְבוֹנְנָה (= חופתה)'. הפזמון הזה מתמיד בשיר לכל אורך חטיבותיו עד חטיבה שי"ן כאשר משה בא לעולם, והתורה מכירה מייד שהוא יאה לה. היא מכריזה משום כך: 'זֶה הוּא שְׁאִינִי לְדָר בְּשָׁמַיִם... וְעַל יָדָיו נִפְתָּחוּ חִלּוֹנוֹת שָׁמַיִם'. כאן מופיע בפעם הראשונה והאחרונה הפזמון בגלגול שונה. הוא מדגיש את בגרותה של הכלה ואת שמחת אביה על שהוא זוכה להכניסה לחופה: 'וְשָׂמַח אֵל כְּנִיתָגְדִּלָּה / בְּשָׂמָחָה גְדוֹלָה / וְאָמַר בְּלִבּוֹ בְּגִילָה / הִנֵּה הֵיגִיעַ לְסִגְלָה / שְׂמֵחַת פֶּלֶה'. קודם לכן לאורך הפיוט האל מציע לה חתנים שונים, המוצגים לפניו בזה אחר זה כבר מאז הבריאה ועד זמן מתן תורה, שהוא בעצם זמן חגיגת כלולותיה של הכלה עם האיש משה. השאלה המהדהדת ברקע: מדוע נתעכבה התורה שנבראה אלפיים שנה קודם שנברא העולם זמן

רב כל כך עד שנמצא לה תיקון.

הפיוט כולו מפרש את מהלך הדברים והמסיבות שהביאו לעיכוב המתמשך. ביצירה של הקלירי לשבועות 'אלפים שנה נמתקתי' אשר נתקבלה במנהג אשכנז השאלה נשאת בעצם בלתי פתורה. החל בחטיבת עי"ן האל מציג לפני התורה בזה אחר זה את אבות העולם: אדם, נח, אברהם, יצחק ויעקב, ועל כל אחד ואחד האל אומר דברי שבח מופלגים ואף מסיים בהצעה מפורשת: 'כְּדִי הוּא לָךְ לְשֵׁם וְלַתְהִלָּה... לְקַחֵי אוֹתוֹ לְחֹפֶת עֲלִיצָה...'. החטיבה הבאה עוברת משום מה למועמד הבא ולהצעה חדשה. אבל מסתבר שדברי האל זכו בפיוט המקורי של הקלירי לדברי דחייה מפורשים מצדה של התורה אף כנגד גדולי עולם שהקטרוג עליהם לא נמצא נאה להיזכר בתפילה בתקופה מאוחרת. על כן צונזרו הדברים בהעתקות הימייניות ובדפוסים.¹ כך למשל רגילה בתפילת ישראל בקשה למחילה ולסליחה בזכות אברהם שלא נרתע מלהקריב את בנו לעולה תמימה על-פי דרישת האל. אבל לפי הפיוטים העתיקים של הסוג התורה ממאנת לקבל את אברהם כחתנה, דווקא בגלל היענותו המהירה לדרישת האל, הנחשבת מצדה של הכלה המפונקת כאכזרית. לדבריה הוא היה צריך במקום למהר ולמלא אחר דרישת האל לבקש ראשית רחמים על בנו יחידו. במסירותו של אברהם מגלה הכלה המיועדת צד של שלילה שאיננה עולה בקנה אחד עם מידותיה שלה.

מסתבר שמניית חטאיהם של אבות האומה היה נושא חביב על הפייטנים והם שילבו אותו ביצירותיהם. בקדושתא לראש-השנה מנומקת הקריאה להיזהר מן החטא בטענה שאפילו אבות האומה נכשלו בו.² הדרמה כולה אינה ידועה ממדרשי חז"ל. בהרכבה המלא היא מופיעה בפרשנות הפיוט וסובבת סביב דרשת הפסוק 'דבר צוה לאלף דור' (תה' קה ח). הדרשן מקשה על דוד שלפיו התורה נמסרה אחר אלף דורות לבריא, בה בשעה שמשא רבנו בא לעולם אחר עשרים ושישה דורות בלבד. והתשובה:

כשרצה לבראות אדם העביר לפניו תקע"ד (974) דורות כבאספקלריא המאירה וראה שכולן רשעים... וגער בהם... וכשברא אדם אמ' הקב"ה לתורה אני נותנת(ת) אותך לו. אמרה לפניו רבונו של עולם כתב בי לא תגנוב ולא תחמ' וזה עתיד לבטלם. אמ' לה הקב"ה אתנך לנח... אמר(ה) לו לא שוה לי, שנשחקר ונתגל'

1. P. de Haas, *Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen* ראה
A. Mishcon, 'The *Maḥzor-Handschriften*, Berlin 1906, pp. 11-17.
Suppressed Parts of a Shabu'ot Piyut' *Jewish Quarterly Review*, N.S. 1
(1910-1911), pp. 533-538.

2. ראה 'אומץ אדירי כל חפץ' לקלירי, *מחזור לראש-השנה*, עמ' 162-166.