

שירה עברית בנוסח המקרא בימי הביניים

עזרא פליישר

שירת הקודש העברית ניצבת למראשיתה 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 המציינות את השירה העברית בהתפתחותה, 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 ואפיגוני.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 חורין, 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 לדפוסי 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 דלהלן 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 ביבליוגראפיה 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 השלם,² ירושלים תשל"ב, עמ' 16 ואילך.
3. טיפוסית מצד זה, בין ספרי כת קומראן, מגילת ההודיות; 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 ההודיות. האופי הספרותי של שירי כת קומראן עוד טעון הגדרה מדויקת.
4. אופיו הרפוי של השימוש בתקבולות כולט למשל במזמורי שלמה. גם ספרות כת קומראן מציגה את הפואטיקה המקראית במהלכים של הפלגה והעצמה טיפוסיים לספרות אפיגונית. עיין דבריו של ליכט על מגילת ההודיות, 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 שנוקק 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 נשתתה מצד מוצאם החברתי של יוצריה באותו מקום עצמו: גם לאחר שנעלמו מן הזירה המלכים-המשוררים והנביאים, עדין צמחה השירה מן החכמים והמשכילים: השירה נישאה מפי גדולי העם ובתיריו, 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 היחה בימיהם שירה אלא זו. אילו הלך משורר בדרכים שונים מאלה, דבריו היו נופלים על אוזן ערלה.

ונוסיף על כך גם את העובדה, שדפוסי השיר המקראיים היו, בעקרון, נוחים וגמישים ביותר. מובן שנוחות של צורה ושל דפוסים 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 חרוז. 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 הדראמאטית, בעת הזאת, של פני התרבות היהודית. ההלכה והאגדה, המתגבשות עכשיו כמרכזים יחידים (כמעט) בהוויה 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: תלמידי 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 במקום שהם שם, שונה מהם מהרבה בחינות.

5. עלייתה של העברית המשנאית, מצד 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'תיקון' הדחוף ביותר שהשירה נוקקה לה בעת ההיא היה תיקון הלשון: השירה יכלה להסתדר יפה עם הפרוזודיה המקראית (אף שגם זו 'תוקנה') וגם עם

אבל מכריעה בשינוי הזה העובדה, שהשירה עצמה נדחקה בעת הזאת לקרן זווית: היא לא היתה עוד, מה שהיתה לפני התורבן, משאת נפשו של המשכיל וגולת הכותרת של מאמציו הרוחניים, אלא להיפך, דבר שתלמיד חכם לא ישיש 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, אלה פועל 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 במזרת, 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,

התקבולת (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 לנדון בפנים היא העובדה, שהמשוררים שיצירתם מובאת בתלמודים אינם נזכרים בשמותיהם, אלא, לכל היותר, בכינויים שאין בהם כבוד ('ההוא ינוקא', 'ההוא ספדנא', 'בר אבין', 'בר קיפוק' וכד'). ראוי לציין, שהמשכילים שבין משוררי התקופה המשיכו לספוג השפעות משירת המקרא. השווה למשל את אופיים הכמו-מקראי של קטעים כגון 'עולמך תראה בחייך' (ברכות יז ע"א) או 'אלהי נצור לשוני מרע' (שם). פואטיקה מקראית במהותה מפרנסת גם את הפתיחות הנשגבות של התקיעות דבי 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 לוויה (לא 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 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 לתפישה 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 בהוויה 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 ידן, ומתרחבים על חשבונן, דפוסי השיר של האסכולה הספרדית. אבל הנתיבה הפייטנית, גם אם היא מצטמקת ומתעקמת – אינה נעזבת כליל גם אחר כך.¹² עוצמת חיותה האותנטית מבצבצת ועולה במקומות שונים ובזמנים מתחלפים, כשהיא נאבקת 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 התפישה האסתיטית 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 ומסכם בפואטיקה של שירת הקודש הקדומה, ועיין לפי שעה בפרקים הנוגעים לזה בספרי הנזכר בהערה 1. מכל מקום אין השפעת השירה המקראית ניכרת במסד האסתיטי של השירה הפייטנית. על עניינים בלשון הפייטנות הקדומה עיין מ' זולאי, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד, עמ' יד ואילך; י' יהלום, שפת השיר, 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 שלה 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 לחרוז.

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

אבל כמעט כלל לא בתחביר מקראי, ותפישת היופי שלהם היתה, ברוב כל ערוצי יצירתם, כולל בפיוט, 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, ושכמרכז המרכז הזה עמד התנ"ך.¹³ רס"ג לא סוף דבר שהחזיר את המקרא אל עולמה של הלמדנות היהודית כהוויה עצמאית, בלתי תלויה בתורה שבעל פה ובהלכה – ועדיין צריכים אנו להעריך נכונה את הבסיסיות האידיאולוגיות שעליהן נשתת 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 האידיאולוגית, 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 פרצוף 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 עיראי', 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 הרס"ג עיין זולאי, שם (לעיל, הערה 9), עמ' לא ואילך. עיין גם א' גולדנברג, 'עיונים באגרון לרב סעדיה גאון', לשוננו, מז (תשל"ג), עמ' 117 ואילך, שם, מח (תשל"ד), עמ' 78 ואילך, וכן נ' אלוני (מהדיר), ספר האגרון לרב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ט, עמ' 25 ואילך.

15. מה שנותר בידינו מספר האגרון לרס"ג פורסם כנ"ל בידי נ' אלוני. הקטע הנוגע לעניינינו הוא המבוא העברי המפואר של הנוסח הראשון של החיבור, עיין במהדורה הנזכרת, עמ' 156 ואילך. על ספר המועדים עיין ע' פליישר, 'תעודות ספרותיות לתולדות הגאונות 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; ו' שכטר, *Saadyana*, קמבריג' 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 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 התקניים¹⁶ אלא גם בפיוטים שחיבר בלי חרוז,¹⁷ ושספק אם נועדו לשימוש ליטורגי, ובבקשותיו המהוללות¹⁸ שבוודאי לא נועדו לקריאה בציבור, אין הפואטיקה של שירת המקרא ניכרת כמעט כלל. אמנם באשר לפיוטים התקניים, יוצרות, שבעתות, 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 מחורזים 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 לשימושם של יחידים, ובתוך זה מתפללים מפשרטי 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 הי"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: אלשוני) 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 חוקי השירה המקראית.

שרס"ג הטעים את חיבוריו הנזכרים בטעמי המקרא עוררה תרעומת קשה עליו, כמשתמע 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 ראיית מהלכו ככינון אסכולה חדשה בשירה העברית, כפי שצינו זולאי, כנ"ל.

17. הכוונה, דרך משל, לתוכחה המפוארת שלו 'אם לפי בחרך צורנו' (עיין זולאי, בנזכר 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 משתבחות על שום צחות לשונן 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 הי"ב) פורסמה במהדורה מסכמת גם בידי נ' 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. לדיוק 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.

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 בלנינגראד 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 ששם 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 קו:מת, 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 (ט"ש 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.

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: 'בשלשה 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 באותו חודש עצמו. הקטע הראשון איננו יודעים אימתי נתחבר.²⁸ תוכן הקטעים הוא תערוכת 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 הי"ב-י"ג. אבל הוא דן בעניין בקיצור נמרץ, ועיקר כוונתו בפרסומו לא היה אלא להעלות את הטקסטים לדיון במחקר. המהדירים האחרונים, שהעמיקו בזה הרבה ודנו בעניין בפירוט גדול, הגיעו למסקנה, שאופי הטקסטים פסבדו־אפיגראפי, ושאין 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), ושם כן הקטעים נתחברו ברצף, יום אחרי יום, אינה מחויבת ההגיון. 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 'בשלשה בחדש אייר' ו'בארבעה בחדש אייר' משמע שהקטע השני הביא לראשונה תאריך שחל באייר. מכאן שהקטע שלפני כן נכתב בחודש אחר, והקטעים לא הביאו דברים רצופים.

29. עיין פ"ס עמ' 88 ואילך. לפי תעודה זו, חיבר דוד המלך לא פחות מ'ארבעת אלפים וחמישים' שיר, מהם 'תהלים שלושת אלפים ושש מאות', ובתוך זה 'שיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכל יום ויום לכל ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות, ולקרבת השבתות שנים וחמישים שיר, ולקרבת ראשי החודשים ולכל ימי המועדים 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 מחברים מכת קומראן.

30. אמנם כאשר להנחה, שהמזמורים מכוונים לימים רצופים עיין לעיל, הערה 28.

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 פסבדו־אפיגראפית. 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 האותנטיים של הקורפוס שאליו הוא שואף. ולהיפך: הוא ישתדל לתת בחיבור סימנים רבים ככל האפשר, שיזהו 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, ושאינן בשום מזמור תאריך של יום כתיבתו. הוא ידע גם זאת: שאין למזמורי תהלים אותנטיים סיומים קבועים בצורות של פסוקים שפתיחתם ב'ברוך' ושכסופם 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 נראה מדבר בזמן שבית המקדש קיים ('כי אהבתי מעון ביתך מכל היכלי מלכים'); (ג) העובדה, שהוא רואה עצמו נביא ומזהה 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 (עיי' דבריהם שם, עמ' 88–89: 'רק אם נמצא שקיימות עובדות אחרות בתוך "שירי דוד" המבטלות לחלוטין כל אפשרות ששירי דוד נתחברו בפני הבית, נוכל לומר שהידיעה שבמגילה [כלומר: התעודה מקומראן] משלימה רק במקרה את מה שכתוב בשני הדפים מן הגניזה'). מכאן ואילך הם עמלים להוכיח שכל סימני האיחור 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 אפריוריות, ורק אחר כך לבדוק אם יש בממצאים כדי להצביע על מוצא הטקסטים ועל זמן כתיבתם. גם את המשתמע מן הנחות היסוד שנמנו לעיל לעניין זמן הטקסטים ראוי היה לבדוק בחומרה גדולה יותר. העניינים יידונו להלן בפירוט.

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

אוטומאטית על שלוש פורמולות זהות, מהן אחת שהוא פסוק כצורתו.³³ הוא ידע בלי ספק, שאף על פי שיש בין המזמורים בתהלים קטעים אלפביתיים – אין ביניהם אף אחד המכפיל 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 פסבדו־אפיגראפית 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 ומופלא. בגופי הכותרות מספר המחבר, שביום 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 לציין 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 לציין שהמחבר ראה מראה (אולי: בחלום), והוא נתפרש אצלו

מתגלמת בשירים שלנו, שכותרותיהם מציינות בהם שנכתבו בתאריכים מסוימים. אמנם התעודה טוענת שדוד כתב 346 מזמורים כדי שייאמרו מידי 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 הנותנת, כי הדוגמה מיושמת כאן בצורה אחרת, ואי אפשר לשער, שמי שביקש להשוות את מהלכו למופת 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 'שושן עמק אוימה': השווה ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, ב, ירושלים תש"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 החודש, 'אייר', מעיד במחבר שלא ביקש להסתיר שאין הוא המלך דוד. השימוש בשם הזה נראה מפקיע את הטקסטים גם מן הזיקה האפשרית אל כת קומראן, שהרי לוח הכת היה שונה מן הלוח הרשמי של גוף האומה, וקשה מאוד להניח, שבני הכת ציינו את חודשיהם (המיוחדים) בשמות שציינו במקביל את חודשי 'בני החושך'. עיין דיון כזה אצל פ"ס, עמ' 90. לפי הנראה לי אין ניתנת שם תשומת לב נאותה לעובדה הנזכרת שם, ששמות החודשים 'חסרים במגילות [קומראן] ובספרי חזון הקץ והגאולה 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 שהִזָּה היה 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' ואמרת'): הם ההמשך האקסוטרי של החוויה האיזוטרית. 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 בתזיונו. 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 143.99, בפזמון של יוסף החזן (אלברדאני), המונה את נביאי התרי עשר ואומר בתוך זה: 'זיו הוד נחום יבהק בחזותו/נבואו וניבואי חבקוק עמיתו/לעיני צפניה תקום אמרתו' וכו'. יוסף אלברדאני פעל בכבל, במחצית השנייה של המאה העשירית.

38. ה'מראה', 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 דבריך 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 מדויק 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 ה'מראה' והתפילה שנאמרת אחריו חד לגמרי. התפילות אינן נאמרות לא בנבואה 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.

כַּנְגַד כָּל הָאָרֶץ יִרְבוּ צְדָקָתָם
 כּוֹנְנֵת דְּרָכָם אֶל מִצְוֹתָהּ
 לְעוֹלָם לְעוֹלָם יַעֲבְדוּ אֶת שְׁמֶהּ
 וּפְעוּלֵי טוֹבָתָם אֲשֶׁר אָהָבוּ בְּלִבָּם
 וַיִּשְׁרְתָהּ כּוֹחַם בְּכָל מַעֲשֵׂי פְלֶאֶה
 וּלְנִצָּח נִצָּחִים יִרְוּמוּ אֶת שְׁמֶהּ
 (א, 9-11)⁴¹

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

נִיבֹאת בְּרוּחָהּ עַל פִּי עֲבָדֶיךָ
 כִּי קִרְבַּתְךָ⁴² קֵץ וְעוֹד לֹא תֵאָחֵר (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:

כִּי לְטוֹב הָעוֹלָם הַעֲמַדְתָּנִי לְפָנֶיךָ
 כָּל הָאֻמִּים יִסְפְּרוּ כְבוֹדֶךָ
 יִקְבְּצוּ סְגוּנִים וְכָל מַלְכֵי אֶרֶץ
 לְרֵאוֹת אֶת גְּבוּרֹת יְמִינֶךָ
 וַיִּדְעוּ כּוֹלָם אֶת גְּבוּרָתֶךָ
 יִשְׂמַח צַדִּיק כִּי יֵרְאֶה זֹאת
 יִלְמְדוּ מִמֶּנִּי כָּל יוֹשְׁבֵי תֵבֵל
 וַיִּקְדְּמוּ פָנֶיךָ בְּתוֹדָה
 וּלְאוֹר הַגּוֹיִם נִתַּתְנִי בְּעוֹזֶךָ
 כִּי יֵרְאוּ צְדָקָתֶךָ עַל יַד גְּאֻמְנֶךָ
 רוֹזְנֵי תֵבֵל וּמוֹשְׁלֵי אָדָם
 וּלְהַבִּין אֶת סוּף⁴³ דְּבָרֵי קוֹדְשֶׁךָ
 כִּי יָדָה יְיָ עָשָׂה כָּל אֱלֹהִים
 וַיִּגִּיל לְפָנֶיךָ בְּשִׁירוֹת וְהוֹדָאוֹת
 וַיָּשׁוּבוּ אֶל דְּרָכֶךָ וַיַּעֲבֹדוּךָ בְּאֵימוּנָה
 בְּזִמְרֹת וּבְשִׁירוֹת וְהוֹדָאוֹת⁴⁴
 (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' הוא 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 הכתיב 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 ('יבושו כל עובדי סמל כי יחכמו בפסיליהם/לא יעבדו עוד את אלילים ולא ישתחוו עוד למעשה ידיהם/והאלילים כליל יחלופו מחמדיהם יאבדו לנצח') היא היחידה בטקסטים שלפנינו המעוררת תחושה של קדמות. ופלא שפ"ס לא עמדו על זה לפי הנראה. במיוחד קשה להלום את הדברים כפשוטם במציאות מוסלמית. אבל ההקשר בשיר אוניברסאלי, וברמה הזאת כל הדתות הלא־יהודיות אליליות הן. באופן דומה

תיאור המחזה הנפלא ממלא את לב הדובר שמחה; הוא מבטיח למלא את שליחותו בנאמנות ומכריז על דבקותו הנלהבת בה:

כִּי עֲבַדְךָ יִסְפֵר בְּנִפְלְאוֹתֶיךָ כִּי אֲשֶׁר כּוֹחוֹ וְרוּחַ דְּבָרָיו
כִּי אֵין לִי שִׁמְחַת כָּל דְּבָר כִּי אִם דְּבָרֶיךָ וּמְרָאָה כְבוֹדֶךָ
(ב, 21–22)⁴⁶

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

בְּרוּךְ אֲשֶׁר בָּחַר בְּעַבְדּוֹ וַיִּמְלֵא אוֹתִי כָּל מִשְׁאֲלוֹת לִבִּי (ג, 7)

התפילה שבקטע השלישי מוקדשת ברובה לתהיית המחבר על היבחרו לתפקיד שנועד לו: הוא מכיר בשפלות מוצאו, בעָניוֹ 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 לכל-יכולתו, סגולה שהיא מחוייבת המציאות בהקשר האסכטולוגי שהקטעים עומדים בו:

<p>וּמְבוֹרָךְ מִשְׁפִּיל וּמְרִים וּמֵאֲשֵׁפוֹת הַיָּרִים עָנִי וַיַּגְבִּיר כּוֹחוֹ עַל כָּל מוֹשְׁלִים וַחֲוֵיל גּוֹיִם וְאוֹצְרוֹת מְלָכִים וּבְנֹת יְרוּשָׁלַיִם לְתַפְאֶרֶת מַלְכוּתוֹ וּלְפָנָיו יִשְׁתַּחֲוּוּ כָּל תְּקוּמֵי⁴⁸ הָאָרֶץ וְלֹא יִטְעוּ עוֹד בְּהִבָּל וּמִשֵּׁה⁴⁹ מְגֹדוֹלֵי אָדָם וְעַד קִטְנֵי אֵינוֹשׁ אֶחָד מִשְׁפִּיל וְאֶחָד מִיָּרִים וּלְאֲבִיוֵנִי אָדָם⁵⁰ יִרְשׁ נַחֲלָה</p>	<p>ג, 12 בְּרוּךְ מוֹרִישׁ וּמַעֲשִׂיר כִּי הַקִּים⁴⁷ מֵעֶפֶר דָּל וַיַּגְדֵּל כִּסְאוֹ מֵעַל כָּל הַשָּׁרִים 15 וַיִּתֵּן לוֹ כָּל חֲמֻדַת מְלָכִים בְּנֹת מְלָכִים לְכְבוֹדוֹ "אֲשֶׁרִיו" יֹאמְרוּ כָּל הָעוֹלָמִים וַיִּבְטְחוּ בֵּי כִי הַגְּדִיל לַעֲשׂוֹת כִּי כוֹלָם יִדְעוּ אֵת יְיָ 20 כִּי יְיָ שׁוֹפֵט בְּכָל הָעוֹלָם לְאֲשֶׁר יִרְצֶה – יִתֵּן,</p>
--	---

אנו אומרים גם בימינו כמה פעמים ביום בתפילת 'על כן נקוה לך': 'להעביר גילולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון', ובתפילת הימים הנוראים, בפסקה 'ויאתיו כל לעבדך': 'ויונחו את עצביהם/ויחפרו עם פסיליהם/ויטו שכם 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 'זמשגה' בפנים. הואיל ואין המלה בכתב-היד ממילא אין חשיבות להיקרויותיה בספרות כת קומראן (פ"ס 92). ואפשר לפרש: מִשֵּׁה = שכחה, מלשון 'צור ילדך תשי' (דב' לב: יח).

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

וְרוּחַ כָּל בְּשָׂר אֱלֹהֵי יִשְׁתַּחֲוּוּ
 שִׁיחוּ כָּל גַּפְלֹאוֹתָיו
 כִּי לֹא נָאָה תִפְאָרֶת וְעֹז
 וּמִיַּד כָּל מְרַעִים רוּחַ חֲסִידוֹ
 וּבִדְבָרֵי קֹדֶשׁוֹ וּבְכָל דְרָכֵי חַיִּים

הוֹד וְהֶדָר וּכְבוֹד מַלְכוּתוֹ
 וְשָׁלַח הָרוּפָא וְרָפָא בְּשָׂרָם
 וּמִצַּנֵּת דְּבָרוֹ עַל יְדֵי נְאֻמָּנוּ
 וְרַב קְדוּשָׁתוֹ עַד בְּלֵי מִסְפָּר

זוֹכֵר בְּרַחֲמָיו אֶת בְּרִית עֲבָדָיו לְגַצַּח

כִּי בִידּוֹ נִפְשׁ כָּל חַי
 שִׁירוּ לוֹ זְמֵרוֹ לוֹ
 שִׁירוּ לְשִׁמּוֹ בְּכָל עֵת
 אֲשֶׁר הֵיטִיל מִצְרָה נִפְשׁ אוֹהָבוֹ
 כִּי בְטַח בְּשִׁמּוֹ וּבְכַבּוֹד מֵרָאָה
 [...]

ד, 4 כִּי מִלְפָּנָיו צָוָה עַל עֲבָדָיו
 אֲשֶׁר חָפֵץ בְּטוֹב עֲמֹ
 וְהַכְּבִיד תּוֹרָתוֹ עַל פִּי עֲבָדָיו⁵⁰
 הִירְפָּה בְּלִבּוֹ חֲכָמָה וּבִינָה
 [...]

ד, 13 בְּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵי נָא

מהקשר הדברים ברור, שבעת כתיבת דבריו שרוי המחבר עדיין במצב של שפלות, והגדולה שהוא מתארה כאילו כבר הגיע אליה, היא גדולה חזויה, מנובאת, שראה אותה מתגשמת במראה בלבד. בינתיים הוא שרוי בצרה, מופקר בידי מרעים (ג, 25), שבור לב וגוף (ד, 1). ממצב זה הוא רואה עצמו ניצל בידי ה', שהועיד לו גורל מפואר. המחבר 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 קדושה 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 המזדהה 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 הוכטח בשעתו בשבועה לדוד ('נשבעת מראש לדויד עבדך ומשחת ברחמך את שורש ישי'). הזכרת משיחת דוד היא נקודת מוצא לתיאור דמותו, מטור 16 ואילך: אין ספק שהמחבר ראה את המלך במראה כבבואה אל עצמו, כמי שהיה גם הוא (כמוהו) 'פינה ממואסה אשר מאסו הבונים' (א, 19), וברצון ה' נעשה 'עמוד עולם'

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

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:

שִׁבְרָתָּ לְפָנָיו (לפני דוד) כָּל מַלְכֵי מְדִינָה וּטְבַעְתָּ בְּמַצּוֹלוֹת כָּל שׁוֹנְאֵי נַפְשׁוֹ
תְּמַכְתָּ יְמִינוֹ עַל חֲרָבוֹ וּחְזַקְתָּ זְרוּעוֹ עַל כָּל גְּבוּרֵי קִידָר

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

רוב קטעי הטקסט מתרכזים אפוא בדמות המתבר 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 בכובד 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 בפזורה, מתוך הנחה אפריורית שהמחבר מכנה עצמו דוד ומדבר על עצמו בגוף שלישי. אבל דבר זה עצמו קשה לקבלו, בפרט שהכותרות, המציבות את המסגרת העלילתית 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: יג). שני השמות שגורים בפייטנות ככינויים לאומות המוסלמיות.

כחיבורו 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 בטר 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 'ישמח צדיק כי יראה זאת, ויגיל לפניך בשירות והודאות' (ב, 13), ושוב: 'ויקדמו פניך בתודה בזמירות ובשירות והודאות' (ב, 15), שהם מעין לשון 'זמירות שירות ותשבחות ברכות 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 דווייה'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: 'ומי 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'. אמנם בסידור הרמב"ם (ד' גולדשמידט, מחקרי שירה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 196) אין 'והודאות' אבל גם שם (עמ' 194) בברכת 'ישתבח': שיר ושבח הלל וזמרה ברכות והודיות (נ"א: והודאות) גדולה תהלה ותפארת עוז' וכו'.

57. במובן של 'תוכרו יחיד'. שימוש זה מאוחר, וגם התפישה התיאולוגית שעומדת מאחוריה מאוחרת. ישראל מייחדים את ה' (מלבד בתפילה) בבראשית רבה כ:ז (מהדורת תיאודור-אלבק, 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 מובהק, ויחד עם 'תפארת ועוז' הוא בא בהרבה נוסחאות קדומות של ברכת 'ישתבח'. עיין למשל כמובא לעיל (הערה 56) מסידור הרמב"ם, וכך הוא גם בנוסח טש"ח של סידור רס"ג (עמ' לד), וכן בנדפס בסדר רב עמרם גאון, עמ' י.

59. 'דווייה' היא לשון פייטנים מובהקת, ולא נרשמה 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, פו (תש"מ), עמ' קעד ואילך. וכבר צונץ (הדרשות בישראל², ירושלים תשי"ד, עמ' 287, הערה 68), מציינו כלשון מאוחר. הצירוף מופיע כמעט באופן קבוע בבקשות ובתחנונים פייטניים מאוחרים.

שם אלא 'כמוהו'.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 כבעיית הלשונות המאוחרים שבאים בטקסטים שלפנינו, כגון 'שופט צדק ודיין אמת' (ד, 12), שחופף בדיוק את לשון ברכת האבל לפי מר זוטרא בבבלי 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

61. ויש להוסיף על זה את השימוש במלת 'כנגד' במשמעות 'מול פני' שהוזכר לעיל, הערה 41, שאינו מקראי. על רוב הנקודות שצוינו עד כה בסעיף הזה, אין פ"ס מתעכבים.
62. 'כמצוות רצונך' בא כידוע בנוסחי העמידה שלנו במוסף ('ואת מוסף יום... נעשה ונקריב לפניך כמצוות רצונך'). הוא נוכח 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 שצוינו כאן, ובוודאי לא על פי טקסט שתיארוכו 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 שזמנן 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 שרמזו המחבר בשיר הראשון שלו, טור 18, בדברו על דוד המלך, לפסוק בתהלים קיח: כב. כפי שהראו פ"ס (עמ' 104, הערה 24) פסוק זה נזכר 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.

צריך לומר, שמלבד לשונות תפילה, שגורים היו אצל המחבר גם לשונות ומהלכים פייטניים. וראוי שנתחיל כמה שכבר הבליטו המהדירים האחרונים והוא הצורה הפייטנית המובהקת 'טעתה' בטור 7; לפי שעה לא מצאנו לשימוש כזה עדות לפני ימי הפייטנים.⁶⁸ אבל חשוב מזה השימוש התכוף למדי שעושה המחבר, כדרך הפייטנים, בסמיכויות תיאור⁶⁹ 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 הפוכות⁷² כגון 'חוכמת עוזך' (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 'ומי ידמה לך על רב כל מעשיך' (א, 12), שהוא סמיכות תיאור הפוכה,⁷⁵ במקום 'על כל מעשיך

68. נטיית הפעלים החסרים על דרך פעלי ע"ז היא כמפורסם מן המאפיינים המובהקים של לשון הפייטנים, ואך לחינם טרחו חוקרים למצוא שימושים דומים בספרות התלמודית (עיין ש' שפיגל, 'מלשון הפייטנים', הדואר, מב, גליון כב [תשכ"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 'טעתה' בשיר שלפנינו רואים פ"ס הוכחה לקדמות השימוש בצורה הזאת (עמ' 90 ואילך). אבל עובדה היא, שאין שימוש דומה לזה בשום תעודה מספרות קומראן, ועד להופעת השירה פייטנית אין לה אח ורע. הצורה 'תתה' המופיעה במקרא (ש"ב כב:מא; פ"ס עמ' 91) היתה ידועה לכל המשוררים 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 ותוארו, כגון 'דוד תהפוכות' (=דור הפכפך) וכדומה. צירופים מסוג זה באים לעתים מזומנות גם במקרא אבל הם נפוצים הרבה מאוד בשירה הפייטנית.

70. עיין לעיל, הערה 41.

71. על הצירוף הזה באים דברים מפורטים אצל פ"ס, עמ' 94, לפי שיש לו מקבילה מדויקת בהודיות ב: יג: ותשימני נס לבחירי צדק (מהדורת ליכט, עמ' 67, ועיין שם במבוא, עמ' 46; שאר המקבילות המובאות שם אינן תופפות). אבל הצירוף בא גם בהקשרים מאוחרים הרבה למגילת ההודיות, השווה למשל בפיוט לשבועות שפרסם א"מ הברמן בספרו עתרת רננים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 185 טור 1: 'אמור לבחירי הצדק כואו בני קבלו אמרי' (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 צונץ *Die Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865, p. 642 ועיין גם ע' פליישר, פיוטי שלמה הבבלי, ירושלים תשל"ג, עמ' 113.

73. עיין לעיל, הערה 46.

74. שימוש רגיל בצירוף בא קודם לכן (ב, 22): 'כי אין לי שמחת כל דבר כי אם דבריך 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 'כגודל חסדך' (=כחסדך הגדול) או 'וברוב גאונך' (=ובגאונך הרב) או 'בגודל זרועך' (=בזרועך הגדולה) הבאים במקרא. שימוש זה הוא מן הנפוצים בריטוריקה הפייטנית.

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 'והכביד' (=חלק כבוד) בטור 'והכביד תורתו על פי עבדו' (ד, 6), שאילו אנו תופשים אותו כלשון מקרא (=העמיס) 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 משימושו הפייטני השגור.⁷⁹ לשונו העברית של המחבר אינה נקיה 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 נפלאותיו' שבמקרא [תה' קה:ב]). משונה גם מה שכותב המחבר ב-ג, 20: 'אחד משפיל ואחד מירים', במקום 'זה משפיל וזה מירים' 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 בפייטנות, 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 בכרית דמשק מעירים פ"ס בעמ' 94 (ההיקרות נזכרת גם אצל אבישור, שם, עמ' 116). לא מצאתי עדיין את הצירוף בפיוטים אבל הוא קרוב ל'מצוות רצונך' שנדון לעיל. אפשר שבמקרה זה אין 'רצונו' אלא 'חסדו' (על דרך 'חיים ברצונו'), ואם כן אין כאן סמיכות נרדפים ממש. בכל אופן אין הצירוף ייחודי די הצורך בשביל לתלות בו הרבה.

78. בתפילת משה כבמדבר יב: יג.

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 ההודיות (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' קו:כד). כנראה אין לייחס חשיבות לדרך טיפולו של המחבר במליצות המקראיות שהוא משבץ בדבריו, כגון שהוא 'מתקן' מה שנאמר בישיעה ב: יח: 'והאלילים כליל יחלוף' ל'כליל יחלופו' (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 מיתקנים אצלו בשגרת העשייה הזרויות שבמקור (עיין בעניין זה פ"ס עמ' 93, ושם, עמ' 102, הערה 13). 'דכות' ו'דכים' (ב, 6; ד, 1) אינם תואר ל'עצמות' ול'עצם', אלא סומך להם, ור"ל: של האומללות (השווה בצלע השנייה: 'שברי נחלתך') והאומללים. ואי אפשר לנקד 'דכים' - דְּכִים' כמו בתה' צג:ג, אלא 'דְּכִים' שהוא ריבוי מ'דך'. עיין לעניין זה פ"ס, עמ' 93 ואילך.

ועד' היא פורמולה בעלת קונוטאציות 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 מתווה של יהרה: 'העם' עונה 'אמן', אבל אינו מוזמן להלל את ה' בהקשר הנתון, שהוא של תפילת 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 התכוף והנכבד כתפילת בני מקומו של המחבר השגיר אותו בפיו, עד שהציב לו מקום בסוף תפילותיו. אפשר שקרוב להקשר הזה מה שנאמר בקטע השני של הטקסט לפני פורמולות הסיום הנדונות: 'ברוך אשר בחר בעבדו וימלא אותי כל משאלות לבי' (ג, 7): לשון זו קרובה אל לשון הברכה שהיתה נאמרת לפני תה' קו:מח בהרבה קהילות מזרחיות, כפתיחה 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 מצמיח ישועה שלמה קרובה לעמו 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 אלקרקיסאני, אבל היא עדיין היתה בשימוש במנהג ארם צובה

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

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

83. על ברכה זו, שנתגלתה בגניזה על ידי ש' אסף וא' שייבר, עיין כעת נ' וידר, 'ברכה המצוטטת על ידי המלומד הקראי יעקב אלקרקיסאני', סיני, צח (תשמ"ו), עמ' לט ואילך. ועיין על זה בפירוט בספרי הנ"ל, עמ' 186 ואילך.

84. עיין על כך בספרי הנ"ל, עמ' 182.

במאה ה־18⁸⁵. הואיל והמחבר ראה עצמו כבואה של דוד המלך, אין זה רחוק לומר שהכתיב בדבריו את לשון הברכה הזאת, המשבחת בהפלגה את דוד. אם השערותנו נכונה הרי שלשון הברכה והפסוק מתה' קו: מח שאובים מאותו קונטקסט ליטורגי עצמו.

ו

כל הנתונים הללו מפקיעים 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'אחרי' אינו ניתן לאומדן. מרחב הזמן שבין אמצע המאה השביעית לסוף המאה ה־11 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 הרכבי: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 לחויותיו המיסטיות בדברי שיר מפתיעים במקוריותם ובאמינות 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 ושראייתו את עצמו היתה מבוגרת 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 קוזמוקראטור, אינו נתון באכסטיאזה של התנבאות וגם לא במצב של יהרה ארצית.⁸⁸ עדיין עיקר בעיניו זכותו

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

86. הרכבי, שם (לעיל, הערה 23) עמ' 82.

87. עיין לעניין זה למשל מה שהביא א"ז אשכולי בספרו התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תש"ז. וראה 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 האוניברסאליסטית המאפיינת 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 בעוזך/וכל האומים יספרו כבודך כי יראו צדקתך על יד נאמנך' וכו'). אין לגאולה החזויה על ידו צביון לאומי והיא אינה כרוכה במפלתם של אומות העולם או באיזה אירועים קאטאסטרופאליים. נקודה זו הובלטה יפה על ידי פ"ס, עמ' 99 ואילך.

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

כי אין לי שמחת כל דבר	כי אם דבריה ומראה כבודך
אל תסתיר ממני ברחמיך הרבים	ואל תמיתני בעבור אהבתם ⁹⁰
כי אהבתי מעון ביתך	מכל היכלי מלכים
טוב לי תורת פיך	מאלף אלפים פפרי זָהָב
טוב לי קדוש דברך	מכל כלי חמדה
טוב לי מצנות 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 כטחון במחבר, שהוציא את חלומותיו לפועל, כלומר, שנתגלה באמת, ומכל שכן – שהוא מן המשיחים ששמש הגיע לדינו. 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 ראוייה 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 אלמגרכי, 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: בהזיותו, ובמה שכתב לאחריהן, הוא ראה עצמו מעין דוד של אחרית הימים,

89. 'מעון' בית ה' איננו בית המקדש כסברתם של פ"ס (עמ' 83), ואין ללמוד מן 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' – ויהודי שנכנס בימינו לבית כנסת אומר גם הוא, בפסקת 'מה טובו': 'יי אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך', ולא יעלה על הדעת לפרש שהכוונה לבית המקדש. אלא שבהקשר שלפנינו 'מעון ביתך' הוא כינוי לעולמות העליונים, ששם רואה המחבר את מראה ניבואו (עיי' גם בסמוך).

90. יש לנקד תסתיר, בנפעל, כהשערת המהדירים (השווה גם א, 16: כי היכין שבחך; ב, 2: רחם עלינו; ב, 14: ויעבדוך באימונה; ג' 3: ואהליך בצדקתך; ג, 13: הירים עני, ועוד הרבה). ופירוש הסיפא: אל תמיתני בזכות ('בעבור') אהבתי את דברך הנזכרים בטור הקודם.

91. המקור העיקרי לסיפור דוד אלרואי הוא, כידוע, במסעות בנימן מטודילה, מהדורת אדלר, עמ' נא ואילך. דבריו מובאים על ידי א"ז אשכולי (לעיל, הערה 87), עמ' 164. עדות מקבילה ניתנת על ידי המומר סמואל אלמגרכי בספרו אפחאם אליהוד (נכתב אחרי 1163), מהדורת פרלמן ב-PAAJR, כרך לב (1964), עמ' 77 ואילך (מקור), ועמ' 72 (תרגום). דבריו לעניין זה מובאים על-ידי אשכולי, 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 בישיבה.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 שמוכא בתפילות שלפנינו.⁹⁵ בפתח הקטע השני של התפילות אפשר שיש גם התרסה נגד המנהיגות הממוסדת של האומה:

יְהִי רַחֲמֶךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ עַל צֵאן הַהֲרִיגָה אֲשֶׁר הֲרִגוּהָ רוּעִים וְלֹא חָמְלוּ עֲלֵיהֶם
חָבוּשׁ בְּרַחֲמֶךָ עֲצֻמוֹת דְּכֹת וּרְפָא בְּאַהֲבָה אֶת שְׁבָרֵי נַחֲלֶתְךָ

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 אלמגרי 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 עיין מאן, שם, עמ' 341.

94. 'הוא היה נכבד מאוד וחכם בדתי היהודים השוכנים במדינת אלעמאדיה, השייכת לגבול מוסול' (אשכולי, [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 אלעמאדיה מהללים אותו עד עתה בהרבה מאסיפותיהם וישנם אנשים ביניהם שחושבים אותו למשיח המקווה. וראיתי קהילות של יהודי פרס [...] שמזכירים שמו בעת שבועתם הכי גדולה. [...] במדינה הזאת (אלעמאדיה) ישנה עדה המאמינה כשיטה דתית שנובעת, לפי דבריהם, מהרמאי הנזכר, מנחם' (אשכולי, 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. עיין לזה דברי פ"ס, עמ' 94. האפשרות שה'רועים' ההורגים בצאן הן אומות העולם (על פי משל בספר חנוך האתיופי) נראית רחוקה, לאור המהלך האוניברסאלי, החיובי ביותר, של המשך הקטע. בהקשר עברי אי אפשר שאומות העולם יתכנו 'רועים' לישראל.

97. עיין בדברי ר' בנימן אצל אשכולי, שם: ראש הגולה וראשי הישיבות מבקשים מדוד לחדול מפעילותו אבל הוא מסרב.

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

שלמה אלרוגי ושם בנו מנחם;⁹⁹ ואם אכן כך הוא הדבר הרי אנו במאורע המתואר בראשית המאה הי"ב,¹⁰⁰ ואירע בסוף המאה הי"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 באיגרות. 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 מפשרות 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 הסימנים האלפביתיים של טורי שירו לכתיב התקני. גם הפיסקה ה'דואליסטית' 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 מבורר, 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.

ז

בעל הקטעים שנדונו לעיל אפשר שהגיע אל המופת המקראי לצורך ענייניו, לפי שביקש לעצב דברים שהשירה היתה יפה להם, אבל הרגיש בהם שאינם בכדי שינוסחו בדפוס השירה של ימיו. בשום אופן אי אפשר ללמוד ממעשהו על איזו שגרה של שימוש בדפוס 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-היד (ט"ש 10K21/1) מובא בפקסימילה אצל A. Scheiber, *Genizah Studies*, Hildesheim 1981, pp. 68-69. תצתיק שלו עיין צ' מלאכי (לעיל, הערה 19), עמ' 67 ואילך; גולב (לעיל, הערה 19), עמ' 100 ואילך.
100. לפי עדותו של עובדיה חלה התנועה בימי 'הקצין אלאפודל', שהוא, לדעת מאן (REJ, 89) p. 253, n. 2, 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 תז"ל והן בחרוזים, אבל היא נדירה ביותר באקרוסטיכונים.
102. פ"ס, עמ' 94, מקבילים את הדברים אל התיאולוגיה הדואליסטית של כת קומראן. אבל ל'הבדלות' יש סטאטוס קבוע בתפילות ישראל, ואין לייחס חשיבות להופעת הרעיון בהקשר שלפנינו.

ממצא 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 מתחתיתו 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 נסתיים הקונטרס בדף שהיה כולו חלק.

כתב-היד כתוב על נייר, והכתיב בו נראה מאוחר לכתיב כתב-היד שנדון 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 בזה; 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-היד: 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 דוכסולוגיות מפורשות, סמוך אחרי אמצע העמוד, כשהשאר נשאר ריק. מזה נראה שדף זה היה אחרון. לפי זה חטיבת השירים האישיים (עיין 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 שרוח 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-היד 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 (עיין 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 מדוקדק לחלוטין. ווי החיבור המתנקדות בשורוק מסומנות תחתיהן (ותהילתך), אבל לעתים מנוקדים כך גם שורוקים פנימיים (רוחות, תשורף).

107. שיטת ההטעמה היא טברנית-ארץ ישראלית מורחבת, כפי שלמדני 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

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 ניזוק 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 שנתקבצו 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, שכוננו 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, שמבוקש 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 בפקסימילים הניתנים בסמוך. הם הותקנו על פי צילומים משובחים שזיכני בהם ד"ר שלמה רייף, הממונה על אוספי הגניזה בספרייה האוניברסיטאית של קמבריג'. תודתי נתונה לו על עזרתו האדיבה.

108. ציון הטקסטים בטעמי אמ"ת 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 אמ"ת.

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

110. השווה טורים 34 ואילך; 'פועל בינת חכמתך, פחד רעד מוראך/צורי אל תגרע ממני ולא מצאצאי'. 'הצאצאים' נזכרים בתפילת הדובר גם בטור 8: 'ואחרי דור דורים' (הניקוד 'אחרי' ברור בכתב-היד), ובשיר ו טור 16: 'יי אל תציאני חפשי ממך וגם צאצאי דור דורים'. 'בית' המשורר נזכר גם בטור 6 שם: 'יעצתי בושתי לביתי'. המורא הגדול מפני ה' (תחושה שונה משגרת המשתמע מצירוף שחוק כ'יראת שמים') הוא נושא מרכזי בשירים, על שתי חטיבותיהם.

השיר הבא (ו) 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'שיעבוד' 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 צפייתו 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 לשבת?) הוא היפה מן הבאים כאן, ויש בו מיסוד הליריקה הדתית הכנועה, שמעט ממנה בא גם במזמורי תהלים. הטון המינורי, הבטחון המאופק, החרישי 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 הדו-שיח 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, ובזה 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 עמדו', 'קומו עמדו', 'שאו רנה והרימו קול', 'השתחו ליי... וקומו', 'וקודו אפים והשתחו ליי וקומו', 'בואו שובו עוד והשתחו, 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 מפסוק ו.

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

הקטע שלאחר מכן הוא שיר של שכח 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 בעוז, בליווי הקולות והברקים והרעמים המפחידים, מתואר בשיר בפירוט ובעצמת ביטוי ניכרת. כוחות בראשית המשתוללים כולם מכוונים ביד ה', והגשמים אף הם, למרות הסתערוותם הסטיכית, מובלים אל אשר ירצה ה': הוא שופט בהם 'עמים מישור' ונותן בהם 'אוכל 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 וַיִּשְׁכַּחַהּ וַיִּכְזַב בְּתוֹרָתָהּ
וַיִּגְרַע וַיּוֹסֶף מִצְוֹת אֲשֶׁר לֹא מִתּוֹרָתָהּ
וַתִּכְעַס וַתַּעַל חֲמָתָהּ לְהַכְרִית אֶת־מִן הָאָרֶץ
נִשְׂאֲתָ אֶת טִיטוֹס מֶלֶךְ רַב וַתִּמְלֹכֶהוּ עַל כָּל הָאָרֶץ
וַיַּחְרֵם אֶת מִקְדָּשָׁהּ יְיָ וַיִּפְזֹר עִמָּה עַד קֵצֵה הַשָּׁמַיִם
וַתִּשְׁגַּב מַלְכוּתוֹ יְיָ אֱלֹהִים וַתִּקַּם מַלְכִים עַל כָּל אֵי וַיִּבְשֹׁת
וְהִנֵּה עָמָה עִמָּהּ יְיָ בְּיַד אֲדוֹנָיִם קָשִׁים וְרַבִּים
יָשׁוּבוּ אֵלֶיהָ וְלֹא יָבִינוּ אֵלֶיהָ וַתֵּאָרֶף קֶצֶם יָמִים לֹא חָקַר

הקטע המסיים את החטיבה מבטא את שברון לב האומה על שגרמה כחטאיה לאבדן עצמה. מן התיאור ההיסטורי האובייקטיבי כמעט, שדיבר על ישראל בנסתר, עובר המשורר 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 צרור של פסוקי סיום המחזירים את הטקסטים בעליל אל מסגרתו של מעמד ציבורי. הצרור פותח בקריאה של הדובר אל הקהל: 'אמרו כל העם!' וממשיך בפנייה אל הציבור להשתתף בתפילה ולברך את ה'. שני המקראות המסיימים את הפסקה מציינים 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' ויזר במחקרו, השפעות איסלאמיות על הפולחן היהודי, אוקספורד תש"ז. וראה כעת, ר' אברהם בן הרמב"ם, ספר המספיק לעובדי השם, מהד' נ' דנה, רמת גן תשמ"ט, עמ' 117 ואילך. אבל מקומן של קידות וכריעות והשתחויות היה מכובד בתפילה גם קודם לזמן הזה, כפי שעולה למשל ממה שפורסם מעזבונו של מ' מרגליות בספר הלכות ארץ ישראל מן הגניזה (בעריכת י' תא שמע), ירושלים תשל"ד, עמ' קלד ואילך, מכ"י אוקספורד 2700. על כתב-יד זה עיין גם בספרי הנזכר בהערה 82, על פי המפתח. אבל מלשון הפסקה אצלנו נראה משתמע שמדובר בתפילה מסוג אחר.

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-אפיגראפית: 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 חובות 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', שתיאר את חוויותיו האינטימיות בשירי הסדרה הראשונה, חיבר שירים גם לשימוש מאמיניו, 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 חז'לי, 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: 'נישב אליך [ב, 32]), ואפילו פסוק שלם 'ואף כי חקרי מעללי איש, מחשבות אדם ומזימותיהם' (א ו, 6) שהוא פאראפראזה ברורה של תפילה קדומה,¹¹⁵ אבל כל זה מועט

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 טשטש את כוונותיו בשירים שכתב לשימוש כללי. יש להעיר בהקשר זה גם על טור 3 בחטיבה השנייה, ששם המחבר אומר: 'התקדשו ליי, קדוש 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 דזמרה 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

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 לציפייה משיחית דרוכה (השווה ב, 62) ולא לאיזו מודעות 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 קונבצניוואלית למדי, חסרת להט אסכטולוגי מיוחד.¹¹⁷

כל הסימנים הללו מעידים, לדעתי, ששני מחברים כאן, ושירי 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 שישראל 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 (עיין בספרי הנ"ל בהערה 1 לפי המפתח), וכן גם 'דאבה נפשנו' (ב, 55, עיין בביאור).

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

117. אבל קצת יוצא דופן הקטע הנמרץ המדבר בסוף שירו בחטיבה א באויבי הדובר. האם הכוונה לאויבים שגרתיים, מסוג אלה הנזכרים תכופות בתהלים? בכל אופן אין כאן רמז לסוג מסוים, כלומר כיתתי, של פורענות.

118. הטענה באה, כפי שמסר לי בטובו פרופ' ח' בן-שמאי, כבר אצל קרקסאני בכתאב אלאנואר ואלמראקב, מהד' נמוי, כרך א, עמ' 11. בכל אופן היא מפקיעה את הטקסטים שלנו בהכרח מהקשר רבני שגור.

119. עיין לעיל, הערה 25.

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 ניחס 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

סְבִרִי וּמִבְטָחִי אֶתָּה שְׂמַח גִּפְשׁ עֲבֹדֶךָ
 עוֹלָם תִּלְךָ לִפְנֵי אֱלֹהִים לְדַעַת אֶת גְּבוּרַתֶיךָ
 פּוֹעֵל בֵּינֵת חֲכַמְתֶּיךָ פֶּחַד רַעַד מוֹאֲרֶךְ
 צוּרִי אֵל תִּגְרַע מִמֶּנִּי וְלֹא מִצְאָצְאִי
 5 קִמַּתִּי לְפָנֶיךָ יְיָ לְשֵׁרֶת בְּשִׂמְךָ וּלְבָרְכֶךָ
 רֹמַמְתֶּיךָ אֲגִיד בְּפִי וְתִהְיֶלְתֶּךָ עַל לְשׁוֹנִי
 שְׁאַלְתִּי שְׂמֵעָתָּ יְיָ וְאֵל תִּתְעַלֵּם מִבְּקָשְׁתִּי
 תַעֲנֵנִי בְעוֹדִי יְיָ אֱלֹהֵי וְאַחֲרֵי דוֹר דּוֹרִים

120. הטקסטים כחלקם קשים לפיענוח, והקריאה בהרבה מקומות משוערת. הקורא ייטיב לעשות אם ישווה את הגדפס אל העולה מן הפקסימילים המובאים בסמוך. כנזכר, 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, כנזכר. בתעתיק בא במקום זה יי', כמקובל.

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

ה

- יְיָ אֱלֹהֵי רַעְדֹתִי מְאֹד וְאֵירָא מִפְּנֵי יִרְאַתִּיךָ
 שְׂגִיָּא כְּבִיר וְנְאוֹר וְדַעַת כָּל חַי לֹא תִכְלַכְלֵךְ
 זִכְרֹתֶיךָ אֱלֹהֵי וּנְבִהֵלְתִי וְהִשְׁלַכְתִּי עַל פְּנֵי אֶרְצָה
 בּוֹשֶׁתִי מְאֹד וּנְקַלְמְתִי כִּי לֹא דִרְשָׁתֶיךָ בְּמִשְׁפָּט
 5 וְהִבְשַׁת אֶכְלָה אֶת יִגְיַעִי וְגַם אֶת יִגְיַע אֲבֹתִי
 יַעֲצִתִּי בּוֹשֶׁת לְבֵיתִי כִּי לֹא שָׁמַתִּי זֹאת עַל לֵב
 וְאִם חָקַרְתָּ זֹאת אֱלֹהֵי כְּלִיתִי אֲבַדְתִּי מִן הָאָרֶץ
 גְּדֹלְתָּ יְיָ וְהוֹסַפְתָּ תְהִלָּה עַל אֲשֶׁר לֹא כְלִיתָנִי
 שָׁבַתִּי עָלֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵי בְּכָל לְבִי וּבְכָל נַפְשִׁי
 10 צוּרֵי אִם שָׁגַגְתִּי לִפְנֵיךָ אֵל תִּשְׁפָּטֵנִי כְּעֹשֶׂה בְּדוֹן
 נוֹהֵג עוֹלָם בְּרוּחַ חַיִּים וְתַעֲמִידֵיהוּ בְּצַדִּיקְתֶּךָ
 [שָׂא נָא אֶת פִּשְׁעֵי עַבְדְּךָ וְטַהַרֵנִי מִחַט וּמִצַּדִּיקוֹתֶיךָ]
 חוֹקֵינִי יְיָ לִרְאֹה אֶת שְׁמֶךָ וְאֵל תִּתְּנֵנִי בְיַד צַר לְהַכְשִׁילֵנִי
 אֲתָה יְיָ פּוֹעֵל יִשׁוּעוֹת רַב מְרֵאוֹת עַל כָּל הָאָרֶץ
 15 רַבַּת יִשׁוּעָתָה רַכֵּשׁ וּלְכָה לְעִזְרָתָה לִּי
 הִקָּם שְׁפָל מַעְפָּר הָאָרֶץ וְהִכְנַע רָמִים וְהִפִּילֵם
 כְּתוּב לַחַיִּים לֹא אֲבוֹשׁ כִּי בְטַחְתִּי בְּךָ
 יִבְשׁוּ אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַבְדְּךָ יִשְׂמַח לְעוֹלָם

ב1

ה

- 1 יראתיך: מוראך. / 2 שגיא כביר ונאוור: תארים לה, ואינם באים יחד במקרא. שגיא: איוב לו:כו. כביר: שם לו:ה. ונאוור: השווה תה' עו:ה. תכלכלך: תכילך. / 3 והשלכתי וכו': השווה יר' כב:כח; יח' יט:יב. / 5 והבושת וכו': על פי יר' ג:כד; והבשת אכלה את יגיע אבותינו. / 6 יעצתי בושת: על פי חב' ב:י. יעצתי בשת לביתך. / 7 ואם: ואילו. / 8 על אשר וכו': כלומר על אשר לא הענשתני כראוי. / 9 שבתי עליך: כמו אליך; ועיין גם בחטיבה ב, טור 58. / 11 נוהג... ברוח: השווה שמ' י:יג; וה' נהג רוח קדים בארץ. ברוח חיים: הצירוף בא כבר' ו:יז; ז:טו; כל בשר אשר בו רוח חיים. אבל כאן במשמע: בסימן של חיים וברכה. ותעמידהו: כמו: ותחזקהו. בסוף הטור סימן המעתיק עיגול לציין חסר, והשלים בגליון העליון של העמוד, במהופך, את טור 12. / 12 מחט: כך הכתיב המקובל בכה"י הקדומים. ומעתה: כך בכה"י, אבל הסופר לא ניקד את הו"ו. / 13 לראה: כנראה במקום: ליראה. אבל בכה"י מנוקד: לראה. / 14 פועל ישועות: תה' עד:יב. רב מראות: אין במקרא. וריבוי 'מורא' במקרא: מוראים (דב' ד:לד). / 15 רבת ישועתה רכש: אין בידי לפרש. ואולי הוא כעניין 'שקר הסוס לתשועה' בתה' לג:יז. ופיענוח מלת 'רבת' מפוקפק. למעלה ממנה אולי כתוב דבר מה בין השיטין, אבל אי אפשר לפענח. ולכה וכו': על פי תה' פ:ג; ולכה לישועתה לנו. ומלת 'ישועתה' בראש הטור באה בהשפעת הפסוק הזה. / 16 הקם וכו': על פי ש"א ב:ח וכדומה. ולמעלה ממלת 'מעפר' אולי כתוב 'הארץ'. עיין גם בשיר הבא, ט' 10. / 17 כתוב לחיים וכו': על פי יש' ד:ג; כל הכתוב לחיים. / 18 יבושו וכו': השווה תה' קט:כח; קמו ויבושו ועבדך ישמת.

- 1 אלהי התקנה אדון התחלת שב[...]. לבב ותאנת נפש
 עיניך ישוטטו ביבשת הארץ וגם אבדון ומות
 לב ימים ועמקי מצולה כל תחתיות הארץ
 תהום רבה אין קץ ותכלה גבהי שמים תכלית כל דעת
 5 הנם לפניך כעבדים גלויים וערוכים נגדך
 ואף כי חקרי מעללי איש מחשבות אדם ומזימותיהם
 אתה יסדת ארץ על תוהו פננת שמים על בלימה
 אתה מנהיג רב החבל ומשרתיך רוחות ואש לזהט
 עיניך לא רדמו נצח ועין כל חי לא תשורף
 10 ותקם אדם מעפר ארץ ותבוננהו מבהמות ועוף
 לדעת עוז ממשלתיך ופחד גבורתך יתן בלבבו
 והנה אני זכרתיך בכל עת יומם ולילה רעדתי ממך
 שמתתי | יראתך בלבי סמר בשרי מפניך
 2 א ששתי ושמתתי יי כי אתה מראי
 15 אהבתי יי ואת ביתך עבד עולם אהיה לך
 יי לא תציאני חפשי ממך וגם צאצאי דור דורים

1

1 אלהי התקנה אדון התחלת: אין הצירופים במקרא. שב[...]: אולי יש להשלים 'שב[רון]'. אבל בכה"י השי"ן מנוקדת בימין. ומצוי כך לעתים ככ"י. ותאנת נפש: יש' כו:ח. / 2 עיניך ישוטטו: השווה זכ' ד:י' דה"ב טו:ט. אבדון ומות: איוב כח:כב. / 3 לב ימים: תה' מו:ג ועוד. וביונה ב:ד: ותשליכני מצולה בלבב ימים. ועמקי מצולה: אין במקרא. תחתיות הארץ: תה' סג:י. / 4 תהום רבה: בר' ז:יא ועוד. אין קץ ותכלה: השווה תה' קיט:צו: לכל תכלה ראיתי קץ. גבהי שמים: איוב יא:ח. תכלית כל דעת: אין במקרא. / 5 הנם: כתוב גם בגליון. גלויים: במובן זה באסתר ג:יד; ח:יג: 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 החובל: יונה א:ו. ואין הוא מצוי ככינוי לקב"ה. ומשרתיך וכו': תה' קד:ד: 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 נבון 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 דזמרה. ופחד גבורתך: אין במקרא. / 13 סמר וכו': תה' קיט: ככ: סמר מפחדך בשרי. / 15 אהבתי וכו': על משקל הצהרת העבד בשמות כא:ה. / 16 יי לא תציאני וכו': על דרך: לא אצא חפשי (שם). ואפשר שבין 'יי' ו'לא' נמחקה מלה. דור דורים: השווה סוף השיר הקודם.

אשרי מאד וטוב לי להתהלך לפניך עד נצח
 אודה יי כי שמחת לבי כי דבקתי אליך
 חזק עבדך לשרתיך אמיץ לבכי ליראתך
 20 סורו ממני חשבי רצתי כי ליי אלהי צבאות אני
 קומה יי הושיע מאנשי מרמות לא יראוך
 כי נפשי [...] נטרפת בין לבאים נצבך וליש[ועתך...]
 כפירים וגוריהם כולם שאגו בקולם ופיהם פָּעְרוּ לטרף טרף
 ולשוני לחכי דבקה ואמ[ות] מות הבהילוני
 25 לה אני יי אלהי עוֹרָה מהרה נבאה
 שסע יי עקר לשונם שבור מתלעתיהם
 הושע עבדך מפיהם והשליכם לזראון תחתיות
 ידעו כי אתה יי אלהי ואני עבדך הבטח אליך

ז אורי נפשי התעוררי זמרי ליי אל תי
 בתוך לב [...] יתי זכרו והביעי זמרה ושירה
 גבורות רחמיך אל תשפחי נצח ורכ חסדיך [אש]ר גמל עליכי
 22 | דעי מעשי אביך ואלהיך ושאי אליו עיניכי בכל לב
 5 הן פפיכי [...] תפרשי [הרי]מי קולך הנעימי זמר

17 מאד: הפיענוח מפוקפק. ובהמשך אפשר שכתוב 'טוב'. להתהלך לפניך: על פי בר' יז:א: התהלך לפני והיה תמים. עד נצח: תה' מט:כ; איוב לד:לו. / 18 דבקתי אליך: למלת היחס השווה איכה ד:ד. / 20 סורו ממני וכו': ע'פ תה' ו:ט ועוד. חושבי רעתי: על פי תה' לה:ד. ולרעיון השווה גם טור 25 / 21 קומה יי הושיע: על פי תה' ג:ח: קומה יי הושיעני. ואפשר שכתוב 'הושע'. מאנשי מרמות: אין במקרא. והקרוב: מאיש מרמה ועולה תפלטני (תה' מג:א). / 22 כי נפשי וכו': על פי תה' נו:ה: נפשי בתוך לבאים אשכבה. והמשורר מפתח להלן את התמונה. / 23 כפירים וכו': השווה למשל תה' קד:כא: הכפירים שואגים לטרף. / 24 ולשוני: על פי תה' קלז:ו. לחכי: הושמט בפנים ונוסף בגליון. אמ[ות] מות: הצירוף בא בתהלים נה:ה: ואימות מות נפלו עלי. / 25 לך אני וכו': לרעיון השווה טור 20 / 26 שמע: השווה שופ' יד:ו: וישסעהו (את הארי) כשסע הגדי. שבור וכו': השווה איוב כט:יז. / 27 לזראון תחתיות: אין במקרא. / 28 אתה וכו': השווה תה' פו:ב: הושע עבדך אתה אלהי הבוטח אליך.

ז

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

וכרעי ברכך השתחווי לו וקומי עמדי דברי לו
 זכרי ספרי [...] ואת [...] חנונה אל תכחדי ממנו
 חנון הוא יאזין ויח[מל] ישלח ירפאה לתחלואיכי
 טוב יי ומטיב לדו[רשיו]... [...] נבקשה לאלהינו
 יחיש רחמי [יזכר חס]דיו יקימינו ונחיה לפניו סלה 10
 כי רחום הוא לא יטור לעולם יעלים [עין] מעון ופשע
 לא [יש]ים לב על חטאתינו עון ימ[ינו] לא יזכור
 מלך עולם [...] סומך [...] למיחלים לחסדו
 נצר חס[ד] לירשי [...] דור] דור
 סורי נפשי מבכי ובאי חזקי ידיך באלהיך 15
 עורי רני בלילה נגדו ויומם אל תתני פוגה לו
 פקדי בידו כל עצבונך שברי ליי בטחי בו
 צרור חיים הוא למחזיקים בו וכל תמכיו לא י[...]
 קרוב יי לנפש מרה ואת נכי רוח ינתם
 רופא אמן רואה בצרה רוצי רדפי התנפלי לו 20
 שמע בקולך אמר ארפאך הוח[י]לי נפשי [...] י תקנה
 נאמן דברו יכונן אמר רב[...]ך גצח שארית [י]ש[ר]א[ל]

6 וכרעי ברכך: השווה לזה בחטיבה השנייה, שורה 10. / 8 ירפאה וכו': השווה תה' קג:ג: הרופא לכל תחלואיכי. / 9 טוב יי ומטיב: על פי תה' קיט:סח: טוב אתה ומטיב. נבקשה לאלהינו: כמו: את אלהינו (אולי בהשפעת לשון חז"ל). השווה זכ' ח:כב: דה"ב יא:טז וכדומה. / 10 יקימינו ונחיה לפניו: הושע ו:ב. / 11 לא יטור לעולם: יר' ג:יב. / 13 פיענח הטור מפוקפק. למיחלים לחסדו: תה' לג:ית. / 14 נצר חסד: שמ' 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. ולעניין השווה תה' לא:ו: בידך אפקיד רוחי. עצבונך: השווה כר' ג:טז 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 דכאי רוח יושיע. לנפש מרה: השווה למשל מ"ב ד:כו: כי נפשה מרה לה, וכד'. נכי רוח: יש' סו:ב: אל עני ונכה רוח. אבל אפשר שכתוב: מכי רוח, ואולי יש אות לפני המלה וכתוב: נמכי רוח (מתחת המ"ם [נו"ז?]) נראה בכה"י שווא). אין 'נמוד' במקרא. / 20 רופא אמן: הצירוף תלמודי (תוס' גיטין ג:ח). אבל 'אמן' במשמעות זו בא כבר במקרא (שה"ש ז:ב). רואה בצרה: אין במקרא. התנפלי לו: במקום: לפניו. / 21 הוחילי נפשי: השווה תה' מבו:ו. [...] י תקוה: אולי יש להשלים: [לאלה] י תקוה. השווה לעיל שיר ו, טור 1.

חטיבה ב

א3 | שימו לְכַבּ זָכְרוּ אֶת יְיָ יִרְאֶה יְיָ יוֹדְעֵי אֶת יְיָ
 קראו עֲצָרָה לְשֵׁם יְיָ הַסִּירוּ מִכְשׁוֹל מַעַם יְיָ
 הַתְּקַדְּשׁוּ לַיְיָ [ק]דוֹשׁ יְיָ קִדְּשׁוּ מְקוֹם נֶגֶד מִקְדָּשׁ
 קוֹמוּ עִמְדוֹ לִפְנֵי יְיָ קוֹמוּ עִמְדוֹ בְּרַכּוּ אֶת יְיָ
 5 רֹמְמוּ יְיָ בְּרַכּוּ שְׁמוֹ רֹמְמוּ יְיָ [ב]שִׁיר רֹמַם מוֹת
 שאו רְנָה וְהָרִימוּ קוֹל תְּנוּ כְבוֹד לַיְיָ אֱלֹהֵינוּ
 בְּרַכּוּ אֶת יְיָ הָאֱלֹהִים הַגְּדוֹל מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם אָמֵן הַלְלוּיָהּ

הַשְׁתַּחֲוּוּ לַיְיָ עַל עַפְרָא אֶרֶץ וְקוֹמוּ בְּרַכּוּהוּ עַל גְּפְלֹאתָיו
 בְּרוּךְ יְיָ אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עוֹשֵׂה נִפְלְאוֹת לְבָדוֹ
 10 וְקָדוֹ אֲפִים וְהַשְׁתַּחֲוּוּ לַיְיָ וְקוֹמוּ בְּרַכּוּ שֵׁם כְּבוֹדוֹ סְלָה
 וּבְרַכּוּ שֵׁם [כְבוֹדוֹ] לְעוֹלָם וַיִּמְלֵא כְבוֹדוֹ אֶת הָאָרֶץ אָמֵן וְאָמֵן

בְּאוֹ שׁוֹבוֹ עוֹד וְהַשְׁתַּחֲוּוּ לַיְיָ שְׁבֵרוּ קוֹמָה כְּרַעוּ מוֹל יְיָ

חטיבה ב

1 שימו לבב: אין במקרא. אבל פעמים רבות: שימו לבבכם. יראה יי: צ"ל: יראי יי. יודעי את יי: על משקל וידעת את יי (הו' ב:כב). / 2 קראו עצרה: יואל א:יד; ב:טו. הסירו וכו': על פי יש' נז:יד: הרימו מכשול מדרך עמי. / 3 [ק]דוש יי: נראה לי פסוק בפני עצמו, בדרך קריאה, כמו: כי קדוש יי. קדשו מקום וכו': כנראה: קבעו מקום תפילה כנגד בית המקדש. ואולי היה כתוב 'מקדשו' והו"ו נמחקה כליל. 'נגד' = מול, כמו: ויחן שם ישראל נגד ההר (שמ' יט: ב) וכדומה. / 4 לפני יי: אחרי המלים הללו כתב הסופר שוב 'קדשו מקום נגד ברכו' ולא ניקד, וסימן את המלים למחיקה בקוים אלכסוניים קטנים, למעלה מן האותיות. ומלת 'ברכו' ראה בהמשך הטור. עמדו: מנוקד כך, בחולם חסר, בכה"י. ברכו את יי: הצירוף על פי תה' קלה:יט"כ ושם קלד: ב ועוד. / 5 רוממו יי תה' צט:ה, ט, ורבים כיו"ב במקרא. רוממות: השווה תה' קמט:י: רוממות אל בגרונם. ראה גם יש' לג:ג. / 6 שאו רנה: מעין זה ביר' ז:טז; יא:יד: ואל תשא בעדם רנה ותפילה. והרימו קול: יש' יג:ב. תנו כבוד: על פי תה' קטו:א ועוד. / 7 ברכו את יי: תה' קלה:כ. את יי האלהים הגדול: נח' ח:ו. מן העולם וכו': תה' קו: מת, אבל שם: ואמר כל העם אמן הללויה. / 8 השתחוו ליי על עפר הארץ: אין המליצה במקרא. 'על עפר ארץ' בא בעמ' ב:ז, ו'עפר הארץ' יש הרבה. / 9 ברוך וכו': תה' עב: יח. / 10 וקדו אפים: השווה ש"א כד:ח: כח:יד וכד'. וקומו ברכו: נח' ט:ה. השווה גם לעיל, חטיבה א, שיר ז, שורה 6. / 11 וברכו וכו': תה' עב:יט, ושם 'וברוך', ו'את כל הארץ'. / 12 באו שובו עוד: אין המליצה במקרא. שברו קומה: אין במקרא. כרעו מול: אין במקרא.

שׁי[מו] עֵינְךָ אֶל הַמֶּלֶךְ יְיָ וְיָרֵם גְּרוּשׁוֹת [..] וְרַחֵם הַשְּׁמַיִם
אָמְרוּ לֵאלֹהִים אַתָּה הוּא אֱלֹהֵי הַגְּבוּרוֹת רַב נִוְרָאוֹת יְיָ צְבָאוֹת

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

תְּהוֹם הַגָּ[ה] בַּעֲזָה וְתִרְמָם [..] מִלֵּאכֶךְ

תִּגְרִישׁ [..]

תָּרִים עָנָן מִגְּבְהֵי בָהוּ וּמִכֵּן הָרִים [..] הוּ

תִּשְׁפּוֹף נְהָרוֹת וְלֹא יִחַפּוּ תְהוֹ[מוֹת] וַיִּמֵּים וְלֹא יִבְקַע

20 ת[רע]ד הָאָרֶץ מִפְּנֵי זַעֲמָה | פֶּן תִּשְׁלַחם וַיִּהְיוּ אָרֶץ 20 33

לְאוֹת וּבְרִית תִּשְׁלַח קִשְׁתְּךָ בֶּן אֱלֹהִים וּבֵין כָּל הָאָרֶץ

תָּרִים עֲלֵיהֶם קוֹל [..] רַעֲמָה וַיִּפ[וּצוּ] וַיִּנּוֹסוּ מִגַּעְרַתְךָ

תִּשְׁלַח פְּלָגִים בְּיַד רוּחֹת וּבְכַרְקִים וְקוֹלוֹת אַחֲרֵיהֶם

לֹא יָשׁוּבוּ אַחֲזֹר מִפְּנֵי רַעֲמָה וְאֵשׁ [אַפָּה] וְרוּחַ קְדוֹשֶׁיךָ

25 יִלְכוּ אֶל אָרֶץ חֲפָצְךָ וַיִּרְיֶקוּ בָהּ כִּפֵּי רִצּוֹנֶיךָ

[תש]פֹּט בָּהֶם עַמִּים מִישׁוּר תִּתֵּן אוֹכַל לְכָל חַי

תְּשִׁים שְׁלוֹם בְּמָרוֹם כָּל כְּלֵי מִלְחָמָה קָמוּ עָבְרוּ

אַתָּה הוּא יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ עֲלִינוּ מוֹשִׁיעֵינוּ

13 שׁי[מו] עֵינְךָ: אֵינְךָ צִירוּף זֶה בַּמִּקְרָא, וּפִיעֵנוּחַ מִלֵּת 'שׁי[מו]' מִסּוּפָה. וַיִּרֵם גְּרוּשׁוֹת: עַל פִּי יח' מֵהַ:ט: הָרִימוּ גְרוּשׁוֹתֵיכֶם מֵעַל עַמִּי. וְקִשָּׁה לְהַלּוֹם אֶת הַדְּבָרִים. / 14 אָמְרוּ לֵאלֹהִים: תְּהוֹ[ה]: סו:ג. אֱלֹהֵי הַגְּבוּרוֹת רַב נִוְרָאוֹת: אֵינְךָ הַצִּירוּפִים בַּמִּקְרָא. / 15 תִּפְעַל פְּלָאוֹת: אֵינְךָ בַּמִּקְרָא. / 16 הַג[ה]: הַפִּיעֵנוּחַ מִסּוּפָה. וְאִם הוּא נִכּוֹן – ר"ל: הוֹמָה. / 18 תָּרִים עָנָן וְכו': הַתְּמוּנָה קְרוּבָה לְנֹאמֵר בְּאִיּוֹב כּו:ח וְאֵילֶךְ; צוּרֵר מִים בַּעֲבִיּוֹ וְלֹא נִקְרַע עָנָן תַּחְתָּם. / 19 תִּשְׁפּוֹף וְכו': אַתָּה שׁוֹפֵךְ נְהָרוֹת מִן הָעֲנָן אֲבָל אֵינְךָ הוּא נִחַפּוּ בְּשֵׁל כֶּךְ (הַשׁוּוּהָ גַם תְּהוֹ[ה] קְדוּ: מִן קוֹל רַעֲמָךְ יַחְפוּן). תְּהוֹמוֹת וְכו': עַל פִּי אִיּוֹב כּו:ח הַנ"ל. / 20 פֶּן תִּשְׁלַחם: אַתָּה הַנְּהָרוֹת, הַתְּהוֹמוֹת וְהַיִּמִּים הַיּוֹרְדִים מִן הָעֲנָן. בְּסוּף הַטּוֹר הַזֶּה חוֹזֵר הַסּוּפֵר וְכַתֵּב: תִּרְעַד הָאָרֶץ מִפְּנֵי זַעֲמָךְ, וְסִימָן לְמַחִיקָה בְּקוּיִם אֲלֶכְסוֹנִיִּים. וְעַל פִּי זֶה הוֹשַׁלְמָה הַתַּחֲלַת טוֹר 20: ת[רע]ד. / 21 לְאוֹת וּבְרִית: עַל פִּי בר' ט:יז. / 22 קוֹל [..]: בְּכַה"י נִרְאָה כִּאֲן שְׂרִיד שֶׁל מֶלֶךְ קִצְרָה, אֲבָל אֲפֶשֶׁר שֶׁהוּא כַתֵּם דִּיּוּ בַלְבַד. וַיִּנּוֹסוּ מִגַּעְרַתְךָ: עַל פִּי תְהוֹ[ה] קְדוּ: / 23 פְּלָגִים: מִטֵּר סוּחָף, כִּמוּ בְטוֹר 19. וּבְכַרְקִים וְקוֹלוֹת אַחֲרֵיהֶם: כִּאֲלוֹ הַחֲזִירִים לְמִקּוּמָם. / 24 לֹא יָשׁוּבוּ אַחֲזֹר: הַנּוֹשֵׂא: פְּלָגִים. מִפְּנֵי רַעֲמָךְ וְכו': מִפְּנֵי הַקּוֹלוֹת וְהַבְּרָקִים הַרוֹדְפִים אַחֲרֵיהֶם כִּבִּיכּוֹל. / 25 חֲפָצְךָ: אֵל מִקּוּם שִׁיעֵדַת לָהֶם. וְ'אָרֶץ חֲפָצְךָ' עַל פִּי מִלֵּאכֵי גִיב בְּשִׁינוּי מִשְׁמַעוֹת. / 26 [תש]פֹּט וְכו': תְּהוֹ[ה] סו:ה. / 27 תְּשִׁים וְכו': עַל פִּי אִיּוֹב כה:ב. כְּלֵי מִלְחָמָה: הַצִּירוּף שֶׁגוֹר בַּמִּקְרָא (הַשׁוּוּהָ לְמִשְׁל ש"ב א:כז: וַיִּאֲבָדוּ כְּלֵי מִלְחָמָה). / 28 אַתָּה הוּא וְכו': קִטְעַת זֶה מוֹעֲתֵךְ בְּכַה"י פַעֲמִיִּים. הַסּוּפֵר הַתַּחֲלִיל בְּהַעֲתֵקַת הַפִּיִּסְקָה בְּרִצָּף, עִם סִיּוּם הַפִּיִּסְקָה הַקּוֹדֶמֶת, וְהַמְּשִׁיךְ עוֹד טוֹר 40 ('וַיִּפּוֹזֵר'), אֲבָל נִשְׁתַּבֵּשׁ פַעֲמִים רַבּוֹת. בְּסוּף הַדָּף הַחֲלִיט לְבַטֵּל אֶת הַכְּתוּב וְסִימָן אֶת הַכָּל לְבִיטוּל בְּשָׁנֵי קוּיִם מִצּוֹלְבִים. בְּדָף 4 ע"א הַעֲתִיק אֶת הַכָּל מִחֲדָשׁ מִטּוֹר 30 ('וַתִּבְיָאֵהוּ'). שְׁתֵּי הַהַעֲתִיקוֹת הֵיוּ זֵהוּת לְגַמְרֵי וּבְפִיעֵנוּחַ הַכְּתוּב בְּדָף 4 ע"א נַעֲזַרְתִּי בְּשִׁרְיָדִים הַנִּרְאִים שֶׁל הַהַעֲתִיקָה הַקּוֹדֶמֶת. מֶלֶךְ עֲלִינוּ: אֵינְךָ הַצִּירוּף בַּמִּקְרָא וְהוּא שֶׁגוֹר בְּפִיּוֹטִים. /

- אתה גאלת עמה בכחך מארץ מצרים שדה פרעה
 30 א4 ותביאהו אל ארץ חמדה ותורש גוים ותטעהו
 ותגרשהו מנחלתך כי הכעסה בתועבותיו
 ותמכרהו למלך ששך וישב אליה ותשיבהו
 וישב בארץ שאנן בטח ויבן מקדש כקדם
 עזה עליו מלך יון בכח גדול וממשל רב
 35 ותפלהו לפני עמה ויתנשא עמה ויקם למעלה
 וימהר מאד וישכחה ויכ[זב בתורתך]
 ויגרע ויוסף מצוות אשר לא מתורתך
 ותכעס ותעל חמתך להכרית אתו מן הארץ
 נשאת את טיטוס מלך רב ותמלכהו על כל הארץ
 40 ויתרם א[ת] מקדשה יי ויפוזר עמה עד קצה השמים
 [ותשגב] מלכותו יי אלהים ותקם מלכים על כל אי ויבשת
 והנה עתה עמה יי ביד אדונים קשים ורבים
 ישובו אלה ולא יבינו אלה ותארף קצם ימים לא חקר
 ויגע עמה משגג וירפו ידיהם בינג

29 שדה פרעה: אין במקרא. והקרוב לזה: שדה צוען (תה' עח:יב). / 30 ארץ חמדה: יר' ג:יט ועוד. ותורש וכו': תה' פ:ט: תגרש גוים ותטעה. / 32 ששך: בבל (יר' כה:כו). וישב אליך וכו': על משקל השיבני ואשובה (יר' לא:יז) וכד'. / 34 וממשל: הסופר כתב וממשלת ומחק את הת"ו. ובהעתקה הראשונה גם כן 'וממשל'. וממשל רב: דנ' יא:ג,ה. / 35 וית[נ]שא: בהעתקה הראשונה ברור: ויתנשא. / 37 ויכ[זב בתורתך]: הושלם על פי ההעתקה הראשונה. בהעתקה הנקייה: ויכ[..] בתורך. / 37 ויגרע: הסופר כתב תחילה ויגרע, ומחק בהעברת קולמוס, וכתב שוב 'ויגרע'. ובהעתקה הראשונה ברור: ויגרע. / 39 מלך רב: תה' מח:ג. ותמליכהו על כל הארץ: שהיה קוזמוקרטור. דבר זה נאמר במדרשות על נבוכדנאצר (פדר"א יא), אבל אספסיאנוס ומלכות רומי נזכרים בהקשר זה במקורות שוליים (עייין ל' גינצבורג, *The Legends of the Jews*, כרך ה, עמ' 199 ואילך). / 41 ותשגב: הפיענוח מסופק. / 42 אדונים קשים ורבים: על פי יש' יט:ד: ביד אדונים קשה. / 43 ישובו אלה וכו': פסוק קשה. ונראה לי לפרש: אין ישראל חוזרים בתשובה שלמה כולם, אלא מקצתם חוזרים ומקצתם אינם מבינים איזו היא הדרך הטובה. השווה גם טור 32: וישב אליך ותשיבהו. וראה דנ' יב:י. ותארף קצם: השווה: ומה קצי כי אאריך נפשי (איוב ו:יא). ימים וכו': על פי איוב לו:כו: מספר שניו ולא חקר (עייין גם שם לד:כד). / 44 משגג: כנראה: מרוב חטא וטעות. והצורה איננה במקרא. אבל היא באה במגילות כת קומראן 1Q27,6,2: 'כפר על שגג'; עייין גם, *Discoveries in the Judaean Desert*, VII, Oxford 1982, p. 180. בינג: כך בכתב היד, במקום: ביגון.

- 45 ומה תעשה יי לגודל שמך אם אין ישראל עמה
 נפלה על פננו פי כסתנו כלמה אוי נא לנו פי גואלנו
 אוי ואבוי מה עשינו לנו פי שגינו ממצותיך
 עזבנו תורתך יי אשר צוית למשה עבדך
 סרנו יי מארח צדקך הלכנו הדרך לא טוב
 50 מאסנו החיים והטוב בחרנו רע והמות
 [נ]תסע נפשך יי בנו ותסירנו מעל פניך
 נארת את ברית אבותינו שכחת יי אהבת נעורים
 הסתרת את פניך יי ממנו ונמסנו בעונינו
 | ותתך בנו קללת חמתך הכתובה בתורתך 84
 55 בושתי וחרפה הכו פנינו עד אשר דאבה נפשנו
 ויך אתנו לבנו ונדעה אלהנו כי תטאנו לך
 הוי ואהה מה נעש יי לא נטה ממה ימין ושמאל
 אתנו לך יי חננו שבנו עליך יי חנ[נ]
 אל תפר ברית שומר הברית חי וקיים נצח עולמ[י]ם

45 לגודל שמך: כמו לשמך הגדול, בסמיכות תיאור הפוכה. ואין הצירוף במקרא. והקרוב לזה: גודל חסדך (במ' יד:יט) וגודל זרועך (תה' עט:יא). / 46 כסתנו כלמה: השווה יר' ג:כה; נא:נא; תה' סט:ח. אוי וכו': על פי איכה ה:טז; אוי נא לנו כי חטאנו. ו'גואלנו' פירוש נמאסנו. / 47 מה עשינו לנו: על פי 'מה עשית לנו' בבר' כ:ט וכדומה. כי שגינו ממצותיך: על פי תה' קיט:י. אל תשגני ממצותיך. / 49 מארח צדקך: אין במקרא אלא 'אורח שקר' (תה' קיט:קד) וכד'. הדרך לא טוב: יש' סה:ב; ההולכים הדרך לא טוב. / 50 החיים וכו': השווה דב' ל:טו ואילך. / 51 [ו]תסע וכו': 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 פרופ' מ"ע פרידמן. קללת חמתך: אין במקרא. / 55 חנו: הפיענוח מפוקפק. ובכתב היד הה"א מנוקדת בקמץ. דאבה נפשנו: 'דאבון נפש' בא בדברים כח:סה ויש עוד כיו"ב. אבל 'דאבה נפשנו' הוא צירוף שגור בפיוטים שלאחר סדרי העבודה ביום כיפור ('הלא למשמע אוזן דאבה נפשנו'); עיין בספרי הנזכר לעיל בהערה 1, עמ' 176. / 56 ויך... לבנו: על פי ש"א כד:ה; ש"ב כד:י. / 57 לא נטה... ימין ושמאל: במ' כ:י. ובמשמעות קרובה: ותט אשורינו מני ארחה (תה' מד: יט) וכדומה. / 58 אתנו לך: יר' ג:כב. שבנו עליך: במקום: אליך; עיין גם לעיל, חטיבה א, טור 9. / 59 שומר הברית: דב' ז:ט ועוד. /

- 60 זכור יי לאברהם עבדך יצחק ויעקב אשר בחרת
 זכור יי לדויד עבדך נשבעת לה בא[...]
 הקם יי משיח צדקה עוֹרָה מֵהָרָה יי [...]
 אמרו כל העם הושיעינו יי אלהנו וקבצנו והצילינו מן הגוים
 להודות לשם קדשך להשתבח בתהלתך
 קומו ברכו את יי אלהי ישראל מן העולם ועד העולם אמן
 הללויה
- 65 ברוך יי אלהים אלהי ישראל עושה נפלאות לבדו
 וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן.

60 זכור וכו': מונה את כרותי הברית: האבות דוד המלך. / 61 זכור וכו': השווה תה' פט:נ: נשבעת לדוד באמונתך. אבל לפי שרידי האותיות אי אפשר כנראה להשלים: בא[מונת]ך. / 62 מהרה יי [...]: אפשר שהמלה שהיתה אחרי 'יי' נמחקה בידי הסופר. / 63 אמרו כל העם: כנראה לשון המשורר כאן. המקרא שלאחרי כן הוא צירוף של המובא בתה' קו:מז, ששם אין 'והצילנו', ודה"א טו:לה, ששם יש 'ואמרו' 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' עב:יח. / 66 וברוך וכו': שם:יט.

היה זה פועל שנתעב רב מדוד על כל הארץ

היה זה שנתעב רב ולכן לעד יזכה להקדש ששל

מעט הארץ והענין והקדש בתעב לחיים

הוא מבוסס בנבואה וכו' ענין אסור להקדש

ועל כן משנתעב רב אלה התקדשו וכו'

התחלה ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

שנתעב רב וכל אלה הם אצלנו וכו'

ביתנו ועל כן כל זאת ללמד בנין קדש

הוא ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

הוא ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

הוא ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

הוא ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

הוא ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

הוא ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

הוא ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

הוא ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

הוא ששל וכל זאת ללמד בנין קדש

TS NS 112.20

והפנינו אל ארץ חסד והלוי ש... ותבעו ותבעו ותבעו
מנחלתו כיה בשען בבור... ותבעו לתור בשען
וישפאלו ותשעו: וישפ... יין שאמץ ביה וישפ
מקדש בידם. עלה עליו ויין בבתוליו ותשעו
וי: ותגלו (פנינו) ויא... שאמץ ויקץ לתעו
וינתה ויאוי וישפאלו... מודל ויקץ ויקץ
וינסף תעו אשר לא מלך... ותבעו ותעו (חמה)
לחבית אטו מן הארץ: נשאת את כבודו מלך רב
ותגלו על כל הארץ: גיחום... יין יין יהוה א
ויפחדו מן ערף עבה שנתו... ויבטו יהוה
אלהים ותקח מלכום על כל... ויהוה עתה
עמך יהוה כיה אלוש ק... נשאת ויבטו
ולא יבטו אלהי... ותארץ קעט ימנע למחקה: ויגע
עמך תשוג ויפלו ירוהם ב... ויהוה יהוה
לורו שמוך אשמן ששאל עמך: ענה על פניו בכתוב
כלה מנוח לט ביהוה: אנו ואביו משלשעו
וט בושטו ומתנתך עמך ויהוה יהוה אש
מית להשג עשיר: סרט ויהוה ויהוה עיקר הלע
הידך לאטוב: ואסע לתוכו והטוב בתעו דעוהו
תמו עשיר יהוה בט ושידע ולעו פניו: נארו את
ביתו יין שם שפחות יתנו אפנתו יין: יין
יין יין אה פניו יהוה יתנו וימנע בעונו

