

שירה עברית בנוסח המקרא בימי הביניים

עזרא פליישר

שירת הקודש העברית ניצבת למראשיה בעמדה של התרחקות מדרכי השירה של התנ"ך. נקודה זו, שכבר עמדו עליה במחקר כמה פעמים, היא מן המאפיינות המוצקות של השירה הפייטנית.¹ היא בוודאי גם מנקודות המפנה העקרוניות העמוקות ביותר המצינות את השירה העברית כהתפתחותה, ואולי העקרונית והעמוקה מכולן. שהרי דרכי השיר של המקרא התמידו בשירה העברית למעלה מאלף שנה, למן ראשית הווייתה של האומה ועד אחרי חורבן הבית השני, וזה מרחב עצום של זמן, שעל פיו ניתן היה לחשוב שאין לשירה העברית נתיבה של התבטאות לבד מזו. כך סברו בלי ספק משוררי ימי הבית השני, שהשימוש שלהם בכלי השירה התנ"כיים כבר היה יגע ואפיקוני.² כך סברו בלי ספק גם משוררי כת קומראן, שאפשר שנוח היה להם יותר, בשביל עיצוב דעותיהם החדשניות, בדפוסי שירה אחרים.³ לא אלה ולא אלה מצאו דרכים אחרות לשירתם: עשייתם משכה עצמה, בנאמנות בלתי מסויגת, באפיקים שבהם נעה השירה העברית הרבה מאות שנים קודם לכן.

ראוי לתמוה על התופעה הזאת. כי היא מאפיינת את שירתה של אומה בת חורבן, החיה על אדמתה ומפתחת את תרבותה כראות עיניה: היא מאפיינת לשון המתפתחת בטבעיות והמבטאת עולמות של רוחניות בתנועה מתמדת של השתנות, והיא מעצבת את יצירתם של משוררים גדולים, בעלי תחושת ייעוד חריפה וכוחות עצומים. מציאות תרבותית כזאת אינה מצטיינת בדרך כלל בנאמנויות, ובפרט לא בנאמנויות לדפסי יצירה שגם שארית ליח חיותם נתמצה.⁴

1. ראה לענין זה ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, 'ירושלים תשל"ה', עמ' 42 ואילך. הסקירה שלהלן מכוונת לציין ראשי פרקים בנושא הזה, והדברים צריכים העמקה ותשלום. 'דרכי השיר המקראיים' רומזים בהקשר הזה לפנים הגלויות של השירה המקראית, כגון השימוש בלשון גבוהה, בתצורות לשון מיוחדות, בתקבולות, בקיצוב הטעמתי רופס וכדומה. דברי סיכום בנושאים הללו עיין אנציקלופדיה מקראית, ערך 'שירה'. ושם ביבליוגרפיה נרחבת.
2. שירת ימי הבית השני מיוצגת במשלי בן סירא, שהפואטיקה המקראית המעצבת אותם גלויה לעין. אותה מלאכת שיר ניכרת גם בשאר חיבורי השירה שנותרו מן התקופה הזאת שלא במקורם העברי, ובראשם מזמורי שלמה. על אופיים הספרותי של משלי בן סירא עיין מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם², 'ירושלים חשל"ב', עמ' 16 ואילך.
3. טיפוסית מצד זה, בין ספרי כת קומראן, מגילת ההדיות; עיין במהדורת ליכט, 'ירושלים תשי"ז'. לעניין האופי הספרותי של החיבור עיין דברי המהדיר במבוא שם, עמ' 10 ואילך. קטעי שירה ותפילה באים כמפורסם גם בשאר כתבי הכת. מצד אופיים הם זהים לבא במגילת ההדיות. האופי הספרותי של שיר כת קומראן עוד טעון הגדרה מדויקת.
4. אופיו הרפוי של השימוש בהקבולות בולט למשל במזמורי שלמה. גם ספרות כת קומראן מציגה את הפואטיקה המקראית במהלכים של הפלגה והעצמה טיפוסיים לספרות אפיגונית. עיין דבריו של ליכט על מגילת ההדיות, שם.

מובן שיקרתה העצומה של השירה הקדומה השפיעה בעניין זה השפעה מכרעת. הישגיהם של המשוררים הראשונים היו אתגר ומקור תסכול בלתי פוסק לאחרונים. גם ממרחק הרבה מאות שנים עדיין ביקשו המשוררים להתמודד עם הדוגמאות הקדומות ולהיתלות בהן. הרבה פעלה בכיוון זה גם העובדה שמבחינת סוגי השיר ותכניו לא חסרה השירה הקדומה דבר: כל מה שביקש משורר אחרון לומר כבר עמדו לפניו המודלים המעוצבים של השירה הקדומה והזמינו אותו לעשות כמתכונתם: דפוסי לשון, דרכי מליצה, רעיונות תשתית ומסגרות צורה היו ערוכים בכל עניין שנוזק לו. וגם אם ענייניו שלו שונים היו קצת מעניינותיהם של עמיתיו שמלפנים, עדיין לא הורגש הכרח לוותר על הטוב השופע ועל הנוחות המובטחת של ההליכה בתלם. השירה גם נשתתחה מצד מוצאם החברתי של יוצריה באותו מקום עצמו: גם לאחר שנעלמו מן הזירה המלכים-המשוררים והנביאים, עדיין צמחה השירה מן החכמים והמשכילים: השירה נישאה מפי גדולי העם ובחיריו, מפי מלומדים גדולים, ואלה עיקר חינוכם בספרות המקרא היה. הם ינקו את דפוסי השירה המקראית עם חלב אמם, ושירת עצמם נתגלמה בדפוסים הללו באופן טבעי. לא נטעה הרבה אם נאמר, שגם נמעני השירה המאוחרת כאלה היו, וכאלה היו גם ציפיותיהם. לא היתה בימיהם שירה אלא זו. אילו הלך משורר בדרכים שונים מאלה, דבריו היו נופלים על אוזן ערלה.

וניסיף על כך גם את העובדה, שדפוסי השיר המקראיים היו, בעקרון, נוחים וגמישים ביותר. מובן שנוחות של צורה ושל דפוסי אינה ערובה להצלחה; אבל שירת המקרא העמידה לרשות המשורר מהלכים של פשטות, שלא תבעו ממנו מאמץ גדול, אבל כבר הגדירו את פרי עמלו 'שירה', גם אם הוא, כלומר הפרי, לא הצדיק את ההגדרה הזאת משום צד אחר. כשם שבתקופות מאוחרות יותר די היה לטקסט שיחורז בשביל להיות 'שירה', כך בעת הזאת די היה לטקסט שיתנסח בלשון גבוהה ובתקבולות, כדי שיוגדר כך. אבל המאמץ להעמיד סגולות כאלה היה קטן בוודאי מן המאמץ הנדרש להעמיד תרז.

מפנה פתאומי חל בעניין הזה לאחר החורבן. לפתע עזבה השירה העברית את דרך המקרא והחלה קובעת לעצמה דפוסי עיצוב שונים מהם. שבר זה בהתפתחות השירה העברית קשור כמובן בהשתנותם הדרמטית, בעת הזאת, של פני התרבות היהודית. ההלכה והאגדה, המתגבשות עכשיו כמרכזים יחידים (כמעט) בהווה הרוחנית של האומה, מעמידות לה פרצוף פנים שאין עוד אלא דמיון מעט בלבד בינו ובין פרצוף פניה בימי הבית השני. כל מרכיבי החיים התרבותיים, בין של המשכילים (מכאן ואילך: תלמידו חכמים), ובין של פשוטי העם (מכאן ואילך: עמי הארצות), משתנים: מרכזי הכובד זזים ממקומם, דפוסי החשיבה מתעצבים מחדש, הלשון משתנה.⁵ ספרי המקרא עצמם אינם עוד שם לבדם, ומה שמקיף אותם כמקום שהם שם, שונה מהם מהרבה בחינות.

5. עלייתה של העברית המשנאית, בצד מקומה בחיי הרוח היהודיים אחרי החורבן, היא בוודאי מן הגורמים החשובים בהתפתחות הנסקרת בפנים. לפי מה שנראה מן השירים המעטים שהגיעו אלינו בספרות התלמודית, ה'תיקין' הנחון ביותר שהשירה נזקקה לה בעת ההיא היה תיקון הלשון: השירה יכלה להסתדר יפה עם הפרוודיה המקראית (אף שגם זו 'תוקנה') וגם עם

אבל מכריעה בשינוי הזה העובדה, שהשירה עצמה נדחקה בעת הזאת לקרן זוית: היא לא היתה עוד, מה שהיתה לפני החורבן, משאת נפשו של המשכיל וגולת הכותרת של מאמציו הרוחניים, אלא להיפך, דבר שתלמיד חכם לא ישים לעסוק בו. היא נעשית צורך הדיוט, עניין שעמי ארצות נזקקים לו בשמחתם ובאבלם, תעסוקה ליוצרים בני בלי שם, פשוטים גם הם, מצד מעמדם החברתי, כנמעניהם.⁶ אלה, אין המודל המקראי קוסם להם עוד; האתגר אינו מעורר בהם עניין, והמסורת אינה כופה עליהם נאמנויות שבעל כורחם. ציפיות נמעניהם מפולשות וגמישות, והעולם הרוחני שבו הם מסתובבים כבר הוא ערוך לפי סולם ערכים ששירת המקרא אינה עומדת בראשו. המהפכה בעולמה של השירה העברית, כפי שהיא מגולמת בקצת קטעי השיר שנקלטו בספרות התלמודית, אינה, מן הצד הזה, מהפכה של התמרדות או של השתחררות מודעת, אלא פיעל יוצא כמעט מחויב המציאות של תמורה היסטורית תרבותית. אבל מצד עצמה – המהפכה היתה מהפכה: היא שינתה את פני השירה העברית (ולו הממועטת לפי שעה) תכלית שינוי, והורידה מעל כתפיה את עולה של מסורת שכבר מזמן רק הצר את צעדיה והעיק על רוחה בלי תועלת. היא פתחה לשירה נתיבה חדשה של התפתחות, היא הנתיבה שבה היא עתידה לילך עד סוף תקופת קיומה העצמאי במזרח, כלומר עד סף תקופת ספרד.

המפנה ששינה כך את כיוון מהלכה של השירה העברית, קדם לשירה הפייטנית: הפיוט היה שלב שני של המפנה הזה.⁷ אמת, הפייטנות החזירה את השירה מן השוליים הנידחים שאליהם נדחקה בתקופת התלמודים אל מקום נכבד יותר בחיי הרוח של האומה: לא אל המרכז, אבל אל שולי המרכז.⁸ היא גם העלתה אותה מן הנמיכות החברתית שאליה הושפלה לפני כן, הן מצד יוצריה, הן מצד צרכניה והן מצד הצרכים שנתבקשה לשרת, אל מקום גבוה יותר מכל הבחינות האלה, ואל מקום מכובד ביותר מן הבחינה האחרונה,

התקבולות (אם כי גם אתה היו לה בעיות). אבל היא לא יכלה לסבול בשום אופן את המורפולוגיה המיוחדת של השירה המקראית.

6. על השירה העברית בתקופת התלמודים עיין א' מירסקי, 'השירה העברית בתקופת התלמוד', ירושלים, שנתון לדברי ספרות והגות, ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 161 ואילך. טיפוסית לגדון בפנים היא העובדה, שהמשוררים שייצירתם מובאת בתלמודים אינם נזכרים בשמותיהם, אלא, לכל היותר, בכינויים שאין בהם כבוד ('ההוא ינוקא', 'ההוא ספדנא', 'בר אבין', 'בר קפוק' וכו'). ראוי לציין, שהמשכילים שבין משוררי התקופה המשיכו לספוג השפעות משירת המקרא. השווה למשל את אופיים הכמרימקראי של קטעים כגון 'עולמך תראה בחייך' (ברכות יז ע"א) או 'אלהי נצור לשוני מרע' (שם). פואטיקה מקראית במהותה מפרנסה גם את את הפתיחות הנשגבות של התקיעות דברי רב.

7. על ראשית עלייתה של שירת הקודש (בראשית המאה החמישית לערך) עיין בספרי הנזכר בהערה 1, עמ' 47 ואילך.

8. עם כל חשיבותה בחייהם של אבותינו הקדמונים ועם כל החיבה שנודעה לה מהם – מעולם לא תפשה הפייטנות מקום מרכזי באמת בחיי הרוח של האומה: במרכז עמד לאורך כל מאות שנות פריחתה של השירה הפייטנית הלימוד התלמודי על פניו המרובים. התפילה עצמה, שהפייטנות היתה בת לווייה (ולא בלתי בעייתית) שלה, לא היתה מרכז בהשקפת עולמה ה'רשמית' של היהדות הקדומה, למרות החשיבות (היחסית) שייחסה לה ההלכה, ולמרות מודעותם של חז"ל לערכה החינוכי.

אבל כמעט כלל לא בתחביר מקראי, ותפישת היופי שלהם היתה, ברוב כל ערוצי יצירתם, כולל בפיט, ערבית. משוררי ספרד חייבים חוב גדול למקרא ולדקדוק לשונה, אבל אינם חייבים שום חוב כמעט לשירת המקרא.

בכל הדרך הארוכה הזאת אין שירת המקרא עושה רושם עמוק ואמיתי על השירה העברית אלא פעם אחת ויחידה, והיא הפעם שבה רב סעדיה גאון קם לנער אותה מתרדמתה במחצית הראשונה של המאה העשירית. רב סעדיה גאון, הדמות הראשה של תרבות ישראל בימי הביניים הקדומים ומי שעדיין אין לנו קנה מידה אמיתי למדוד את גדולתו ואת תעצומות השפעתו על תולדותינו, שינה את פני האומה מכמה וכמה צדדים, וקשה להכריע איזה מן הצדדים הללו עיקר ואיזה עיקר פחות ממנו. אבל אין ספק שהשירה והספרות היפה, וליד זה הלשון ותורת הלשון, היו בתודעתו מרכז חשוב, ובמרכז המרכז הזה עמד התנ"ך.¹³ רס"ג לא סוף דבר שהחזיר את המקרא אל עולמה של הלמדנות היהודית כהווה עצמאית, בלתי תלויה בתורה שבעל פה ובהלכה – ועדיין צריכים אנו להעריך נכונה את הבסיסיות האידאולוגיות שעליהן נשתתף התפסיר שלו על שני פניו – אלא שגם עשאו ראש גשר לתורת הלשון ולתורת הסגנון העברי.¹⁴ אמת, מושג ה'צחות' במשנתו של רס"ג אפשר שהיה, ברמה האידאולוגית, בראש ובראשונה עניין לאוצר המלים ולמורפולוגיה, אבל ברמה המעשית אין ספק שהוא היה דגם אידיאלי רחב הרבה יותר. הכותב בלשון צחה לפי רס"ג למד מן המקרא לא רק דקדוק, אלא גם סגנון וגם רטוריקה. דבר זה אנו לומדים מכמה חיבורים חשובים שהגאון טרח לשוות להם פרוץ פנים מקראי גם על-פי סימני היכר חיצוניים, כלומר שפסק אותם, לפי שיטת המקרא, לפסוקים, וצייד אותם בטעמי המקרא. חיבורים אלה מציגים את יצירתו בראשיתה (ספר האגרון), באמצעה (ספר המועדים), ובסופה (ספר הגלוי), ללמדנו שראיית המקרא כמודל פעיל של עיצוב ספרותי לא היתה אצלו קפריזה חולפת.¹⁵

13. קדמות תפישתו המקראית של רס"ג בספרות העברית מוכחת מיישומה בספר האגרון, שהוא חיבור נעורים שלו: נוסח ראשון (עברי טהור) של הספר נכתב ב-902, כשהמחבר בן עשרים בלבד. התייחסות מפורשת אל המקרא יש גם במבוא הערבי לנוסח השני של ספר האגרון, שנכתב איזה שנים אחרי כן. ראוי לציין שגם 'משלי אלעזר בן עירא', שרב סעדיה מצטט מהם פסוקים ספורים בחיבוריו, היו כתובים בסגנון מקראי. אבל אין אנו יודעים דברים אלה אימתי והיכן נכתבו.

14. על תפישת הלשון של רס"ג עיין וולאי, שם (לעיל, הערה 9), עמ' לא ואילך. עיין גם א' גולדנברג, 'עיונים באגרון לרב סעדיה גאון', לשוננו, מז (תשל"ג), עמ' 117 ואילך, שם, מה (תשל"ד), עמ' 78 ואילך, וכן נ' אלוני (מהדיר), ספר האגרון לרב סעדיה גאון, 'ירושלים תשכ"ט', עמ' 25 ואילך.

15. מה שיותר בידנו מספר האגרון לרס"ג פורסם כנ"ל ביד נ' אלוני. הקטע הנוגע לענייננו הוא המבוא העברי המפואר של הנוסח הראשון של החיבור, עיין במהדורה הנוכחית, עמ' 156 ואילך. על ספר המועדים עיין ע' פליישר, 'תעודות ספרותיות לתולדות הגאונים בארץ ישראל', ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 375 ואילך, ושם, עמ' 376, הערה 5, רשימת קטעי החיבור שנתגלו עד כה. על ספר הגלוי עיין א"א הרכבי, 'השריד והפליט מספר האגרון וספר הגלוי של רס"ג', ס"ט פטרבורג תרנ"ב, עמ' קלב ואילך; ז' שכטר, 'Saadyana', קמברידג' 1903, עמ' 4 ואילך; ש"מ שטרן, 'קטע חדש מספר הגלוי לר' סעדיה גאון', מלילה, ה (מנצ'סטר תשט"ו), עמ' 133 ואילך. העובדה

אבל היא לא החזירה אותה אל המודל המקראי משום צד. להיפך, במהלכה הגואה – היא ביצרה עוד יותר את אופיה הייחודי, והבליטה עוד יותר את המרחק בינה ובין שירת המקרא: דפוסי צורותיה, לשונה, תכניה – היו ביטוי לתפישת אחרת, שונה, של יופי, וככל שזו התפתחה יותר, היא הרחיקה עצמה מן המקרא.⁹ ואף על פי שמהלכה בזה היה מהלך של גאווה ושל עצמאות, על נקלה ניתן לחוש, בתקופתה הקלאסית, את מודעותה העמוקה למרכזיות הנחרצת בהווה התרבותית של האומה של ההלכה ושל האגדה (ולא של המקרא).¹⁰ היבדלותה מן הדגמים המקראיים, בנוסח שירת תקופת התלמודים תחילה ולימים בנוסח עצמה, היתה לא רק פועל יוצא של רציפות אוטומאטית, כלומר תוצאה של היותה בת לשירה הבת-מקראית, אלא גם, ואולי בראש ובראשונה, פועל יוצא של ההיערכות החדשה של התרבות היהודית בת זמנה.¹¹

דרכי השיר הפייטניות שימשו את השירה העברית עד סוף המאה העשירית, במשך קרוב לשש מאות שנה. מאמצע המאה העשירית צומחים על ידו, ומתרחבים על חשבוננו, דפוסי השיר של האסכולה הספרדית. אבל הנתובה הפייטנית, גם אם היא מצטמקת ומתעקמת – אינה נעזבת כליל גם אחר כך.¹² עוצמת חיותה האותנטית במבצעת ועולה במקומות שונים ובזמנים מתחלפים, כשהיא נאבכת בחירוף נפש עם צרתה הספרדית. אבל גם המהלך הספרדי, אם כי הוא עומד כביכול בסימן ה'חזרה' אל עולמו של המקרא, אינו מהלך מקראי מצד התפישת האסתטית המשמשת לו מסד: שום דבר כמעט ממאפייניה המהותיים של שירת המקרא אינו ממאפייני השירה הספרדית. שימושם של משוררי ספרד העבריים במקרא היה חיצוני: הם השתמשו במלים מקראיות ובצורות לשון מקראיות

9. אין בידנו לפי שעה דיון מרוכז יסבב בפואטיקה של שירת הקודש הקדומה, ועיין לפי שעה בפרקים הנוגעים לזה בספרי הנזכר בהערה 1. מכל מקום אין השפעת השירה המקראית ניכרת במסד האסתטי של השירה הפייטנית. על עניינים בלשון הפייטנות הקדומה עיין מ' וולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, 'ירושלים תשכ"ד', עמ' יד ואילך; י' ימלול, שפת השירה, 'ירושלים תשמ"ה'.

10. לצד הזה של השירה הפייטנית עיין א' מירסקי, 'מחצבתן של צורות הפיוט', ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ז, 'ירושלים תשי"ח', עמ' 3 ואילך.

11. הואיל והשירה הפייטנית היתה, מבחינת ייעודה, התחלה חדשה בתולדות השירה העברית. ניתן היה להעלות על הדעת ויתור שהיה על חידושי השירה שקדמה לזמנה, שהיתה חילונית בעיקרה, ושיבה שלה אל הדפוסים המקראיים. מהלך כזה היה סביר למדי גם מפני הקרבה שבין יעדי השירה הפייטנית ויעדי סוגי שירה מסוימים במקרא, כלומר מפני התכוונות שתיהן לתפילה. אבל מהלך כזה לא אירע. השירה הפייטנית נשארה נאמנה לשירה (החילונית) של התקופה שלפניה, ולא שבה אל המקרא, אלא המשיכה להתרחק ממנה. אל תכלית המרחק מן המקרא הגיעה עם היענותה לאחרו.

12. כידוע, הרבה פיוטים בנוסח ארכאי נכתבים גם בספרד עצמה, עד סוף התקופה האנדלוסית (אמצע המאה ה'י"ב). במזרח מסייבה היצירה בנוסח הקדום להתקיים (עם קליטה מיעטת של השפעות, בעיקר צורניות). מצד השירה הספרדית) עד סוף לעת החדשה. אבל עיקר הפעילות היוצרת, מצד הכמות ומצד האיכות, 'ספרדית' היא.

ב

גם מן הבחינה הזאת צדקה עשו עמנו ד' פלוסר וש' ספראי שעוררו, במאמר חשוב שפרסמו לפני שנים מעטות,²² דיון מחודש בטקסט משונה, שנתגלה בגניזה ופורסם לראשונה בידי א"א הרכבי לפני שמונים וחמש שנה.²³ הממצא עלה משני דפים של קלף, השמורים כעת בלינינגרד באוסף אנטונין, ומכילים 101 פסוקים של שיר, כתובים בנוסח מזמורי תהלים.²⁴ הפסוקים מועתקים בשני טורים, המבליטים את התקבולות ה'מקראיות' התכופות. יוצא דופן בהעתקה הוא גם שישם הוי"ה כתוב בה בעקביות באותיותיו, דבר נדיר, גם אם לא בלתי מצוי, בקטעי הגניזה.²⁵ השירים כמות שהם מחולקים ברורות לארבעה קטעים, שהראשון מהם חסר בראשו, והאחרון – בסופו. פסוקי הקטע הראשון מסודרים לפי אקרוסטיכון אלפביתי (לפנינו מאות ג' ואילך) שאותיות מנצפ"ך כפולות בו; אות ה"א באלפבית הזה מיוצגת במלת 'חוכמת', כלומר בחי"ת.²⁶ אחרי טור ת' בקטע הזה באים שני פסוקי סיום, ואחר כך צרור של פורמולות, שפתיחתן במלת 'ברוך'. השיטה לסיים את השירים בצרור אמירות שכל אחת מהן פותחת ב'ברוך' משותפת לכל הקטעים שבכתב היד. האמירות הללו מסתיימות בכל המקרים כך:

ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד²⁷

ברוך שם כבודו לעולם ועד

ברוך יי אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ואמר כל העם אמן

הפורמולה האחרונה היא פסוק כצורתו בתהלים קי"ח, אלא ששם הלשון מסתיים ב'הללויה'. 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' הוא, כידוע, מן הפורמולות הנפוצות בתפילותינו.

22. דוד פלוסר ושמואל ספראי, "שירי דוד" החיצוניים, תעודה, ב' (עיונים במקרא לזכר י"מ גרינץ), תל אביב תשמ"ב, עמ' 83 ואילך.
23. א"א הרכבי, 'תפלה בסגנון מזמורי תהלים לאחד פלוני אלמוני', הגורן, ג' (תרס"ב), עמ' 82 ואילך.
24. הטקסטים מועתקים בפרסומם של פלוסר וספראי (להלן: פ"ס), עמ' 83 ואילך. פכסימילה של כתב היד עיין שם, עמ' 106 ואילך.
25. על כ"י ליטורגי קדום (8H21/1) שגם מעתיקו נהג כך הערתי בספרי, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 404. התופעה שגורה למדי בכתבי יד קראיים, כפי שהעיר מאן, ב"JQR", יב (1922), עמ' 269, הערה 134. על התופעה בכתבי יד רבניים עיין מרק ברגמן, תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 206, הערות 24, 25.
26. עיין על כל זה להלן.
27. מילת 'ועד' חסרה בקטע השני; אולי הושמטה בטעות.

אבל פלא הדבר, שרס"ג צמצם את המהלך הזה, שהעלה את הפואטיקה של המקרא לפתע למעלת מופת אופראטיבי, לחיבורי הפרוזה החילוניים שלו: הוא לא נתן לו דריסת רגל אמיתית ביצירתו הפייטנית. לא סוף דבר בפיוטיו התקנייים¹⁶ אלא גם בפיוטים שחיבר בלי חרוז,¹⁷ ושפסק אם נועדו לשימוש ליטורגי, ובבקשותיו המהוללות¹⁸ שבזדאי לא נועדו לקריאה בציבור, אין הפואטיקה של שירת המקרא ניכרת כמעט כלל. אמנם באשר לפיוטים התקניים, יוצרות, שבעות, סליחות, קינות, אזהרות והושענות, אפשר לומר שהייעוד הליטורגי כפה עליו את עיצובם בתבניות מסורתיות, שאם לא כן לא היו צולחים לשימוש אשר לו נועדו. גם השימוש בחרוז בפיוטים הללו, שאף הוא נכפה עליו על פי המסורת, הפקיע את הקטעים מחזקת הפואטיקה המקראית במידה ששום תיקון לא היה מתקן בה דבר. אבל בשירים הבלתי מתורזים שכתב אין ההסבר פשוט. ונראה לומר, שביצירות הללו קשתה על הגאון יד סגנון המסורתי של תפילות הקבע ושל קטעי הרחמים הקדומים, שגם הם לשונם מקראית אבל סגנונם ותחבירם אינם מקראיים: תפילותיו ובקשותיו נועדו לשימוש של יחידים, ובתוך זה מתפללים מפשוטי העם: הלשון הנשגבת מדי של השירה המקראית אפשר שנראתה לו רחוקה מדי לצורך זה.

בכל אופן, חידושו של הגאון בסגנון ספריו ההיסטוריים עשה רושם על הדורות שלאחריו: המופת המקראי שימש בראשית המאה ה"א את שמואל השלישי בחיבור 'מגילת מצרים' המפורסמת שלו, ולאחר זמן גם את עובדיה הגר בחיבור מגילתו האוטוביוגרפית.¹⁹ אפשר שהוא השפיע גם על חיבורם של אנשי קירואן 'במה שאירע להם מיד שעדי (או: אלשוניר) הנוצרי', שעל פי עדות הגאון פוסק והוטעם כדרך ספרי המקרא, דבר שקשה למדי לתארו בטקסט שאינו מעוצב משאר בחינותיו בנוסח מקראי,²⁰ ושמא גם על סגנונו המיוחד של ספר יוסיפון.²¹ אבל עד עכשיו לא מצאנו מחבר בימי הביניים שניסה לעצב טקסטים של שירה מובהקת על פי חיקי השירה המקראית.

- שרס"ג הטעים את חיבוריו הנוכחים בטעמי המקרא עוררה תרעומת קשה עליו, כמשמע מדבריו בספר הגלוי (מהדורת הרכבי הנ"ל, עמ' קסב). שם הוא מציין, בדרך של התנצלות, גם ספרים אחרים שהוטעמו כך. ועיין עוד להלן.
16. אמנם מבחינת התצורות יש לרוב פיוטיו של רס"ג פרצוף פנים מקראי, והרבה מן היסודות המורפולוגיים הטיפוסיים לשירת המקרא בולטים בשיריו. הם מצדיקים את ראיות מהלכו כבינון אסכולה חדשה בשירה העברית, כפי שצינו זולאי, כנ"ל.
 17. הכוונה, דרך משל, לתוכחה המפוארת שלו 'אם לפי בחרך צורנו' (עיין זולאי, בנוכח ממנו בהערה 9, עמ' סה ואילך). ולתפילות שכתב בנוסח העמידה (זולאי, שם, עמ' ריב ואילך).
 18. שתי בקשותיו כלולות בסידורו (ירושלים תשכ"ג), עמ' מז ואילך. הן משהבחות על שום צחות לשונו מפי ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לקהלת ה: א.
 19. שתי המגילות פורסמו, על פי מקורות שבגניזה שנתגלו בידי חוקרים שונים, בידי צ' מלאכי, סוגיות בספרות העברית של ימי הביניים, תל אביב תשל"א, עמ' 35 ואילך, 63 ואילך. מגילת עובדיה הגר (ראשית המאה ה"ב) פורסמה במהדורה מסכמת גם בידי ג' גולב, מחקרי עדות וגניזה (ספר היובל לכבוד ש"ד גויטיין), ירושלים תשמ"א, עמ' 95 ואילך.
 20. חיבור זה נזכר על ידי רס"ג בספר הגלוי, עיין במהדורת הרכבי הנ"ל בהערה 15, עמ' קנ. לייק נוסח הפיסקה הזאת עיין 496, p. H. Malter, 'Saadia Studies', JQR, NS, III (1912-13).
 21. עיין ד' פלוסר, ספר יוסיפון, ב' ירושלים תשמ"א, עמ' 185 ואילך.

את השירים לחורבן הבית השני, הם מוסיפים מערכת טיעונים מפורטת עשירה בחכמה ובחריפות המחשבה.³¹

בכל זאת צריכים אנו לדון בעניין הזה מחדש לפרטיו, כי הקטעים, לבד ממה שהם מופלאים כשלעצמם ברוב צדיהם – צריכים ללמדנו לא רק על עצמם, אלא גם על אופיה ומצבה של השירה העברית בימי מחברם. עלינו לדעת לאיזו תקופה מתקופות התפתחות שירתנו יש לנו לימוד מן הטקסטים הללו, הבאמת לימי קדמות היותה, או שמא לימים מאוחרים מהם. ולפי שהדברים אינם חתוכים לגמרי על פי פנימיות לשון הקטעים, נכון הוא להקדיש עיון נוסף לשאלה זו.

ג

ומה שמעכבנו מלקבל את השערת המהדירים האחרונים בלי בדיקה נוספת הוא העדרה המוחלט, בטקסטים שלפנינו, של כל העמדת פנים פסבדואפוגראפית. הנחת המהדירים היא שמשוררים מבני קומראן ישבו באיזה זמן, בפני הבית, וכתבו מזמורים במספר גדול, ואולי עצום, כדי שיצורפו אל אוסף המזמורים שיוחסו לדוד המלך כבר בימים ההם.³² בלשון ימינו (ואפשר שאין שימוש נכון, בצד השלילי שבו, לימים הרחוקים ההם), הם זייפו מזמורים, כדי לתלות אותם במחבר הקדום ולהאציל עליהם מיוקרתו. מי שכך כוונתו יתאמץ הרבה שלא לתת בחיבור המזויף שום סימן שיבדיל בינו ובין הקטעים האוטנטיים של הקורפוס שאליו הוא שואף. ולהיפך: הוא ישתדל לתת בחיבור סימנים רבים ככל האפשר, שיהוו אותו עם קטעי הקורפוס ההוא. אבל המחבר שלנו לא כיוון כך בשום אופן: איש זה אי אפשר שלא ידע שמזמורי תהלים אינם פותחים בכותרות מעין אלו שהכתיב בראשי שיריו, ושארין בשום מזמור תאריך של יום כתיבתו. הוא ידע גם זאת: שאין למזמורי תהלים אותנטיים סיומים קבועים בצורות של פסוקים שפתיחתם ב'ברוך' ובשכופם באה חזרה

31. אבל מבחינה מיתודית אפשר להרהר אחרי דרכם של המהדירים. הכרעתם מבוססת על סימנים מועטים שנראים מדברים בשם שייכות הקטעים לספרות האפוקריפית, ואלה הם: (א) העדות החיצונית על קיומם בכלל של מזמורי תהלים אפוקריפיים לפי ימות השנה, והתאמת הכותרות שלפנינו לעניין זה; (ב) העובדה, שהמחבר גרסא מדבר בזמן שבית המקדש קיים (וכי אהבתי מעון ביתך מכל היכלי מלכים); (ג) העובדה, שהוא רואה עצמו נביא ומוזהה עצמו עם דוד המלך; (ד) העובדה, שהוא כותב בנוסח מזמורי תהלים וכותב את השם באותיותיו. חשובה בעיניהם בעיקר ההתאמה בין מה שנאמר בתעודה שנתגלתה בקומראן למה שעולה לדעתם מן הטקסטים שלפנינו (עיין דבריהם שם, עמ' 88–89: 'רק אם נמצא שקיימות עובדות אחרות בתוך "שירי דוד" המבטלות לחלוטין כל אפשרות ששירי דוד נחברו בפני הבית, נוכל לומר שהידיעה שבמגילה [כלומר: התעודה מקומראן] משלימה את מה שכתוב בשני הדפים מן הגניזה'). מכאן ואילך הם עמלים להוכיח שכל סימני האחור הבאים בקטעי הגניזה אפשר ליישב אותם גם על פי ההנחה שהטקסטים קדומים. מוטב היה לבדוק את הטקסטים תחילה כמות שהם, להעלות את המשתמע מהם בלא הנחות אפרוריות, ורק אחר כך לבדוק אם יש בממצאים כדי להצביע על מוצא הטקסטים ועל זמן כתיבתם. גם את המשתמע מן הנחות היסוד שנימנו לעיל לעניין זמן הטקסטים ראוי היה לבדוק בתומרה גדולה יותר. העניינים יידונו להלן בפירוט.

32. כפי שהוזכר בהערה הקודמת, העדות העולה מן התעודה שנמצאה בקומראן נראית למהדירים

שאר שלושת הקטעים (מן השלישי אין לפנינו אלא עשרה פסוקים) אינם אלפביתיים. בראש כל אחד מהם (הקטע הראשון לקוי בראשו, כאמור) באה כותרת, המנוסחת, בלי ספק בידי המחבר עצמו, בלשון כמעט אחידה. נוסחה בראש הקטע השני, כך:

בחדש אייר בשנים בחודש
ראיתי במראה וכל נבואיו
והתפללתי לפני יי ואמרתי

בראש הקטע השלישי בא: 'בשלישה בחדש אייר', ושאר הלשון כנ"ל. בראש הקטע הרביעי בא 'בארבעה בחדש אייר ראיתי ברוח במראה הקודש' וכו'. הקטעים האחרונים נכתבו אפוא בשלושה ימים רצופים באייר חודש עצמו. הקטע הראשון איננו יודעים אימתי נכתב. תוכן הקטעים הוא תעריבת של שבח והודיה ותפילה, מעין מה שאנו מוצאים בפרקים רבים בספר תהלים. אבל יש כאן רעיונות ועניינים שאין כיוצא בהם בספר המקראי, כפי שנראה עוד מעט.

שאלת זמן חיבור הקטעים היא כמובן העיקרית בהקשר זה. מפרסמם הראשון, א"א הרכבי, לא היסס כלל לשייך אותם לימי הביניים, ולא מצא סיבה להקדים אותם למאות ה'–ב'–ג'. אבל הוא דן בעניין בקוצר נדיר, ועיקר כוונתו בפירוטו לא היה אלא להעלות את הטקסטים לדיון במחקר. המהדירים האחרונים, שהעמיקו בזה הרבה ודנו בעניין בפירוט גדול, הגיעו למסקנה, שאיפי הטקסטים פסבדואפוגראפי, ושארין הם אלא חלק מ'שירי דוד' החיצוניים, שמהם היו בידי הקדמונים, כמתועד בכתבי כת מדבר יהודה, למאות ואולי לאלפים. לפי תעודה שנתגלתה בקומראן,²⁹ חיבר דוד המלך, בין השאר, מזמורים לכל אחד מימות השנה כדי שייאמרו על קרבנות התמיד; ולפי שהקטעים שלפנינו מתוארכים אף הם על פי ימים מסוימים, רצופים, בלוח השנה, קרוב היה בעיניהם, שהם היו, במקורם, חלק מאוצר זה של מזמורים חיצוניים.³⁰ על השערת תשתית זו, המקדימה

28. הנחת פ"ס, שהקטע הראשון נכתב בראש חודש אייר (עמ' 87). יסאם כן הקטעים נחברו ברצף, יום אחרי יום, אינה מחויבת הגיון. להיפך, מן השוני בלשון הכותרות בנקודה זו, כלומר מן העובדה שבראש הקטע השני נאמר 'בחדש אייר' תחילה, ורק אחר כך 'בשנים בחודש', בעוד בשתי הכותרות הנוספות נאמר 'בשלישה בחדש אייר' ו'בארבעה בחודש אייר', משמע שהקטע השני הביא לראשונה תאריך שחל באייר. מכאן שהקטע שלפני כן נכתב בחודש אחר, והקטעים לא הביאו דברים רצופים.

29. עיון פ"ס עמ' 88 ואילך. לפי תעודה זו, חיבר דוד המלך לא פחות מ'ארבעת אלפים וחמישים' שיר, מהם 'תהלים שלושת אלפים ושש מאות', יבתוך זה 'שיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכל יום ויום לכל ימי השנה ארבעה ושישים יסודות מאות, ולקרובן השבתות שנים וחמישים שיר, ולקרובן ראשי החודשים ולכל ימי המעדים וליום הכפורים שלושים שיר'. חשבון הימים והשבועות והחגים תואם את הלוח המיוחד של כת קומראן. הנחת המהדירים היא שהקטעים שלפנינו הם מימוש של הנאמר בתעודה הזאת, ושהשירים הם מעשי ידיהם של החברים מכת קומראן.

30. אמנם באשר להנחה, שהמזמורים מכונים לימים רצופים עיון לעיל, הערה 28.

אוטומאטית על 'שלוש פורמולות זהות, מהן אחת שהוא פסוק כצורתו.³³ הוא ידע בלי ספק, שאף על פי שיש בין המזמורים בתהלים קטעים אלפבתיים – אין ביניהם אף אחד המכיל את אותיות מנצפ"ך,³⁴ ואף אחד המביא באקרוסטיכון אלפביתי ח"ת במקום ה"א.³⁵ אילו רצה אפוא, שחיבוריו ייחשבו 'שירי דוד', הוא היה בוודאי נמנע מלגלות את ההפך מזה בכל הפרטים האלה.

נגד כל כוונה פסבדואפיגראפית מעידה גם לשונן של הכותרות הבאות בקטעים שלנו בראשי השירים, שדיוק ניסוחן מפקיע אותן מכל דמיון אפשרי לפרקי ספר תהלים. שהרי לא זו בלבד שאין כיוצא בהן במזמורי דוד, ולא זו בלבד שציון התאריכים בהן משונה ביותר,³⁶ אלא שגם התיאור הבא בהן לנסיבות כתיבת הטקסטים שלאחריהן חריג ומפלא. בגופי הכותרות מספר המחבר, שבים הנתון היתה לו התגלות: הוא ראה בשניים באייר ובשלושה בו 'במראה וכל נבואיו', ואילו בארבעה באייר 'ברוח, במראה הקודש וכל נבואיו' חזון איזה שהוא. וראוי לציון בהבלטה שאי אפשר לחשוב שהמחבר שינה לחינם את נוסח דבריו בפעם השלישית: השינוי בא לסמן בלי ספק טיב אחר, מעולה יותר, של המראה בפעם הזאת. אבל הצירוף 'במראה וכל נבואיו' הוא עצמו אינו צירוף של סתם. הוא בא בוודאי לציון שהמחבר ראה מראה (אולי: בחלום), והוא נתפרש אצלו

מתגלמת בשירים שלנו, שכותרותיהם ציינו בהם שנכתבו בתאריכים מסוימים. אמנם התעודה טוענת שדוד כתב 346 מזמורים כדי שיאמרו בידי יום על קרבנות התמיד, ולא שחיבר אותם, מזמור ליום, בימים רצופים.

33. עניין זה נזכר על ידי המהדירים בעמ' 90. לדעתם מחקה המחבר כאן את מנהג בעל ספר תהלים לסיים בפסוק דוכסולוגי את ספרי תהלים. אבל היא הנוגת, כי הדוגמה מיושבת כאן בצורה אחרת, ואי אפשר לשער, שמי שביקש להשוות את מהלכו לסיפת שעל פיו עבד, נהג כך. אילו ביקש לזייף היה מביא פסוק אחד כזה בסוף חטיבה של כמה מזמורים, ולא כמה פסוקים כאלה בסוף כל מזמור.

34. אבל יש כיוצא באלה באלפביתים הבאים בשירה הפייטנית. כך הוא דרך משל בפיוט 'אל מלך בעולמו' (א. 5860) לר' אלעזר בירבי קיליר, שהוא חלק מן הקדושתא הגדולה שלו ליום כיפור 'שוען עמק אוימה': השווה ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, ב, 'ירושלים תשי"מ, עמ' 360 ואילך. ההנחה, שמשורר שחי בפני הבית מודע לכפילות צורתם של אותיות מנצפ"ך כדי כך שהוא מסמן אותה באקרוסטיכון של שיר, נראית מתוחה מאוד.

35. עיין על כך עוד להלן. עיין פ"ס, עמ' 101. סוף הערה 7.

36. עצם השימוש בשם המאוחר של החידוש, 'אייר', מעיד במחבר שלא ביקש להסתיר שאין הוא המלך דוד. השימוש בשם הזה נראה מפקיע את הטקסטים גם כן הויקה האפשרית אל כת קומראן, שהרי לוח הכת היה שונה מן הלוח הרישמי של גוף האומה, יקשה מאוד להניח, שבני הכת ציינו את חודשים (המיוחדים) בשמות שציינו במקביל את חודשי 'בני החישך'. עיין דיון בזה אצל פ"ס, עמ' 90. לפי הנראה לי אין ניתנת שם תשומת לב נאותה לעובדה הנזכרת שם, ששמות החודשים 'חסרים במגילות [קומראן] יבספרי חזון הקץ והגאילה ובספרים חיצוניים אחרים, וודאי שדוד המלך עצמו לא הכירם'.

כמנבא דבר מה. הצורה 'נבוא' או 'ניבואי' אינה צורה שגורה וגם לא קדומה.³⁷ ולא לחינם עקף המחבר את האפשרות הפשוטה לומר: 'ראיתי במראה הנבואה', אלא שביקש להזיק את ה'ניבוא' למראה, כלומר להדגיש, שעיקר מה שהיה מראה, וה'ניבוא' היה פועל יוצא ממנו.³⁸ והנה המראה והניבוא אינם מתוארים במזמורים:³⁹ המזמורים הם תפילות שאמר המחבר אחרי המראה והניבוא ('והתפללתי לפני ה' ואמרתי'): הם ההמשך האקסטרני של החוויה האיווטרית. יש בתפילות, מן הסתם, התייחסות אל המראה ואל ניבואיו, אבל אין שם תיאור שלהם.

והנה מכל היסודות הללו, שהיו חשובים למחבר חשיבות גדולה, אין כל מאומה במזמורי דוד האמיתיים. המחבר יכול היה להשמיט את הכותרות בפשטות, בלי שיחסר דבר מתוכן מזמוריו. הוא יכול היה לפתוח מזמוריו ב'למנצח' או ב'מזמור לדוד' או בכל דרך אחרת מדרכי הפתיחה המקובלים של מזמורי ספר תהלים. ואם לא עשה כן, ברור מזה שלא ביקש בשום אופן שתפילותיו, שנאמרו בהתרוממות הנפש לאחר חוויות עזות של התגלות, ייחשבו על 'מזמורי דוד'.

ד

כאמור, אין אנו יודעים מה הן המראות שראה המחבר בחזיונו. אבל מן התפילות שאמר לאחר מכן ברור, שמראות אלה חיזקו בו את ראיית עצמו כמיועד לדעת אמיתות נסתרות, לנבא את הקץ, להנהיג אחריו את מאמיניו ולפעול בשליחות ה' פעולות נפלאות ונוראות בהקשר אסכטולוגי. המחבר ראה עצמו קרוא לעשות מעשים של גאולה לטובת האנושות ולטובת המאמינים בו, ואלה האחרונים עתידים היו ליטול שכר טוב על אמונתם. על תחושת הייעוד העזה שלו מעידים פסוקים כגון: 'חוכמת עוזך נתתה לעבדך', כי מיבין בכולם כחפצי רצונך' (א, 6),⁴⁰ וכן: 'ילמדו שיר כל עובדי שמך, אשר יאמינו בדברי עבדך' (א, 8). אלה יהיו נבחרי העתיד:

37. מצד משקלה, המלה נראית פייטנית. היא באה למשל בכ"י ט"ש ס"ח 14:99, בפזמון של יוסף החזן (אלברדאני), המונה את נביאי התרי עשר ואומר בתוך זה: 'זיו הוד נחום יבהק בחזותו נבואו וניבואי בחקוק עמיתו/לעיני צפניה תקום אמרתו' וכו'. יוסף אלברדאני פעל בבבל, במחצית השנייה של המאה העשירית.

38. 'המראה', אגב, היה יקר למחבר ביותר. בקטע ב, טור 22 (המספור להלן על פי פ"ס) הוא אומר: 'כי אין לו (לעבדך) שמחת כל דבר כי אם דבריו ומראה כבודך'. וכן גם בקטע ג, טור 26: 'כי בטח בשמו ובכבוד מראה ובדברי קודשו ובכל דרכי חיים'. ה'דברים' הנזכרים בשני הטורים הם בוודאי מסוג ה'ניבוא'.

39. לפיכך לא מדייק לומר (פ"ס, 89) שמה שנאמר במגילת קומראן על דוד, שאמר את מזמוריו 'בנבואה אשר נתן לו מלפני עליון', מתאים למה שעולה מן הקטעים אשר לפנינו. הקו המפריד בין 'המראה' והתפילה שנאמרה אחריו חד לגמרי. התפילות אינן נאמרות לא כנבואה ולא ברוח הקודש.

40. 'חוכמת עוזך' היא סמיכות הפוכה (על דרך הפייטנים: עיין עוד להלן) במקום 'עוז חכמתך'. 'כי מיבין בכולם' (עיין גם על כך להלן) פירושו: כי הוא יודע אמיתות כל הדברים. על הצירוף 'כחפצי רצונך' עיין להלן.

תיאור המחזה הנפלא ממלא את לב הדובר שמחה: הוא מבטית למלא את שליחותו בנאמנות ומכריז על דבקו הנלהבת בה:

כי עבדך יספר בנפלאותיך כאשר כוחו ורוח דבריו
כי אין לי שמחת כל דבר כי אם דבריה ומראה כבודך⁴⁶
(ב, 21–22)

סוף הפיסקה היא קריאה צוהלת של הודאה לה' על בחירתו:

ברוך אשר קבר בעבדו וימלא אותי כל משאלות לבי (ג, 7)

התפילה שבקטע השלישי מוקדשת ברובה לתהיית המחבר על היבחרו לתפקיד שנועד לו: הוא מכיר בשפלות מוצאו, בעניו ודלותו, ותמה על הכבוד וההדר והמלכות שניתנו לו – מן הסתם: ב'מראה וכל ניבואיו'. בחירת הבורא בדל ובשפל היא אות לרצונו הבלתי מובן, אבל גם אישור לכליכותו, סגולה שהיא מתחייבת המציאות בהקשר האסכטולוגי שהקטעים עומדים בו:

ג, 12 ברוך מוריש ומעשיר ומבדך משפיל ומרים
כי הקים⁴⁷ מעפר דל ומאשפות הירים עני
ויגדל כסאו מעל כל השרים נגביר כוחו על כל מושלים
15 ויתן לו כל חמדת מלכים וחיל גוים ואצרות מלכים
בנות מלכים לכבודו ובנות ירושלים לתפארת מלכותו
"אשריו" יאמרו כל העולמים ולפניו ישתחוו כל תקומי⁴⁸ הארץ
ויבטחו בין כי הגדיל לעשות ולא יטעו עוד בהבל ומשה⁴⁹
כי כולם ידעו את יי מגדולי אדם ועד קטני אינוש
20 כי יי שופט בכל העולם אחד משפיל ואחד מרים
לאשר ירצה – יתן. ולאבינוי אדם⁵⁰ ירש נחלה

אנו אומרים גם בימינו כמה פעמים ביום בתפילת 'על כן נקוה לך': 'להעביר גילולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתו', ובתפילת הימים הנוראים, בפסקה 'ויאמרו כל לעבדך': 'ויונחו את עצביהם/ויחפרו עם פסיליהם/וישו שכס אחד לעבדך'.

46. 'רוח דבריו' היא, על דרך הפייטנים, סמיכות הפוכה, במקום 'דברי רוחו' ו'רוח' = נשמה, כמו להלן קטע ג, טור 25: אשר הציל מצרה את נפש אוהבו/ומיד מרעים רוח חסידו.

47. אצל פ"ס (בעקבות הרכבי): מהקים, אבל בכתב-היד ברור כמו בפנים.

48. מלה זו קשה להלמה כאן, ואולי היא משובשת. ובמקרא רק 'תקומה' (ויק' כו: לו) ושמה יש לתקן: תקיפי הארץ.

49. כך בכתב היד, והרכבי מציע לתקן ל'משגה'. פ"ס הדפיסו 'ומשגה' בפנים. הואיל ואין המלה בכתב-היד ממילא אין חשיבות להיקריותה בספרות כת קומראן (פ"ס 92). ואפשר לפרש: משה = שחקה, מלשון 'צור ילדך תשי' (דב' לב: יח).

50. הצירוף בא במקרא ('יש' במקרא 'יש'), והמקבילה מספרות קומראן (שם: 'אבינוי ארץ'; פ"ס 104, הערה 35) אינה רלבנטית.

נגד כל הארץ ירבו צדקתם ופועלי טובתם אשר אהבו בלבכם
כוננת דרכם אל מצותך וישרתה כוחם בכל מעשי פלאך
לעולם לעולם יעבדו את שמך ולנצח נצחים ירוממו את שמך
(א, 9–11)⁴¹

את סוד הקץ גילה ה' למחבר ב'רוחו' (כלומר: ברוח הקודש), כפי שהוא מעיד ואומר:

ניבאת ברוחך על פי עבדך כי מרבית⁴² קץ נעוד לא תאחר (א, 14)

המחבר יודע בקץ הקרב לא את מועדו בלבד אלא גם את פרטי ההתרחשויות שיהיו קשורים בו. הוא יתקן עולם במלכות שדי, והעמים יחזרו בתשובה לכשיפליא לעשות, בשם ה', לעיניהם:

כי לטוב העולם העמדתי לפניך ולאור הגוים נתתני בעונך
כל האומים יספרו כבודך כי יראו צדקתך על יד נאמנה
וקבצו סגונים וכל מלכי ארץ רוזני תבל ומושלי אדם
לראות את גבורות ימיך ולהבין את סוף⁴³ דברי קדשך
וידעו כולם את גבורתך כי ידך יי עשה כל אלה
ישמח צדיק כי יראה זאת ויגיל לפניך בשירות והודאות
ילמדו ממני כל יושבי תבל וישובו אל דרכך ויעבדוך באימונה
ויקדמו פניך בתודה בזמירות ובשירות והודאות⁴⁴
(ב, 8–15)

הצלחת שליחותו המשיחית של המחבר תביא אפוא תיקון גדול בעולם: העמים ייבדלו מעבודה זרה שבידיהם והקב"ה יתגדל ויתקדש מפי כל מעשיו עד עולם (ב, 17–20).⁴⁵

41. הטורים מביאים כמה שימושי לשון מאוחרים: מלת 'כנגד' באה בשימושה המאוחר, הנפוץ בספרות התלמודית: 'מול פני'. 'פועל טובתם' היא סמיכות תיאור על דרך הפייטנים (עיין להלן), במקום: פעליהם הטובים. על 'וישרתה כוחם', שגם הוא צירוף מאוחר, עיין להלן. 'מעשי פלאך' הוא גם כן סמיכות תיאור, במקום 'מעשיך הנפלאים'.

42. בכתב-היד: קרבתי, ותוקן בידי פ"ס. אמנם אפשר לפרש גם את הכתוב כציטטה ישירה מפי ה' (למרות 'כי': השווה מל"א א: יז).

43. כך בכתב-היד. והמהדירים תיקנו 'סוד', ונראה שאין צורך לתקן, ור"ל: את תכלית נבואותיך. בשלב המתואר בפסקה אין עוד סודות.

44. על 'הודאות' (גם בטור 13), שהיא מלה מאוחרת, ועל הצירוף 'זמירות שירות והודאות' עיין עוד להלן.

45. פסקה זו, המדברת בפירוש במציאות דתית פגאנית (ויבשו כל עובדי סגל כי יחכמו בפסיליהם/לא יעבדו עוד את אלילים ולא ישתחוו עוד לבעשה ידיהם/והאלילים כליל יחלפו מחמדיהם יאבדו לנצח) היא היתירה בטקסטים שלפנינו המעוררת תחושה של קדמות. ופלא שפ"ס לא עמדו על זה לפי הנראה. בניחותא קשה להלום את הדברים כפשוטם במציאות מוסלמית. אבל ההקשר בשיר אוניברסאלי, וברכה הזאת כל הדתות הלא-יהודיות אליליות הן. באופן דומה

ו'גודר פרץ' ו'בונה חרבות' (17) ומלך על כל הארץ.⁵² במראה, ולא בהקיצ, נראתה לו גדולתו שקולה כנגד 'רוב כל מלאכים', ורק בחזון הוא 'מלך כל האומים' [...] לנצח' (23). העובדה, שהמהלך תלוש מכל הקשר היסטורי ריאלי עולה גם מן האמור בטורים 24–25 כך:

שברך לפניו (לפני דוד) כל מלכי מדין וטבעת במצולות כל שונאי נפשו
תמכת ימינו על חרבו ותחזקת ירועו על כל גבורי מידר

אי אפשר שהמחבר לא ידע שדוד ההיסטורי לא נלחם במלכי מדין ובגיבורי קדר, ושהקב"ה לא הטביע במצולות את שונאיו.⁵³ ה'מדינים' ו'גבורי קידר', כלומר המוסלמים,⁵⁴ הם אויבי המחבר, אויביהם של ישראל בימיו. ולפי שדוד נעשה בכואה של המחבר ב'מראה', הוא נתמוג בדמותו גם בעניין זה. סוף הפסקה מעמיד מעבר חד מן החזון אל המציאות: 'תמכת ימינו על חרבו' וכו' הוא עדיין לשון עבר הנפול על דוד: הטור שלאחריו: 'לא ימוט רגלו כי בטח בשמך, ולא יכשל כוחו כי עזרתו באהבה' כבר הוא לשון עתיד הנפול על המחבר, וכן ההמשך שם.

רוב קטעי הטקסט מתרכזים אפוא בדמות המחבר ומתמקדים בבעיית ראיית עצמו וגורלו. הם מתארים את פנימיות עולמו ונותנים ביטוי חריף ומרוכז לנשמה נלבטת, בעלת תחושת ייעוד מופלגת, שצופה גדולות לעצמה, אבל מפקפקת בה באותה שעה אם אכן יש אמת במה שהיא חשה. המראות שהמחבר חווה, ושמחזקים את בטחונו העצמי, הם עילה להשתפכות אכסטאטית כמעט של הכרת טובה ואמונה מתחדשת.

כל המהויות הפנימיות הללו של הטקסט, שתופשות, לפחות באווירתן גם אם לא בפרטי מהותן, את כל חלקי הממצא, מבדילות אותו הבדלה גמורה מן המזמורים שבספר תהלים. גם אם יש בתהלים פרקים שמדברים בשם לבטיה היחודיים של נשמת מחברם, לעולם אין שם היקף מתמשך כזה של דברים מסוג זה, וגם לא ביטוי נמרץ כזה של אגוצנטריות בוטה.

ה

הפואטיקה המעצבת את הטקסטים היא פואטיקה מקראית, כפי שכבר אמרנו, ואין ספק, שהמחבר בחר בה בידועין. אבל ברור לגמרי שהוא לא היה מודע למה שנתחייב מבחירה זו מצד אוצר המלים שהשתמש בו. לשונו הטבעית היתה בתר-מקראית במובהק, ואין ניכרת

52. לפי הנראה לי אין פירושה של פ"ס לפסקה הזאת ולפסקה שנדונה לעיל חוזר לעומקם של דברים, מפני שאין הוא מתייחס בכבוד ראש מספיק לסיטואציה שבה עומד המחבר בשעת כתיבת שיריו. העובדה שברקע עומד מראה שאין אנו יודעים מה היה, מכרעת להבנת הדברים. פ"ס דנים בפסקאות הללו כפיזור, מתוך הנחה אפריורית שהמחבר מכנה עצמו דוד ומדבר על עצמו בגוף שלישי. אבל דבר זה עצמו קשה לקבלו, בפרט שהכותרות, המציבות את המסגרת ה'עלילתית' של הטקסט, אינן מציינות זהות זו, אלא להפך.

53. דיון בנקודה הזאת חסר כנראה אצל פ"ס.

54. מדין הוא מבני קטורה (בר' כה:ב) שהיא, לפי המדרש, הגר. קדר הוא מבני ישמעאל (שם כה: ג). שני השמות שגורים בפיטנות ככינויים לאומות המוסלמיות.

כי בידו נפש כל חי
שירו לו זמרו לו
שירו לשמו בכל עת
אשר היציל מן צרה נפש איהבו
כי בטח בשמו ובכבוד מראה
[....]

ד, 4 כי מלפניו צנה על עבדו
אשר חפץ בטוב עמו
והכביד תורתו על פי עבדו⁵⁰
הירבה בלבו חקקה ובינה
[....]

ד, 13 ברוך אתה יי אל נא
זוכר ברחמי את ברית עבדו לנצח

מהקשר הדברים ברור, שבעת כתיבת דבריו שריו המחבר עדיין במצב של שפלות, והגדולה שהוא מתארה כאילו כבר הגיע אליה, היא גדולה חזויה, מנובאת, שראה אותה מתגשמת במראה בלבד. בינתיים הוא שריו בצרה, מופקר בידי מרעים (ג, 25), שבור לב וגוף (ד, 1). ממצב זה הוא רואה עצמו ניצל בידי ה', שהועיד לו גורל מפואר. המתבר צופה לעצמו, בתחושת ייעוד עזה ובהרגשה של תמורה תכופה ביותר, עתיד פוליטי מזהיר: עוד מעט כסאו ירום על כל השרים וכוחו יגבר על כל המושלים, הוא יזכה בכל תפנוקי המלכים, וכולם יתמהו מגדולתו (ג, 14–17). גם חכמה ובינה יתירה ורוב קדישה יהיו מנת חלקו (ד, 7). אבל הגדולה הזאת, ככל שהיא אישית, מכוונת להגדיל את כבוד ה', שהמחבר הוא עבדו, נאמנו, אוהבו, חסידו ונבחרו: 'כל תקומי הארץ' ישתחוו לה' שהפליא לעשות כך לבחירו, וידעו אותו (ג, 17–19). עמו ('ישראל?') ייושע בזכותו (ג, 27) ותורת ה' תתכבד על פיו (ד, 6). המצב המתואר מורכב, ואילמלא ידענו שהדברים נאמרים אחרי חזון מעין נבואי היינו מתקשים לפרשם.

בדרך זו יש לפרש גם את הקטע הבא בפסקה הראשונה (טור 14 ואילך), שבה המחבר מדבר בדמותו של דוד המלך בלשון שמציאות והיסטוריה ודמיון מעורבבים בו, ושלמן נקודה מסוימת ואילך ספק מדברת בדוד ספק מדברת במחבר המזודה עמו בדמיונו. הקטע מתייחס בפתיחתו במפורש למראה שראה המחבר בדבר הקץ הקרב ('ניבאת ברוחך על פי עבדך כי קרבת קץ ועוד לא תאחר'), והמעבר אל דמותו של דוד המלך מעוגן במראה הזה. הקץ שניבא ה' על פי עבדו כבר הוטח בשעתו בשכועה לדוד ('נשבעת מראש לדוד עבדך ומשחת ברחמך את שורש ישי'). הזכרת משיחת דוד היא נקודת מוצא לתיאור דמותו, מטור 16 ואילך: אין ספק שהמחבר ראה את המלך במראה ככואה אל עצמו, כמי שהיה גם הוא (כמורה) 'פינה ממואסה אשר מאסו הבונים' (א, 19), וברצון ה' נעשה 'עמוד עולם'.

51. כלומר: הגדיל את כבוד תורתו בזכות עבדו. עיין להלן.

שם אלא 'כמהור' ⁶¹ גם 'מצוות רצונך' (ב, 27) ו'אמת ואמונה' (ד, 20) אי אפשר שאינן אות להשפעת לשון התפילה. ⁶² והנה לא עצם הופעת המלים והצירופים הללו מכרעת, אם כי גם ממשקלה אין להתעלם, אלא הצפיפות הגדולה שבה הם באים בפסקאות המועטות שלפנינו: ודאי אי אפשר לומר שלשונות התפילה שאבו השראה מטקסט זה או מכל שכמותו. ⁶³ לאור הריכוז הגדול של צירופים ומליצות העולה משני דפי קלף אלה. אבל קל להעלות על הדעת את ההיפך מזה, כלומר, שמחבר הדברים הללו, לפי שלשונות התפילה היו שגורות על פיו, השגיר אותן גם בחיבוריו. אילו ביקש לייחס את דברי עצמו לדוד הראשון היה בוודאי נזהר מזה.

וכבר המהדירים דנו בבעיית הלשונות המאוחרים שבאים בטקסטים שלפנינו, כגון 'שופט צדק ודיין אמת' (ד, 12), שחופף בדיוק את לשון ברכת האבל לפי מר זוטרא בכבלי ברכות מו ע"ב, ⁶⁴ או כגון 'טוב לי מצוות רצונך מכל אבנים טובות ומרגליות חפצי מלכים' (ב, 27), שהוא חופף את דברי ר' יוסי בן קסמא בפרק קניין התורה: 'אם אתה נותן לי כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה' ⁶⁵ או כגון הצירוף 'וישרתה כוחם בכל מעשי פלאך' (א, 10) שהוא מעין לשון 'ישר כוח' השגור בלשון חז"ל. ⁶⁶ אבל כפי שראינו, הזיקה הלשונית אל עולמם של חז"ל בולטת בטקסטים פחות מן הזיקה אל לשונות התפילה, ואי אפשר שדבר זה אינו מעיד עדות מסוימת על טיב השכלתו של המחבר ועל הוויית עולמו הרוחני. עדות זו מלמדת כנראה, שהאיש היה מעורה יותר בעולמה של התפילה, וקצת פחות מזה בעולמם של חז"ל. ⁶⁷

בחיבורו שום התאמצות להימנע מ'אנאכרוניזמים'. במידה גדולה מאוד מושפע המחבר מלשון תפילות הקבע שאליהן היה בוודאי מורגל ומלשון תפילות היחיד (תחנונים, בקשות וכד') שהיו בוודאי נפוצות בימיו. אי אפשר לפרש אחרת שימושים תכופים כגון 'גלוי לפניך צדיק ורשע' (א, 1) שהוא מעין המליצה 'גלוי וידוע לפני כסא כבודך', השגורה במדרשים ובתפילות, או 'מחלת וסלחת את כל חטאתינו וכפרת באהבה על כל פשעינו' (א, 13), שהוא מעין לשונות מחילה וסליחה וכפרה התכופות בתפילה: השורש 'מחל' הוא בתר מקראי, כידוע. כך הם גם לשונות מעין 'אלהי הרחמן רחים עלינו' (ב, 2), או 'יהי רחמך יי אלהינו' (ב, 5), ⁵⁵ שאף הם ממיני לשונות התפילה בימי הרחמים והסליחות. בשמה של לשון מאוחרת מדברים גם צירופים כגון 'שמח צדיק כי יראה זאת, ויגיל לפניך בשירות והודאות' (ב, 13), ושוב: 'ויקדבו פניך בתודה בזמירות ובשירות והודאות' (ב, 15), שהם מעין לשון 'זמירות שירות ותשבחות כרכות והודאות' שבתפילה; ⁵⁶ 'הודאות' אינו במקרא במובן זה, כמפורסם. ואין צריך לומר לשונות מעין 'ותתגדל ותתקדש' (ב, 20), 'תתברך ותתרום', 'תתקדש ותתפאר' (ד, 11) ו'תתיחד' (ד, 12), ⁵⁷ שהם מלשונות הפיאור והקילוס השגורות בתפילה. גם צירוף כגון 'כי לו נאה תפארת ועוז' (ג, 24) אינו אפשרי בהקשר מקראי פוריסטי, ⁵⁸ וכן גם לשון מעין 'והוא הפך דוויה' ⁵⁹ לשמחה, וזיע ורתת למבטחות גדולות' (ד, 2); בפרט הצירוף 'זיע ורתת' (שאינו במקרא) הוא חביב ביותר בשפת המדרש ותורת הסוד והתפילה המאוחרת. ⁶⁰ ומה שנאמר בד, 8: 'ימי דומה לו ומי כמותו' גם הוא לשון חז"ל, ומי שמצוי אצל שפת המקרא או מבקש לחקותה יודע, שאין

55. במקרא: יהי חסדך יי עלינו (תהלים לג: כב).

56. כך הנוסח בסידור רס"ג, 'ירושלים תש"א, עמ' טז. ובסדר רב עמרם גאון הנדפס (מהדורת גולדשמידט, 'ירושלים תשל"ב, עמ' כ) כמו בנוסחים שלנו: 'זמירות שירות ותשבחות ברכות והודאות למלך אל חי וקיים'. אבנם בסידור הרמב"ם (ד' גולדשמידט, מחקרי שירה ופיוט, 'ירושלים תשל"ט, עמ' 196) אין 'הודאות' אבל גם שם (עמ' 194) בברכת 'שתבח' שיר ושבח הלל וזמרה ברכות והודות (נ"א: והדיאית) גדולה תהלה ותפארת עוז וכו'.

57. במובן של 'תוכרו יחיד'. שימוש זה מאוחר, וגם התפילה התיאולוגית שעומדת מאחוריה מאוחרת. 'ישראל מייחדים את ה' (כלבד בתפילה) בבראשית רבה כז: (מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 191), וגם שם הדברים לקוחים כנראה מלשון התפילה. על צירופי הקילוס הנזכרים, ועל 'תתיחד', עיין פ"ס, עמ' 103, הערה 15.

58. אמנם 'נאה' בא כבר בבן סירא (טו:ט; לה:ה; מא: טז), אבל הוא שגור ביותר בלשון חז"ל. הצירוף 'כי לו נאה' הוא כמובן לשון חז"ל 'יבהק, ויחד עם 'תפארת ועוז' הוא בא בהרבה נוסחאות קדומות של ברכת 'שתבח'. עיין לביטל במובא לעיל (הערה 56) בסידור הרמב"ם, וכך הוא גם בנוסח ט"ש של סידור רס"ג (עמ' לד), וכן בנדפס בסדר רב עמרם גאון, עמ' י.

59. 'דוויה' היא לשון פייטנים מובהקת, ולא נדרשה לפי שעה ממקורות אחרים.

60. על השימוש התכוף בצירוף הקפוא הזה במקורות מדרשיים מאוחרים ובספרות ההיכלות עיין י' אלבוים, 'שישה ענייני לשון במקורות חז"ל', סיני, פי (תשמ"ג), עמ' קעד ואילך. וכבר צונץ (הדרשות בישראל, 'ירושלים תש"ד, עמ' 287, הערה 68), מציין כלשון מאוחר. הצירוף מופיע כמעט באופן קבוע בבקשות ובתחנונים פייטניים מאוחרים.

61. ויש להוסיף על זה את השימוש במלת 'כנגד' במשמעות 'מול פני' שהוזכר לעיל, הערה 41, שאינו מקראי. על רוב הנקודות שצינו עד כה בסעיף הזה, אין פ"ס יתעכבים.

62. 'כמצוות רצונך' בא כידוע בנוסחי העמידה שלנו במסוף ('ואת מוסף יום... נעשה ונקריב לפניך כמצוות רצונך'). הוא ניכר בכל המנהגות המזרחיים (בסידור רס"ג עיין במדור שינויי הנוסח). הצירוף 'אמת ואמונה' פותח כמפורסם את נוסח הברכה שלאחר קריאת שמע של ערבית.

אין הצירוף בא במקרא.

63. עיין פ"ס, עמ' 91.

64. פ"ס, עמ' 103, הערה 15.

65. שם, עמ' 102, הערה 13. 'מרגלית' היא ממוצא יווני, כמפורסם.

66. שם, 91. ברוב המקומות הללו רואים המהדירים עדות על קדמות שימושי הלשון האלה, ולא על איחור הטקסט שבו הם מופיעים. אבל קשה לומר דבר זה על שפע הלשונות שצינו כאן, ובוודאי לא על פי טקסט שתיאורכו אינו מכוון בשום אופן. אמנם נכון הוא שאין לנו בטחון מוחלט באיחורם או קדמותם של שימושי מלים, אבל את המקובל בזה אי אפשר לשנות בשום אופן אלא על פי תעודות יוזמן מבורר בתכלית. עיין לעניין זה מ"ע פרידמן, 'על מוקדם ומאוחר בלשון בספרות חז"ל', סידרא, א (תשמ"ה), עמ' 59 ואילך.

67. אבל לעניין זה יש לציין את מה שרמז המחבר בשיר הראשון שלו, טור 18, דברו על דוד המלך, לפסוק בתהלים קיח: כב. כפי שהראו פ"ס (עמ' 104, הערה 24) פסוק זה ניכר בבבלי פסחים קיט ע"א על דוד המלך, והוא מובא שם מפי דוד עצמו. קשה להעלות על הדעת שהמחבר המציא זיקה זו מדעתו. לפי זה צריך לומר שהאיש היה בקי באגדות (המשיחיות לפחות). אין צריך לומר שגם מן העברית שלו, שהוא יודע להשתמש בה יפה, ניכר שלמד תורה. עיין עוד להלן.

הרבים, וכן גם 'רוב כל מלאכים' (א, 23) שהוא במקום 'כל המלאכים הרבים',⁷⁶ גם הצירוף 'חפצי רצונך', החוזר שלוש פעמים (א, 6: ג, 1: ג, 4) אינו אלא סמיכות של נרדפות, שכל כיוצא בה נפוץ הרבה בפיוטים.⁷⁷ לבחינה הזאת של לשון המחבר שייכת מן הסתם גם הצורה 'הכבדי' (= חלק כבוד) בטור 'הכבדי תורתו על פי עבדו' (ד, 6), שאילו אנו תופשים אותו כלשון מקרא (= העמים) אנו הופכים את משמע הטור לגנאי. כן הוא בוודאי גם הצירוף 'אל נא' (ד, 13), שאף על פי שהוא מן המקרא,⁷⁸ הקשרו בטקסט מורה עליו שנלקח משימוש הפיוטי השגור.⁷⁹ לשונו העברית של המחבר אינה נקייה גם מזרויות, למשל מה שהוא מוסיף ב"ת שימושית שלא לצורך בצירופים כגון 'יודיע בדרכי כל חי' (א, 2),⁸⁰ או 'מיבין בכולם' (א, 6), 'יספר בנפלאותיך' (ב, 21: אבל השווה: 'שיחו כל נפלאותיו' [ג, 23], במקום 'בכל נפלאותיך' שבמקרא [תה' קה:ב]). משונה גם מה שכותב המחבר ב"ג, 20: 'אחד משפיל ואחד מיריס', במקום 'זה משפיל וזה מרים' הבא בתהלים עה: ח. כמעט אין ספק שהוא מושפע במקומות הללו משפה זרה, שהיתה שגורה בפיו יותר מן העברית. אבל הנתונים מעטים מדי בשביל לבסס עליהם השערה.

צריך כעת לשוב ולציין את הדרך המשונה שבה מסיים המחבר את קטעי התפילות שלו: הפורמולות הבאות כאן באופן קבוע אין תפקידן מובן לנו. 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם

76. בצירופים הללו דנים פ"ס בדרך אגב בעמ' 92 ואילך.

77. על התופעה הזאת, שהיא נפוצה ביותר הן במקרא והן בפיוטנות, העיר י' אבישור בספרו סמיכויות הנרדפים במליצה המקראית, ירושלים תשל"ז, ועיין שם בעיקר עמ' 141 ואילך (על השימוש בפיוט). על הצמד חפץ/רצה עיין שם, 115. על הופעת הצירוף (הנשלש אצלנו, כזכור) גם בברית דמשק מעירים פ"ס בעמ' 94 (ההיקרות נזכרת גם אצל אבישור, שם, עמ' 116). לא מצאתי עדיין את הצירוף בפיוטים אבל הוא קרוב למצוות רצונך' שנדון לעיל. אפשר שבמקרה זה אין 'רצונך' אלא 'חסדו' (על דרך 'חיים ברצונך'), ואם כן אין כאן סמיכות נרדפים ממש. בכל אופן אין הצירוף ייחודי די הצורך בשביל לתלות בו הרבה.

78. בתפילת משה במדבר יב: ג.

79. הצירוף 'אל נא' מסיים כידוע, באופן קבוע, את שרשרת הפסוקים שבסופי המשלשים בקדושתאות, והוא נצמד שם אל הפסוק 'ואתה קדוש יושב תהילות ישראל'. עיין על כך בספרי הנזכר בהערה 1, עמ' 145.

80. לצורה הזאת מביאים פ"ס מקבילות הרבה ממגילת ההזיות (עמ' 104, הערה 35). אבל הישנות השימוש גם בפעלים הנזכרים להלן מחלישה את משמעות ההקבלה. אגב, הצירוף 'ארץ חמדה', שגם לו מובאת שם מקבילה מטקסט קומראני, מופיעה במקרא שלוש פעמים (יש' ג: יט; זכ' ז: יד; תה' קנבד). כנראה אין לייחס חשיבות לדרך טיפולו של המחבר במליצות המקראיות שהוא משבץ בדבריו, כגון שהוא 'מתקן' מה שנאמר בישיעה ב: יח: 'והאלילים כליל יחלוף' לכליל יחלוף' (ב, 19), גם אם כך הוא גם בתרגום השבעים ובמגילת ישעיה שנמצאה בקומראן, שהרי מי שמשבץ מן המקרא לא תמיד מביא את לשון המקרא במדויק, ולהפך, לעתים הוא משנה אותו בכוונה: בדרך הטבע מיהקנים אצלו בשגרת העשייה הזרויות שבמקור (עיין בעניין זה פ"ס עמ' 93, ושם, עמ' 102, הערה 13). 'דבות' ו'דכים' (ב, 6: ד, 1) אינם תואר ל'עצמות' ול'עצם', אלא סימך להם, ור"ל: של האומללות (השווה בצלע השנייה: 'שברי נחלתך') והאומללים. ואי אפשר לנקד 'דכים' – דָּכְמָה – כמו בתה' צג:ג, אלא 'דכים' שהוא ריבוי מ'דך'. עיין לעניין זה פ"ס, עמ' 93 ואילך.

צריך לומר, שמלבד לשונות תפילה, שגורים היו אצל המחבר גם לשונות ומהלכים פייטניים. וראוי שנתחיל במה שכבר הבליתו המהדירים האחרונים והוא הצורה הפייטנית המובהקת 'שעתה' בטור 7: לפי שעה לא מצאנו לשימוש כזה עדות לפני ימי הפייטנים.⁶⁸ אבל חשוב מזה השימוש התכופ למדי שעושה המחבר, כדרך הפייטנים, בסמיכויות תיאוריות כגון 'פועלי טובתם' (א, 9) במקום 'פעליהם הטובים',⁷⁰ 'מעשי פלאך' (א, 11) במקום 'מעשיך הנפלאים', או 'בחירי צדק' (א, 21) במקום 'בחירים צדיקים',⁷¹ או בסמיכויות הפוכות כגון 'חוכמת עונך' (א, 6) במקום 'עוז חכמתך', 'רוח דבריו' (ב, 21) במקום 'דברי רוחו' (= נפשו),⁷³ או 'כי בטח בשמו ובכבוד מראה' (ג, 26) במקום 'ובמראה הכבוד'.⁷⁴ על חשבון העברית הפייטנית יש לזקוף כנראה גם מטבעות לשון כגון 'ימי ידמה לך על רב כל מעשיך' (א, 12), שהוא סמיכות תיאור הפוכה,⁷⁵ במקום 'על כל מעשיך

68. נטיית הפעלים החסרים על דרך פעלו ע"ו היא כמפורסם בן המאפיינים המובהקים של לשון הפייטנים, ואף לחינם טרחו חוקרים למצוא שימושים דומים בספרות התלמודית (עיין ש' שפיגל, 'מלשון הפייטנים', הדואר, מב, גליון כב [תשס"ג], עמ' 397 ואילך; א' מירסקי, 'שורשי לשון הפיוט', לשוננו, ל [תשכ"ו], עמ' 296) ועיין לעניין זה גם י' יהלום (לעיל, הערה 9), עמ' 67 ואילך. גם בהופעת הצורה 'שעתה' כשיר שלפנינו רואים פ"ס הוכחה לקדמות השימוש בצורה הזאת (עמ' 90 ואילך). אבל עובדה היא, שאין שימוש דיכה לזה בשום תעודה מספרות קומראן, ועל להופעת השירה פייטנית אין זה אה ורע. הצורה 'יתה' המופיעה במקרא (ש"ב כב:א; פ"ס עמ' 91) היתה ידועה לכל המשיירים הקדם פייטניים, ואף אחד מהם לא עיצב נטיית פועל אחר על פיה.

69. 'סמיכויות תיאור' הם צירופים המצמידים ביחס של סמיכות שני שמות עצם, המשמשים למעשה שם ותואר, כגון 'דור התפילות' (= דיר הפספך) וכדומה. צירופים מסוג זה באים לעתים מזומנות גם במקרא אבל הם נפוצים הרבה באיד בשירה הפייטנית.

70. עיין לעיל, הערה 41.

71. על הצירוף הזה באים דברים מפירוש אצל פ"ס, עמ' 94, לפי שיש לו מקבילה מדויקת בהזיות ב: יג: ותשימני נס לבחירי צדק (בהזיות לזכר, עמ' 67, ועיין שם במבוא, עמ' 46: שאר המקבילות המובאות שם אינן חיפיות). אבל הצירוף בא גם בהקשרים מאוחרים הרבה למגילות ההזיות, השווה למשל בפיוט לשיבועות שפרסם א"י הברמן בספרו עתרת רננים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 185 טור 1: 'אמור לבחירי הצדק ביא בני קבלי אמר' (טור זה הוא באמת טור הסיום של הפיוט הנדפס שם לפני כן, עמ' 184). מצד מבנה הצירוף אין כאן אלא סמיכות תיאור פשוטה, ואין ליחס חשיבות להופעתו בטקסט שלנו.

72. על שימוש פייטני זה כבר העיר צינץ *Die Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, p. 642, עיין גם ע' פליישר, 'פיוט שלמה הבבלי', *ירושלים תשל"ג*, עמ' 113.

73. עיין לעיל, הערה 46.

74. שימוש גליל בצירוף בא קודם לכן (ב, 22): 'כי אין לי שמחת כל דבר כי אם דברך ומראה כבודך'.

75. המונח מציין שימוש הפוך בסמיכויות תיאור (לעיל, הערה 69). בצירופים כאלה בא שם העצם המשמש תואר לא אחרי השם אלא לפניו, על דרך 'בגידל חסדך' (= כחסדך הגדול) או 'וברוב גאוןך' (= ובגאוןך הרב) או 'בגידל רועדך' (= בזרועך הגדילה) הבאים במקרא. שימוש זה הוא מן הנפוצים בריטוריקה הפייטנית.

במאה ה'ט"ז.⁸⁵ הואיל והמחבר ראה עצמו בבואה של דוד המלך, אין זה רחוק לומר שהכתיב בדבריו את לשון הברכה הזאת, המשבחת בהפלגה את דוד. אם השערנו נכונה הרי שלשון הברכה והפסוק מתה' קו: מח שאובים מאותו קונטקסט ליטורגי עצמו.

1

כל הנתונים הללו מפיעים בוודאות את המחבר מחזקת היותו פועל בפני הבית, ואת תפילותיו מחזקת היותן שירי דוד החיצוניים. בכל מה שעומד לפנינו בטקסטים עצמם אין באמת שום סגולה שתעמיד בספק את מה שעולה מן הניתוח הלשוני שלהם. אין לנו דרך לזהות את מחבר הקטעים או לקבוע את זמן פעילותו. מן העובדה שהאיש ראה את הגאולה תלויה בנצחון על ישמעאל, מובן שפעל אחרי הכיבוש הערבי של ארץ ישראל, אבל שיעור ה'אחר' אינו ניתן לאומדן. מרחב הזמן שבין אמצע המאה השביעית לסוף המאה ה'י"א פתוח מן הצד הזה לרווחה: הואיל והטקסטים חורגים מכל קונבנציה ספרותית ידועה ומתוארכת, אין הניתוח הספרותי נותן בידינו שום מפתח שאפשר להיעזר בו. אבל השימוש האינטנסיבי של המחבר בלשונות תפילה ידועים נראה רומז על איחורו. לפי דעתי קשה להקדים אותו למאה העשירית.

באשר לאופי החיבורים אין ספק שצדקה השערתו של א"א הרטבי:⁸⁶ לפנינו מעין יומן אישי של משיח-נביא קדום, מסוג המשיחים-הנביאים שנוכחותם בקרב קהילות ישראל קבועה למדי בימי הביניים, בכל התקופות ובכל המרכזים.⁸⁷ אבל הממצא מוסיף ממד מפתיע ומרתק לתדמיתם, הנלווה מדי בעינינו, של משיחי השקר הקדומים. מסתבר שלפחות אחד מהם היה איש נסער ועז רגש, שידע לתת ביטוי לחיותיו המיסטיות בדברי שיר מפתיעים במקוריותם ובאמינותם מבעם. העובדה שהוא ביקש לעצמו כלי ביטוי שונים מן המקובל, ושחזר ביצירתו אל עולמו הקדום והנשגב של המקרא מעיד בו שהתייחסותו אל ייעודו היתה של כובד ראש עמוק ושראיתו את עצמו היתה מכובדת ואמיצה.

ראוי לציין את האופי המופנם, האינטימי והסגור של התפילות שנדונו כאן. המחבר, אף על פי שהוא נביא לדעתו, ועוד מעט קט גם מלכם של ישראל ואולי גם קומוקראטור, אינו נתון באכסטיאז של התנבאות וגם לא במצב של יהרה ארצית.⁸⁸ עדיין עיקר בעיניו זכותו

85. עיין וידר, שם (לעיל, הערה 83), עמ' מג.

86. הרטבי, שם (לעיל, הערה 23), עמ' 82.

87. עיין לעניין זה למשל מה שהביא א"ז אשכולי בספרו התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשט"ו. יראה י' מאן, 'התנועות המשיחיות בימי מסעי הצלב הראשונים', התקופה, כג (1925), עמ' 243 ואילך, ושם, כד (1926), עמ' 335 ואילך.

88. ראוי לציין בהקשר זה גם את התנופה האינזיברסאליסטית המאפינת את חזון אחרית הימים של המחבר. הוא רואה עצמו מיועד להביא גאולה לא רק לישראל אלא לכל העולם כולו (השווה ב, 7: 'כי לטוב העולם העמדתני לפניך ולאור הגוים נתתני בעווןך וכל האומים יספרו כבודך כי יראו צדקתך על יד נאמנך' וכו'). אין לגאולה החזויה על ידו צביון לאומי והיא אינה כרוכה במפתח של אומות העולם או באיזה אירועים קאטאסטרופאליים. נקודה זו הובלתה יפה על ידי פ"ס, עמ' 99 ואילך.

ועד' היא פורמולה בעלת קונטאציות מיסטיות,⁸¹ והבאתה בסופי השירים מכוונת בוודאי להחזיר את הדברים אל הקשר 'מראה הכבוד' (ב, 22) או 'כבוד המראה' (ג, 26), שלשם הם שייכים. אבל קשה להבין מה טעם נכפלת הפורמולה בהשמטת 'מלכותו'. כן קשה לדעת למה מושמטת מלת 'הללויה' מסוף הפסוק המובא בסיום הקטעים מתה' קו:מח. להכפלת הפורמולה הראשונה אפשר לשער שהכוונה היא למקד את הברכה, מכוח השמטת מלת 'מלכותו', בכבוד ה' ממש, כלומר במה שהמחבר ראה כמקור המדויק של מראותיו. השמטת 'הללויה' היא אולי מחווה של יהרה: 'העם' עונה 'אמן', אבל אינו מוזמן להלל את ה' בהקשר הנתון, שהוא של תפילה יחיד, כלומר תפילה אישית, מיוחדת, של המנהיג הנבחר. הפסוק 'ברוך יי אלהי ישראל' וכו' מתהלים קו:מח הוא פסוק טעון מבחינה ליטורגית, ובתפילות בני המזרח היו לו שימושים מתחלפים. בין השאר הוא נאמר בהרבה מקומות בראש מזמורי השבת והחג שפתחו את תפילות המעריב בפרוס הימים האלה.⁸² אפשר ששימושו התכופ והנכבד בתפילות בני מקומו של המחבר השגיר אותו בפיו, עד שהצבי לו מקום בסוף תפילותיו. אפשר שקרוב להקשר הזה מה שנאמר בקטע השני של הטקסט לפני פורמולות הסיום הנדונות: 'ברוך אשר בחר בעבדו וימלא אותו כל משאלות לב' (ג, 7): לשון זו קרובה אל לשון הברכה שהיתה נאמרת לפני תה' קו:מח בהרבה קהילות מזרחיות, כפתחה לאמירת מזמורי השבת והחג: לשון ברכה זו במלואה כך היה: 'ברוך וכו' אשר בחר בדוד עבדו ורצה בתהלתו ובשירי קדשו, להללו ולשבחו לפארו על רוב גבורותיו כל הימים ברוך אתה יי מצמית ישועה שלמה קרובה לעמי ובונה ירושלים'.⁸³ אבל היתה גם לשון מקוצרת לברכה, בנוסח זה: 'ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר בחר בדוד עבדו ולא יותר'.⁸⁴ ברכה זו (בנוסחה הארוך) היתה נהוגה במאה העשירית, כפי שמעיד בה הקראי יעקב אלקריסאני, אבל היא עדיין היתה בשימוש במנהג ארם ציבה

81. לפי המדרש שמע משה רבנו את המלאכים מקלסים לקב"ה בלשון זו, ולימד את ישראל לומר כן. עיין בר"ר סה:כב (תאודור אלבס עמ' 739; ועיין שם בהערות), תנחומא (בוכר), קדושים, סימן ו (ועיין שם בהערות) ותנחומא הנדפס קדושים, ו. בבית המקדש היו לפורמולה שימושים מתחלפים.

82. עיין, 'The Old Palestinian Ritual - New Sources', Journal for Jewish Studies, IV (1953), p. 65 ff. ובעיקר שם, עמ' 68. במנהג לפתוח את תפילות הערב של ימות השבת והחג באמירת מזמורים מיוחדים, בטכס גזיל שבמסגרתו היה שימוש בפסוק הזה, אני דן בפירוט בספרי תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגנוזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 162 ואילך. המנהג היה ארץ ישראלי במקורו אבל היה נפוץ למדי גם בקהילות בכל כולל מנהג פרס. אמנם הפסוק היה בשימוש גם כחיתום לפסקאות תפילה, כפי שהראה וידר שם, עמ' 68. במנהג ארם ציבה חותם הפסוק את פסוקי הזירה שבכל יום.

83. על ברכה זו, שנתגלתה בגנוזה על ידי ש' אסף יא' שייבר, עיין כעת נ' וידר, 'ברכה הכצוטת על ידי המלמד הקראי יעקב אלקריסאני', סיני, צח (תשמ"ז), עמ' לט ואילך. ועיין על זה בפירוט בספרי הנ"ל, עמ' 186 ואילך.

84. עיין על כך בספרי הנ"ל, עמ' 182.

להיות ראוי להימצא במעון בית ה' (ב, 24),⁸⁹ לפני ולפנים של היכלו, ולראות שם במראה הכבוד: כל הגדולה המיועדת לו, 'בנות מלכים לכבודו ובנות ירושלם לתפארת מלכותו' (ג, 16), אינם נחשבים בעיניו כלום:

כי אין לי שמחת כל דבר	כי אם דברך ומראה כבודך
אל תסתיר ממני ברחמיך הרבים	ואל תמיתני בעבור אהבתך ⁹⁰
כי אהבתי מעון ביתך	מכל היכלי מלכים
טוב לי תורת פיך	מאלף אלפים ככרי זהב
טוב לי קדוש דברך	מכל כלי חמדה
טוב לי מצוות רצונך	מכל אבנים טובות ומרגליות חפצי מלכים

(ב, 22-27)

יש יופי ואצילות בעמדה הזאת, ובטחון גדול באמיתות הייעוד. מתנבאים לעת מצוא לא כך הם כותבים.

כאמור, אין שום בטחון במחבר, שהוציא את חלומותיו לפועל, כלומר, שנתגלה באמת, ומכל שכן – שהוא מן המשיחים ששמש הגיע לידיו. אבל אי אפשר שלא נתעכב אצל השערת המהדיר הראשון של הקטעים, א"א הרכבי, שתמה בשורות הספורות שכתב על הממצא הזה, אם אין בעל הקטעים 'דוד אלרואי או אברהם אבולעאפיה'. אמנם אברהם אבולעאפיה אינו בא בחשבון מצד הזמן והמקום. אבל ההשערה שהדברים נכתבו בידי דוד אלרואי ראווה לעיון, ואם כי אין שום דרך להכריע בה לחיוב, אין גם לדחות אותה על הסף. כידוע, דוד אלרואי לא היה שמו דוד, אלא, כפי שמעיד בו המומר סמואל אלמגריבי, מנחם בן שלמה,⁹¹ וקרוב לומר שנטל לעצמו את השם דוד מפני שראה עצמו משיח.⁹² מן הקטעים העומדים לפנינו אכן ניכר, שהמחבר ראה עצמו כהתגלמותו של דוד המלך: בהזיותיו, ובמה שכתב לאחריו, הוא ראה עצמו מעין דוד של אחרית הימים,

89. 'מעון' בית ה' אינו בית המקדש כסברתם של פ"ס (נכ" 83), ואין ללמוד בן הצירוף הזה בשום אופן ש'המשורר מדבר כאדם החי בימי הבית וקשור אל בית המקדש בכל נימי נפשו'. הרי כל בית כנסת הוא מעון בית ה' – ויהידי שנכנס בימינו לבית כנסת אומר גם הוא, בפסקת 'מה טובו': 'וי אהבתי מעון ביתך ומקום מושב כבודך', ולא יעלה על הדעת לפרש שהכוונה לבית המקדש. אלא שבהקשר שלפנינו 'מעון ביתך' הוא כינוי לעולמות העליונים, ששם רואה המחבר את מראה נבואו (עיי' גם בסמוך).

90. יש לנקד תסתיר, בנפעל, כהשערת המהדירים (השויה גם א, 16: כי תיכין שבחך; ב, 2: רחם עלינו; ב, 14: ויעבדוך באימיה; ג, 13: ואקליף בעדקתי; ג, 13: הירים עני, ועוד הרבה). ופירוש הסופא: אל תמיתני בזכות ('בעבור') אהבתי את דברך הנזכרים בטור הקודם.

91. המקור העיקרי לסיפור דוד אלרואי הוא, כידוע, בסעות בנימן מטודילה, מהדורת אדלר, עמ' נא ואילר. דבריו מובאים על ידי א"ז אשכילי (דעיל, הערה 87), עמ' 164. עדות מקבילה ניתנת על ידי המומר סמואל אלמגריבי בספרו אפחאם אליהוד (נכתב אחרי 1163), מהדורת פרלמן ב-PAAJR, כרך לב (1964), עמ' 77 ואילך (במקור), ועמ' 72 (תרגום). דבריו לענין זה מובאים עלידי אשכילי, שם, עמ' 166.

92. וכבר מאן (התקופה, כד הנ"ל, עמ' 345) ציין כך לדבריו של סמואל: 'כפי הנראה מנחם הסב את שמו לדוד אחרי שהכריז על עצמו כמשיח'.

ואפשר שדבריו מבשרים את הזדהותו הגלויה עם המלך הקדמון לאחר זמן, עם התגלותו בפומבי. והנה מדברי בנימין מטודילה אנו יודעים שדוד אלרואי, או מי שנתכנה כך, תלמיד חכם היה ולמד בשיבה.⁹³ מי שחיבר את התפילות היפות שלפנינו היה גם הוא על כל פנים יודע ספר ומשורר של אמת: גם מן הצד הזה נראית השערת הזהות בין השניים לפחות אפשרית. גם המומר הנזכר מציין באיש שהיה מלומד נכבד:⁹⁴ ומה שהוא טוען בו שהיתה לו שיטה דתית משלו, ושימים לא מעטים אחריו עדיין היו חסידים לשיטה זו במחוזות שבהם פעל – אפשר שגם לזה יש רמז במה שמובא בתפילות שלפנינו.⁹⁵ בפתח הקטע השני של התפילות אפשר שיש גם התרסה נגד המנהיגות הממוסדת של האומה:

יהי רחמך יי אליהנו על צאן הקריגה אשר הרגוה רועים ולא חמלו עליהם
חבוש ברחמך עצמות דכות (נפא באהבה את שכרי נחלקך)

צאן שרועיה הורגים בה צריכה ישועה לא מן האויבים בלבד.⁹⁶ ומה שמסופר בעדותו של של ר' בנימן הנוסע, שגדולי הישיבה פעלו נגד דוד אלרואי, אפשר שהוא קשור במידת מה בעמדתו זו.⁹⁷

אמנם זמנו של דוד אלרואי מאוחר ממה שנראה סביר לבעל הטקסטים שלנו,⁹⁸ אבל התנועה המשיחית הנתלית בדברי ר' בנימן בדוד אלרואי ובדברי סמואל אלמגריבי במנחם בן שלמה נראה שכבר היא נזכרת במגילת עובדיה הגר: שם היא נתלית באחד ששמו

93. 'ולמד לפני ראש הגולה חסדאי ולפני ראש הישיבה עלי גאון יעקב במדינת בגדאד והיה מכיר בתורת ישראל בהלכה ובתלמוד ובכל חכמת בני ישמעאל'. לנוסח הנכון של הקטע עיי' מאן, שם, עמ' 341.

94. 'הוא היה נכבד מאוד וחכם בדתי היהודים השוכנים במדינת אלעאמדיה, השייכת לגבול מיסול' (אשכילי, [לעיל, הערה 87] עמ' 167). פרלמן תרגם: By the standards of the rank and file of Jews dwelling in the district known as Amadia ... he was well versed in their religion (עמ' 72).

95. כך בדבריו הנ"ל: 'יהודי אלעאמדיה מהללים אותו עד עתה בהרבה מאסיפותיהם וישנם אנשים ביניהם שחושבים אותו למשיח המקוה. וראיתי קהילות של יהודי פרס [...] שמזכירים שמו בעת שבועתם הכי גדולה. [...] במדינה הזאת (אלעאמדיה) ישנה עדה המאמינה בשיטה דתית שנובעת, לפי דבריהם, מהרמאי הנזכר, מנחם' (אשכילי, שם, עמ' 167, על פי תרגומו של מאן). פרלמן מתרגם: a group that professes a religion which it relates to the abovementioned impostor (עמ' 73).

96. עיי' לזה דברי פ"ס, עמ' 94. האפשרות שה'רועים' ההורגים בצאן הן אומות העולם (על פי משל בספר חנוך האתיפי) נראית רחוקה, לאור המהלך האוניברסאלי, החיובי ביותר, של המשך הקטע. בהקשר עברי אי אפשר שאומות העולם יתכנו 'רועים' לישראל.

97. עיי' בדברי ר' בנימן אצל אשכילי, שם: ראש הגולה וראשי הישיבות מבקשים מדוד לחדול מפעילות אצל הוא מסרב.

98. לדברי ר' בנימן מטודילה פעל דוד אלרואי 'עשר שנים' קודם לבואי לאזור מוסול. אבל על פי שמו של מושל מוסול הנזכר בסיפור ('סיף אלידין') צריך לומר שהדברים אירעו לפני שנת 1149. סמואל אלמגריבי התאסלם ב-1163 ומת סמוך לשנת 1174 – לפי דבריו אירע המעשה בימינו (פי זמאנא).

מצא זה מקיף כעת ארבעה דפים, המתחלקים לשתי חטיבות של שני דפים כל אחת. אחת מהן שמורה באוסף ט"ש ס"ח 112.20, והשנייה מהן שם, סימן 151.199. שתי החטיבות מצטרפות לשניים שניים דפים רצופים של אותו כתב יד.¹⁰³ בין שני הדפים הראשונים לבין שני הדפים האחרונים יש כנראה חסר שאי אפשר לאמוד את גודלו. הגליון החיצון שבידינו לא היה הגליון הראשון של הקונטרס, כמוכח מן העובדה שדף 1 ע"א מתחיל באמצע קטע אלפביתי (אות סמ"ך).¹⁰⁴ אבל ע"ב של הדף האחרון מסתיים באופן שאפשר לשער סוף הקונטרס כולו: כרבע מתחתיו נשאר ריק. לפי זה נראה לומר, שהקונטרס פתח בגליון שאינו בידינו עוד: הדף הראשון שלו הכיל את הקטעים הראשונים של היחידה, והביא בסופו את פתיחת הקטע האלפביתי שהמשכו וסופו נמצאים בידינו. לפי זה נסתים הקונטרס בדף שהיה כולו חלק.

כתב-יד כתוב על נייר, והכתוב בו נראה מאוחר לכתוב כתב-יד שדון לעיל. הוא גם מרושל יותר. אבל צד אחד שווה יש בין שני הממצאים והוא, שגם בממצא האחרון שם הוי"ה כתוב (הרבה עשרות פעמים) באותיותיו.¹⁰⁵ דבר זה אינו מקרי: שני הסופרים ביקשו לקרב את הטקסטים שהעתיקו (בוודאי על פי מופתים שהיו לפנייהם) אל המקובל בכתבי הקודש. סופר הממצא השני אף הגדיל לעשות כזה: הוא ניקד את רוב הטקסט בניקוד מלא ומדויק למדי,¹⁰⁶ ואף הטעים אותו, באקראי, בטעמי אמ"ת מקראיים.¹⁰⁷ האופי המקראי של

103. החטיבות משוכלות ביחס לסימני כתב-יד: כל אחת מהן מורכבת מדף אחד של כ"י ט"ש ס"ח 112.20 שהמשכו בדף אחד מכ"י ט"ש ס"ח 151.199. יש בעיה מסוימת בקביעת המוקדם והמאוחר בשתי החטיבות, כי החסר שבין שתיהן מאפשר את סידור הטקסט בשני הכיוונים. לפי הסדר המובא בפנים – הדף הרביעי נגמר בסוף של שיר ובפורמולות דוסולוגיות מפורשות, סמוך אחרי אמצע העמוד, כשהשאר נשאר ריק. מזה נראה שדף זה היה אחרון. לפי זה חטיבת השירים האישיים (עיי' להלן) באה בראש, וחטיבת השירים הציבוריים בסוף, כסדר המובא בפנים. במה שנראה לפי סידור זה כדף 1 ע"א יש איזה סימן בגליון העליון, בפנים, אבל אין להחליט אם היא אות עברית או לא. סימן דומה לזה בא באותו מקום גם בדף 3 ע"א, כלומר בראש החטיבה השנייה, ושם נראה כתוב יו"ד אל"ף. איני יודע להסביר את הסימנים הללו. לפי הסידור שלנו הסימן השני (יא) בא באמצע קונטרס. ואי אפשר שציין את מספרו. האפשרות ששתי החטיבות הן המשך ישר זו לזו אינה מופרכת גם היא, אף על פי שרוב הדברים בשתי החטיבות שונה, ואין ציון להתחלה חדשה בראש החטיבה השנייה.

104. אלא אם כן נאמר שהיו כאן כמה קונטרסים, ושהשירים שקדמו למה שלפנינו באו בקונטרס אחר.

105. בחלקים המנוקדים של כתב-יד שם הוי"ה גם מנוקד, כנהוג במסורה, בניקוד שם אדנות.

106. חוץ מדף 3 ע"א, שהושאר בלי ניקוד. עמוד זה הוא בחלקו העתקה שנייה של מה שכבר הועתק בדף 2 ע"ב (עיי' להלן). ואולי על כן לא נוקד. אבל מלים ואף שורות בלתי מנוקדות באות גם בשאר הדפים. הניקוד הוא טברני, מדויק הרבה יותר מן המקובל בטקסטים לא מקראיים שבגניזה, אבל לא מדויק לחלוטין. ווי החיבור המתנקדות בשורוק מסומנות תחתיהן (ותהליקתן). אבל לעתים מנוקדים כך גם שורוקים פנימיים (רוחות, תשוקה).

107. שיטת ההטעמה היא טברנית-ארץ ישראלית מורחבת, כפי שלימדני פרופ' ישראל ייבין. שיטה זו מקובלת, לדבריו, בהטעמת טעמי אמ"ת בניקוד המורחב, אבל אין כאן עקבות ברורים לשיטת ניקוד זו. מטעמים טיפוגראפיים אי אפשר לציין את טעמי המקרא בהדפסת הטקסט להלן, אבל

שלמה אלרוגי ושם בנו מנחם:⁹⁹ ואם אכן כך הוא הדבר הרי אנו במאורע המתואר בראשית המאה ה"ב,¹⁰⁰ ואירע בסוף המאה ה"א, בוודאי לפני מסע הצלב הראשון, וזה תאריך אפשרי לחיבורים שלפנינו. אגב, גם עובדיה הגר מדגיש את פעילותו הספרותית של ה'משיח' הזה, ומציין עשייה תעמולתית נרחבת שלו באגרות. בפעילות הזאת הוא אפילו נעזר בחכם ירושלמי 'איש לשון', והוא 'אפרים בן עזריה הירושלמי הידוע בכך סהלון'. אם כן, האיש ייחס לתעמולה הכתובה חשיבות רבה, ואפשר ללמוד מזה שלא היה מפשרי העם.

האפשרות שבעל הקטעים היה ממוצא פרסי או שפעל בסביבה פרסית אפשר שיש בה הסבר גם לתופעה המשונה העולה מן הקטע האלפביתי הפותח את חטיבת השירים שלפנינו, והיא שהמחבר מביא שם, במקום שנצרך מצד הא"ב למלה שפתיחתה בה"א – מלה שפתיחתה בחי"ת ('חוכמת'). הלשון הפרסית אין לה מקבילה לחי"ת, והחי"ת העברית נהגית בפי דובריה כה"א.¹⁰¹ האופי האינטימי של הכתבים, כך ניתן לשער, גרם למחבר להקפיד פחות מן הרגיל בטקסטים ספרותיים על התאמת הסידור האלפביתי של טורי שירו לכתוב התקני. גם הפיסקה הדואליסטית שבקטע זה ('הבדלתה עולם בין חושך לאור ובין טמא לטהור ובין צדק לשקר') אפשר שהיא מדברת בשם השפעה מסוימת מדתות פרס.¹⁰²

מובן שכל הדברים האלה אינם יוצאים מכלל השערה בעלמא, ואינם מעלים ואינם מורידים. אופיה של התעודה נראה מכורר, וכן גם, בקירוב, מקומה וזמנה. על כל פנים יש בה נסיון של מחבר קדום לעשות שימוש בסגנון מקראי בשירים של עצמו, והתופעה הזאת, באשר לימי הביניים, היא גם יוצאת דופן וגם מעניינת ביותר.

2

בעל הקטעים שנדונו לעיל אפשר שהגיע אל המופת המקראי לצורך ענייניו, לפי שביקש לעצב דברים שהשירה היתה יפה להם, אבל הרגיש בהם שאינם בכדי שניסחו בדפוסי השירה של ימיו. בשום אופן אי אפשר ללמוד ממעשהו על איזו שגרה של שימוש בדפוסי סגנון מקראיים אצל משוררים עבריים בימי הביניים. אבל ממצא חדש, ממתנות הגניזה אף הוא, מראה שהמהלך לא היה כנראה חד-פעמי.

99. קטע זה ממגילת עובדיה נתגלה בשעתו על ידי מאן. כתב-יד (ט"ש 10K21/1) מיבא בפסקימילה אצל A. Scheiber, *Genizah Studies*, Hildesheim 1981, pp. 68-69. תעתיק שלו עיין צ' מלאכי (לעיל, הערה 19), עמ' 67 ואילך; גולב (לעיל, הערה 19), עמ' 160 ואילך. לפי עדותו של עובדיה חלה התנועה בימי 'הקצין אלפאדל', שהוא, לדעת מאן (REJ.89, 2, p. 253, n. 1930], הוזיר המצרי ששמו כך וששלט בין השנים 1094-1121. יש לזכור שהשירים שלפנינו נכתבו זמן מסוים (או זמן לא מועט) לפני התגלות מחברם כ'משיח'.

101. על ידיעה זו אני חייב תודה לידידי פרופ' מ' זג"ד. אמנם התחלפות ה-ח שכיחה בלשון ימי הביניים הן בדרשות חז"ל והן בחרוזים, אבל היא נדירה ביותר באקרוסטיכוניס.

102. פ"ס, עמ' 94, מקבילים את הדברים אל ההיאולוגיה הדואליסטית של כת קומראן. אבל ל'הבדלות' יש סטאטוס קביע בתפילות ישראל, ואין לייחס חשיבות להופעת הרעיון בהקשר שלפנינו.

השיר הבא (ז) חוזר אל הנעימה הבוטחת של קטע ד, אבל בלשון אחר. תחילת השיר בתיאור גדולת ה', השליט בכל והיודע את הכל, שסודות הטבע גלויים לפניו, קל וחומר מחשבות האדם. הוא ברא את הכול, אבל הכיר את האדם לעמוד לפניו ואילף אותו מן הבהמה, לדעת אותו ולירא ממנו (10–11). המשורר ממלא בשמחה את המוטל עליו, מורא ה' הוא שמחתו, עבודתו היא משאת נפשו. לעולם לא יבקש להשתחרר מן ה'שעבוד' הזה, שהוא נאה לו ונאה לצאצאיו. אמנם, בעולם הזה נתון הוא במצוקה גדולה: הוא שנוא נפשם של 'חושבי רעתו' של 'אנשי מרמות', והם כמו 'לבאים' ו'כפירים' השואגים כנגדו ופוערים פיהם לבלעו (20–23). הדובר המבוהל מבקש מאת ה' להשמידם בחמת־זעף. הוא חש שהוא ראוי לכך, מפני שייכותו לה' ('כי ליי אלהי צבאות אני'), 'לך אני יי אלהי', עורה מהרה ובאה, 'ידעו כי אתה יי, ואני עבדך הבוטח אליך'. תחושת המצוקה נראית אותנטית, ולא פחות מזה – הבטחון, שמעמד הדובר כעבד ה' מצדיק את צפיותו לישועה.

הקטע האחרון בחטיבה הזאת (ז) הוא מתחילתו ועד סופו דבר המשורר אל נפשו. הוא משדל אותה לשיר ולהלל לה', לזכור את חסדיו עמה, ולהאמין שחסדי ה' לא תמו ושיש תקווה לאחריתה: אין מקום לייאוש, כי נאמן ה' לעזור לבוטחים בו ולרפא את החוסים בצלו. שיר זה (אולי לשבח?) הוא היפה מן הבאים כאן, ויש בו מיסוד הליריקה הדתית הכנועה, שמעט ממנה בא גם במזמורי תהלים. הטון המינורי, הבטחון המאופק, הירישי כמו, מושכים על הטקסט הצלול חוט של חן מיוחד. אמנם יש בקטע פסקה המדברת בלשון רבים, ספק על המשורר ונפשו, ספק על נפש המשורר ונפשותיהם של ישראל או נפש כל אדם (12–14), אבל עד מהרה שב הדיבר אל המסגרת הדיאלוגית, בפנייה ישירה נוספת: 'סורי נפשי מבכי' וכו'. הסיטואציה יוצאת דופן למדי: אף כי לא מעטות הפניות אל הנשמה במזמורי תהלים – אין לנו בספר המקראי כנראה שום מזמור שדיבור המשורר אל נשמתו יכסה בעקיבות את כל שטחו.¹¹¹ גם הפיוט הקדום אינו מכיר עיצובים מן הסוג הזה. רק בספרד נקבע הדרישה הפיקטיבי בין המשורר ונשמתו לדגם שגור בשירי הקודש. הקטע שלנו חריג אפוא במפורש מן הצד הזה. הוא יוצא דופן למדי גם מצד רמתו.

שירי החטיבה השנייה הם, כאמור, בעלי אופי ציבורי-לאומי, ובהם הם שונים מאוד ממקבילותיהם בחטיבה הראשונה. סביר לומר שקטעים אלה נועדו להיאמר בהקהל, מפי המשורר, באוזני הנאספים סביבו. אופי ליטורגי ציבורי מפורש יש לקטע הראשון, שהוא מלא פניות מצד הדובר אל השומעים לו: הוא מזמין אותם למעשי פולחן ברורים: 'קומו עמדי', 'קומו עמודי', 'שאו רנה והרימו קול', 'השתחוו ליי... וקומו', 'קודו אפים והשתחוו ליי וקומו', 'בואו שובו עוד והשתחוו, שברו קומה' וכו'. הרושם הוא שהפניות אינן אמירות ריטוריות בעלמא, אלא הן באות לכוון את התנהגות הנאספים לתפילה. ההשתחויות והקימות מתחלפות כאן בתכיפות שאי אפשר לתארה בתפילה יהודית תקנית.¹¹²

111. קרוב לזה מהלכו של תה' קג, אבל גם הוא, אף על פי שמסתיים בפנייה חוזרת אל הנשמה, סוטה מן הדיבור הדיאלוגי החל למסוקה.

112. אמנם צריך לזכור שבקהילות המורה נהגו בכריעות והשתחויות גם בתפילה התקנית, בשעת אמירת התחנונים. בעיקר שיפחו את הצדדים הללו בפולחן בני חוגו של ר' אברהם בן הרמב"ם,

הטקסטים מובלט אפוא כאן אף יותר מאשר בממצא הקודם.¹⁰⁸

הקטעים מועתקים ברצף, אבל בקצת מקומות יש בכתב־היד רווחים, מעין הפרשות ה'סתומות' שבמקרא: הם באים במקומות שבהם עניין הדברים משתנה. בחטיבה הראשונה של כתב היד מסומנות ההתחלות החדשות באותיות: ה, ו, ז. מכאן שהשיר האלפביתי, המתחיל אצלנו באמצעו בראש החטיבה הזאת, היה סימן ד. שלושה שירים שלמים הועתקו אפוא לפני כן ואינם בידנו עוד. סימן ז בסדרה הזאת (כמוהו כסימן ד שאיננו בידנו בשלמותו) מסודר לפי א"ב, ומבורר מסופו (אם כי הוא ניוזק קשה) שהוא שלם בידנו. אפשר אפוא, שהיתה כאן חטיבה של שבעה שירים (אולי כנגד ימות השבוע?), אבל אפשר, שהמספור המשיך בגליונות הפנימיים של הקונטרס, שאינם בידנו עוד.¹⁰⁹

שתי חטיבות כתב היד שנתקצצו עד כה על יד, מעמידות שתי חטיבות טקסטים שונים באופיים, אף על פי שאין ספק שמחבר אחד – מותר לקרוא לו משורר – כתב את שתיהן. החטיבה הראשונה מכילה קטעי שירה ליריים אישיים, שבהם הדובר מתפלל תפילת עצמו, על נפשו ועל נפש צאצאיו, בעוד החטיבה השנייה מביאה תפילות ציבור, שכוונן לפי הנראה להיאמר ברוב עם.

שירי החטיבה הראשונה קרובים ברוחם אל מזמורי היחיד שבספר תהלים. לכאורה אין בהם רעיונות מפתיעים או יוצאי דופן. אבל יש בהם סימנים של ייחוד המעידים בהם, שאינם סתם צירופי מקראות. נעימת הקטע הראשון (סיום שיר ד, כנ"ל) בוטחת ושקטה: המשורר, הקורא לעצמו 'עבד יי', שם את מבטחו בבוראו ומבקש ממנו סעד בשאיפתו להכירו. דעת ה' ויראת ה' הן מגמתו: על שתיים אלה הוא מתפלל, למען עצמו ולמען צאצאיו.¹¹⁰ בשמן הוא קם לשרת את ה', ולברכו ולרוממו ולהגיד תהילתו. הקטע מסתיים בתפילה, שמבקש זה יינתן למתפלל ולבאים אחריו לדור דור.

שונה מזה נעימת השיר הבא (קטע ה): זוהי תפילה ממעמקים של נפש חוטאת וחרדה, שאין לה בעיני עצמה שום זכות. היא בושה ונכלמת ממעשיה שטימאו אותה ואת ביתה, ועכשיו היא יודעת, שהמשך קיומה אינו אלא חסד מאת האל. רק לקראת סוף השיר מתנסחת בקשה כנועה למחילת החטאים ולישועה מכף האויבים.

הסימנים ניכרים יפה בפקסיטילים הניתנים בסמוך. הם הותקנו על פי צילומים משובחים שזיכני בהם ד"ר שלמה רייך, הממונה על אוספי הגניזה בספרייה האינברסיטאית של קמברידג'. תודתי נתונה לו על עזרתו האדיבה.

108. ציון הטקסטים בטעמי א"מ"ל מצביע על רצון המעתיק (ומן הסתם: המחבר) להבליט את האופי השירי של הדברים ואת קרבתם המיוחדת למזמורי תהלים. כפי שמסר לי פרופ' ייבין מעטים בגניזה הטקסטים הלא מקראיים המוטעמים בטעמי א"מ"ל.

109. בכל אופן הסימן י"א הפותח את קטעי החטיבה השנייה (לעיל, הערה 103) אינו הנשך למספור הזה, כי קטעי החטיבה שלאחר מכן אינם מסומנים עוד.

110. השווה טורים 34 ואילך: 'פועל' בינת חכמתך, פחד רעד מיראך/צורי אל תגרע במני ולא מצאצאי/ה'צאצאים' נזכרים בתפילת הדובר גם בטור 8: 'ואתחי דור דורים' (הניקוד 'אחר' ברור בכתב־היד), ובשיר ו טור 16: 'יי אל תציאנו חפשי מן וגם צאצאי דור דורים'. 'בית' המשורר נזכר גם בטור 6 שם: 'עצמי בושתי לביתי'. המורה הגדול ספני ה' (תחושה שונה משגרת המשתמע מצירוף שחיק כ'יראת שמים') הוא נושא מרכזי בשירים, על שתי חטיבותיהם.

הקטעים העומדים לפנינו, אין אנו יודעים אימתי והיכן נתחברו, כשם שאין אנו יודעים למה שימשו. הזכרתו של טיטוס בהם (חטיבה ב, 39) מסלקת מעליהם כל חשד של כוונה פסבדו-אפיקוראית: הטקסטים מכריזים על עצמם שנכתבו אחרי החורבן, ואולי זמן רב אחרי כן. אמנם אין שום מאורע היסטורי שנתרחש אחרי החורבן נזכר במפורש בשיר, אבל המשורר קובל על התארכות הגלות 'ימים לא חקר' ועל התייגעות העם מתלאות השיעבוד. אי-אפשר אפוא, שהדברים נכתבו סמוך מאוד לזמן החורבן.

האפשרות שהסדרה נכתבה בידי מי שכתב את קטעי התפילה שנדונו בראש המאמר הזה צריכה כמובן בדיקה. לכאורה הפואטיקה של הטקסטים זהה. שתי הסדרות חבות חוב גדול למזמורי ספר תהלים, ואין ספק שמחברן, או מחבריהן, ביקשו לחקות ביצירתם את שירת המקרא. גם העובדה שבשתי הסדרות שם ה' נכתב במפורש מקרב את הטקסטים לפחות מן הצד החיצוני הזה: ברור שמחברי הטקסטים (וכן מעתיקיהם) ראו את הכתוב באספקלריה של כתבי הקודש, וצריך לומר שאין זה דבר של מה בכך. גם מצד זיקת הסדרות זו אל זו – אף על פי שאין זיקה זו בולטת – אפשר לחשוב שה'נביא', שתואר את חוויותיו האינטימיות בשירי הסדרה הראשונה, חיבר שירים גם לשימוש מאמניו, הן ליחידים בהם והם למקהלותיהם הכיתתיות.¹¹³ דומה בשתי הסדרות גם השימוש בפסוקי סיום, אף על פי שאין הוא זהה: המודעות לעובדה שיפה לסיים קטעי תפילה הנכתבים בנוסח המקרא במיני דוכסולוגיות מקראיות משותפות לשתי הסדרות, גם אם עקרון הביצוע קצת שונה בכל אחת מהן.¹¹⁴

אבל שתי הסדרות שונות זו מזו מצד לשונן: הסדרה הראשונה יש בה הרבה יותר יסודות מאוחרים, הן באוצר המלים, הן בצירופים והן בתחביר, מאשר הסדרה השנייה: זו לשונה צחה, מקראית הרבה יותר. אמנם גם כאן ניתן למצוא מלה לא מקראית כמו 'שגג' (ב, 44), וצירוף מאוחר, אולי תו"ל, כמו 'רופא אמן' (א, 20) ושימושי לשון משונים מעט כגון 'ותסע נפשך יי בנו' (ב, 51) או 'שבתי עליך' (א, ה, 9) ו'שבנו עליך' (ב, 58) (אבל גם: 'ושב אליך' [ב, 32]), ואפילו פסוק שלם 'ואף כי חקרי מעללי איש, מחשבות אדם ומזימותיהם' (א, 6) שהוא פאראפראזה ברורה של תפילה קדומה,¹¹⁵ אבל כל זה מועט

הקטע שלאחר מכן הוא שיר של שבת לה' על פלאיו במעשה בראשית: הסיטואציה היא של פנייה אל ה', כלומר סיטואציה של תפילה ושל הלל: איתני הטבע מספרים כבוד ה' ובעיקר מטרות השמים, שבואם בעז, בליווי הקולות והברקים והרעמים המפחידים, מתואר בשיר בפירוט ובעצמת ביטוי ניכרת. כוחות בראשית המשתללים כולם מכוונים ביד ה', והגשמים אף הם, למרות הסתערויות הסטיכיות, מובלים אל אשר ירצה ה': הוא שופט בהם 'עמים מישור' ונותן בהם 'איכל לכל חי'. העוצמות המנוגדות שבמרום משלימות זו עם זו, 'וכל כלי מלחמה קמו עברו'.

הקטע שלאחר מכן מתאר את מעשי ה' בהיסטוריה, כלומר בתולדותיהם של ישראל. המשורר סוקר ביעף את התחנות העיקריות של ההיסטוריה היהודית: יציאת מצרים, כיבוש הארץ, גלות בבל, שיבת ציון, בניין הבית השני, מלכות יוון, נצחון החשמונאים, חורבן בית שני והגלות. הוא מזכיר את טיטוס ואת רומי ומתאר את סיבת החורבן כך:

36 וַיִּמְהַר (ישראל) מֵאֵד וַיִּשְׁכַּח וַיִּכְזַב בְּתוֹרָתָהּ

וַיִּגְרַע וַיִּסַּף מִצִּוּת אֲשֶׁר לֹא מִתּוֹרָתָהּ

וַתִּכְעַס וַתַּעַל חֲמָתָהּ לְהִכָּרִית אֶת־כּוֹן הָאָרֶץ

וַתִּשְׁאַף אֶת טִיטוֹס מֶלֶךְ רָב וַתִּמְלֹכֶהוּ עַל כָּל הָאָרֶץ

וַתִּחַרֵם אֶת מִקְדָּשָׁהּ יְיָ וַתִּפְתֹּר עֲמָהּ עַד קֶצֶה הַשָּׁמַיִם

וַתִּשְׁגַּב מִלִּכְתּוֹ יְיָ אֱלֹהִים וַתִּתֵּן מַלְכִּים עַל כָּל אֵי וַיִּבְשֶׁת

וַהֲגָה עֲתָה עֲמָהּ יְיָ בִּיד אֲדוֹנִים קָשִׁים וְרַבִּים

וַיִּשׁוּבוּ אֵלָהּ וְלֹא יָבִינוּ אֵלָהּ וַתִּאָרֶךְ קֶצֶם יָמִים לֹא חָקַר

הקטע המסיים את החטיבה מבטא את שברון לב האומה על שגרמה בחטאיה לאבדן עצמה. מן התיאור ההיסטורי האובייקטיבי כמעט, שדיבר על ישראל בנסתר, עובר המינירר אל הווידוי בגוף ראשון רבים (46 ואילך): האומה מצדיקה על עצמה את הדין ומתוודה על חטאיה בנעימה של התרגשות וייאוש. הקטע מסתיים בהכרזת תשובה ובתפילה אל ה' שלא יפר את בריתו עם ישראל ועם אבות האומה, ויושיע את עמו בהבאת משיח צדקו. בסוף הקטע (שהוא סוף החטיבה ואולי גם סוף החיבור) בא צירור של פסוקי סיום המחזירים את הטקסטים בעליל אל מסגרתו של מעמד ציבורי. הצירור פותח בקריאה של הדובר אל הקהל: 'אמרו כל העם' וממשיך בפנייה אל הציבור להשתתף בתפילה ולברך את ה'. שני המקראות המסיימים את הפיסקה מציגים את חלקו של העם בתפילה: הם מובאים מתהלים עב, יח-יט. לפסוקים אלה יש כידוע שימוש גם בתפילה הממוסדת.

שלמדו מנהגים מסוג זה מן הצופים, כפי שהראה נ' וידר במחקרו, השפעות איסלאמיות על הפילחן היהודי, איקספורד תש"ו. וראה כעת, ר' אברהם בן הרמב"ם, ספר המספיק לעובדי השם, מהד' נ' דנה, רמת גן תשנ"ט, עמ' 117 ואילך. אבל בקימן של קידות וכריעות והשתחויות היה מכובד בתפילה גם קידם לזמן הזה, כפי שעולה לטעם ממה שפירסם מעובדני של מ' מרגליות בספר הזכות ארץ ישראל בן הגניזה (בעריכת י' תא שמש), ירושלים תשל"ד, עמ' קלד ואילך, מכ"י איקספורד 2700. על כתביד זה עיין גם בספרי הנזכר בהערה 82, על פי המפתח. אבל מלשון הפיסקה אצלנו נראה משתמע שדובר בתפילה מסוג אחר.

113. אמנם אין בטקסטים עדות לאיזו השקפת עולם דתית או פוליטית או חברתית חורגת מן המקובל (אבל עיין עוד להלן). ובנקודה הזאת הם ניאוטראליים יותר מן השירים הנדונים בחלק הראשון של המאמר הזה. אולם אפשר שהמחבר שטשש את כוונותיו בשירים שכתב לשימוש כללי. יש להעיר בהקשר זה גם על טור 3 בחטיבה השנייה, ששם המחבר אומר: 'התקדשו לי, קדושי יי, קדשו מקום נגד מקדש'. הרעיון הרמוז כאן אפשר שהוא כיתתי, אף על פי שאינו ברור.

114. אגב, מנהג זה מקוים גם בתפילות ישראל הממוסדות. גם פסוקי דומרה שלנו (וכך הוא, לעתים בשינוי מה, בכל המנהגים) מסתיימים בפסוק 'ברוך יי לעולם אמן ואמן'. וכך נהוג גם בתפילה הקראית (פורמולות הסיום הנהוגות שם הן 'ברוך יי לעולם אמן ואמן' או 'ברוך יי לעולם' בלבד). וכך מנהג רוב הקהילות במזמורי הימים, כפי שהראה וידר במאמרו הנזכר בהערה 82, שם.

115. השווה 'מחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש' בפתיחת ברכת הזכרונות בתקיעות דבי

וקשה לאחר את השירים עד כדי כך. אם כן אין לנו מנוס מלראות בטקסטים תופעה ספרותית יוצאת דופן, שמייצגת בהכרח תופעה היסטורית-אידיאית חריגה. לשון אחר: גם אם לא נייחס את השירים למחבר קראי נצטרך לראותם מייצגים איזו כת יהודית, שעיצבה לעצמה סדרי תפילה ומנהגי תפילה ונוסחי תפילה מיוחדים, שונים משל כלל האומה. למרבה הצער – הטקסטים סתמיים מכדי שנוכל ללמוד מהם על אופי הכת הזאת. על מקומה, על זמנה ועל תורתה. מה שאנו יודעים בה לפי שעה הוא, שהיא העמידה משורר מצויין, שהעז לעקוף את שירת זמנו ולהחזיר את יצירתו אל דפוסי השירה העברית הקדומה. ואולי גילויים נוספים או עיונים חוזרים יסייעו בידינו לומר בעניין זה דברים ברורים יותר. והנה השירים כלשונם:¹²⁰

חטיבה א

א1

סברי ומבטחי אֶתָּה שִׁמְחֵ נֶפֶשׁ עֲבָדְךָ
עוֹלָם תִּלְדֵּךְ לִפְנֵי אֱלֹהִים לְדַעַת אֶת גְּבוּרַתְךָ
פֹּעֵל בִּינַת חֲכָמְתְּךָ פֶּחַד רַעַד מוֹאֲרָךְ
צוּרֵי אֶל תִּגְרַע מִמֶּנִּי וְלֹא מִצֶּאֱצָאִי
5 קִמַּתִּי לִפְנֵיךָ וְיִ לְשֵׁרֶת בְּשִׁמְךָ וּלְבָרְכְּךָ
רוממתיך אגיד בפי ותהילתך על לשוני
שִׁאֲלֹתִי שְׁמַעַתְּ וְיִ וְאֵל תִּתְעַלֵּם מִבְּקָשָׁתִי
תַּעֲנֵנִי בְּעוֹדִי וְיִ אֱלֹהֵי וְאַחֲרֵי דוֹר דֹּרִים

120. הטקסטים בחלקם קשים לפיענוח, והקריאה בהרבה מקומות משוערת. הקורא ייטיב לעשות אם ישווה את הנדפס אל העולה מן הפקסימילים המובאים בסמוך. כנוצר, אין בנדפס ציון לטעמי המקרא, וגם הניקוד (שהוא, להלן, על פי הדקדוק המקובל) סוטה לפעמים מניקוד כתב היד (על המקומות שבהם הסטייה מחייבת פירוש שונה יוער בביאור). שם הוי"ה נכתב במקור בפירוש אותיותיו, כנוצר. בתעתיק בא במקום זה יי', כמקובל.

2 עולם זכו': כנראה: לעולם תלך (נפש עבדך) לפני אלהים וכו' / 3 פועל בינת חכמתך: כמו: הבנה במעשיך החכמים. המבנה הוא של סמיכות תיאור הפוכה. פחד זכו': ומורא מפניך. הדברים יורדים לפסוק הבא: צורי אל תגרע ממני וכו'. מוארד: כך בכתב היד, וצ"ל: מוארד. המעתיק מחק את המלה בקו, אבל לא תיקן. / 5 לשרת בשמך: השווה דב' יחזק: ושרת בשם יי אלהיך. / 6 רוממתיך: מנוקד כך בכתב היד. ונוח היה: רוממתיך אגיד בפי וכו', כמו בתה' קמטו: רוממות אל בגרונם. 8 העניני בעודי: אין במקרא. דור דורים: תה' עבה ועוד כיו"ב. וראה שיר ג, טור 16.

הוא בהשוואה לשפע הלשונות המאוחרים הבאים בשירי הסדרה הראשונה.¹¹⁶ גם ההיצמדות אל המקורות המקראיים והשימוש בשיבוצים ובקרעי פסוקים גלויים הרבה יותר בשירי הסדרה השנייה מאשר בשל הראשונה.

חשובה מזו העובדה שאין לנו בשירי הסדרה השנייה שום ביטוי לא לציופיה משחית דרוכה (השווה ב, 62) ולא לאיזו מדעות כיתתית או חורגת, מסוג הביטויים שבאו לנו בשפע בשירי הסדרה הראשונה. להפך – התייחסותו השוטפת של הדובר בשירי הסדרה השנייה אל עצמו ואל 'צאצאיו' מעמיד את הטקסטים במישור של דתיות קונבנציונאלית למדי, חסרת להט אסקטולוגי מיוחד.¹¹⁷

כל הסימנים הללו מעידים, לדעתי, ששני מחברים כאן, וששירי הסדרה השנייה אינם קשורים אל של הראשונה. ניתוק זה משאיר אותנו באשר לשירי הסדרה השנייה במבוכה גדולה, כי אין לנו לגביה שום אחיזה להשערה סבירה, לא באשר לבעיית המקום ולא באשר לבעיית הזמן. אפשר שהטקסטים יצאו מקולמוסו של מחבר קראי, ואולי יש רמז לזה בטורים שבהם הדובר מציין את הסיבות לחורבן בית שני במה שישאל גרעו והוסיפו מצוות אשר לא מתורת ה' (ב, 37). טענות כאלו אכן נשמעות מפי מחברים קראים.¹¹⁸

הקראים גם נהגו, כנראה לעתים תכופות יותר מן הרבניים, לכתוב את השם באותיותיו.¹¹⁹ אבל ההנחה שמחבר קראי קדום כתב שירים בנוסח המקרא, ועוד הטעים אותם בטעמי המקרא, היא הנחה קשה, ובכל אופן עד עכשיו לא ראינו לה מקבילה. גם הפאראפראזה מנוסחה של תפילה רבנית מובהקת נראית מצביעה, ולו בהיסוס, נגד המוצא הקראי.

אבל קשה מאוד לראות את השירים הללו בקונטקסט הרגיל של שירתנו בימי הביניים. עד כמה שידוע לנו עד עכשיו – בשום מקום ובשום תקופה לא שרו בימי הביניים שירה עברית כזאת. אילו יכולנו לאחר את השירים עד לתקופת ספרד ולימים שבהם השפיעה האסכולה הזאת על משוררי המזרח, אפשר שהיינו יכולים ליישב בדוחק את אופי השירים. אבל גם אז היינו מתקשים בהסברת האופי הליטורגי הציבורי של חלק נכבד מהם,

רב (ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, א, ירושלים תש"ל, עמ' 151). למעגל הזה שייך אולי גם צירוף כמו 'מלך עליון' (ב, 28) שאינו במקרא אבל הוא קבוע בסוג פייטני קדום (עיי' בספרי הגי' בהערה 1 לפי המפתח), וכן גם 'דאבה נפשנו' (ב, 55, עיי' בביאור).

116. אבל אפשר לטעון, כמובן, שההבדל הוא פועל יוצא של התפקידים השונים ששני הסדרים נועדו למלא: בסדר הראשון, המביא וידיים אינטימיים של המחבר, אפשר שהיקפד פחות על לשון צחה מאשר בסדר השני, שנועד לשימוש כללי.

117. אבל קצת יוצא דופן הקטע הנמרח המדבר בסוף שיר ו בחטיבה א באיוב הדובר. האם הכוונה לאיובים שגרתיים, מסוג אלה הנזכרים תכופות בתהלים? בכל אופן אין כאן רמז לסוג מסוים, כלומר כיתתי, של פירענות.

118. הטענה באה, כפי שמסר לי בטיבי פרופ' ח' בן-שמאי, כבר אצל קרקסאני בכתאב אל-אניאר ואלמאראקב, מהד' נמיי, כרך א, עמ' 11. בכל אופן הוא מפקיעה את הטקסטים שלנו בהכרח מהקשר רבני שגור.

119. עיי' לעיל, הערה 25.

1 אלהי התקנה אדון התחלת שב[...]. לבב ותאות נפש
ענינה ושוטטו ביבשת הארץ וגם אבדון נמות
לב ימים ועמקי מצולה כל תחתיות הארץ
תהום רבה אין קץ ותכלה גבהי שמים תכלית כל דעת
5 הנם לפניך קעבדים גלויים ונערוכים נגדך
ואף כי חקרי מעללי איש מחשבות אדם ומזמורותיהם
אתה יסדת ארץ על תוהו כננת שמים על בלימה
אתה מנהיג רב החבל ומשרתך רוחות ואש לזהט
ענינה לא רדמו נצח ועין כל חי לא תשוקה
10 ותקם אדם מעפר ארץ ותבוננהו מכהמות נעור
לדעת עוז ממשלתיך ופחד גבורתך ותן בלבם
והנה אני זכרתיך בכל עת יומם ולילה רעדתי ממך
שמתי | יראתך בלבי סמר בשרי מפניך
ששתי ושמחתי וְ כִי אַתָּה מְרָאִי
15 אֶהְבֵּתִי וְ כִי אֶתָּה עֶבֶד עוֹלָם אֱהִיָּה לָךְ
וְ לֹא תִצְיָאֲנִי חֲפָשִׁי מִמֶּךָ וְגַם צֹאצָאֵי דוֹר דוֹרִים

2א

ה וְ אֱלֹהֵי רַעְדָּתִי מְאֹד וְאִירָא מִפְּנֵי יִרְאָתִיךָ
שְׂגִיָּא כְּבִיר וְנִאֲוֹר וְדַעַת כָּל חַי לֹא תִכְלָלְךָ
זְכַרְתִּיךָ אֱלֹהֵי וְגִבְהַלְתִּי וְהִשְׁלַכְתִּי עַל פְּנֵי אֶרֶץ
בוֹשָׁתִי מְאֹד וְנִכְלַמְתִּי כִּי לֹא דְרָשְׁתִּיךָ בְּמִשְׁפָּט
5 וְהִבְשַׁת אֶכְלָה אֶת יִגְיָשִׁי וְגַם אֶת יִגְיַע אֲבֹתִי
יַעֲצָתִי בּוֹשֶׁת לְבִיתִי כִּי לֹא שְׁמַתִּי זֹאת עַל לֵב
וְאִם תִּקְרָת זֹאת אֱלֹהֵי קְלִיתִי אֲבֹדְתִי מִן הָאָרֶץ
גְּדֹלַת וְ הוֹסַפְתָּ תִּהְיֶה עַל אֲשֶׁר לֹא כְלִיתִנִּי
שְׁבִתִּי עֲלֶיךָ וְ אֱלֹהֵי כָּכָל לְבִי וְכָכָל נַפְשִׁי
10 צוּרִי אִם שָׁגַגְתִּי לִפְנֶיךָ אֵל תִּשְׁפָּטֵנִי כַעֲשֶׂה בְּדוֹרֶךְ
נִהְיָ עוֹלָם בְּרוּחַ חַיִּים וְתַעֲמִידֶיהָ בַּצְדָּקָתְךָ
[שָׂא נָא אֶת פִּשְׁעֵי עַבְדְּךָ וְטַהֲרֵנִי מִחַט וּמִעֲשֵׂה]
חֲזָקִינִי וְ לִרְאֶה אֶת שְׁמֶךָ וְאֵל תִּתְּנֵנִי בְּיַד צֶר לְהַכְשִׁילֵנִי
15 | אַתָּה וְ פוֹעֵל יִשְׁעוֹת רַב מְרָאִית עַל כָּל הָאָרֶץ
רַבַּת יִשְׁעֶתְךָ רַכֵּשׁ וּלְכָה לַעֲזֹרְתָּ לִּי
תָקַם שֹׁפֵל מַעֲפֵר הָאָרֶץ וְהִכְנַע רַחֲמִים וְהַפִּילָם
כְּתוּב לַחַיִּים לֹא אֲבוֹשׁ כִּי בִטְחָתִי בָּךְ
וּבִשׁוּ אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַבְדְּךָ יִשְׁפָּח לְעוֹלָם

1ב

1

1 אלהי התקנה אדון התחלת: אין הצירופים במקרא. שב[...]: אולי יש להשלים 'שב[...]/אבל בכה' הש"ץ מנוקדת בימין, ומצוי כך לעתים בכ"י. ותאות נפשי: יש' כוח: 2 ענינה ישובמנו: השווה זכ' דני' דה"ב טו"ט. אבדון ומות: איוב כח:כב. 3 לב ימים: תה' מו"ג ועוד. וביונה בוד: ותשליכני מצולה בלבב ימים. ועמקי מצולה: אין במקרא. תחתיות הארץ: תה' סג:ו. 4 תהום רבה: ברא' זיא' ועוד. אין קץ ותכלה: השווה תה' קט:צו: לכל תכלה ראיתי קץ. גבהי שמים: איוב יא:ח. תכלית כל דעת: אין במקרא. 5 הנם: כתוב גם בגליון. נלויים: במובן זה באסתר ג:יד: חגיג: גלוי לכל העמים. 6 חקרי מעללי איש: טור זה מושפע מנוסח הפתיחה לברכת הזכרונות בתקיעות הרגילות: 'מחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש' (ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, א, עמ' 151). 7 אתה יסדת וכו': על פי איוב כו: ז: נוטה צפון על תוהו תולה ארץ על בלימה. 8 רב החבל: יונה א:ו. ואין הוא מצוי ככינוי לקב"ה. ומשרתך ראיתי קץ: קדוש: עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לזהט. 9 רדמו: אין הפיעל במקרא. והמלה באה למשורר מכוח גרר מיונה א:ו הנ"ל: מה לך נרדם וכו'. 10 ותקם אדם: וכו'. השווה בשיר הקודם טור 16: הקם שפל מעפר הארץ. ותבוננהו: עשית אותו ובן יותר, השכלת אותו. ואפשר שכתוב: ותכוננהו. ועוף: מחוק בפנים ונוסף בגליון. ובאיוב לה:יא: מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו. 11 עוז ממשלתיך: אין במקרא. עוז וממשלה: באות בנפרד בברכת 'ישתבח' שבסוף פסוקי דמרת. ופחד גבורתך: אין במקרא. 12 סמר וכו': תה' קט: כס: סמר מפחדך בשרי. 15 אהבתי וכו': על משקל הצהרת העבד בשמות כא:ח. 16 יי' דא תציאני וכו': על דרך: לא אצא חפשי (שם). ואפשר שבי' יי' ו'לא' נמחקה מלה. דור דורים: השווה סוף השיר הקודם.

ה

1 ייראתיך: מוראך. 2 שגיא כביר: נאור: תארים לה'. ואינם באים יחד במקרא. שניא: איוב לו:כח. כביר: שם לוהט. ונאור: השווה תה' ענינה. תכלכלך: תכילך. 3 והשרבתי וכו': השווה יר' כב:כח: יח' יט:יב. 5 והכרשתי וכו': על פי יר' ג:כד: והבשתי אכלה את יגיע אבותיני. 6 יעצתי בושתי: על פי חב' ביו: יעצתי בשתי לביתך. 7 ואב: ואילו. 8 על אשר וכו': כלומר על אשר לא הענשתי בראוי. 9 שבתי עליך: כמו אליך: ועין גם בחטיבה ב, טור 58. 11 ניהג... ברוח: השיגה שמי יוג: וה' נהג רוח קדים בארץ. ברוח חיים: הצירוף בא בבר' ויו: זוטו: כל בשר אשר בי רוח חיים. אבל כאן במשמע: כסימן של חיים וברכה. ותעמידהו: כמו: ותחזקהו. בסוף הטור סימן המערכת עיגול לציון חסר, והשלים בגליון העליון של העמוד, במהופך, את טיר 12. 12 מהם: כר הכתיב המקובל בכה"י הקדומים. ומעתה: כך בכה"י, אבל הסופר לא ניקד את הו"ו. 13 ליראה: בנראה במקום: ליראה. אבל בכה"י מנוקד: לראה. 14 פיעת ישיעית: תה' עדיב. רב מראות: אין במקרא. וריבוי 'מורא' במקרא: מוראים (דב' ד:לד). 15 רבת ישיעית: רכשו: אין בידי לפרש. ואולי היא כענין 'שקר הסוס לתשיעה' בתה' לג:ו. ופיענות מלת 'רבת' בפוקפק. למעלה מנה אולי כתוב דבר מה בין השיטין, אבל אי אפשר לפענח. ולבה וכו': על פי תה' פוג: ולכה לישיעית לנו. ומלת 'ישיעית' בראש הטור באה בהשפעת הפסוק הזה. 16 הקם וכו': על פי ש"א ביה וכדומה. והמעלה ממלת 'מעפר' אולי כתיב 'הארץ'. עין גם בשיר הבא. ט' 10. 17 כתיב החיים וכו': על פי ישי' דג: כל הכתוב לחיים. 18 יבשושי וכו': השווה תה' קט:כח: קבי ויבשו ועבדך ישמח.

וכרעי ברכך השתחווי לו וקומי עמדי דברי לו
 זכרי ספרי [...] ואת [...] חנופה אל תכחדי ממנו
 חנון הוא ואזין ונתן[מל] ושלח ורפאה לתחלואיכי
 טוב יי ומטיב לדו[רשיו] [...] נבקשה לאלהינו
 10 יחיש רחמיו [וזכר חס]דיו וקיימנו ונתנה לפנינו סלה
 כי רחום הוא לא יטור לעולם ועלים [עין] מעון נפשע
 לא [יש]ים לב על חטאתינו עון [מן]ינו לא יזכור
 מלך עולם [...] סומך [...] למיחלים לחסדו
 נצר חסדו [ליורשי [...] דור] נדור
 15 סורי נפשי מככי ובאי חזקי נדך באלהיך
 עורי רני בלילה נגדו ויוםם אל תתני פוגה לו
 פקדי בידו כל עצבונך שברי לין בטחי בו
 צרור חיים הוא למחזיקים בו וכל תמכיו לא י[...]
 קרוב יי לנפש מרה ואת נכי רוח נחם
 20 רופא אמן רואה בצרה רוצי רדפי התנפלי לו
 שמע בקולך אמן ארפאך הוה[לי] נפשי [...] תקנה
 נאמן דברו וכוונן אמר רב[ל] נצח שארית [י]ש[ר]א[ל]

אשרי מאד וטוב לי להתהלך לפניך עד נצח
 אודך יי כי שמת לב כי דבקתי אליך
 חזק עבדך לשרתך אמיץ לבבי ליראתך
 20 סורו ממני חשבי רעתי כי לין אלהי צבאות אני
 קומה יי הושיע מאנשי מרמות לא יראוך
 כי נפשי [...] נטרפת בין לבאים נצבה וליש[ע]תה[...]
 כפירים וגוריהם כולם שאגו בקולם ופיהם פערו לטרף טרף
 ולשוני לחכי דבקה ואמ[נות] מית הבהילוני
 25 לך אני יי אלהי עינך מהרה נבאה
 שסע יי עקר לטונם שבור מתלעתיהם
 הושע עבדך מפיחם והשליכם לדראיו תחתיות
 ידעו כי אתה יי אלהי ואני עבדך הבטח אליך

1 אורי נפשי התעוררי וברי לין אל חי
 בתוך לב [...] זכרו והביעו זמרה ושינה
 גבורות רחמיך אל תשכחי נצח ורב חסדך [אשר] גבל ערכי
 22 דעי מעשי אביר ואליהיך ישראלי עיניכי בכל לב
 5 הן בפיכי [...] תברשי [תרי]כי קורה הנעמי ובר

17 מאד: הפיענוח מפוקפק, ובהמשך אפשר שכתוב 'טיב' להתהלך לפניך: על פי בר' יואל: התהלך לפני ויהיה תמים. עד נצח: תה' כסוב: איוב לדלג. 18 ידברתי אליה: למה היום השווה איכה דוד.
 20 סורו ממני וכו': ע"פ תה' ווס יעיד. הושעבי רעתי: על פי תה' להל. ולרעין השווה גם טור 25... 21
 מומה יי הושיע: על פי תה' גח: מומה יי הושיעני. ואפשר שכתוב 'הושיע' מאנשי מרמות: אין
 בטקרא. והקרוב: מאיש מרמה ועילה תפלטי (תה' מגוא). 22 כי נפשי וכו': על פי תה' נזה: נפשי
 בתוך לבאים אשכבה. והמשורר שפתח להלן את התמונה. 23 כפירים וכו': השווה למשל תה' סד:אב:
 הכפירים שואגים לטרף. 24 והשינוי על פי תה' חלונ: להבי: הושעם בפנים ינוסף בגליון. אמ[נות]
 מות: הצירוף בא בתהלים נה: ויאמר בות נפלו עלי. 25 דך אני וכו': לרעין השווה טור 26... 27
 שסע: השווה שופ' יד: וישסעה ואת הארץ כשסע הגדי. שבור וכו': השווה איוב כט:א. 27 דרראון
 תחתיות: אין בטקרא. 28 אתה יכו': השווה תה' פיהב: הושע עבדך אתה אלהי הבוטח אליך.

1

1 אל חי: אחרי 'חי' אולי כתובה עוד תיבה קצרה. 3 גבורות רחמיך: בכתב היד נראה מנוקד רחמיך,
 חסדך, ואי אפשר להלום ניקוד זה. והכוונה: הרחמים והחסדים שהשפיע עליך. 5 מומה: אחרי
 התיבה כנראה מחק הסופר בלה בכתב היד.

6 וברעי ברכך: השווה לזה בחטיבת השנייה, שורה 10. 8 ירפאה וכו': השווה תה' קג:ג: הרופא לכל
 תחלואיכי. 9 טוב יי ומטיב: על פי תה' קיש:סח: טוב אתה ומטיב. נבקשה לאלהינו: כמו: את אלהינו
 (אולי בהשפעת לשון חז"ל). השווה זכ' ח:כב: דה"ב יא:טו וכדומה. 10 וקיימנו ונחיה לפניו: הושע
 וזב. 11 לא יטור לעולם: יר' ג:יב. 13 פיענוח הטור מפוקפק. למיחלים לחסדו: תה' לג:יח. 14 נצר
 חסדו: שם' לד:ז. 16 עורי וכו': על פי איכה ב:יט: קומי רוני בלילה. אל תתני פוגה: איכה ב:יח. 17
 פקדי: במקום: הפקדי. ואין במשמעות זו, בקל, במקרא. ולענין השווה תה' לא:ו: בידך אפקיד רוחי.
 עצבונך: השווה בר' ג:טו ועוד. 18 צרור חיים: ש"א כה:כט. והטור מבוסס על מש' ג:יח: עץ חיים
 היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר. 19 קרוב יי וכו': השווה למשל תה' לד:יט: קרוב יי לנשברי לב
 ואת זכאי רוח וישיע. לנפש מרה: השווה למשל מ"ב ד:כו: כי נפשה מרה לה, וכד'. נכי רוח: יש'
 כו:ב: אל עני ונכה רוח. אבל אפשר שכתוב: מכי רוח, ואולי יש את לפני המלה וכתוב: נמכי רוח
 (מתחת המ"ם [נו"ן] נראה בכה"י שווא). אין 'נמוך' במקרא. 20 רופא אמן: הצירוף תלמודי (תוס'
 גיטין גח). אבל 'אמן' במשמעות זו בא כבר במקרא (שה"ש ז:ב). רואה בצרה: אין במקרא. התנפלי
 לו: במקום: לפניו. 21 הוהלי נפשי: השווה תה' מב:ו. [...] תגוה: אולי יש להשלים: [לאלהי]
 תקוה. השווה לעיל שיר ו, טור 1.

חטיבה ב

שִׁין־מוֹ עֵין אֶל הַמֶּלֶךְ יְיָ וְיָרֵם גְּרוּשׁוֹת [...] וְרַחֲמֵי הַשְּׁמַיִם
אֶמְרוּ לֵאלֹהִים אֲתָה הוּא אֱלֹהֵי הַגְּבוּרוֹת רַב נִזְרָאוֹת יְיָ צְבָאוֹת

15 תַּפְעַל פְּלָאוֹת בְּמָרוֹם ר[...]. יִרְאֶה עַל כָּל הָאָרֶץ

תְּהוֹם הַגָּן־בְּעֶזְרָה וְתִרְמֵם [...] מִלֹּאכֶךְ

תִּקְרִישׁ [...]

תִּרְיֵם עֵינֶיךָ מִגְּבֹהֵי בְהוֹ וּמִבְּנֵי הָרִים [...]הוּ

תִּשְׁפֹּךְ נְהָרוֹת וְלֹא יִתְפֹּז תְּהוֹן־מוֹת־[...]. יָמִים וְלֹא יִבְקַע

20 תִּתְּנֶה אֶת הָאָרֶץ מִפְּנֵי יְעֻמָּה | פֶּן תִּשְׁלַח־וְיִתְּנֶה אֶרֶץ

לְאוֹת וּבְרִית תִּשְׁלַח מִשְׁתָּד בֵּן אֱלֹהִים וּבֵן כָּל הָאָרֶץ

תִּרְיֵם עֲלֵיהֶם קוֹל [...] רַעְמָה וְיִפְּצוּ וְיִנְסוּ מִגְּעַרְתָּהּ

תִּשְׁלַח פְּלָגִים בְּיַד רִחוּת וּבְרָקִים וְקוֹלוֹת אֲחֵרֵיהֶם

לֹא יִשׁוּבוּ אַחֲרָיו מִפְּנֵי רַעְמָה וְאֵשׁ [אֶפְרָה] וְרוּחַ מִדְּשִׁיר

25 יִלְכוּ אֶל אֶרֶץ חֲפָצָה וְיִרְיָקוּ בָּהּ כִּפִּי רְצוּנֶיהָ

[תִּשְׁפֹּךְ] פֶּסֶט בְּהֵם עֲמִים מִיִּשׁוּר תִּתֵּן אוֹכֵל לְכָל חַי

תִּשְׁמִי שְׁלוֹם בְּמָרוֹם כָּל כְּלִי מִלְחָמָה קָמוּ עֲבָרָיו

אֲתָה הוּא יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ עֲלִינוֹן מוֹשִׁיעֵינוּ

13 שִׁין־מוֹ עֵין: אין צירוף זה במקרא, ופיענוח מילת 'שִׁין־מוֹ' מסופק. יִרְיֵם גְּרוּשׁוֹת: על פי יח' מהנֹס: הרימו גרושותיכם מעל עמי. וקשה להלום את הדברים. / 14 אֶמְרוּ לֵאלֹהִים: תה' סוג. אֱלֹהֵי הַגְּבוּרוֹת רַב נִזְרָאוֹת: אין הצירופים במקרא. / 15 תַּפְעַל פְּלָאוֹת: אין במקרא. / 16 הַגָּן־בְּעֶזְרָה: הפיענוח מסופק. ואם הוא נכון – ר"ל: הומה. / 18 תִּרְיֵם עֵינֶיךָ: התמונה קרובה לגאמרא באיוב כו: ואלך; צורר מים בעביו ולא נקרע ענן תחתם. / 19 תִּשְׁפֹּךְ נְהָרוֹת: אתה שופך נהרות מן הענן אבל אין הוא נחפז בשל כך (השווה גם תה' קדו: מן קול רעמך יחפון). תְּהוֹמוֹת וכו': על פי איוב כו: כו: ה'ל. / 20 פֶּן תִּשְׁלַח־וְיִתְּנֶה: את הנהרות, התהומות והימים היורדים מן הענן. בסוף הטור הזה חזר הסופר וכתב: תִּרְעַד הָאָרֶץ מִפְּנֵי יְעֻמָּה, וסימן למחיקה בקוים אלכסוניים. ועל פי זה הושלמה התחלת טור 20: ת[רע]ד. / 21 לְאוֹת וּבְרִית: על פי בר' טו: / 22 קוֹל [...] בְּכָה־: נראה כאן שריד של מלה קצרה, אבל אפשר שהוא כתם דיו בלבד. ויננסו מנערתך: על פי תה' קדו: / 23 פְּלָגִים: מטר סוחף, כמו בטור 19. וברקים וקולות אחריהם: כאילו להתזרים למקומם. / 24 לֹא יִשׁוּבוּ אַחֲרָיו: הנושא: פלגים. מפני רעמך וכו': מפני הקולות והברקים הרודפים אחריהם כביכול. / 25 חֲפָצָה: אל מקום שיעדת להם. וְיִרְיָקוּ חֲפָצָה: על פי מלאכי ג: בשינוי משמעות. / 26 [תִּשְׁפֹּךְ] נְהָרוֹת: תה' סוג. / 27 תִּשְׁמִי שְׁלוֹם: על פי איוב כה: כלי מלחמה: הצירוף שגור במקרא (השווה למשל ש"ב א: כו: ויאבדו כלי מלחמה). / 28 אֲתָה הוּא וכו': קטע זה מועתק בכה"פ פעמיים. הסופר התחיל בהעתקת הפיסקה ברצף, עם סיום הפיסקה הקודמת, והמשיך עוד טור 40 ('ויפזרו'), אבל נשתבש פעמים רבות. בסוף הדף החליט לבטל את הכתוב וסימן את הכל לביטול בשני קוים מצולבים. בדף 4 ע"א העתיק את הכל מחדש מטור 30 ('ותביארו'). שמי ההעתקות היו זהות לגמרי ובפיענוח הכתוב בדף 4 ע"א נעזרתי בשרידים הנראים של ההעתקה הקודמת. בידי עילוי: אין הצירוף במקרא והוא שגור בפיוטים.

א3

1 שִׁימוּ לִבְכּוֹת זָכְרוּ אֶת יְיָ יִרְאֶה יְיָ יוֹדְעֵי אֶת יְיָ

קִרְאוּ עֲצֵרָה לְשֵׁם יְיָ הַסִּירוּ מִכְשׁוֹל מַעַם יְיָ

הַתְּמַדְשׁוּ לִינִי [ק]דוֹשׁ יְיָ מְדַשׁ לְקוֹם נֶגֶד מִקְדָּשׁ

קוֹמוּ עִמָּדוֹ לִפְנֵי יְיָ קוֹמוּ עִמָּדוֹ בְּרַכּוֹ אֶת יְיָ

5 רִוְמָמוֹ יְיָ בְּרַכּוֹ שְׁמוֹ רִמְמוֹ יְיָ [בְּשִׁיר רִוְמָמוֹ]

שְׁאוּ רִנָּה וְהַרְיֵמוּ קוֹל תִּנּוּ כְבוֹד לִי אֱלֹהֵינוּ

בְּרַכּוֹ אֶת יְיָ הָאֱלֹהִים הַגָּדוֹל מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם אֲמֵן הַלְלוּהָ

הַשְׁתַּחֲוִי לִי עַל עֶפְרָא אֶרֶץ וְקוֹמוּ בְּרַכּוֹהִי עַל נִפְלְאוֹתָיו

בְּרִיד יְיָ אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עוֹשֶׂה נִפְלְאוֹת לְבָדוֹ

10 וְקָדוֹ אֲפִים וְהַשְׁתַּחֲוִי לִינִי וְקוֹמוּ בְּרַכּוֹ שֵׁם כְּבוֹדוֹ סָהָ

וּבְרַכּוֹ שֵׁם [כְּבוֹדוֹ] לְעוֹלָם וְעוֹלָם אֲמֵן הָאָרֶץ אֲמֵן וְאֲמֵן

באו שובו עוד והשתחוו לִינִי שברו קובץ כרעו מול יְיָ

חטיבה ב

1 שִׁימוּ לִבְכּוֹת: אין במקרא. אבל פעמים רבות: שִׁימוּ לִבְכּוֹת. יִרְאֶה יְיָ צִלֵּי וְרֵא יְיָ יוֹדְעֵי אֶת יְיָ: על משקל יודעת את יְיָ (הו' בוכב). / 2 קִרְאוּ עֲצֵרָה: ואל איד: בוכה. הַסִּירוּ מִכְשׁוֹל מַעַם יְיָ: נזיד: הרימו מִכְשׁוֹל מִדְּרָךְ עַמִּי. / 3 [ק]דוֹשׁ יְיָ: נראה די פסוק בפני עצמו, בדרך קריאה, כמו: כי קדוש יְיָ קְדִשׁוּ מִקוֹם וכו'. כנראה: קבעו מקום תפילה כנגד בית המקדש. ואולי היה כתוב 'מְקַדְשׁוּ' והו' נמחקה כליל. 'נגד' = מול, כמו: ויחן שם ישראל נגד ההר (שם' יט: ב) וכדומה. / 4 לִפְנֵי יְיָ: אחרי המלים הללו כתב הסופר שוב 'קְדִשׁוּ מִקוֹם נֶגֶד בְּרַכּוֹ' ולא ניקד, וסימן את המלים למחיקה בקוים אלכסוניים קטנים, למעלה מן האותיות. ומלת 'ברכו' ראה בהמשך הטור. עמרו: מנוקד כך, בחולם חסר, בכה"פ. ברכו את יְיָ: הצירוף על פי תה' קלהיט'ס ושם קלד: ב ועוד. / 5 רִוְמָמוֹ יְיָ תה' צטה: ט, ורבות כו"ב במקרא. רוממות: השווה תה' קמטיו: רוממות אל בגרונם. ראה גם יש' לג: ג. / 6 שְׁאוּ רִנָּה: מעין זה ביר' ז:טז: ואל תשא בעדם רנה וחפילה. והרימו קול: יש' ג:ב. תנו כבוד: על פי תה' קטו:א ועוד. / 7 בְּרַכּוֹ אֶת יְיָ תה' קלהיט. את יְיָ הָאֱלֹהִים הַגָּדוֹל נח' חנו. מן העולם וכו': תה' קו: מת, אבל שם: ואמר כל העם אמן הַלְלוּהָ. / 8 הַשְׁתַּחֲוִי לִינִי עַל עֶפְרָא אֶרֶץ: אין המליצה במקרא. 'על עפר ארץ' בא בעמ' ביו, ו'עפר הארץ' יש הרבה. / 9 בְּרִיד וכו': תה' עב: יח. / 10 וְקָדוֹ אֲפִים: השווה ש"א כד:ח: כחיד וכו'. וְקוֹמוּ בְּרַכּוֹ נח' טה. השווה גם לעיל, חטיבה א, שיר ז, שורה 6. / 11 וּבְרַכּוֹ וכו': תה' עב:ט. ושם 'וברוך', ו'את כל הארץ'. / 12 באי שובו עיר: אין המליצה במקרא. שברו קובץ: אין במקרא. כרעו מול: אין במקרא.

45 ומה תעשה יי לגודל שמך אם אין ישראל עמך
נפלה על פגנו כי כסתנו כלמה אוי נא לנו כי גואלנו
אוי ואבוי מה עשינו לנו כי שגינו ממצותיך
עובנו תורתך יי אשר צוית למשה עבדך
סרנו יי מארח צדקך הלקנו הדרך לא טוב
50 מאסנו חמייס והטוב בחרנו רע והמנות
[ו]תסע נפשך יי בנו ותסירנו מעל פניך
נארת את ברית אבותינו שכתת יי אהבת נעורים
הסתרת את פניך יי ממנו ונמסנו בעוננו
אמתת בנו קללת חמתך הכתובה בתורתך
46
55 בושת וחרפה הכו פנינו עד אשר דאבה נפשנו
ניד אתנו לבנו נדעה אלהנו כי חטאנו לך
הוי נאקה מה נעש יי לא נטה ממך ימין ושמאל
אתנו לך יי חגנו שבנו עליך יי חננו
אל תפר ברית שומר הברית חי ומקים נצח עולמי

אתה גאלת עמך בכחך מארץ מצרים שדה פרעה
30 ותביאהו אל ארץ חמדה ותורש גוים ותטעהו
4א ותגרשהו מנחלתך כי הכעסך בתועבותיו
ותמכרהו לכלה יושב אליו ותשיבהו
וישב בארץ שאנו בטח ויבן מקדש קדש
עלה עליו כלה וזו בכח גדול ומכשל רב
35 ותפלהו לפני עמך ויתנשא עמך ונמס למעלה
וימהר מאד ויטכסך נוכח בתורתך
ויגרע ויטסך מצוית אשר לא מתורתך
ותכעס ותעל חמה להכרית אתו בן הארץ
נשאת את טיטוס מלך רב ותמלכהו על כל הארץ
40 ויתרם [את] מקדשך יי ויפוזר עמך עד קצה השמים
[ותשגב] מלכותי יי אלהים ותקם מלכים על כל אי נבשת
להנה עתה עמך יי ביד אדונים קשים ורבים
ישבו אלה ולא יבינו אלה ותאדך קצם ימים לא חקר
ויגע עמך משגג ויפוזר ידיהם בינג

45 לגודל שמך: כמו לשמך הגדול, בסמיכות תיאור הפוכה. ואין הצירוף במקרא. והקרוב לזה: גודל חסדך (במ' ידויט) וגודל זרועך (תה' עטיא). 46 כסתנו כלמה: השווה יר' גזכה: נא: נא: תה' סטוח. איי וכו': על פי איכה ה:טז: אוי נא לנו כי חטאנו. וגואלנו' פירוש נמאסנו. 47 מה עשינו לנו: על פי 'מה עשית לנו' בבר' כ:ט וכדומה. כי שגינו ממצותיך: על פי תה' קיט: אל תשגנו ממצותיך. 49 מארח צדקך: אין במקרא אלא 'אורח שקר' (תה' קיט:קד) וכו'. הדרך לא טוב: יש' סה:ב: ההולכים הדרך לא טוב. 50 החיים וכו': השווה דב' ל:טו ואילך. 51 [ו]תסע נפשך: אין במקרא. והצירוף עם 'בנו' משונה. ובלשון חכמים יש להסיע מדעת או מלב. ותסירנו מעל פניך: השווה מ"ב כג:כז: גם את יהודה אסיר מעל פני. 52 נארת וכו': על פי תה' פט:מ: נארתה ברית עבדך. אהבת נעורים: יר' ב:ב. 53 הסתרת וכו': שגור במקרא, אבל תמיד בלי 'את'. ונמסנו: אפשר שצריך לנקד ונמסנו. ואין במקרא אלא עם 'לב'. 54 ותתך: הפיענוח של פרוס' מ'ע פרידמן. כללת חמתך: אין במקרא. 55 הכו: הפיענוח מפוקפק. ובכתב היר' ה"א מנוקדת בקמץ. דאבה נפשנו: דאבון נפש' בא בדברים כח:סג ויש עוד כיו"ב. אבל 'דאבה נפשנו' הוא צירוף שגור בפיוטים שלאחר סדרי העבודה ביום כיפור ('הלל למשמע אוזן דאבה נפשנו'): עיין בספרי הנוכח לעיל בהערה 1, עמ' 176. 56 ויד... לבנו: על פי ש"א כה:ה: ש"ב כד:י. 57 לא נטה... ימין ושמאל: במ' כז: ובמשמעות קרובה: ותט אשירינו מני ארץך (תה' מד: ט) וכדומה. 58 אתנו לך: יר' גזכב. שבנו עליך: במקום: אליך: עיין גם לעיל, חטיבה א, טור 19. 59 שומר הברית: דב' ז:ט ועוד.

29 שדה פרעה: אין במקרא. והקרוב לזה: שדה צוען (תה' עח:יב). 30 ארץ חמדה: יר' גיט ועוד. ותורש וכו': תה' פט: תגרש גוים יתטעה. 32 ששך: בבל (יר' כה:כז). וישב אליו וכו': על משקל השיבו ואשיבה (יר' לא:יז) וכו'. 34 ומישרה: הסופר כתב וממשלת ומחק את הת"ו. ובהעתקה הראשונה גם כן 'וממשל' ומישרל רב: דנ' יא:ג,ה. 35 יית[ג]שא: בהעתקה הראשונה ברור: ויתנשא. 37 ויכ[ז]וב בתורתך: הישלב על פי ההעתקה הראשונה. בהעתקה הנקויה: ויכ[...]. בתורה. 37 ויגרע: הסופר כתב תחילה ויגרע, ומחק בהעברת סילמוס, וכתב שוב 'ויגרע' ובהעתקה הראשונה ברור: ויגרע. 39 מלך רב: תה' מח:ג. ותמלכהו על כל הארץ: שהיה קומוקרטור. דבר זה נאמר במדרשות על נבוכדנאצר (פדר"א יא), אבל אספסיאנוס ומלכות רומי נזכרים בהקשר זה במקורות שוליים (עיין ל' גינצבורג, *The Legends of the Jews*, כרך ה, עמ' 199 ואילך). 41 ותשגב: הפיענוח מסופק. 42 ארונים קשים ורבים: על פי יש' טז: ביד אדונים קשה. 43 ישיבו אלה וכו': פסוק קשה. ונראה לי לפרש: אין ישראל חוזרים בתשובה שלמה כולם, אלא מקצתם חוזרים ומקצתם אינם מבינים איזו הוא הדרך הטובה. השווה גם סור' 32: וישב אליו ותשיבהו. וראה דנ' יב:ו. ותאדך קצם: השווה: ומה קצי כי אריך נפשי (איוב ו:יא). ימים וכו': על פי אייב לו:כז: מספר שני ולא חקר (עיין גם שם לד:כד). 44 בשגג: כנראה: מרוב חטא וטעות. והצורה איננה במקרא. אבל היא באה במגילות כת קומראן, 1Q27,6,2: 'כפר על שגג': עיין גם, *Discoveries in the Judaean Desert*, VII, Oxford 1982, p. 180. בינג: כר בכתב היד, במקום: ביגין.

- 60 זכור יי לאברהם עבדך ויצחק ויעקב אשר בחרת
 זכור יי לדוד עבדך נשבעת לך בא[...]
 הקם יי משיח צדקך עזרה מהרה יי [...]
 אמרו כל העם הושיעינו יי אלהינו וסבצנו והצילנו מן הגוים
 להודות לשם גדשך להשתבח בתהלתך
 קומו ברכו את יי אלהי ישראל מן העולם ועד העולם אמן
 הללויה
 65 ברוך יי אלהים אלהי ישראל עישה נפלאות לבדו
 וברוך שם כבודו לעולם וקלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן.

60 זכור וכו': מונה את כרותי הברית: האבות דוד המלך. 61 זכור וכו': השויה תה' פסג: נשבעת לדוד באמונתך. אבל לפי שרידו האיתיות אי אפשר כנראה להשלים: בא[מונת]ך. / 62 מהרה יי [...]: אפשר שהמלה שהיתה אחרי יי' נבחסה בידי הסופר. / 63 אכרי כל העם: כנראה לשון המשורר כאן. המקרא שלאחרי כן הוא צירוף של המיבא בתה' קו:מו, ששם אין 'והצילנו' / דה"א טז:לה, ששם יש 'ואמר' לפני 'הושיענו' / אבל 'אלהי ישענו' במקום יי' אלהינו. / 64 קומו ברכו: על פי נחמ' ט:ה, ושם: קומו ברכו את יי אלהיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה. ובתה' קו:מח: ברוך יי אלהי ישראל מן העולם ועד העולם [ויאמרו כל העם] אמן הללויה. / 65 ברוך וכו': תה' עביתח. / 66 וברוך יכו': שביט.