

## "לך ה' הגדולה" וכו': מהודיה נסיבתית להמנון קוסמי לחידת מסכת הפירוש של ראב"ע לספר דברי הימים

אהרן מונדשיין\*\*

### פתיחה

לצד חיבוריו הפרשניים הידועים להרבה מספרי המקרא,<sup>1</sup> הותיר בידינו ר' אברהם אבן-עזרא (ראב"ע, 1089–1164) שתי מסכתות-פירוש זעירות: ביאור הנאמר בויקרא כג 15 בדין "ממחרת השבת", וביאור לשלושה כתובים בדה"א כט 11–13 "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת [...] והעשר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל

---

\* לזיכרון מורי פרופ' אהרן מירסקי ע"ה שהביאני בסוד זיווג המקראות, המדרשות והפיוטות.

\*\* המחלקה לחנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן.

<sup>1</sup> פירושו, מהם שנדפסו במהדורות 'המקראות הגדולות' ומהם בפני עצמם, הם כדלקמן: פירושו לתורה בשתי שיטות: הנדפס במ"ג הוא 'הפירוש הקצר' (שהתחבר באיטליה), להוציא הפירוש לשמות שהוא מסדרת 'הארוך'. הפירוש 'הקצר' לשמות נדפס לראשונה בידי י"ש רג'ין, פראג ת"ר (1840), ובהוצאה מתוקנת בידי י"ל פליישר, משנה לעזרא, וינה תרפ"ו. הוא נכלל בחומש 'מחוקקי יהודה' לי"ל קרנסקי; בתוך: א' ויזר (מהדיר), פירושי ראב"ע על התורה, ירושלים תשל"ו; בחומש תורת חיים, ירושלים תשמ"ו; ובמהדורת הכתר שבעריכתו של מ' כהן, אוניברסיטת בר-אילן (בהכנה). מ'הפירוש הארוך' (שנכתב בצרפת) שרד, בנוסף על הפירוש הנזכר לשמות, תחילתו של הפירוש לבראשית (הנקטע בפרק יב 11) שנדפס ע"י פרידלנדר (ראה בהערה הסמוכה), ונכלל במהדורתו של ויזר, בחומש תורת חיים, ובמ"ג הכתר. שרידים מ'השיטה השלישית' (שנכתבה מפיו בלונדון) – הפירוש לפרשת 'ויחי' נדפס לראשונה בידי פרידלנדר (שם), ושוב במהדורת ויזר, בחומש תורת חיים ובמהדורת הכתר; הפירוש לפרשת 'וישלח' נתפרסם ע"י א' מונדשיין, בית מקרא מה (תש"ס), עמ' 200–223, ונכלל במהדורת הכתר. הפירוש לספר ישעיהו שבמ"ג הוהדר ע"י פרידלנדר, לונדון 1875, ובהוצאה מתוקנת במהדורת הכתר. הפירוש לתרי-עשר שבמ"ג החל לצאת במהדורה ביקורתית, בצירוף 'השיטה האחרת', ע"י א' סימון, שני פירושי ראב"ע לתרי-עשר, כרך א, רמת-גן תשמ"ט. הפירוש לתהילים נדפס במ"ג, ושריד מ'השיטה הראשונה' נתפרסם ע"י סימון, ארבע גישות לספר תהילים – מרס"ג עד ראב"ע, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 247–248, וקטע נוסף, הנ"ל, קרית-ספר נו (תשמ"ב), עמ' 709–714. הפירוש לאיוב – במ"ג. מבין פירושי לחמש מגילות שבמ"ג, רק אחת זכתה למהדורה ביקורתית M. Gómez Aranda, *El Comentario de Abraham Ibn Ezra al libro del Ecclesiastes*, Madrid 1994; 'מהדורה נתייגא' לפירוש אסתר פורסמה ע"י י' צדנר ויוסף אברהם, לונדון 1850; ו'מהדורה ראשונה' לפירוש שה"ש ע"י ה"י מתיוס, אוקספורד 1874. 'הפירוש הארוך' לדניאל נדפס במ"ג, ו'הפירוש הקצר' נתפרסם בידי מתיוס, לונדון 1877; ובמהדורה ביקורתית ע"י א' מונדשיין, (עבודת גמר) אוניברסיטת בר-אילן תשל"ז.

[...] ועתה אלהינו מודים אנחנו לך, ומהללים לשם תפארתך".<sup>2</sup> יחידת-הביאור האחרונה, העומדת במרכז עיוננו, הוחזקה כשריד מפירוש מקיף לספר דברי הימים שאבד.<sup>3</sup> אולם במקום אחר ביקשתי להוכיח שההנחה שראב"ע חיבר פירוש לספר זה היא חסרת יסוד; שכן בהיעדר קהל צרכנים – בשל תכניו המשמימים לכאורה – לא היה מניע לביאורו, וקשה למצוא בו דבר שהיה עשוי לאתגר את ראב"ע ולגרותו לכתיבה יוזמה.<sup>4</sup> גם המובאות הבודדות וקומץ האזכורים שעליהם הצביעו מספר חוקרים כאות לקיומו, אין בהם כדי לשכנע.<sup>5</sup> להלן ניווכח, שהניתוח הענייני של המסכת הנדונה מורה אף הוא שיש לראותה כחיבור ייעודי, העומד בזכות עצמו. מסכת זו שראתה אור לראשונה לפני למעלה ממאה ועשרים שנה<sup>6</sup> ונשתכחה בקרן זוית, זכתה לא מכבר למהדורה ביקורתית מבוארת.<sup>7</sup> כדי לסייע לקוראי המאמר שלפנינו במעקב אחר מהלך הטיעונים, צירפתי – כנספח – את הטקסט המתוקן שלמסכת הביאור. המבקש להתרשם מהשיפורים ביחס ל-*editio princeps*, לרבות אפראט חילופי-גרסה וביאור-על (סופרקומנטר), מופנה לעיין במהדורת-הטקסט במקורה.

כפי שהוכחתי שם, עם ששיטת 'הביאור העיוני' לכתובים אלו נוטה באופן מהותי מ'דרך הישר' שהתווה ראב"ע, הרי שעדות הקולופון "פירוש זה הפסוק העתקתי

<sup>2</sup> הטקסטים נתפרסמו, כחלק מהנספח העברי, אצל M. Friedlaender, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London 1877, pp. 69–72. וראה להלן הערה 7. <sup>3</sup> כך, למשל, לדעת פרידלנדר, שם, עמ' 212, וברשימת החיבורים הכוללת, שם, עמ' 195. הדעה שראב"ע פירש את כל ספרי המקרא, אלא שחלקם אבדו (הפירוש לנ"ר, לירמיה וליחזקאל, למשלי, לדה"י, לעזרא ולנחמיה), מקובלת על כמה חוקרים, כמו שזח"ה במבוא שלו למהדורת 'ספר העבור' לראב"ע, ליק 1874, עמ' 8 הערה 5; לסיכום העניין ראה מונדשיין, הפירוש הקצר של ראב"ע לדניאל (לעיל הערה 1), מבוא, עמ' מג-נב. עם שקשה מאוד לבסס הנחה זו, היא שבה והועלתה בידי א' לויין במבוא למהדורת-הצילום לפירושו של ראב"ע לספר תרי-עשר, כ"י וטיקן Ebr. 75, הוצאת מקור, ירושלים תשל"ו, עמ' 4. לשאלת 'הספרים האבודים' שב ונוזקק לא מכבר א' סימון, במאמרו 'קטעי הפירוש לירמיה ויחזקאל שיוחסו לראב"ע הינם לר' מנחם בן שמעון מפוסקיר', תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 563–572.

<sup>4</sup> לעניין זה די לנו בעדותו המפורסמת של רד"ק, נאמן ביתו של ראב"ע, הכותב בהקדמה לפירושו לדה"י כדלקמן: "ולפי שהספר הזה הוא ספור דברי הימים לא הרגילו ללמדו, ולא ראיתי לאחד מן המפרשים שהשתדלו בפירושו" וכו'.

<sup>5</sup> מעט ההפניות הקיימות, לכאורה, ניתנות בנקל להיות מוסכות כלפי חיבוריו הדקדוקיים. לסוגיות ביבליוגרפיות אלו ראה א' מונדשיין, 'האומנם כתב ראב"ע פירוש לספר דברי הימים?', עיוני מקרא ופרשנות ז: מנחות ידיות והוקרה למנחם כהן, אוניברסיטת בר-אילן תשס"ה, עמ' 399–423.

<sup>6</sup> לצדה ראו אור יחידות-ביאור זעירות נוספות משל ראב"ע: הביאור הנזכר לויקרא כט; הפירוש הארוך לבראשית (הנקטע באמצע פרק יב); 'שיטה אחרת' לפירוש פרשת 'ויחי' (עליה ועל בת-זוגה 'השיטה האחרת' לפרשת 'וישלח', ראה א' מונדשיין, "'שיטה שלישית' לפירושו של ראב"ע לתורה? – על גילוי של קטע חדש מביאוריו', אור ליעקב: מחקרים במקרא ובמגילות ... לזכרו של י"ש ליכט, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ז, עמ' 167–179; והנ"ל, 'פירוש ראב"ע לפרשת "וישלח" – שיטה אחרת' [לעיל הערה 1]).

<sup>7</sup> א' מונדשיין, 'ביאורו העיוני של ראב"ע לדה"א כט, יא-יג: מהדורה ביקורתית', עיוני מקרא ופרשנות: מנחות ידיות והוקרה למשה גרסיאל, אוניברסיטת בר-אילן (בדפוס).

ממכתב יד החכם אשר הוא פרשו ככה" מקוימת גם מבפנים בראיות הרבה: במינוח, בצורה ובתכנים.<sup>8</sup>

מונוגרפיה זו, שלמתודה הפרשנית שביסודה נתייחס בהמשך, צריכה אפוא להידון כז'אנר ספרותי שאין כיוצא בו בכתביו האחרים. כיוון שכך, היא זוקקת לכמה בירורים: האם יש לראות בפירוש שלפנינו רצף או תמורה; איזה מצע רעיוני הנביט גישה פרשנית זו, ומה הוא האקלים התרבותי שהכשיר את קליטתה; ועל הכול: כיצד להגדיר את מגמתה ומידת זיקתה ליתר כתביו – בפרשנות, בהגות, בפיוט ובשירה, והיכן יש למקמה במערך חיבוריו.

#### א. לאופיה של המסכת

הגדרת התכלית של היצירה, לשון אחר: 'המושב בחיים' שיועד לה, סבוכה מכל. להשוואה, מטרתה של יחידת הביאור לפסוק "ממחרת השבת" (ויק' כג 15) מוצגת בפירוט רב בפרולוג: "יש במועד 'עצרת' דבר לתמוה, הוא כולל הרבנים והמינים: למה איננו כשאר המועדים? כי הפסח – בחצי ניסן, ויום הזכרון – באחד לחודש, ויום כפור – בעשור, וסכות – בחצי החודש, וזה החג תלוי בדבר אחר"<sup>9</sup> אך שלא כחיבור פולמוסי זה, המכוון במוצהר למאבק בעמדה הקראית הרואה ב"שבת" הנזכרת "שבת בראשית", הרי שיחידת הביאור שלפנינו חסרת כל אמירה באשר ליעדה. ביותר קשה להשלים עם היעדר התייחסות מטעימה למתודולוגיה שהנחתה את כתיבתה: לא לפירוש ישר' על דרך הפשט,<sup>10</sup> בה צועד ראב"ע באדיקות בחיבוריו האחרים, אלא כביאור שהקשר בינו לבין הכתוב לא אחת נראה רופף ביותר.

כיוון שכך, שומה עלינו לעמוד על אופיה, ומכאן על מגמתה, מתוך ניתוח תכניה כשלעצמם. כאמור עיסוקה בשלושה כתובים, דהיי"א כט 11–13, הבאים בראש תפילת הודיה שנושא דוד בתום מבצע ההתרמה לבניין המקדש. תפילה זו, או 'ברכה' כפי שהיא מכונה בפסוק המקדים ("ויברך דויד את ה' [...] ברוך אתה ה' וכו', שם 10), נפרסת על פני עשרה פסוקים. בהתעלם מנוסחת הפתיחה הנזכרת, ניתן לחלק את הפרשייה מבחינה עניינית לשלושה: החלק הראשון, פסוקים 11–13, מבוא המביע הכרה במקור האלוהי לכל הטוב שזכה בו דוד בתקופת שלטונו; החלק המרכזי, פסוקים 14–18, הודיה התולה את תוצאותיה הנאות של מגבית-היסוד בחסד האל; וחתימה,

<sup>8</sup> נזכיר רק מעט מהלשונות המובהקים המייחדים את כתיבתו: 'ראיות גמורות'; 'והעד על זה הפירוש'; 'מנהג אנשי לשון הקודש כאשר יזכירו שני דברים שיחלו מהאחרון שהשלים'; 'יש בלשון הקודש מלות מושכות עצמם ואחרים עמם'; ועוד. לתיקוף הייחוס תורמות גם מקבילות ענייניות רבות לפירושו האחרים, וכן ההפניה שבסוף יחידת-הביאור: "כאשר פירשתי בספר השם", לדברים שאכן מופיעים בחיבורו זה.

<sup>9</sup> פרידלנדר, שם, עמ' 69. גם מסכת ביאור זו עתידה, אי"ה, לראות אור בקרוב במהדורה ביקורתית מוערת.

<sup>10</sup> מכאן הכינוי שהעניק ראב"ע לפירושו לתורה: 'ספר הישר', כינוי המשובץ בפתיחה המחזורת שבראש ההקדמה לפירושו: "זה ספר הישר / לאברהם השר"; כינוי החוזר ב'ספר העיבור': "כאשר רמזתי סודם ב'ספר הישר' שהוא פירוש התורה" (מהדורת שזח"ה [לעיל הערה 3], דף ט ע"א), ב'שפה ברורה' (מהדורת ג' ליפמאן, פיורדא 1839, דף מג ע"ב), וב'ספר ההגנה על רס"ג' המכונה 'שפת יתר' (מהדורת י' אושרי [עבודת גמר] אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ח, סעיף ס, עמ' 80). מכאן גם הדירוג הערכי שהוא מעניק לביאור המועדף: "והישר בעיני"; בניגוד ל"דרך העקלקלה" שנוקטים אחרים (הקדמתו לפירוש הקצר, 'הדרך השניה') ועוד.

פס' 19, בקשה להצלחתו של שלמה, היורש המיועד, בהשלמת מפעל הבנייה. לשון אחר: התפילה פותחת בברכה על הישגי העבר, חלקה העיקרי מודה על ההצלחה בהווה, וסיומה באיחולים להגשמת תכניות העתיד. במסכת שלפנינו מתמקד אפוא ראב"ע במקטע הפתיחה: שלמי התודה של דוד, ערב פרישתו, על השפע שהרעיף עליו האל לאורך עשרות שנות מלכותו בגדולה, גבורה, תפארת' וכו'.

### א.1 המסכת אינה 'ביאור הכתוב'

בחינת דרך ההתייחסות של יחידת-פירוש זו לכתובים שביסודה, מעלה שלא ניתן להגדירה ל'ביאור' במובן המקובל; זאת בהתבונן במה שיש בה ובשים לב למה שהיא חסרה. ראשית, ה'נפח' הגדול של היחידה, הרבה מעל הדרוש לביאורו של מקטע שעל פניו אינו מעורר קשיים מיוחדים. הניסוח הארכני ראוי לציון דווקא אצל פרשן שהצהיר על כתיבה קצרה ותמציתית כעיקרון אסטרטגי.<sup>11</sup> תכונה צורנית זו כשלעצמה מקרבת את המסכת הנדונה למעמד של 'נספח', בדומה לאקסקורסוס שראב"ע נוהג לשלב בפירושו כל אימת שהנושא – פרשני, תיאולוגי או מדעי – נראה לו תובעני מעבר לדרישות המיידיות של הפסוק המתבאר.<sup>12</sup> אמנם בשונה מאותם 'נספחים' הנסמכים על הכתוב כנקודת מוצא לדיון המסתעף והולך, הרי שביחידת-ביאור זו שומר ראב"ע על זיקה פורמלית הדוקה לתכנון של הפסוק, למבנהו ולהגיונו הפנימי.

אשר להיבט הענייני. ראב"ע מוכר כמי שחרת על דגלו את המוטו לפירוש: "בעבותות הדקדוק נקשר / ובעיני הדעת יכשר", והתחייב "לבאר כל כתוב כמשפטו ודקדוקו ופשוטו".<sup>13</sup> מוסכם ש'פירוש פשוט', שלהגדרה קולעת זו כפות בחוקי מבע נוקשים מכאן וכפוף לדרישות הסבירות ההגיונית מכאן, אינו אלא נושא-כליו של הכתוב.<sup>14</sup> משימתו לגשר בין הטקסט לבין הלומד: ליישב תמיהות וליישר הדורים,

<sup>11</sup> ראה, למשל, הסתייגותו מדרכם הפרשנית של גאוני בבל, ובראשם רס"ג, הנראית בעיניו "דרך ארוכה ורחבה, ומנפשות אנשי דורנו נשגבה" (הקדמתו לפירוש הקצר, 'הדרך הראשונה'). עקרון הכתיבה הממוקדת בא לביטוי מפורש בהכרזה כמו "ובעבור שלא אאריך, פירשתי" וכו' (הפירוש הקצר לדניאל [לעיל הערה 1], פתיחה, עמ' 2); או בהתנצלות כדוגמת "אמר אברהם המחבר, צריך אני להאריך על דבר העגל" (הפירוש הארוך לשמ' לב 1); ובדומה: "אמר אברהם המחבר, הנה נא הואלתי להאריך, כי ליסוד מוסד אני צריך" (שמ' ג 15, בביאור שם הוי"ה), וכיוצא באלו.

<sup>12</sup> הרחבות פרשניות אלו נראות כמסכתות עצמאיות, כדוגמת הנזכר בהערה הקודמת, וכן שמ' כ 1 (כהקדמה לעשרת הדיברות); ושם לג 21 (בסוד הנהגת העולם) ועוד הרבה. לרשימת האקסקורסוס ראה פרידלנדר, *Essays* (לעיל הערה 2), עמ' 108–119. אמנם להשערתו ש'נספחים' אלה נועדו מלכתחילה לעמוד ברשות עצמם ורק לאחר מכן שולבו בגוף הפירוש (שמ' עמ' 118–119), לא זו בלבד שאין הוכחה ממשית, אלא שניכר מתוכם – הן בזיקה ההדוקה לסביבתם הפרשנית, והן מקיומן של הפניות צולבות (cross-references) המכוונות אליהם במישרין, שההפך הוא הנכון.

<sup>13</sup> המובאה הראשונה שאולה מהפתיחה המחורזת לפירושו הקצר' לתורה, והשנייה – מ'הדרך החמישית' שבהקדמה לפירושו הארוך. על שיטתו הפרשנית בכלל ראה א' סימון, ערך 'תנ"ך – פרשנות: אברהם אבן עזרא', אנציקלופדיה מקראית ה', ירושלים תשמ"ב, טור 671–680 [=פרשנות המקרא היהודית: פרקי מבוא, ירושלים תשמ"ג, עמ' 47–58], והנ"ל, 'שני עקרונות יסוד של פירוש התורה לראב"ע' וכו', מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים למשה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 109–113.

<sup>14</sup> למותר לצייין שבדברים אלו והבאים, לא נזקקנו לתיאור פנומנולוגי של ה'פרשנות' בכלל, ולהגדרת האינטראקציה בין הטקסט לבין הפרשן/הקורא, נושאים שזכו לטיפול מעמיק ונרחב,

לצמצם את הפער הלשוני, האידיאי וכל פער תרבותי אחר, ולהקל בכך על המבקש להתוודע לכתוב בהוראתו הראשונית. הכתוב הוא לפיכך מקור חיותו של הפירוש; ממנו הוא יוצא ואליו הוא אמור לשוב בתרומתו המשלימה. תן דעתך, שכל עצמה של שיטת 'הדיבור המתחיל', המשותפת לפרשנות הקלסית, משקפת תלות מוחלטת בפסוק: הביאור מעוגן בכותר המקראי, ותכופות אף מתמזג עמו למרקם אורגני אחד; טול את 'הדיבור המתחיל' ושמטת את בסיס יציבתו. ביותרת שאיבדה את לכידותה והפכה לקרעים שאינם מתאחים – אין כדי לשאת את עצמה.

לא כך באשר ליחידת הפירוש שלפנינו, החורגת מייעודו של מתווך: ניתן לקרותה כרצף בר-קיימא גם בהתעלם מהכותרים המקראיים, המתפקדים כנקודות מתווה בלבד למארג הרעיוני העומד מכוח עצמו. לשון אחר, בעוד שהיחידה הנדונה נראית במבט ראשון כביאור לכתובים, הרי שלמעשה הם משמשים לראב"ע כיתד לתלות בה מסכת-הגות קוסמולוגית שאינה נובעת מהטקסט, אלא נכפית עליו בצורה מלאכותית. ראייה ניצחת לכך היא העובדה שהזיקה בין המסכת הרעיונית המשוכללת לבין 'הדיבור המתחיל' אסוציאטיבית ובלתי ממוקדת, וכפי שניווכח מיד – פעמים אף יוצרת עמו מתח גלוי.

יסוד מוסד בפרשנות הפשט, לה מתחייב ראב"ע בכל אחד מחיבוריו,<sup>15</sup> היא הדרישה להשתלבות חלקה וטבעית של הביאור המוצע בתוך ההקשר הכללי.<sup>16</sup> מקורם של הכתובים הנדונים הוא, כזכור, בפתיחה ל'ברכת דוד' בתום מבצע ריכוז המשאבים להקמת המקדש. הפסוק המקדים: "וישמחו העם על התנדבם [...] וגם דויד המלך שמח שמחה גדולה" (פס' 9), חותם את סיפור המגבית בדיווח על שמחה כללית, עד דוד הגדיל. המעמד המרגש, שסימל בעיני המלך הפורש את פסגת פעילותו,<sup>17</sup> שימש עבורו אירוע מזמן אידאלי לתפילת הודיה אישית. 'ברכה' ספונטנית זו יוחדה לסיכום

---

שאינם מענייננו כאן. לזאת ראה, בין השאר, ז' לוי, הרמנויטיקה, ת"א 1986, בעיקר פרק ג: ההרמנויטיקה היהודית בימי הביניים, עמ' 43 ואילך; צ' שראל, 'בין הקורא לבין הטקסט: התיאור והדגמתו בטקסט המקראי', ספר הדסה קנטור: אסופת מחקרים בלשון, רמת-גן תשנ"ו, עמ' 228–237; מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ו, מפתח הנושאים, ערך: יחסי פרשן-טקסט; U. Eco, *The Role of the Reader*, Indiana University Press, Bloomington 1979; M. Riffaterre, *Compulsory Reader Response: The Intertextual Practics*, Manchester N.Y. 1990, pp. 56–78; H. F. Platt, 'Intertextualities', in: H. F. Platt, (ed.), *Intertextuality*, Berlin N.Y. 1991, pp. 3–92

<sup>15</sup> אחד הביטויים המובהקים לכך, בנוסף להיגדים שבהקדמות לשני פירושו לתורה, הם דבריו בפתיחתו לפירוש איכה: "אנשי אמת יבינו מדרשי קדמונינו הצדיקים / שהם נוסדים על קשט, וביציקת מדע יצוקים / וכל דבריהם כזהב וככסף שבעתים מזוקקים / אכן מדרשיהם אל דרכים רבים נחלקים / [...] ודרך הפשט הוא הגוף בדברים נבחרים ובחוקים / וכן אמרו שהמקרא כפשוטו, והדברים עתיקים".

<sup>16</sup> בלשוננו: "טעם כל הפרשה" (ראה, למשל, ביאורו לבר' כב 1), קרי מבחן ההשתלבות בהקשר. כך דוחה ראב"ע ביאור מסוים בטענה: "אין זה מטעם המזמור" (תה' קד 19); ובמקום אחר הוא קובל בביקורתיות: "פירושים רבים ראיתי, ואין אחד מהם קשור באשר לפניו ואחריו" (שם סח 3), ובפירושו לישעיהו מג 7, הוא מסתייג מביאורו של שלמה אבן גבירול בטיעון דומה: "ור' שלמה בעל השירים השקולים, משכבו בשלום, פירש בו [...] ואיננו דבק בטעם הפרשה", ועוד הרבה. וראה גם להלן הערה 21.

<sup>17</sup> ראה המסופר בדהי"א כב ואילך.

הישגיו המדיניים, הצלחותיו הצבאיות, עוצמתו הכלכלית והתהילה לה זכה, שיוחסו למקור שפע אחד: "לך [= משלך], ה', הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" – מעלות שלטון שבהן חננת אותי, עבדך דוד, ברוב טובך. זאת כהקדמה להבעת תודה על השגשוג החומרי שהניב כל שנדרש עתה לפיאור המקדש ושכלולו, הישג שגם אותו אין המלך מנכס לעצמו: "והעושר והכבוד מלפניך, ואתה מושל בכל".

ההודיה על 'הסייעתא דשמיא' שאפשרה דילוג מהיר לשלב הבנייה, נכפלת בתכוף: "וכי מי אני עמי כי נעצור כח להתנדב כזאת, כי ממך הכל ומידך נתנו לך" (פס' 14); ושבה ומשתלשת: "ה' אלוהינו, כל ההמון הזה אשר הכינונו לבנות לך בית לשם קדשך – מידך היא (קרי: הוא) ולך הכל" (פס' 16). והתפילה המפעימה נחתמת בבקשה עבור הבן היורש, בהדגש חוזר – רביעי במספר! – להשלמת המפעל המונומנטלי: "ולשלמה בני תן לבב שלם לשמור מצוותיך עדותיך וחוקיך, ולעשות הכל ולבנות הבירה אשר הכינותי" (פס' 19).

הנהגה ביחידת הפירוש שלפנינו מתעלם ראב"ע מההקשר החורז את הברכה, מנתק את הכתובים המתבארים ממסגרתם התמטית בהעניקו להם תובנה חדשה: סיפור 'שבחי האל'. לא תפילה נסיבתית לציון מבצע ההתנדבות שהוכתר בהצלחה, לא הודאת פרידה אישית עם העברת שרביט ההנהגה לבן היורש, אלא מזמור קילוסין לבורא עולם; שירת הלל ליוצר בראשית על פלאי מעבדיו בהוויה הקוסמית, בחינת "שאו מרום עיניכם וראו".

## א.2 יחידת הפירוש כ'מסכת תיאולוגית'

תפנית מעין זו תובעת בהכרח מחיר פרשני, התורם להגברת המבוכה. הברכה פותחת, כזכור, במילים: "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" וכו'. במקביל השמות שנועד לפרוס את הישגיו של דוד בתחומי הממשל השונים ולייחסם למלך המלכים, לא ניתן לפרש את מוטיב ה'נצח' אלא כשלטון והטלת מרות.<sup>18</sup> אך ראב"ע, המעתיק את הכתובים מתחום 'תפילת הודאה' למישור 'ברכת השבח' כהמנון קוסמי, מבאר שם זה בהוראת נצחיות והתמד. זאת בזיקה לתנועה הפרפטואלית של גרמי השמים, כאחד ממאפייני ה'אין-סוף' – הישות האלוהית הקיימת לעד; בניגוד גמור להקשר הטקסטואלי ולרוחו!

<sup>18</sup> כך פירש יהודה אבן בלעם, ספר הצימוד (כתאב אלתג'ניס) ערך 'נצח': "[ההוראה] הג' והנצח וההוד', ענינו גדולה ושררה ועוז" וכו' (ש' אברמסון, שלושה ספרים של ריב"ב, ירושלים 1975, עמ' 61); וכך מבאר גם ריב"ג, ראה מ' פרץ, 'שריד מפירוש של ר' יונה אבן ג'נאה לדברי הימים', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 288, ושם: "'והנצח וההוד' – השררה וההדר" וכו'; ובפירושו של רד"ק על אתר: "'לך ה' הגדולה והגבורה' וכו', כלומר כל הגדולה הזאת והגבורה שהיתה לי, והנצח שהיתה לי על כל הגוים, והתפארת [ש]היה לי הוד וכבוד עליהם, הכל הוא [לך]; כמו שאמר 'כי ממך הכל ומידך נתנו לך'" (להלן, 14; בהשלמות מתחייבות). השווה המיוחס לרש"י: "'והנצח' – שנתן לי הקב"ה נצחון לשלול שלל העובדי כוכבים לצורך הבנין". באותה דרך במדרש שו"ט, לו א: "אמר דוד להקב"ה, אתה עושה המלחמה ולך הוא הנצחון, שנא' 'לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד'". כך בתרגום הארמי: "ועבדתא נצחנין בעמלק"; ובמקורות נוספים. וראה בן יהודה, מלון הלשון העברית, ד: נצח, כמו נצחון (עמ' 3761). דומה שבמילונים המודרניים (*KBL* ו-*BDB*) הוראה זו ניטשטשה במקצת. מנחם במחברת, ריב"ג ורד"ק בשרשים, עם שהם מתייחסים למשמע זה של 'נצח' כשלעצמו (בהקשר למונח 'למנצח'), אינם נדרשים לכתוב שמענינו. וראה א' סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 1), עמ' 209–212.

יתרה מזאת, הצביון המחודש שראב"ע מעניק לפרשייה, כמרמזת לעוצמה האלוהית המתגלה בהשפעה האסטרלית מעל ובכוח השררה שמתחת, מותנה באימוצה של מתודה דרשנית מובהקת. שכן בדרך הפשט לא ניתן לייחס לשלשלת השמות את המשמעות הדיפרנציאלית שראב"ע משייך להם. בהקשר הנתון אין הם משמשים אלא כגיווני הבעה להצלחתו של דוד בעשייה השלטונית. וכי מה, למשל, בין 'גדולה' או 'תפארת' לבין 'הוד'? והאם ניתן להבדיל מבחינה סמנטית בין 'עושר' לבין 'כבוד', או לאפיין 'כח' למול 'גבורה'?<sup>19</sup> או להבחין בין 'לגדל' לבין 'לחזק'? והאם 'המושל בכל' אינו מי ש'בידו לגדל ולחזק לכל'?<sup>20</sup> תן דעתך שרד"ק, ואף הפירוש 'המיוחס לרש"י' הבולל גם מן הדרש, אינם מנסים אפילו להציע לכל אחד מהשמות הגדרה פרטיקולרית! הרי שגם בהיבט עקרוני זה זנח ראב"ע את 'דרך הישר' שהתווה לעצמו,<sup>21</sup> לטובת חלופה הנושאת אופי מלאכותי ומאולץ.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> יש לציין שזוג שמות זה מופיע בלא מעט כתובים כצמד קבוע, כדוגמת: "וימת [דוד] בשיבה טובה, שבע ימים עשר וכבוד" (שם 28); "ויהי ליהושפט עשר וכבוד לרוב" (דה"ב יח 1); "ויהי ליחזקיהו עשר וכבוד הרבה מאד" (שם לב 27); "כבוד עשרו" (אס' ה 11); ובספרות החכמה: "ארך ימים בימינה, בשמאלה עשר וכבוד" (מש' ג 16); "עשר וכבוד אתי" (שם ח 18), ועוד; כך באשר ליחידה הסמנטית 'כח וגבורה', ולזוגות נוספים. לנושא הצמדים, לרבות תופעת ה'הנדיאדיס', השווה מ"צ קדרי, 'זיווגי שם עצם ("הרכבים" מן הסוג dvanda) בעברית המקראית', לשוננו ל (תשכ"ו), עמ' 113–135; הנ"ל, 'זיהוי יחידות סמנטיות מורכבות בעברית', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 135–143; י' אבישור, 'פריטת צמדים וצירופים ביחידה ספרותית כדפוס סגנוני-ספרותי במליצת המקרא', עיונים בספרות חז"ל, במקרא ובתולדות ישראל מוגשים לע"צ מלמד, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 20–42 (ושם ספרות).

<sup>20</sup> נקל להיווכח, לרבות מהסביבה הטקסטואלית של הכתובים הנדונים, ששמות אלו מציינים צדדים שונים, ברובם מקבילים, לפונקציות השלטון השונות. כדוגמת: "ויגדל ה' את שלמה למעלה לעיני כל ישראל, ויתן עליו הוד מלכות" (דה"א כט 25); "ויגדל המלך שלמה מכל מלכי הארץ לעשר וחכמה" (שם ט 22); "יקר תפארת גדולתו" (אס' א 4); "עם כל מלכותו וגבורתו" (דה"א כט 30); "כל מעשה תקפו וגבורתו" (אס' י 2); "ועושר ונכסים וכבוד אתן לך אשר לא היה כן למלכים אשר לפניך" (דה"ב א 12); "כי ה' ... נתן ממלכה לדוד" (שם יג 5); "לעצור כח לממלכה" (שם כב 9); "ויהי מושל בכל המלכים" (שם ט 26); "ועשיתי לך שם כשם הגדולים אשר בארץ" (שם יז 8), ועוד כהנה וכהנה. אף באלו לא ביקשנו למנות כרוכל את השמות המשתייכים לשדה הסמנטי של המלוכה, אלא כדי להוכיח שעל דרך הפשט כל הבא בפסוקים הנדונים מציין את פניה השונים של השררה, בלא משמעות מבחינה מדויקת ומוחלטת. וראה ש' מורג, 'ראשיתה של העברית וייחודה של העברית', מחקרים בלשון א (תשמ"ה), עמ' 177–196 [= הנ"ל, מחקרים בלשון המקרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 13–32, בעיקר עמ' 21–24].

<sup>21</sup> כדוגמת הצהרתו החד-משמעית: "כי אנחנו המדקדקים לעולם נרדוף אחר הכתוב" (ספר צחות, מהדורת C. del Valle Rodriguez, Salamanca 1977, עמ' 52). על דרך זו הוא מבקר את הפרשנים שקדמו לו בביאור ספר איוב: "רובי פירושי הקדמונים בספר הזה אינם על דקדוק הלשון, ויש מהם על דרך דרש". בדומה גם בפתחה לפירושו הארוך לדניאל, ש"מפרשיו לא עמדו בסודו / וכל אחד ביאר כאשר השיגה ידו", בעוד שהוא מתחייב "לפרש כפי דקדוק הלשון".  
<sup>22</sup> עיקרה של טכניקה זו בהתייחסות לתווית הקישור – האות ו"ו – כאל ו"ו החיבור, כסימן פורמלי המעניק לכל שם מעמד של יחידה עצמאית, גם במקרים שלפי הפשט היא מתפקדת כו"ו השוויון. למתודה מדרשית זו ראה י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד,<sup>2</sup> 'עצמאות חלקי הדיבור', בעיקר פרקים יב–יג, עמ' 108–136; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, כרך א, גבעתיים 1991, עמ' 139–160.

הוכחה נוספת שלא ניתן לראות ביחידה שלפנינו 'ביאור' במשמע המקובל, היא בחינת מה שאין בה: היעדר התייחסות לבעיות במישור הלשוני. דוגמה מובהקת לכך היא ההתעלמות מהפסוקית המוקשה "והמתנשא לכל לראש" (פס' 11). מבנה תחבירי זה נדון על ידי אבן ג'נאח, המתייחס לפונקציה של האות למ"ד בהיקרותה הכפולה. לגבי תפקודה בביטוי 'המתנשא לכל', הוא קובע: "ותהיה הלמ"ד במקום 'על' וכו';<sup>23</sup> בנוגע למעמדה בצירוף 'לכל לראש' הוא מציין: "ותהיה הלמ"ד דחוקה (= נוספת ללא צורך) אין לה מקום".<sup>24</sup> שיעור הכתוב הוא אפוא: 'המתנשא על כל ראש'.

ראב"ע, כ'בעל דקדוק', מודע היטב לשימוש התחבירי המגוון באות למ"ד. הוא מכיר גם בתפקוד שמייחס לה ריב"ג כאות יחס, כדוגמת ביאורו לבמ' ט 15: "כסה הענן את המשכן לאהל העדות" – על אהל; ורבים כן". אך באשר לקושי שבצירוף 'המתנשא לכל', שאף הוא תובע התייחסות, אינו מעיר דבר. כיוצא בו באשר ללמ"ד ה"דחוקה" והמיותרת. עם שראב"ע ער לתופעה עצמה, כמוכח למשל מביאורו לדב' ט 7: "למ"ד 'למן היום' – נוסף; וכן רבים",<sup>25</sup> ובספר צחות: "ויש למ"ד בתוך המלה, ולא ידענו מה טעמה",<sup>26</sup> הרי שהוא מתעלם מהצירוף התמוה 'לכל לראש', תוך עקיפה פרשנית דחוקה של החספוס התחבירי!<sup>27</sup>

אין זאת אלא שבמגמה להתמקד בעיקר: הפריזמה ההגותית שבעדה הוא מתבונן בכתובים, מקפיד ראב"ע להימנע מהיסח הדעת הכרוך בטיפול במה שהפך להיות 'זוטות לשון'. וכך מחויבותו האסטרטגית לאסור את קולמוסו "בעבותות הדקדוק" מתגמדת עתה לחיטוט בספחים שוליים, לנוכח הצביון הרעיוני הנשגב שהוא מבקש להעניק ליחידה הנדונה כהמנון קוסמולוגי.

על מלוא החידוש שבהסתכלות זו, ואם תמצי לומר – מידת ההעזה, ניתן לעמוד מתוך השוואה לגישתו הפרשנית של רשב"ם. שרה יפת, שההדירה את פירושו לספר איוב, הבחינה שגם כשהוא סוטה ממסורת הפירוש המקובלת, הרי שביאוריו החלופיים מנוסחים בלשון חיווי נטולת סממן פולמוסי; למעט שני כתובים (כח 12 ו-27) שבהם מוצגת עמדתו בהתרסה מופגנת, כמו: "אין לך בו רק פשוט; לפי פשוטו של מקרא...". (פס' 27). יפת מעלה, שההסתייגות המודגשת נועדה לקעקע את גישתו של רש"י, שבהשפעת הספרות המיסטית היסב כתובים אלו כלפי 'מעשה בראשית', וכעדותו המרמזת: "והכל מפו' [רש] בסו' [ד] ספר היצירה". לטענתה, "רשב"ם מכוון את פולמוסו כנגד הבנה קוסמוגונית של הטקסט המקראי, והוא עושה זאת בדרך ובשיטה המאפיינת את דרכו – על ידי פירוש הטקסט המקראי והיצמדות ל'פשוטו של מקרא'".

<sup>23</sup> יונה אבן-ג'נאח, ספר הרקמה, מהדורת וילנסקי-טנא, ירושלים תשכ"ד<sup>2</sup>, שער ו (ה), עמ' סא.  
<sup>24</sup> ריב"ג, שם, עמ' נז; ושוב בעמ' קא: "נגדה נא לכל עמו' (תה' קטז 14), כלומר נגד כל עמו; והלמ"ד דחוקה ב'לכל' כאשר היא ב'והמתנשא לכל לראש'".

<sup>25</sup> ראה, למשל, פירושו ליש' סג 2: "[מדוע אדום] ללבושך', למ"ד 'ללבושך' נוסף; כלמ"ד 'השלישי לאבשלום' (דה"א ג 2). ובדומה בביאורו (הארוך) לשמ' כז 3, ועוד.

<sup>26</sup> ספר צחות, אות למ"ד, מהדורת רודריגז (לעיל הערה 21), עמ' 70; ובדומה בספרו יסוד דקדוק, מהדורת נ' אלוני, ירושלים תשמ"ה, עמ' 107. לעניין זה ראה ל' חרל"פ, תורת הלשון של ראב"ע – מסורת וחידוש, אוניברסיטת באר-שבע תשנ"ט, עמ' 175.

<sup>27</sup> פיסקה זו נשמטה ב-*editio princeps* עקב שוויון הסופיות (homoioteleuton), והושלמה במהדורה המתוקנת.



וכו'.<sup>28</sup> ולאחר שיפת מוכיחה את עמדתו הפרשנית האנטי-קוסמוגונית של רשב"ם גם מפירושו לקהלת ולבראשית פרק א, היא מסכמת: "הערותיו הפולמוסיות של רשב"ם [...] מעידות היטב על התפקיד המרכזי שייעד רשב"ם ל'פשוטו של מקרא'. אין זו אך ורק 'דרך אחרת', או 'דרך נוספת' לבחון את הטקסט המקראי, אלא הדרך הנכונה. כפי שהוא מעיד בניסוח החד-פעמי בפירושו לאיוב כח 27 'אין לך בו רק פשוטו' [...]. כלומר: הבנת טקסט שיש לה גבולות, והיא מאפשרת לקורא להבין את הטקסט בתוך התחום המוגבל בגבולות אלו".<sup>29</sup>

הרי שהסבת הכתוב אל המישור הקוסמוגוני חשובה בעיני איש הפשט כפריצת גבולותיה המוגדרים של ההבנה הלגיטימית, תלוית הלשון והרצף. והנה למרבה הפלא, ראב"ע, עם שהוא חובר לרשב"ם בעקרונות הגישה הפרשנית הראויה,<sup>30</sup> אינו נרתע מפריצת הגדר, ואינו חושש להפקיע כתובים אלו שמ'ברכת דוד' מהמעטפת ההקשרית, ולייחס להם משמעות קוסמולוגית.

### ב. צביונם הייחודי של הכתובים הנדונים במסורות הפירוש

מאיך גיסא, יש להודות שהיבט מעמיק ביחידת-כתוב תחומה זו, והתרשמות מלשונה החגיגית והנישאה, אכן מכוונים להוראה שמייחס לה ראב"ע. מעטים הכתובים העשויים לבטא במילים נשגבות כמות אלו את תמציתה המרוכזת של 'תורת התארים האלוהיים'. הלשון הדחוסה והטעונה, הריתמוס הקצוב והמדוד, מקנים לאותם כתובים – בהתעלם מסביבתם הנתונה – ממד מרומם של שירת-הלל טקסית.

ראב"ע, כהוגים אחרים, הרבה לתת דעתו לפן התיאולוגי שביחסי המשולש: אדם – אל – עולם. תחום כוללני וסבוך, המתפרט לנושאי משנה מגוונים כדוגמת ההשגחה ו'מלאכת השמים', תורה ומצוות למול 'משפטי המזלות', יחס הגוף אל הנשמה האצולה, מהות 'שמו הגדול' וסוד ההנהגה, סוגיות שהעסיקוהו ללא חסך. אלו תופסים מקום נכבד לא רק בספרו העיוני יסוד מורא שיועד לכך מלכתחילה,<sup>31</sup> אלא קנו להם שביתה בפרשנותו למקרא, הזינו את יצירתו הפיוטית, חלחלו לחיבוריו בתורת הלשון, השתרשו במשנתו האסטרונומית והאסטרולוגית, והדיהם ניכרים אף בכתבים שאותם ייחד לחכמת התשבורת. זאת מכוח אמונתו שהמדעים לסוגיהם, התבונה האנושית ו'דעת אלוהים', לא רק מצויים על רצף אחד, אלא במידה רבה אחודים זה בזה וחיוניים זה לזה.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> שרה יפת, 'מסורת וחידוש בפירוש רשב"ם לספר איוב – איוב פרק כח', בתוך: א"ד אייכלר ואחרים (עורכים), תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג, אינדיאנה תשנ"ז, עמ' 132.

<sup>29</sup> שם, עמ' 133–134; ובהרחבה – הנ"ל, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לספר איוב, ירושלים תש"ס, מבוא, עמ' 146–159.

<sup>30</sup> לקשרים שבין השניים ראה א' מונדשיין, 'לשאלת היחס שבין פירושיהם של ראב"ע ורשב"ם לתורה: בחינה מחודשת', תעודה טז–יז (תשס"א), עמ' 15–46, ושם ספרות.

<sup>31</sup> ראה יסוד מורא, מהדורת י' כהן וא' סימון, רמת-גן תשס"ב, מבוא, עמ' 14–15, 31–56.

<sup>32</sup> יסוד מורא, מבוא, עמ' 9, 26–28, 144–145 ועוד. וראה א' סימון, 'ראב"ע – בין המפרש לקוראיו', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 27. על משנתו הפילוסופית של ראב"ע ראה, בין היתר, פרידלנדר, *Essays* (לעיל הערה 2), עמ' 1–101; D. Rosin, 'Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's', *MGWJ* 42–43 (1898–1899); ק' סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1976; י' כהן, הגותו

על דרך זו נענה ראב"ע לכתובים הנדונים, בזהותו בהם – מעבר להוראתם הבסיסית, הפשטית – מקור נאמן ליסודות הגותיים בתורת האלוהות, השפונים וטמונים בתפילתו של דוד. מסתבר שהפרשן-המשורר-הפילוסוף, וכפי שניזכר להלן כרבים לפניו, הנפעם לנוכח שגב הלשון ורוממות הביטוי, אינו יכול שלא לנתק יחידה זעירה זו מהקשרה, להפקיעה מהאופי האישי והנסיבתי המצומצם, ולקבע אותה בתודעה הלאומית הרחבה כשירת קודש נישאה, וכהמנון הערצה לאל העליון קונה שמים וארץ.

### 1. מעמד הכתובים במסגרת מדרש חכמים

ראב"ע אינו הראשון שעמד על ייחודה של פרשייה מקראית זו, המפליגה במהותה הנסתרת מעבר למשמע המוענק לה מתוקף המסגרת ההיסטורית-ריאלית בה היא משובצת. סקירת המקורות מעלה שבהצעת-ביאור רעיונית זו הוא מרתק עצמו למסורת פרשנית ארוכה ומשתלשלת, הנעוצה בדרשה התלמודית.

במסכת ברכות נח ע"א, אגב תיאור 'תקרית' שאימה לסבך את ר' שילא עם השלטונות,<sup>33</sup> מספרת הגמרא: "עד דמעייני בדינא, פתח ר' שילא ואמר 'לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד'. אמרי ליה: מאי קאמרת? [= למה כוונתך] אמר להן: הכי קאמינא, בריך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא, ויהיב לכו שולטנא ורחמי דינא". משנוכח ר' שילא שהאנלוגיה המחמיאה בין השלטון הרומי למלכות האלוהים – אנלוגיה שיסודה בהמשך הכתוב 'כי כל בשמים ובארץ' – אכן עשתה רושם, הוסיף ואמר: "הואיל ואתעביד לי ניסא בהאי קרא – דרשינא ליה [ובכ"י מינכן מוסיף: אזל לבי מדרשא ודרש]:

**'לך ה' הגדולה'** – זו מעשה בראשית, וכן הוא אומר 'עושה גדולות עד אין חקר';  
**'והגבורה'** – זו יציאת מצרים, שנאמר 'וירא ישראל את היד הגדולה וגו';  
**'והתפארת'** – זו חמה ולבנה שעמדו לו ליהושע, שנאמר 'וידום השמש וירח עמד וגו';  
**'והנצח'** – זו מפלתה של רומי, וכן הוא אומר 'ויז נצחם על בגדי וגו';  
**'וההוד'** – זו מלחמת נחלי ארנון, שנאמר 'על כן יאמר בספר מלחמות ה' את זהב בסופה וגו';  
**'כי כל בשמים ובארץ'** – זו מלחמת סיסרא, שנא' 'מן שמים נלחמו הכוכבים ממסילותם וגו';

הפילוסופית של ראב"ע, ראשון-לציון 1996; י' לוי, "האחזי בסולם חכמה" – השפעת תורת הנפש הניאופלטונית על שירת אב"ע, תעודה ח [= מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא], אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ב, עמ' 41–86; ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש: משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בהגות היהודית במאה ה"ד, ירושלים תשנ"ז; הנ"ל, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימה"ב, רמת-גן תשנ"ט.

<sup>33</sup> לניתוח האירוע, והספק במיהותו של גיבור הסיפור – תנא או אמורא, ראה י' פרנקל, 'מעשה בר' שילא', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 33–40 (ובתמצית – הנ"ל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, ת"א 1981, עמ' 154–156). רנ"נ רבינוביץ, דקדוקי סופרים, בהערה על אתר, מוכיח שהדובר באמורא הבבלי בן זמנם של רב ושמואל, ודומה שלכך נוטה גם פרנקל. לנוסח הדרשה השווה המובאה אצל א"מ ברמן, 'אלפא ביתא דבן-סירא – נוסחה שלישית', ספר היובל לג' שלום, ירושלים תשי"ח, עמ' סח.

**'לך ה' הממלכה'** – זו מלחמת עמלק, וכן הוא אומר 'כי יד על כס יה';  
**'והמתנשא'** – זו מלחמת גוג ומגוג, וכן הוא אומר 'הנני אליך גוג נשיא ראש  
 משך ותובל';  
**'לכל לראש'** – אמר ר' חנן בר רבא אמר ר' יוחנן אפילו ריש גרגותא מן שמיא  
 מנו ליה.

הרי דרשה המפקיעה בעליל כתובים אלו מהקשרם הנסיבתי, והמעצבת אותם בקישורים אסוציאטיביים שונים כשירת-הלל לגדולתו של הקב"ה כאדון ההיסטוריה. זאת באזכור האירועים המרכזיים בתולדות ישראל, מהם לשעבר ומהם כהטרמה: בריאת העולם ויציאת מצרים, דרך הכיבוש וההתנחלות, עבור למפלתה המיוחדת של רומי, וכלה בגאולה היעודה – מלחמת גוג ומגוג.<sup>34</sup> בתכופ מביאה הגמרא דרשה אחרת בשמו של ר' עקיבא, תנא בן הדור השלישי.<sup>35</sup> דרשן מפורסם זה, שחי בסמוך לחורבן הבית וממנהיגי דור המרד, נוקט גם הוא טכניקה הרמנויטית המעתיקה את הכתובים אל המישור הלאומי הרחב, ההיסטורי והאקטואלי:

במתניתא תנא משמיה דרבי עקיבא, **'לך ה' הגדולה'** – זו קריעת ים סוף;  
**'והגבורה'** – זו מכת בכורות; **'והתפארת'** – זו מתן תורה; **'והנצח'** – זו ירושלים; **'וההוד'** – זו בית המקדש.

לא כאן המקום לנתח את שתי הדרשות ליחסן ההדדי: האם יש לראות בדרשה המצומצמת של ר' עקיבא, בטיפולה החלקי ברכיבי הכתוב ובתפרוסת המוגבלת של האופק ההיסטורי,<sup>36</sup> את דרשת 'הגרעין' המתרחבת אצל ר' שילא. לנו די במקבילה המבנית והתמטית שבין השתיים, החושפות בכתוב רמזים לצמתים המרכזיים שבדברי ימי עם עולם.<sup>37</sup> זאת בהנחת יסוד משותפת שהמלך דוד המייצג – בממד הטיפולוגי –

<sup>34</sup> דיון בסיומת המובאת בשמו של ר' יוחנן, שכנראה פיצל את הדרש המקורי של רב שילא שהתייחס לפסוקית 'והמתנשא לכל לראש' כיחידה שלמה אחת (כפי שמלמדת הבחינה העניינית של שלשלת המפרקים המרכיבים את הדרשה, וכפי שמרמז הכתוב המובא כאסמכתא), הוא עניין לעצמו. פרנקל, שם, עמ' 36, מקשר סיומת זו לתרגום הארמי על אתר: "כל דמתמנן לרישין בארעא" (מובא בשלמותו להלן הערה 37).

<sup>35</sup> עליו ראה ש' ספראי, ר' עקיבא בן-יוסף חייו ומשנתו, ירושלים תשל"א; לדרכו במדרש הכתובים ראה שם עמ' 50–55.

<sup>36</sup> לדרשה זו השווה ע"צ מלמד, מדרשי ההלכה של התנאים בתלמוד הבבלי, ירושלים תשמ"ח,<sup>2</sup> נספח סי' שז, עמ' 523. ועדיין יש לעיין בעצם גישתו לכתוב לאור דברי ר' טרפון: "דברים המסותרים מבני אדם הוציאם ר' עקיבא לאורה"; לכך ראה א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בימי התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות – מוגשים לג' שלום, ירושלים תשכ"ח, בעיקר עמ' יא ואילך [= הנ"ל], מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 496 ואילך].

<sup>37</sup> פרשנות היסטורית זו באה גם בתרגום הארמי על אתר: "דילך ה' רבותא דבריתא עלמא בגבורתא רבתא, וגבורתא דאפקתא אבהתנא ממצרים בגבורן רברבן ואעברתנון ית ימא ואתגליתא על טורא דסיני בשבהורא עם כתי מלאכיא למיתן אוריתא לעמך, ועבדתא נצחנין בעמלק ובסיחון ובעוג ובמלכי כנענאי [...] דילך ה' מלכותא ברקיעא ומתנטל על כלהון מלאכיא דבשמיא ועל כל

את האומה כולה, מהלל את מנהיג הבירה כמשאב לנחמה מתלאות הזמן, וכמקור עידוד בהגברת הצפייה לגאולה המובטחת.

מובן שבכך לא ביקשנו לומר שראב"ע היה בהכרח מודע לדרשות אלו, והן שהשפיעו במישרין על דרך פרשנותו. כל שבכוונתנו הוא לעקוב אחר מעמדם של הכתובים הנדונים בתחום העיוני, ולשרטט מורשת-הגות ההולכת ומתגבשת ברחבי היצירה הספרותית, עד לקיבועה במשנתו של ראב"ע כפי שהיא מעוצבת במסכת הפירוש שלפנינו.

בנוסף לדרשה של רב שילא שביקש להירמז מכתוב זה להשוואה בין מלכות בשר ודם למלכות שמים ("ברוך רחמנא דיהיב מלכותא בארעא כעין מלכותא דרקיעא"), מצאנו דרשה אחרת הנסמכת עליו לזיהוי מעשה המשכן כמכוון כנגד מקדש של מעלה: "ר' ברכיה פתח 'לך ה' הגדולה והגבורה וגו' כי כל בשמים ובארץ', אתה מוצא כל מה שברא הקב"ה למעלן ברא למטן". והדורש המקביל את תיאור מושב האלוהות אל הבא במלאכת המשכן, מסיים: "ולא עוד אלא שחביבין כל מה שלמטן משל מעלן; תדע לך, שהניח מה שלמעלן וירד בשל מטן שנאמר 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', הוי 'כי כל בשמים ובארץ'".<sup>38</sup> דרשה זו, המגרה את הדמיון בתעוזתה הרעיונית, מקדמת זרם יצירה ששיאו תיאור היקום שבו הארץ וכל אשר עליה משמשים כבבואה להיכלות' שמי רום, בחינת 'זה לעומת זה עשה אלוהים'.<sup>39</sup>

זאת ועוד. הכתוב הנדון הופך במדרש התנאים מופת לשירת הלל לשלטון ולהנהגה:

'אשירה לה' (שמ' טו 1) – נאה גדולה לה', נאה גבורה לה', נאה התפארת והנצח וההוד וההוד לה'; וכן דוד אומר 'לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד' (דהי"א כט). 'אשירה לה' כי גאה גאה', משל למה"ד? למלך בשר ודם שנכנס למדינה והיו הכל מקלסין לפניו [...] ואין בו אחת מכל המידות הללו, אלא הכל מחניפין לו. אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן, אלא כל מה שמקלסין אותו – יותר הוא מקילוסו. הא לו נאה גדולה וגבורה ותפארת והנצח וההוד'.<sup>40</sup>

דמתמנן לרישין בארעא" (כתבי הקדש בארמית, מהדורת א' שפרבר, ליידין 1968, כרך ד, חלק א, עמ' 31); והשווה לפירושו של ראב"ע לדב' לז' 12.

<sup>38</sup> שמות רבה לג, ד. לעניין זה ראה א' אפטוביצר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 137–153, 257–277; למדרש הנזכר ראה עמ' 277. בדומה לכך בפירושו (הארוך) של ראב"ע לשמ' טו 17: "כי המקום הנזכר הוא כנגד המקום הנכבד מהעליון" וכו'; וראה פירושו (הקצר) שם, כה 7 "שלושה עולמות הם, זה העולם הוא הגדול, והמשכן – האמצעי, והאדם – הקטן" וכו'. לסיכום העניין ראה א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה על פי האגדה', ירושלים לדורותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 156–171 [= הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 376–391].

<sup>39</sup> על דרשה זו ופיתוחה ראה א' מירסקי, 'דוגמאות מדרש בשירת ספרד', מחקרי ספרות מוגשים לש' הלקין, ירושלים תשל"ג, עמ' 115 ואילך [= הנ"ל, הפיוט, ירושלים תש"ן, עמ' 532 ואילך (בעיבוד מזערי)].

<sup>40</sup> מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דשירה, פרשה א (מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 119–120). השווה המסופר על הגערה שהוטחה במי שהרבה בשבחים: "סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך?" (ברכות לג ע"ב; וראה ירושלמי, ברכות פ"ט ה"א [יא ע"ג]).

## ב.2 דרך עיצוב הכתובים בתפילה ובפיוטות

העיבוד המדרשי לכתובים אלו הכשיר את שילובם בהקשרים ליטורגיים, כשבח בורא עולם. בירושלמי ברכות פ"א ה"ה (ג ע"ד) מוצעים מספר נוסחים לתפילת 'מודים דרבנן', אותה אומר הקהל בתפילת שמונה-עשרה במקביל לברכת 'ההודאה' של שליח הציבור. בין הנוסחים הארץ-ישראליים, בשונה מהבבליים, מובא הנוסח הבא:

רבי שמואל בר מינא בשם רבי אחא: הודיה ושבח לשמך, לך גדולה לך גבורה, לך תפארת; יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתסמכנו מנפילתנו, ותזקפנו מכפיפתנו, כי אתה הוא סומך נופלים וזוקף כפופים ומלא רחמים ואין עוד מלבדך, בא"י אל ההודאות.

למול הנוסח הקצר המסתפק במקטע מעובד שלפסוקית הרישא, מציג הירושלמי בתכוף נוסח מורחב המטמיע בתצרף פסוקי ההודאה את יחידת הכתוב כולה, בהקנתו לה מעמד דומיננטי:

בר קפרא אמר: לך כריעה לך כפיפה לך השתחויה לך בריכה, כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון; לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההודו כי כל בשמים ובארץ, לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש והעושר והכבוד מלפניך, ואתה מושל בכל ובידך כח וגבורה, ובידך לגדל ולחזק לכל, ועתה אלהינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך, בכל לב ובכל נפש משתחווים, כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך מציל עני מחזק ממנו ועני ואביון מגוולו, בא"י אל ההודאות.

הנה כך הועתקו כתובים אלו ככתבם וכלשונם מ'ברכת דוד', שבמקורה נישאה כהודאה אישית בנסיבות היסטוריות מוגדרות, לשמש – לאחת מהדעות שהילכו בארץ ישראל<sup>41</sup> – כמטבע-ברכה מועדף לתיתו בפי ציבור המתפללים כביטוי של הודאה והלל כלליים.

יחידת-כתוב זו אמנם לא התקבלה כנוסח קבע לברכת 'מודים דרבנן', אך זכתה להשתרש בסיפור התפילה שבידנו במסגרת 'תפילת השחר', ויותר מפעם אחת. בראשונה היא משובצת בסיומת השיא שבלקט 'פסוקי דזמרה'. לפנייה – חתימות הברכה של קובצי ספר תהילים: "ברוך ה' לעולם ... ברוך ה' מציון ... ברוך ה' אלהים ... וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן"; ולאחריה – פסוקי 'שירת הים' וברכת 'שתבח שמך' וכו'.<sup>42</sup> בתווך הוצבו, כאמור, הכתובים מדה"י:

<sup>41</sup> וראה בבלי סוטה מ ע"א, תוד"ה על שאנחנו מודים לך. לתפילת ה'מודים' ראה י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית (ערך והשלים י' היינמן), תל-אביב תשל"ב, עמ' 44–46; י' לוגר, תפילת העמידה לחול לפי הגניזה הקהירית, (דיסרטציה) אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ב, עמ' 210–222.

<sup>42</sup> ראה י' בער, סדר עבודת ישראל, עמ' 72; אוצר התפלות, חלק א, קיח ע"ב; אלבוגן, שם, עמ' 67 ועמ' 204. אשר למיקומם של פסוקי 'ויברך דוד' בתפילה, ראה ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 90 הע' 173, ו'מפתח התפילות' בערכו. למקומה של 'תפילת דוד' ראה גם ר' יהודה ב"ר יקר, ב'פירוש התפילות' שלו: "ועל כן

הפרולוג "ויברך דוד" וכו', ושלושת הפסוקים: "לך ה' הגדולה והגבורה [...] ועתה אלהינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך". לשירת הלל זו הוצמדו, כפיתוח ענייני, כתובים מנחמיה ט: "אתה הוא ה' לבדך, אתה עשית את השמים, שמי השמים וכל צבאם, הארץ וכל אשר עליה, הימים וכל אשר בהם, ואתה מחיה את כולם וצבא השמים לך משתחיים" וכו'.<sup>43</sup> כמדומה שאין צורך לעמוד על התפיסה הרעיונית שהנחתה את דיבוק הכתובים, תפיסה שהדריכה גם את ראב"ע בפרשנותו ההגותית לברכת דוד' כשירה המנונית לבורא עולם ומלואו: כינון צבא השמים מעל וטיפוח מוסדות הארץ מתחת.

יחידת-כתוב זו שולבה בתפילה פעם נוספת, וזאת בסדר 'הוצאת ספר התורה' – משיאיה של תפילת הבוקר, אפשר כהד למעמד סיני. שליח הציבור מזמן את הקהל באמצעות הפסוק בתהילים לד: "גזלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו"; ולעורך ה'סידור' לא נמצא מענה הולם יותר משירת התהילה של דוד: "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" וכו'.<sup>44</sup> כך זכו כתובי-המנונות אלו למעמד של כבוד כביטוי הלל לגדולת האל ורוממותו, גם בפרקטיקה של עבודת ה' היומיומית.<sup>45</sup>

אומרים בכל צרפת ואלמניא ואיי הים [= אנגליה] ושאר מדינות רבות עשרה שירים משירי דוד, שנים הראשונים מדברי הימים שהוא 'הודו לה' והאחרון 'ויברך דוד' וכו' (מובא אצל י' תא-שמע, 'שלוש סוגיות בתפילה', עטרה לחיים: מחקרים ... לכבוד ח"ו דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 569). לשילובם של כתובים אלו בפסוקי דזמרה ראה גם ד' גולדשמידט, 'סדר התפילה של הרמב"ם על פי כ"י אוקספורד', ידיעות המכון לחקר השירה העברית ז (תשי"ח), עמ' 190–191 [= ה"ל, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 193–194]. על המנהג לומר כתובים אלו בעמידה כמו "מקצת פסוקים שיש בהם תוספת גידול", מורה כבר ר' אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה', מהדורת נ' דנה, רמת-גן תשמ"ט, עמ' 82 (וראה ש' עפשטיין, ספר היובל לישראל לוי, ברסלאו 1911, עמ' 56).

<sup>43</sup> להשתלשלותה של תוספת זו לכתובים מדה"י, והמחלוקת שהתעוררה בכך בימי הגאונים, ראה מ"ע פרידמן, 'תשובה בענייני תפילה מזמנו של רס"ג', סיני קט (תשנ"ב), בעיקר עמ' קל ועמ' קלד-קלו. למנהג נרבונא, לפיו לאחר הכתוב מדה"י "ומהללים לשם תפארתך" אין ממשכים בכתובים האחרים אלא עומד הש"ץ ואומר "ישתבח שמך" וכו', והטעם "שכל יסודו אחר זה העניין של 'לך ה' הגדולה והגבורה' ונפול העניין היטב 'ישתבח שמך, כי לך נאה שיר ושבחה עוז וממשלה [נצח גדולה וגבורה תהילה ותפארת]" וכו', ראה א"א אורבך, ערוגת הבשם, חלק רביעי: מבוא, ירושלים תשכ"ג, עמ' 64 (בהשלמה המתבקשת).

<sup>44</sup> בער, שם, עמ' 122; אוצר התפילות, רט ע"ב. וראה אלבוגן, שם, עמ' 147–148, ועמ' 436 הערה 2–3, וא' מונק, עולם התפילות, כרך א, ירושלים תשל"ח, עמ' קפב. אמנם בנוסחי-התפילה הקדומים בא מענה הקהל מהכתוב בתה' צט "רוממו ה' אלהינו והשתחוהו להדום רגליו" וכו', ראה ד' גולדשמידט (מהדיר), סדר רב עמרם גאון, ירושלים תשל"ב, סימן צט, עמ' נח-נט (השווה מהדורת א"ל פרומקין, ירושלים תרע"ב, עמ' קנד, ובהערות 'מקור הברכות'). לזאת ראה נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 276; ר' לנגר, 'שילובים קדומים בהתפתחותה של הוצאת התורה והכנסתה בבית הכנסת בימי הביניים: עיון בטקסטים של סדר רב עמרם גאון ושל מסכת סופרים', כנישתא ב (תשס"ג), עמ' צט-קח. כן ראה דבריו של ר' אלעזר מגרמיזא, המובאים אצל אורבך, שם, עמ' 108. וצ"ע במועד חדירת השימוש בכתובים שמדה"י.

<sup>45</sup> בסקירה זו התעלמנו מ'פרק שירה', שלמנהגים מסוימים נסתפח כפתיח לתפילת השחר, בו יוחסו הכתובים הנדונים לשירת החמור. הקראי סלמון בן ירוחים, בפירושו לתה' קיט 51, מצל חיבור זה בטיעונו הפולמוסי: "'זדים הליצוני', כלומר אלה הזדים [= הרבנים] וזי בני בי רב עשו כתיב ל'צות ומטעים בהם מאד, כמו אמרם: 'חמור מה הוא אומר? לך ה' הגדולה והגבורה' וכו',

רס"ג בסידורו מוצא לכתובים ייחודיים אלו שימוש נוסף. בהתייחסו למגוון הטעמים למניין י"ח הברכות שב'תפילת-העמידה',<sup>46</sup> הוא מצביע על המבנה של היחידה הנדונה כדגם אפשרי למעצביה של תפילה מרכזית זו:

והטעם הששי, מפני שבשעה שהכין דוד את צרכי בית המקדש כדי לבנותו, שיבח את הקב"ה בשמונה עשר עניינים המבוארים כולם בתפילת 'לך ה' הגדולה' וכו'. ומהתחלה עד 'ובידך לגדל ולחזק לכל' יש שם ששה עשר עניינים, וסמוכים להם – התודה וההלל בה', כמו שנאמר: 'ועתה אלהינו מודים אנחנו לך ומהללים', והם ביחד שמונה עשר. וכן תיקנו חז"ל לומר אחרי שש עשרה ברכות – 'מודים' ו'שים שלום', והן ביחד ששמונה עשרה.<sup>47</sup>

הרי שגם רס"ג, עם היותו נחשב כפרשן פשוט – ולבחינת תוקפה של הגדרה זו נשוב ונידרש להלן – אימץ את הממד העיוני שיוחס במהלך הזורות ליחידת-כתוב נשגבה זו כסיפור 'שבחי האל'. לא רק ברכת-הודיה נסיבתית כהכרת טובה מצדו של דוד על הישגיו בגדולה ובעושר, בגבורה ואומץ לב, תפארת מלכותו, נצחונותיו הצבאיים וכו', אלא מעתק מורחב לשירת המנון קוסמי.

המעמד שהוקנה בדרשה התלמודית לפסוקים אלו כמזמור שבח לבעל הבירה ומנהיגה, הביא לשיבוצם הנרחב בהוראה זו גם בשירת הקודש.<sup>48</sup> ואם סיימנו את עיסוקנו בפרק התפילה ב'סידור' של רס"ג, נפתח בו. טבעי שאופיה המחודש של יחידת-הכתוב כשירת הלל יניע את הגאון להטמיעה גם ב'בקשות' שלו, הנסמכות בעיקרן על לשון המקרא.<sup>49</sup> ואכן, 'ברכת דוד' שלובה בכל אחת מהשתיים, אמנם במינון שונה. ב'בקשה' הראשונה מפיית רס"ג כדלקמן:

וכמוהם אין מספר; וכמו [מסכת] חבוט הקבר. ואין רצוני למלאת פירושי בבאור אלה הדברים המגואלים" (ש' פינסקר, לקוטי קדמוניות, וויען 1860, נספחים, עמ' 134). גם ר' משה בן חסדאי (תקן) מסתייג ממנו: "כי יש ספרים שזייפו המינים להטעות את העולם, כמו 'פרק שירה'" (כתב תמים, אוצר נחמד ג [תר"ך], עמ' 62). לחיבור זה ראה מ' בית אריה, פרק שירה – הקדמות ומהדורה ביקורתית, (דיסרטציה) האוניברסיטה העברית תשכ"ו.<sup>46</sup> להנמקות שבתלמוד ראה בבלי ברכות כח ע"ב; ע' פליישר, 'תפילת שמונה-עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה', תרביץ סב (תשנ"ג), בעיקר עמ' 180 הערה 5, 183–184 הערה 14.

<sup>47</sup> סדור רב סעדיה גאון, מהד' י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, מקיצי נרדמים, ירושלים תש"א, עמ' ב (תחילתו של הקטע לא שרדה, אך מסתבר שהדברים באים בעקבות האסמכתות למניין הי"ח המוצעות בבבלי שם; ובירושלמי ברכות פ"ד, ה"ג [ז ע"ד] ותעניות פ"ב, ה"ב [סה ע"ג]). בהמשך דבריו נסמך הגאון על פסוקים אלו לעניין נוסף. לאחר סקירת תכניה של תפילת העמידה הוא קובע: "ואין רשות לשנות את סדר הפסקאות האלה [...] וכן אתה מוצא שדוד אחרי ט"ז תאורי שבח, באמרו 'לך ה' הגדולה' [וכו'], אמר 'מודים' ואחרי כן 'ומהללים', והוא המשך התודה ר"ל 'שים שלום'" (עמ' ח-ט). נושא הקומפוזיציה חוזר בביאורו לשירת 'ויושע', מובא ונדון להלן.<sup>48</sup> על המדרש כמקום לידתו של הפיוט ראה א' מירסקי, ראשית הפיוט, ירושלים תשכ"ה, עמ' יח-יט; הנ"ל, מחצבתן של צורות הפיוט, ירושלים-ת"א תשכ"ט, ובמהדורה חדשה: יסודי צורות הפיוט, ירושלים תשמ"ה. וראה להלן הערה 54.

<sup>49</sup> על ה'בקשות' ראה ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 317; י' טובי, פיוטי רב סעדיה גאון: מהדורה מדעית של היוצרות ומבוא כללי ליצירתו, (דיסרטציה) האוניברסיטה העברית תשמ"ב, עמ' 14–22.

'אתה הוא ה' לבדך' (נחמ' ט 6), אחד 'מתנשא לכל לראש' (דהי"א כט 11), ומרומם על כל הברכות, ונעלה על כל התהילות, וגבוה מכל התשבחות [...] ומפיך הדעת והתבונה – ולא מורה הורך, 'והעושר והכבוד מלפניך' (שם) – ולא לקחתם במתת, 'ואתה מושל בכל' (שם) – ומלכותך מאחר לא קבלתה, 'ובידיך כח וגבורה' (שם) – ולא קנייתם מעת, כי גבורתך וגאונך לא תדל לעד, וחכמתך ותבונתך לא תוסיף ולא תחסר, ומלכותך לא תחלוף כי היא מלכות כל עולמים, ועזך וכבודך לא ישתנו עד עולמי עד, ושנותיך לא יתמו, וכו'.<sup>50</sup>

מובאה קצרה משובצת גם ב'בקשה' השנייה. זו פותחת בסקירה תמציתית של ההיסטוריה היהודית: סיפור הבריאה, בחירת עם ישראל, נסים שנעשו לו, וכלה במשבר הגלות המלווה בצפייה בוטחת לגאולה. חתימת ה'בקשה' – בתודה ענוותנית ומצטנעת:

על אלה נודה לך ה' אלוהינו, ועל עצומות וגדולות ונפלאות מאלה כמעשיך האיומים ומפעליך הנוראים אשר לא יכלכלום השמים והארץ ואף כי בני האדם, ולא יוכלו כל החיים לתור ולחקור קצותם ואף כי אדם אחד. ומי זה ימלל גבורותיך או ישמיע תהילותיך, ואתה המתנשא לכל לראש, והמרומם על כל ברכה ותהילה, וכו'.<sup>51</sup>

המשווה את תוכנו של קטע 'בקשה' זה עם דרך הביאור של ראב"ע ביחידה הנדונה, אינו יכול שלא להבחין במצע הרעיוני המשותף, המעצב את ברכת ההודיה של דוד כהמנון שבח לאל העליון. כאן המקום להזכיר שראב"ע הכיר היטב את שירת ה'בקשות' של רס"ג, אותן הוא מציב כמופת ליטורגי למול פיוטי הקליר מהם הוא מסתייג בטענות שונות:

וכלל אומר: יש בפיוטי ר' אלעזר הקליר מ[נוחתו] כ[בוד] ארבעה דברים קשים. הדבר האחד – כי רובי פיוטיו חידות ומשלים [...]; והדבר השני – שפיוטיו מעורבים בלשון תלמוד [...]; והדבר השלישי – אפילו המילות שהם בלשון הקודש יש בהם טעויות גדולות [...]; והדבר הרביעי – שכל פיוטיו מלאים מדרשות ואגדות [...]. והגאון רב סעדיה נשמר מאלה הארבעה דברים בבקשותיו השתים, שלא חיבר מחבר כמו הם, והם על לשון המקרא ודקדוק הלשון באין חידות ומשלים ולא דרש.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> סדור רס"ג, עמ' מז–מח.

<sup>51</sup> שם, עמ' סו.

<sup>52</sup> ביאורו לקהלת ה' 1. לביקורת זו ראה אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הערה 41), עמ' 224–228; צ' מלאכי, 'אברהם אבן עזרא נגד אלעזר הקליר: ביקורת בראי הדורות', פלס – מחקרים לזכר ש"י פנואלי, תל-אביב 1980, עמ' 273–296 [= ה"ל, בנועם שיח: פרקים בתולדות ספרותנו, לוד תשמ"ג, עמ' 133–156]; י' יהלום, שפת השיר של הפיוט הא"י הקדום, ירושלים תשמ"ה, נספח, עמ' 183–196; והנ"ל, 'הפואטיקה של הפיוט הספרדי על פי ביקורת הפיוט הקדום לראב"ע', מחקרים בספרות עם ישראל – ספר היובל לי' רצהבי, רמת-גן 1991, עמ' 199.



היכרות מוכחת זו כשלעצמה יש בה כדי לרמז להשפעה אפשרית על גישתו הפרשנית של ראב"ע.<sup>53</sup> ההערכה הבלתי מסויגת כלפי השיבוצים שב'בקשות' אלו: "והם על לשון המקרא ודקדוק הלשון [...] ולא דרש", מבצרת גם את ההוראה המיוחסת ל'ברכת דוד' כשירה המנונית למפעלות הבורא. ואכן ניתן לבסס תפיסה זו עם הרחבת מעגל ההתבוננות בצביון שהוענק לכתובים ייחודיים אלו לאורך התפתחות היצירה הפיוטית.

כשם שהגאון אינו בעליה של הגישה שהפקיעה את היחידה המקראית הנשגבה מהתחום האישי הנסיבתי וקיבעה אותה כמזמור הלל, כך אין לו חזקה על שיבוצה ככזו בשירת הקדש. מאחוריו מסורת מסועפת בת מאות שנים היונקת מהמדרשות הנזכרים,<sup>54</sup> וששורשיה המתועדים נעוצים, כנראה, כבר בשירתו של יוסי בן יוסי. פייטן קדום זה, הראשון הידוע לנו בשמו, הותר בידינו ירושה ספרותית נכבדה. בשעתו נתפרסם מחזור 'רהיטים'<sup>55</sup> המיוסד על כתובים אלו, ושסימנים פנימיים וחיצוניים תומכים בייחוסם לו. המחזור שהשתייך לקדושתא ליום הכיפורים מחזיק שלושה עשר פיוטים, שכל אחד מעמיד במרכזו אחד מהביטויים שבכתוב: "גדולה", "גבורה" וכו', פיוט למלה פיוט למלה כסדר, מחזור המעצב את 'ברכת דוד' כשיר ושבחה לגדולתו של האל. בין היתר מציין המהדיר: "הפסוקים המשמשים יסוד למחזור זה ותיבותיהם, ובמיוחד הפסוק הראשון ('לך ה' הגדולה' וכו', כט 11) מעמידים עשרות מחזורי רהיטים בפיוט הקדום והמאוחר כאחד, כולל תקופת ספרד" וכו'.<sup>56</sup>

301–306; א' חזן, תורת השיר בפיוט הספרדי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 28–30; מירסקי, הפיוט (לעיל הערה 39), עמ' 645. וכבר צויין שדברי ההערכה של ראב"ע מכוונים ל'בקשות' בלבד, שכן יש מהגאון גם פיוטים הכתובים בסגנון הקרוב מאוד לסגנון הקלירי, על כך העיר כבר יט"ל צונץ, מובא אצל מלאכי, שם, עמ' 293–294; ראה גם ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית (ערך והשלים ע' פליישר), ירושלים תשנ"ו, עמ' 41; י' טובי, 'יחסו של רב סעדיה גאון לפיוט', כנסת עזרא: אסופת מחקרים מוגשת לע' פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 245.

<sup>53</sup> על פירוש ספציפי של רס"ג לכתובים ייחודיים אלו של 'ברכת דוד' – ראה להלן.

<sup>54</sup> כבר קבע פליישר, כי "מן המוסכמות היא שאין לפייטן הקדום אלא מה שענינו רואות בספרות חז"ל. התלמודים וקובצי המדרשות הם המקור לרוב הרעיונות והעניינים שפייטן מעצב בחיבוריו" (ע' פליישר, "מבטלי עשרת הדיברות" – בפיוט, במדרש ובתרגום, תרכיץ סו [תשנ"ז], עמ' 86; ובמקומות נוספים). אמנם שירמן נקט עמדה מתונה יותר: "גם זה ודאי, שהקרובות הן בנות-זוגם של המדרשות; אלו ואלו קמו בזמן אחד והתפתחותם חלה במקביל. שניהם הם גילוייהם של רוח אחד, ובוודאי אין זה מן הראוי לראות תמיד את המדרש בבחינת מקור לפיוטים העתיקים שבידינו. באמת אתה מוצא פיסקות בתוך מדרשים עתיקים ביותר, שאפילו מהודקות הן במסגרתן המדרשית הריהן דומות מאד לפיוטים" – ח' שירמן, לתולדות השירה והדראמה העברית: מחקרים ומסות, חלק א, ירושלים 1979, עמ' 26. לבעיית המקוריות ביצירה הפייטנית ראה גם ש' שפיגל, אבות הפיוט: מקורות ומחקרים (בעריכת מ"ח שמלצר), ניו-יורק וירושלים תשנ"ז, עמ' 293.

<sup>55</sup> ה'רהיט' מיוסד תמיד על פסוק, והפייטן מעבד את תוכנו בשימוש בתיבותיו העיקריות כמלות קבע. להגדרת ה'רהיט' ראה ע' פליישר, 'ענייני פיוט ושירה', מחקרי ספרות (לעיל הערה 39), עמ' 195 הערה 34; הנ"ל, שירת הקדש העברית (לעיל הערה 49), מפתח העניינים בערכו.

<sup>56</sup> ראה ע' פליישר, 'מחזורי פיוט מתוך קדושתא ליום כיפור המיוחסת ליוסי בן יוסי', קובץ על יד, ס"ח ספר ז (יז), תשכ"ח, מבוא עמ' 7 ואילך; לבעיה שבזיהוי המחבר ראה עמ' 15–16, ושם: "ואם נכונה השערת היחוס [...] הרי עומדת לפנינו כאן החוליה הראשונה בשלשלת ארוכה של יצירות מונומנטליות" וכו' (עמ' 10). הפיוט עצמו – שם, עמ' 32–44. אמנם א' מירסקי, פיוטי

ואכן יש בידינו לעקוב אחר מופע רצוף של שיבוץ כתוב זה בהוראתו ההמנונית, ולא נזכיר כאן אלא את 'עמודי העבודה'. החזיק בשימוש בכתובי קילוסין אלו הפייטן ינאי, המחזן: "כי לך ה' הגדולה / ולך היא הגבורה / ולך נאה ממשלה / ולך יאתה המלוכה / ולך מיוסדת הקדושה",<sup>57</sup> תבנית פיוטית השעונה על פסוקנו. בא אחריו אלעזר בירבי קיליר.<sup>58</sup> בפיוט שיעד ליום הכיפורים, וששוחזר מקטעי גניזה, שני חלקים: הראשון מיוסד על הכתוב בויקרא טז "אחרי מות שני בני אהרן" (= קריאת התורה של היום), והשני בנוי כסדר על הכתובים שמעניינו, החל מפרק XV הנוסד על הפסוקית 'לך ה' הגדולה', וכלה בפרק XXVII שבבסיסו הפסוקית 'ובידך לגדל ולחזק לכל' (פרק XXVIII – בנוסחה אחרת).<sup>59</sup> כתיבה מפייטת הנסמכת על יחידת כתוב זו מופיעה לאחר מכן בשירתו של יהודה אבן קוריש,<sup>60</sup> ושוב פוגשים אנו בה בפיוטי יוסף אבן אביתור,<sup>61</sup> ואצל פייטנים רבים נוספים.<sup>62</sup> כך הלכו כתובים ייחודיים

יוסי בן יוסי, ירושלים תשנ"א,<sup>2</sup> עמ' 88–90 שולל יחוס זה (שגם פליישר התומך בו אינו מתכוון "לקבוע בו מסמרים", שם, עמ' 16), ואינו כולל אותו בספרו, אף לא בין המסופקים. על יוסי עצמו ראה מירסקי שם, מבוא, עמ' 12 ואילך, בעיקר עמ' 15–16, הנוטה לקבוע את זמנו למאה החמישית, היינו בסמוך לחתימת התלמוד; והנ"ל, ראשית הפיוט (לעיל הערה 48), עמ' סא ואילך.<sup>57</sup> מ' זולאי (מהדיר), פיוטי ינאי, ברלין 1938, קרובה ח (לבר' יד 1), חלק ה, עמ' כג; וראה א' מירסקי, ראשית הפיוט, עמ' צג. הכתוב מדה"י משולב גם בקדושתא לשמיני עצרת, כדלקמן: "[...] בו ברכו למלך / ושבחו שם ממליך כל מלך, ככ[תוב] 'ביום השמיני שילח את העם ויברכו את המלך' וכו' (מל"א ח 66), ונ[אמר] 'לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת [...] והמתנשא לכל לראש'" (פיוטי ינאי, קרובה קלג, חלק ג, עמ' שמב–שמג; וראה שם קדושתא 'וכי תמכרו ממכר' [ויק' כה 14], קרובה עג, חלקים ב ו-ד, עמ' קסז–קסח). זמנו של פייטן זה מתוארך סביב אמצע המאה השישית. אשר לפעילותו ראה צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, כרך א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 45–54.

<sup>58</sup> עליו ראה ע' פליישר, 'לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קיליר', תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 383–427, הקובע את זמנו לשליש האחרון של המאה השישית. על פייטנים קדומים אלו ראה גם הנ"ל, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 27–30.<sup>59</sup> ראה א' שייבר, 'פיוט קלירי המובא ע"י קרקסאני, גנזי קויפמן א, בודפשט תש"ט, עמ' 22–35. שימוש זה בכתוב הנדון בא גם ב'קיקלר אחר לר' אלעזר ז"ל' שגם הוא מיועד ליום-כיפור, בנוסח: "ליבוך מי יוכל לספרה, לבוש תפארה לך לאזרה, לך ה' הגדולה והגבורה" הוהדר ע"י י' מרקוס, גנזי שירה ופיוט, ניו-יורק תרצ"ג, עמ' 18. על הקירבה שבין הקדושתא של הקלירי לבין מחזורי הפיוט המיוחסים ליוסי, מציין פליישר: "בשעה שמחזורי הרהיטים המאוחרים יותר מצטמצמים על פי רוב בעיבודו של פס' יא ('לך ה' הגדולה וכו') בלבד, תיבה תיבה, מתפרשים שני המחזורים שלפנינו על פני שלושת הפסוקים כאחד" ('מחזורי פיוט' [לעיל הערה 56], עמ' 10).

<sup>60</sup> ראה ח' בראדי, 'מטמוני מסתרים – מחברת ד: פיוטי ר' יהודה בן קוריש', הצופה מארץ הגר, שנה שנייה, בודפשט תרע"ב, ראש דבר, עמ' 63–64, והפיוט עצמו שם, עמ' 70–79.

<sup>61</sup> מהמעמד ליום הכיפורים שחיבר פייטן זה, וששימש דוגמה למעמד שכתב אבן גבירול, שרדו קטעים מתוך שלוש מערכות רהיטים לפחות, שתיים מהן – על הפסוק 'לך ה' הגדולה'; ראה ע' פליישר, 'פרקי פיוט מתוך סדרת רהיטים ממעמד יום הכיפורים של ר' שלמה אבן גבירול', תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 139 הערה 19. על חייו ופועלו ראה הנ"ל, יצירתו של יוסף אבן אביתור – סוגים ותבניות בפיוטיו, (דיסרטציה) האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ז; א' מירסקי, מחובות הלבבות לשירת הלבבות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 15–22; א' הורוביץ, 'פיוטיו של רבנו יוסף אבן-אביתור כדרשות על קריאת התורה בבית-הכנסת', מסורת הפיוט ב, רמת-גן תש"ס, עמ' 161–170.

אלו ונשתרשו ברהיטי הימים הנוראים כייצוג לצדדים ההמנוניים של הקדושתאות, לרוב בזיקה ל'סדר העבודה' של הכוהן הגדול ביום הכיפורים.<sup>63</sup>

לנו עניין מיוחד בר' שלמה אבן גבירול (1021/2–1053/8), "הראשון שפיתח את הסגנון הספרדי המיוחד בשירת-הקדש".<sup>64</sup> יצירתו הנשגבה 'כתר מלכות', אשר "פרסמה את שמו יותר מכל שיר אחר משיריו",<sup>65</sup> יצירה הקרובה לסוג 'הבקשות'

<sup>62</sup> נסתפק באזכור דונש בן לבראט, המאה העשירית, מתלמידי רס"ג, שבקטע ששרד מקרובה ליום הכיפורים חרוז: "כל למודיך ילהגו בשפה ברורה / לך ה' הגדולה והגבורה" (נ' אלוני [מהדיר], דונש בן לבראט: שירים, ירושלים תש"ז, עמ' נא).

<sup>63</sup> ראה מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי (לעיל הערה 56), מבוא, עמ' 29, ושם: "העבודה היא גמר סיפור תולדות הבריאה והתפתחות העולם, ובה עמד העולם על בסיסו"; והנ"ל, מחצבתן של צורות הפיוט, ירושלים תשכ"ט, עמ' סד–ע. בכך עוסק מ' שמלצר, "לך ה' הגדולה" ופסוקים דומים בקדושתאות ליום הכפורים, כנסת עזרא (לעיל הערה 52), עמ' 285–291, השב ותולה את שילובם של כתובים אלו בקדושתאות – בדרשות הז"ל המקשרות אותם לבריאת העולם. לדעתנו, זאת בשל אופיים ההמנוני של כתובים אלו שנתפסו כפסוקי הכתרה וקבלת עול מלכות שמים; והדברים אחודים. אך ראוי להזכיר, שכתובים אלו אינם מופיעים בסדרת הרהיטים ממעמד יום-הכיפורים של אבן גבירול (לפחות במה שנתגלה עד כה; ראה פליישר, 'פרקי פיוט', לעיל הערה 61), וגם לא ב'סדר העבודה' שחיבר ראב"ע עצמו, הפותח: "אמוני לבב הבינו / מה נראה סוד נעלם", ראה ד' גולדשמידט, 'סדר עבודת יום הכפורים לרבי אברהם אבן עזרא', ספר אדם-נח בראון, ירושלים תש"ל, עמ' שא–שיד [= הנ"ל, מחקרי תפלה ופיוט (לעיל הערה 42), עמ' 349–362].

<sup>64</sup> כך ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ספר ראשון חלק א, ירושלים-ת"א תשכ"א, עמ' 181. ולהלן: "ויש להוסיף, אם כי היה הראשון, עלה בסוגי פיוט אחדים על כל אלה שבאו אחריו, ולא נגזים באמרנו כי בהם העניק לספרותנו יצירות שדוגמתן לא היו לה אחרי התקופה המקראית". ובמקום אחר הוא כותב: "שלמה אבן גבירול הוא אפוא מכוננה האמיתית של הפייטנות הספרדית: הוא עיצב סופית את צורותיה ואת סוגיה, ובנה בניין אב לתכניה ולעולם המוטיביים שלה. כל פייטני ספרד היו תלמידיו; הם הפנימו והעמיקו את חידושיהם וכמעט שלא הוסיפו עליהם" – שירמן, תולדות השירה בספרד המוסלמית (לעיל הערה 52), עמ' 315.

<sup>65</sup> שירמן, השירה העברית, שם, עמ' 182. ובתוכף: "היא זכתה למספר גדול של חיקויים ותרגומים, ורשמי השפעתה ניכרים בהרבה שירים ואף בכתבי פרוזה המאוחרים לה"; הנ"ל, בספרו תולדות השירה, שם, עמ' 331–345, ושם: "היצירה השפיעה אולי יותר מכל שיר אחר על סופרי ישראל במשך מאות שנים, ורבים חיברו בעקבותיה שירים ארוכים בעלי צביון פילוסופי" (עמ' 333). ובלשון אחר: "כתר מלכות" שגור היה בפי כל החכמים, ואין פלא שניסחו דבריהם על פיו" — ש' אברמסון, בלשון קודמים: מחקר בשירת ישראל בספרד, ירושלים תשכ"ה, עמ' 25. כבר יהודה אלהריזי (בערך 1170–1235) ציין את השפעתו הרבה של רשב"ג, בכותבו: "כי כל המשוררים אשר היו לפניו – שירם לנגדו רוח ותהו / ואחריו לא קם כמוהו, / וכל הבאים אחריו למדו מטעמו / וקבלו השיר מעמו / והאל משחו למלך על בני עמו – / שיר השירים אשר לשלמה" (תחכמוני, המחברת השלישית, בתים 139–142). על יצירה מונומנטלית זו ראה, בין היתר, י' לוי, 'הגות ושירה ביצירת ר' שלמה אבן גבירול', אוצר יהודי ספרד ח (תשכ"ה), עמ' 33 ואילך, בעיקר עמ' 37–58; י' רצהבי, 'שירת כתר מלכות לאור הספרות הערבית', ביקורת ופרשנות 2–3 (תשל"ג), עמ' 47–60; ש' פינס, "וקרא אל האין ונבקע": לחקר "כתר מלכות" לשלמה אבן גבירול, תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 339–347; ז' ברויאר, שירת הקודש של ר' שלמה אבן גבירול: תוכן וצורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 359–379.

שבהן החל רס"ג, ול'רהיטים' שהיו רגילים בתפילת יום הכיפורים.<sup>66</sup> לאחר פתיחה קצרה, מעין 'התנצלות המחבר', בה הוא מציג את מטרת החיבור, מעמיד הפייטן 'מוטו' בן שלוש מובאות מקראיות:<sup>67</sup>

"נפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד" (תה' קלט 14)  
 "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד,  
 לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש והעשר והכבוד" (דהי"א כט 11–12)  
 לך ברואי מעלה ומטה יעידו, כי "המה יאבדו ואתה תעמד" (תה' קב 27)

המעין במארג הכתובים שנוצק כתשתית ליצירה הפיוטית עזת הביטוי, מזהה חפיפה רעיונית מושלמת בינו לבין ההגיונות שמביע ראב"ע במסכת הפירוש הגדושה: ידיעת האל נעלה מהשכל האנושי המוגבל, ואינה יכולה שתהא מושגת אלא בעיני הדעת. זאת כהתרשמות מפלאי הבריאה, המורים על גדלות הבורא ונצחיותו למול אפסות האדם וחדלונו.

ברוחו של מוטו זה, ובהשראה מוכחת של הכתובים מדה"י, טווה אבן גבירול את שירו המהווה "יצירה פילוסופית-פיוטית המקפלת בשורותיה השקפת עולם – ובהבעה מושלמת – על הבורא, הבריאה והאדם".<sup>68</sup> חלקו הראשון – עוצמת האל הטרנסצנדנטי, תיאור המעוצב במקבץ מחרוזות שכל אחת פותחת בלשון הכתוב 'לך':

לך הגבורה אשר בסודה נלאו רעיוננו לעמוד, / כי עצמת ממנו מאד.  
 לך חביון העז הסוד והיסוד.  
 לך ה' הנעלם ממתי חכמה / והכח הסובל העולם על בלימה  
 והיכולת להוציא כל תעלומה, וכו'<sup>69</sup>

לנוכח רשב"ג, הפילוסוף הניאופלטוני, המציב כנקודת מוצא לפיוטו את הקביעה: "לך הגבורה אשר בסודה נלאו רעיוננו לעמוד", ה'גבורה' שהיא סוד האלוהות ופשר דרכי ההנהגה, מציאות הנעלמת אפילו "ממתי חכמה", פותח ראב"ע את יחידת-הביאור

<sup>66</sup> שירמן, השירה העברית, שם, עמ' 183; וראה הנ"ל, תולדות השירה, שם, עמ' 293, 331–333; ומירסקי, מחובות הלבבות (לעיל הערה 61), עמ' 12–13.

<sup>67</sup> הציטוט ע"פ י"א זיידמן (מהדיר), ר' שלמה אבן גבירול: כתר מלכות, ירושלים תש"י, עמ' ג–ד; מהדורות אחרות שלפיוט זה: שירמן, השירה העברית, שם, עמ' 257–285; ד' ירדן (מהדיר), שירי הקדש לר' שלמה אבן גבירול, כרך א: ראש השנה ויום הכפורים, ירושלים תשמ"ו, שיר כב, עמ' 37–70.

<sup>68</sup> זיידמן, שם, מבוא עמ' 5; ובניסוח קרוב: יצירה שבה הגיעה השירה הפילוסופית "לרום מדרגתה" – מירסקי, הפיוט (לעיל הערה 39), עמ' 650.

<sup>69</sup> זיידמן, שם, עמ' ד–ו; שירמן, שם, עמ' 257–258; ירדן, שם, עמ' 37. על פער הידיעה האימננטי המקיף גם את החכמים והמשכילים עומד רשב"ג שוב בהמשך שירו: "אתה אחד, ובסוד אחדותך חכמי לב יתמהו / כי לא ידעו מה הוא" (ב, טור 1–2); כך בשירים נוספים: "לבב משכיל ילאה להבין סוד / ולא יכיל לחקר תמונת הוד" (ירדן, כרך ב, ירושלים תשמ"מ<sup>2</sup>, שיר קנח, עמ' 484, טור 8–9); וחזור: "ומי יכיל / ומי ישכיל / ומי יעמד בסודך // גדלתך / פעלתך / לבב איש לא יכילה" (שם, שיר קפח, עמ' 532, טור 10–11) ועוד.

הַנְדוּנָה בְקַבִּיעָה זֶהָ: "לך ה' הגדולה והגבורה"; דַּע כִּי גְדוּלַת ה' נִשְׁגְבָה מִדַּעַת חֲכָמִי לְבָב".

הַפְתָּרוֹן הַמוֹצֵעַ עַל יְדֵי רֵאב"ע: "אֲכֵן מַעֲשֵׂי הַגְּדוּלִים יוֹרוּ עַל גְּדוּלְתוֹ בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ" וְכו'; וּמִכָּאֵן הוּא הוֹלֵךְ וּפּוֹרֵט – בְּזִיקָה לְתוֹאֲרֵי הָאֵל שְׁבַכְתוֹב – אֶת נִפְלְאוֹת הַבּוֹרָא בְּגִלְגָּלִים דְּלַעִילָא וּבְמַלְכוֹת דְּלַתְתָּא.<sup>70</sup> הַהֲתַבּוֹנְנוֹת בְּמַעֲשֵׂה הַבְּרִיאָה כְּמִבּוֹאָה בְּלַעֲדִית לְהַכְרַת הָאֵל, פְּתָרוֹן הַנְרַמְזוּ בְּמִקְרָאוֹת שׁוֹנִים, הוֹעֵלָה גַם הוּא עַל יְדֵי רֵשׁב"ג. כֵּךְ לְמִשַׁל בְּהַמְשָׁךְ שִׁירָתוֹ, בְּהִתְיַחַס לְגִלְגָּל הַרְבִּיעִי – גִּלְגָּל הַחֲמָה, הוּא מְפִיֵּט בְּזִיקָה סְמוּיָה לְפִסּוּקִים הַנְדוּנִים:

מִי יִכִּיל גְּדֻלָּתְךָ, בְּעֲשׂוֹתְךָ אֹתָהּ לְמַנּוֹת יָמַי וְשָׁנַיִם / וְעֵתִים מְזַמְנִים [...]  
וּמִמְנָה יִנְדְּעוּ קִצַּת דְּרָכֵי יְבוֹרָאָה וְשִׁמְץ מַגְּבוּרוֹתַי / וְעִזּוֹזוֹ וּנְפִלְאוֹתַי:  
כִּי מִגְּדֻלַת הָעֲבָדִים גְּדֻלַת הָאֲדוֹן נֹדַעַת / לְכָל יוֹדְעֵי דַעַת  
וְעַל הָעֶבֶד יִגְלֶה תִּקְףָהּ הָאֲדוֹן וְכְבוֹדוֹ / וְכָל טוֹב אֲדוּנָיו בִּידוֹ.<sup>71</sup>

אֵין סִפְק שְׂרָאב"ע הַכִּיר הֵיטֵב אֶת חִיבוּרָיו שֶׁל אֲבָן גְּבִירוֹל, שֶׁכֵּן לֹא אַחַת הוּא נִזְקָק לָהֶם בְּפִירוּשׁוֹ לְמִקְרָא,<sup>72</sup> וְהִרְבֵּה מִתּוֹרָתוֹ שֶׁל אִישׁ אֲשֶׁכּוֹלוֹת זֶה מִשׁוֹקַע בְּכַתְבּוֹ

<sup>70</sup> עַל הַמוֹפֵת הַקּוֹסְמוֹלוֹגִי רֵאָה, בֵּין הֵיטֵר, צ"ה וּלְפָסוֹן, הַמְחַשְׁבָה הַיְהוּדִית בִּימֵי הַבִּינָיִים – מִסּוֹת וּמִחֻקִּים, יְרוּשָׁלַיִם תְּשִׁל"ח, עִמ' 118–133; מִירְסֻקִי, הַפִּיּוֹט (לַעִיל הָעֵרָה 39), עִמ' 646–649; הַנ"ל, מַחְבּוֹבוֹת הַלְבָבוֹת (לַעִיל הָעֵרָה 61), עִמ' 61–65, 95, 104–108. לְשִׁאלַת מִקּוּרָה שֶׁל הַשְׁקָפָה זֹאת רֵאָה גַם ר' שִׁינְדְּלִין, 'הֵיחַס בֵּין הַדּוֹבֵר לְאֱלוֹהִים בְּרִשׁוּיּוֹת שֶׁל ה' גְּבִירוֹל וְשֶׁל ר' יְהוּדָה הַלּוֹי – גִּישׁוֹת מְנוֹגְדוֹת', מִסּוֹרַת הַפִּיּוֹט א, רֵמַת-גַּן תְּשַׁנ"ז, עִמ' 74 הָעֵרָה 18.  
<sup>71</sup> מִהַדוּרַת זִימְמוֹן, עִמ' לו–לח; מִהַדוּרַת שִׁירְמוֹן, עִמ' 266–267; מִהַדוּרַת יִרְדֵן, עִמ' 47–48. מוֹטִיב הַהַעֲלָמָה לְמוֹל הַהֲתַבּוֹנְנוֹת בִּיקוּם, חוֹזֵר בְּשִׁירִים נּוֹסְפִים שֶׁל רֵשׁב"ג כְּמוֹ בְּרֵהִיט הַפּוֹתַח 'שׁוֹכֵן עַד', וְשֵׁם: "לך אֵל חַי וְקַיִם לך הַעֲזוֹ וְהַנְצַח / לך יְאוֹת הַהוֹד וְהוֹמֵר וְהַפְצָח / מִי יַעֲרֵךְ נִגְדָךְ וּמִי יִרִים נִגְדָךְ מִצַּח / מֵאֵד עִמְקוֹ וּגְדֻלוֹ פְּלֵאִיךָ וְנִסִּיךָ" (יִרְדֵן, שֵׁם, שִׁיר נֵא, עִמ' 143, טוֹר 4–6; וְכֵן הַנ"ל, כֵּרֶךְ ב, שִׁיר צַח, עִמ' 326, טוֹר 3–4; שִׁיר קֶלֶב, עִמ' 458, טוֹר 7; שִׁיר קֶנֶד, עִמ' 478, טוֹר 1–2, וְעוֹד הִרְבֵּה).

<sup>72</sup> רֵאב"ע, בְּפִירוּשׁוֹ לְמִקְרָא, מְזַכֵּיר אֶת אֲבָן גְּבִירוֹל תְּשַׁע פְּעָמִים; חֲמֵשׁ מֵהֵן בְּפִירוּשׁוֹ לְתוֹרָה (שֶׁלֶשׁ בְּקֶצֶר וּפְעָמִים בְּאֶרֶץ), פְּעַם אַחַת בְּפִירוּשׁוֹ לִישְׁעִיהוּ, פְּעָמִים בְּפִירוּשׁוֹ לְתַהֲלִילִים וּפְעַם אַחַת בְּפִירוּשׁוֹ לְדִנְיָאֵל. דֶּרֶךְ הַתִּיַחְסוּתוֹ מַעֲיָדָה עַל הַהֲעֵרָכָה שֶׁרַחֵשׁ לוֹ. [1] בְּר' ג 1: "וְהַנְחֵשׁ", וַיֹּאמֶר רַב סַעֲדִיָה גֵאוֹן [...] וְהַשִּׁיב עֲלֵיהֶם רַב שְׁמוּאֵל בֶּן חֲפְנִי, וְהִנֵּה קָם ר' שְׁלֵמָה הַסְּפָרְדִי בַּעַל הַשִּׁירִים הַשְּׁקוּלִים, וְחָכַם גְּדוֹל הָיָה, וְהַשִּׁיב עַל רַב שְׁמוּאֵל" וְכו'; [2] וּבָאֶרֶץ, שֵׁם: " [...] וַיֹּאמֶר ר' שְׁלֵמָה בֶּן גְּבִירוֹל" וְכו'; [3] בְּר' הָאֶרֶץ, שֵׁם 21: "וְהִנֵּה עַתָּה אֲגִלָּה לְךָ בְּרַמְזוֹ סוּד הַגֵּן, וְהַנְהַרְוֹת וְהַכְתָּנוֹת. וְלֹא מִצָּאֵתִי לְאַחַד הַגְּדוּלִים (נ"א: הַגְּאוּנִים) זֶה הַסּוּד רַק לְר' שְׁלֵמָה בֶּן גְּבִירוֹל ז"ל, בְּעֵבוֹר שְׁהִיָה חָכַם גְּדוֹל בְּסוּד הַנְּפִשׁ" וְכו' (וְרֵאָה מ' שְׁטֵינְשְׁנִיִּדֵר, פִּירוּשׁ סוּד גֵּן-עֵדֶן לְגְבִירוֹל, בְּתוֹךְ: א' בְּרִלְיִנֵר, פְּלִיטַת סוּפְרִים, מֵיִינֵץ תְּרַל"ב, עִמ' 45–49; מ' אִידֵל, 'לְבַעֲיִית חֶקֶר מִקּוּרוֹתַי שֶׁל סֵפֶר הַבְּהִיר', מִחֻקִּי יְרוּשָׁלַיִם בְּמַחְשַׁבַת יִשְׂרָאֵל ו (תְּשַׁמ"ז), עִמ' 68–69); [4] בְּר' כח 12: "סֵלֶם מִצַּב אֲרֻצָּה" וְה"ר שְׁלֵמָה הַסְּפָרְדִי אָמַר כִּי 'סֵלֶם' רִמְזוֹ לְנִשְׁמַת הָעֲלִיוֹנָה, וְלִמְלַאכֵי אֱלֹהִים – מַחְשַׁבוֹת הַחֲכָמָה" וְכו'; [5] בְּמ' כב 28: " [...] וַיֹּאמֶר הַגְּאוֹן כִּי לֹא דְבַרָה הָאֵתוֹן, וְרַב שְׁמוּאֵל בֶּן חֲפְנִי תְּפָסוּ, וְרַבִּי שְׁלֵמָה הַסְּפָרְדִי, בַּעַל הַשִּׁירִים הַשְּׁקוּלִים, חָשַׁב לְהַצִּיל הַנְּתַפְס" וְכו'; [6] י"ש' מִג 7: " [...] כָּל הַנְּקָרָא בְּשִׁמִּי וּלְכַבּוּדִי בְּרֵאֲתִי וְיִצְרֵתִי] אָף עֲשִׂיתִי [...] וְר' שְׁלֵמָה, בַּעַל הַשִּׁירִים הַשְּׁקוּלִים, מִשְׁכַּבוּ בְּשִׁלּוּם, פִּירֵשׁ בּוֹ כִּי זֶה אֹר עוֹלָם" וְכו' (רֵאָה לְהַלֵּן הָעֵרָה 91); [7] תה' טז 2: "אִמְרַת לָהּ [...] טוֹבֵתִי בַל עֲלִיךְ", [...] וַיֹּאמֶר רַבִּי שְׁלֵמָה הַסְּפָרְדִי בְּתַפְּלוּתוֹ 'הִנֵּה לְךָ לֹא לִי

העיוניים וביצירתו הפיוטית.<sup>73</sup> ועם שהפיתוח שמעניק ראב"ע לפיסקה הנדונה שונה בפרטים מסוימים מהמשמע שמייחס לה אבן גבירול, הרי שההשפעה הכללית שנודעה ליצירה זו על שירתו של ראב"ע, על הגותו הפילוסופית וביאוריו למקרא – ברורה ומוכחת.<sup>74</sup> אם כן, ניתן לומר בוודאות ששני היוצרים הנסמכים על כתובים נשגבים אלו, מדברים באותה לשון אמנם בסגנון שונה: את שפייט זה בשפת השיר, ביטא חברו – במסכת הפירוש שלפנינו – בדרך מדרש הכתוב. אך קודם שנשוב למסכת ביאור זו, נתרשם מעט מהזליגה המסיבית של הפסוקים הנדונים אל היצירה הפיוטית של ראב"ע.

### ג. שיבוץ הכתובים ביצירתו הפיוטית של ראב"ע

כתובים ייחודיים אלו השתמשו בהוראתם ההגותית המתוארת, גם בשירתו של אבן עזרא.<sup>75</sup> ההכרה המתסכלת במגבלה האימננטית המונעת בעד האדם קרוץ החומר מלדעת את האל ומהשגת גדולתו, מגבלה המקשה עליו לממש את ייעודו הרוחני, אינה חדלה מלהציק לראב"ע. היא עומדת בבסיס רבים משיריו, בנימת גלויה של ריחוק מכאיב ואזלת יד. וכך הוא חורז:

את פליאות שם מחולל / כל מחולל איך ימלל? (שיר מספר 4, טור 1; עמ' 27)

ובמקום אחר:

גבהו פעליו מא'מ'ר / ואיך ישיגם יציר ה'מר?

כי גב'ה מעל גב'ה שומר / גדלים מעשי ה' (מספר 241, טור 6–7; עמ' 474)

עמדי לפניך, ולשם כבודך לא לשכר פעולתי"; [8] שם קנ 6: "כל הנשמה תהלל יה' [...] ורבי שלמה הספרדי אמר כי זה רמז לנשמה העליונה" וכו'; [9] דנ' (הארוך) יא 31: "גם דברי רבי שלמה בן גבירול ז"ל רצה לקשור הקץ במחברת הגדולה על שני הכוכבים העליונים (= שבת וצדק) [...] הכל הבל ורעות רוח". בנוסף לאזכורים אלו ראב"ע כולל אותו, בפתיחתו לספר 'מאזנים', בין 'זקני (= חכמי) לשון הקדש': "ורבי שלמה בן גבירול ממדינת מלקה ארג מחברת שירה שקולה, ולא ישקל כסף מחירה, והיא ארבע מאות חרוזים". על פרשנות המקרא של גבירול ראה ד' קויפמן, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 27, 126–135; י' שלנגר, הפילוסופיה של שלמה אבן גבירול, (תרגם י' אור), ירושלים תש"ם, עמ' 19–22.

<sup>73</sup> על בקיאותו של ראב"ע בכתביו של רשב"ג מעידה גם העובדה שבספרו 'צחות' הוא מרבה להביא דוגמאות ממשקלי שירתו, ביחס למובאות ממשוררים אחרים; ראה י"ל דוקס, נחל קדומים, מחברת שניה, הנובר תרי"ג, עמ' 42–43. על ההשפעה הרבה של גבירול על ראב"ע העיר כבר י' רייפמן, עיונים במשנת הראב"ע, ירושלים תשכ"ב, עמ' 97. ראה גם לוין, 'האחזי בסולם חכמה' (לעיל הערה 32), עמ' 71–74; כהן, הגותו הפילוסופית (לעיל בהערה שם), מפתח השמות, ערך אבן גבירול.

<sup>74</sup> על העובדה ש'כתר מלכות' שימש מודל לראב"ע עמדו ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, (ערך והשלים ע' פליישר), ירושלים תשנ"ז, עמ' 59, 65–68; מירסקי, הפיוט (לעיל הערה 39), עמ' 647–648; ג' שלום, מחקרי קבלה א (ההדיר י' בן שלמה, עדכן והשלים מ' אידל), ת"א תשנ"ח, עמ' 40 (וראה גם עמ' 48–50, 64); R. Loewe, 'The Influence of Salomon Ibn Gabirol on Abraham Ibn Ezra', *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, (ed. Fernando Diez Esteban), Asociacion Espanole de Orientalistas, Madrid 1990, pp. 199–207.

<sup>75</sup> הציטוטים ע"פ י' לוין (מהדיר), שירי-הקודש של אברהם אבן עזרא, כרך ראשון, ירושלים תשל"ו (על מידת ההשפעה של אבן גבירול על ראב"ע ניתן להתרשם גם מההפניות של המהדיר בהערותיו).

וּבְמִוֹרָחַב:

רְקִיעֵי רוֹם הֵלֵא נֹטָה בְּמִבְטָא / וְהָאֶרֶץ יִסְדָּה עַל בְּלִימָה  
הַיּוֹכֵל אִישׁ חֲקוֹר אֶת סוּד יְצָרוֹ? / וּמִי הוּא זֶה בְּכָל קִדְמָה וַיִּמָּה?  
מְרוֹמָם הוּא עָלֵי כָל פֶּה וְלִשׁוֹן / אֲשֶׁר הִפְלִיא וְעָשָׂה כָּל בַּחֲכָמָה  
(מִסְפָּר 20, טוֹר 5–10; עִמ' 44)

הַפְתָּרוֹן הַבְּלַעֲדֵי שְׁאוֹתוֹ יֵשׁ בִּידוֹ לְהַצִּיעַ הוּא הַתְּבוֹנָנוֹת מְעַמִּיקָה בְּמוֹפְלְאוֹת הַבְּרִיאָה:  
אֵל מִסְתַּתֵּר נִגְלָה בְּפִלְאֵי מְעַבְדָּיו וְגִדְלוֹ (מִסְפָּר 246, טוֹר 2; עִמ' 489)  
וּבְנִיטוּחַ אַחֵר:

רְאֵה לְבֵי סוּד נְעֵלָם / בְּמַעֲשֵׂים יִכִּירוּ פְּוֵעֵלָם / הַכֹּל מֵאֵז הוּא מַחֲוֹלָלָם  
(מִסְפָּר 77, טוֹר 10–12; עִמ' 143)

וּבְמִוֹרָחַב:

אֲמוֹנָתוֹ תִּרְאֶה אֲמוֹנָתוֹ / וּמִי יוֹכֵל בּוֹא עַד תְּכוֹנָתוֹ? / בְּשָׁמַיִם אוֹתוֹת תְּבוֹנָתוֹ  
צְבָאִימוֹ רְצִיִם לְעֵינָיו / וַיּוֹרוֹנוּ הֵנָּה אֱלֹהֵינוּ (מִסְפָּר 35, טוֹר 2–5; עִמ' 61–62)  
וּבֵיתֵר פִּירוֹט:

אוֹדָה עֲלִיוֹן יוֹשֵׁב בְּמִסְתָּרִים / נְעֵלָם – וּמַעֲשָׂיו מְעַשְׂיוֹ נְפָרִים  
הַמְאִיר לְאֶרֶץ וְלִדְרִים  
בְּדַבְרָיו אוֹפְנִים סִבְבוּ / וּמְאֲזִי שַׁחַק בְּרוּחוֹ נִצְבוּ / וְכַשְׁחַק מְאֲזִינִים נַחֲשָׁבוּ –  
וְהוּא שׁוֹפֵט, זֶה יִשְׁפִּיל וְזֶה יִרִים (מִסְפָּר 69, טוֹר 1–6; עִמ' 126)

וְאִם בְּשִׁירֵי קוֹדֵשׁ אֱלֹהִים, וְלֹא הַזְכָּרְנוּ אֵלֶּה דוֹגְמָאוֹת, מְשֻׁמְשֵׁים הַפְּסוּקִים מְדַבְּרֵי  
הַיָּמִים כְּהַשְׂרָאָה בְּלִבְדֵּי, הֵרִי שְׁנִיתֵן לְגִלּוֹת אֶת הַתְּאָרִים: 'הַגְּדוּלָּה, וְהַגְּבוּרָה, וְהַתְּפָאֶרֶת,  
וְהַנְּצִחַת, וְהַהוֹד, כִּי כָּל בְּשָׁמַיִם וּבְאֶרֶץ' וְכוּ' מְשׁוֹבְצִים כְּלִשׁוֹנָם, בְּמִמְד הַהִגּוֹתִי שֶׁהוֹעֲנֵק  
לָהֶם. זֹאת בְּעֵיקָר בְּהַסְבַּת הַשְּׁמוֹת 'הַגְּדוּלָּה וְהַגְּבוּרָה' כְּכִינּוּי לְבוֹרָא וְכִלְפֵי מַעֲשֵׂה  
הַבְּרִיאָה בְּכֻלָּל, וּבִיּוֹתֵר כְּלִפֵּי חוֹקוֹת הַשְּׁמַיִם וְהַלּוֹכָתָם. כִּךְ לְמִשְׁלַל מְפִיִּיט רַאב"ע  
כִּשֶׁהוּא פּוֹנֵה לְנִשְׁמָתוֹ:

דְּעִי כִּי כָּל פְּשָׁמַיִם וְאֶרֶץ / לְכַרְךָ שֵׁם כְּבוֹד יוֹצֵרְךָ וּבוֹרְאֵךְ  
(מִסְפָּר 30, טוֹר 6; עִמ' 54)

וּבְמִקּוֹם אַחֵר:

בְּרַכִּי נַפְשֵׁי אֲשֶׁר לּוֹ הַגְּדוּלָּה / וּמְרוֹמָם עַל כָּל בְּרַכָּה וְתִהְיֶה  
(מִסְפָּר 14, טוֹר 1–2; עִמ' 37)

וְחֹזֵר:

אֶפְסֵי אֲמַת בְּלַתְךָ וְהַכֹּל לְךָ / יַעֲיֵד עָלַי פְּלֹאךָ וְעַל גְּדֻלְתְּךָ (מִסְפָּר 62, טוֹר 1–2; עִמ' 111)

וְשׁוֹב:

גְּבוּרוֹתֶיךָ שְׁחָקִים מְסַפְרִים בְּאֶהְבָּה / גְּדוּלְתְּךָ יִגִּידוּ תִּבְל וַיּוֹשְׁבֵי בָּהּ  
(מִסְפָּר 234, טוֹר 9–10; עִמ' 450)

וּבֵיתֵר הַרְחִבָּה:

שָׁמַיִם מְסַפְרִים כְּבוֹד אֵל / אֶרֶץ תַּעֲנָה: אֵינִי כְּאֵל [...] ]  
מֵה רַב גְּדוּד מְרוֹמוֹ / עֵקֵי גְדֻלּוֹ  
הַמָּה, וּמְמַקּוֹמוֹ / יִשְׁתַּחֲוֶה לּוֹ  
עֲמוֹ, וּמְמַרְוֹ / יִתֵּן קוּלוֹ / שֶׁרַף בְּכַסּ זְבוּלוֹ [...]

(שיר 75, טור 1–2, 18–20; עמ' 138–140)  
 ובניסוח אחר, בהשוואה הנואלת של האדם למול המלך העליון, בריכוז המוטיבים:  
 אל פֶּעֲלִיו גְּבֹר, / על יצורים מְשֻׁלָּךְ  
 הן צבא רום נפארו / נתנו כתר לך [...] ]  
 רם, גדולה גְּדֹלָה / לְךָ לְבַכֵּךְ יֵאָתֶה [...] ]  
 ינעמו מהוד פֶּאֶרְךָ / ילכו כולם לאורך  
 מה גדולת איש ומה / מול גדולה קְדָמָה  
 מה גבורה נרדמה / מול גבורה עֶצְמָה (שיר 155, טור 1–2; עמ' 290–291)

השימוש ביחידת כתוב זו, בהעתקת התארים האלוהיים למישור הקוסמולוגי, באצל ראב"ע לביטוי בולט נוסף – באלגוריה הפילוסופית 'חי בן מקיץ'. בשיאה של העלילה המתארת מסע רוחני בעולם המושכלות, מהעולם השפל התת-ירחי, דרך הגלגלים הקוסמיים ועד העולמות העליונים, מגיע 'המתייר' – הנשמה העליונה – לגבול הגלגל התשיעי, לעולם המלאכים שמעבר לגלגל המניע, מקום שבו הוא מצטווה להתפשט מגשמיותו:

של נעליך / מעל רגליך,  
 והתנצל ביחידתך / מזמר גויתך,  
 וזנח שרעפיך / והנח עפעפיך,  
 וראה בעיני קרביך / ובאישוני לבבך.  
 לתמיהתו: "היש דבר שלא אראנו בעיני / ולא אשורנו באישוני?", מורה לו 'המדריך' –  
 הזקן הפלאי מירושלים – המלווה אותו במסעו:  
 יש אחד ואין שני לו [...] ]  
 הלבבות תקצר מלספר גְּדֹלוֹ / והלשונות תצר מלדבר הָלוֹלוֹ.  
 כי לו ההדר וההוד / והנצח והכבוד.  
 והגבורה / והתפארה. והממשלה / והגדולה [...] ]  
 בר'ב גדולתו / תעלם מאנוש ידיעתו [...] ]<sup>76</sup>

למותר להרחיב בזיקה ההדוקה בין העיצוב המוענק לכתובים אלו במופעם ביצירה עיונית זו ובשיריו של ראב"ע בכלל, ככתובים המתנים את תוקפו של בורא עולם, ועוטרים שבה והלל ליוצר הכל הנעלם מעין כל, והנודע אך ממעשיו הכבירים, לבין האופי שמתווה להם ראב"ע במסכת הפירוש שלפנינו – במנותק מההקשר הטקסטואלי – כהמנון קוסמי.

<sup>76</sup> י' לוי (מהדיר), חי בן מקיץ לאברהם אבן עזרא, תל-אביב תשמ"ג. הציטוטים מתוך פרקים כה–כו, עמ' 81–84. על דמיון הקיים, מבחינות מסוימות, בין יצירתו זו לבין 'כתר מלכות' של אבן גבירול, העיר לוי במבוא, שם, עמ' 17 (וראה גם בהערות שבעמ' 82–83); הנ"ל, אברהם אבן עזרא: חייו ושירתו, ת"א תשל"ל, עמ' 180; שירמן, תולדות השירה בספרד הנוצרית (לעיל הערה 74), עמ' 49. על המנון הבריאה והשגב הקוסמי, לוי, שם, פרק: הגות ואמנות, עמ' 47 ואילך, בעיקר עמ' 50–62.



#### ד. כתובי-שגב אלו כמקסט מרובד

העטיפות המדרשיות, הליטורגיות, המיסטיות<sup>77</sup> ואף קבליות<sup>78</sup> הביאו לייחס לקבוצת פסוקים מפלאה זו הוראה החורגת הרבה מעבר לפשט הכתוב. ייחוס זה, שהלך

<sup>77</sup> ראה מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ו, פיוט ג: "לך הגדולה, לך הגבורה, לך נאה הגדולה והמלוכה; לך ההוד, וההדר, לך נאה הדר ומלכות" וכו', עמ' 46–47 (ושם: "הפסוק הנ"ל מופיע פעמים נוספות בספרות ההיכלות" וכו'); וראה שם עמ' 50–51 מ'חזון יוחנן, שמחברו היה קרוב ברקעו לחוג בעלי ההיכלות. כתובי הלל אלו מדה"י משובצים גם בתפילות השבח הבאות ב'שיעור קומה' (ראה ש' מוסאיוב [מהדיר], מרכבה שלמה, ירושלים תרפ"א, מא ע"א–מב ע"א). ראה גם הליטאניה 'האדרת והאמונה' (שאף היא מקורה כנראה בספרות ההיכלות), אצל ע' פליישר, 'לענין תפילתם של עולי רגל אל שערי ירושלים', בתוך: משאת משה – מחקרים ... מוגשים למשה גיל, ירושלים-ת"א תשנ"ח, עמ' 317 בנוסח השונה משלנו: "הגדולה והגבורה לחי עולמים" (תחת: הגאווה והגדולה), והטור החותם: "התפארת והנצח" (תחת: התהילה והתפארת) – שינויים בהשפעה ברורה של תפילת דוד. גם חסידי אשכנז נתנו דעתם לכתובים אלו, ור' אלעזר מוורמס, בעל ספר הרקח, אף ייחד להם פירוש (ראה אורבך, ערוגת הבשם [לעיל הערה 43], עמ' 81 הערה \*55, והערה 58); כן העמיד ר' אלעזר כתוב זה בראש פירושו לספר יצירה, ראה ד' אברמס, עלי ספר יט (תשס"א), עמ' 72. בהשראתו של כתוב זה נתחברו טורים שונים ב'שיר היחוד' כמו "תמיד בפינו תהלתך, ומהללים לשם תפארתך", וב'שיר הכבוד' כדוגמת "גדולתך וגבורתך כנו לתוקף פעולתך [...] וישווך לפי מעשיך", וכתובים אלו אף נסתפחו כלשונם לחתימתה של יצירה גדולה זו. לכך ראה י' דן, שיר היחוד עם פירוש על דרך הקבלה לר' יום-טוב ליפמן מילהויזן, בית-הספרים הלאומי, ירושלים תשמ"א, מבוא, עמ' 16–17. לראשיתה של התפיסה המיסטית ביחסה ליחידת כתוב זו ראה הנ"ל, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 182.

<sup>78</sup> כצפוי, כתובים אלו משכו גם את תשומת לבם של בעלי הסוד, שדרשו תארים אלו בדרכם, לרוב בזיקה לבריאת העולם. כך, למשל, פותח החיבור המכונה 'ברייתא דמעשה בראשית': "לך ה' הגדולה זו מעשה בראשית; שנאמר 'בראשית ברא אלהים' אל תקרי 'בראשית' אלא 'ברא שית'" וכו' (ש"א ורטהיימר, בתי מדרשות א, ירושלים תשכ"ב, עמ' יט; י"ד איזנשטיין, אוצר מדרשים, ניו-יורק תרע"ה, עמ' 313). כיוצא בו בהיכלות רבתי, פרק יד: "הרי הוא אומר 'לך ה' הגדולה והגבורה' וכו', ואומר 'מה רבו מעשיך ה' (תה' קד); לכך נאמר תההדר תתרום ותתנשא" וכו' (ורטהיימר, שם, עמ' צ; איזנשטיין, שם, עמ' 16). כתוב טעון זה משמש אבן יסוד לדרשות זוהריות שונות, שאף הן קשורות ברובן להיבטים שונים של הבריאה, כדוגמת: "[...] ואלין שיתא יומא עילאין קרא פריש לון, דכתי' לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת" (והנצח וההוד"ד כי כ"ל] וכו' (זהר ח"א, דף לא ע"ב; וב'תוספות' שם ח"ב, דף רעו ע"ב). ובמקום אחר: "שבעה עינין עילאין לקביל הא דכתיב 'לך ה' הגדולה והגבורה'" וכו' (שם, דף רמא ע"א). ושוב: "בגין דז' יומין דחגא לקבל שבעה יומין עילאין אינון, דכל יומין ושנין דעלמא בהו תליין. ואינון רמיזין בקרא ד'לך ה' הגדולה" וכו' (שם, דף רנו ע"ב). ובהקשר שונה: "ודא קריאת שמע [...] כלילא משבעה ברכאן: בשחר שתיים לפניו ואחת לאחריה, ובערב שתיים לפניו ושתיים לאחריה. ואינון 'הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד' עד 'לך ה' הממלכה' דאיהי מלכות" (שם ח"ב, דף קיז ע"א). ראה גם 'שיר היחוד' לר' יוסף אבן וקאר, בתוך א"מ הברמן, שירי היחוד והכבוד, ירושלים תש"ח, עמ' קא שורות יז-כ, ובפירושו שם, עמ' קיב; החיבור הקבלי 'שושן עדות' (נתחבר 1286) שנתפרסם ע"ג ג' שלום, 'שני קונטרסים לר' משה די לאון', קובץ על יד ח (יח) תשל"ו, עמ' 341; מ' קושניר-אורון (מהדירה), שער הרזים לר' טודרוס אבולעפיה, ירושלים-ת"א תשמ"ט, עמ' 51, 92–93 והערה 263; 'מסכת אצילות', בתוך א' ילינג (מהדיר), גנזי חכמת הקבלה, לפסא 1853, פרק יד "כתיב 'לך ה' הגדולה והגבורה' וכו', תנינן בספר יצירה לאברהם אבינו ע"ה עשר ספירות בלימה [...] כך הם המדות של הקב"ה ושבתו" וכו' (עמ' 6); רמב"ן, דרשה לחתונה, בתוך: ח"ד שעוועל (מהדיר), כתבי הרמב"ן א, ירושלים תשכ"ג, עמ' קלה, ושם בין היתר: "ושבע לשונות של שבח

והעמיק עד שהתקבע והתמסד, היה מקובל אפילו על הרבה מאותם שהוחזקו כ'בעלי פשט'.

תופעת ריבוי הפנים, וההכרה בקיום מקביל של מישור גלוי וחבוי, פשוט ונסתר, אופייניות לביאור מספר מצומצם של כתובים ידועים. המפורסם שבהם – לצד 'מעשה בראשית' – הוא כמובן חזון "מראות אלהים", הפותח את ספר יחזקאל, הנושא אופי מיסטי מובהק.<sup>79</sup> 'מעשה המרכבה' חובר תיאור הפמליא של מעלה, שבישעיה פרק ו, שאף הוא שימש כמנשא לפיתוח תורת הסוד.<sup>80</sup> כיוצא באלו הכתוב "ה' ה' אל רחום וחנון" וכו' (שמ' לד 6–7) שנתבאר כרשימת התארים, או דרכי ההנהגה של האל.<sup>81</sup> לענייננו קרובים הפסוקים החוזרים ל'מעשה בראשית', אם במרומז כמו הכתוב "כי ביה ה' צור עולמים" (יש' כו 4) והנדרש בו,<sup>82</sup> ואם המפורש יותר כדוגמת הנאמר "ה' בחכמה יסד ארץ, כונן שמים בתבונה, בדעתו תהומות נבקעו" וכו' (מש' ג 19–20), שנתפס כמכוון לארבעת היסודות,<sup>83</sup> ולחילופין – למידות שבהן ברא האל את עולמו.<sup>84</sup>

שיש בפסוק זה, כל אחד מהם מתחלק לעשרה, נמצאו השבעה שהם שבעים שמות שיש להקב"ה" וכו'. ובמקורות רבים נוספים. לשורשיו של הפיתוח הקבלי ראה א' גרינוולד, 'המציאות המדרשית: מדרשות חז"ל לדרשות המקובלים', דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו [= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח], ירושלים תשמ"ט, עמ' 255–298, ועוד.

<sup>79</sup> עקב כך היו, כידוע, כאלה שבשל 'מעשה שהיה' ביקשו לדון אותו לגניזה (ראה חגיגה יג ע"א). וכבר ציין ג' שלום כי "התפתחות המיסטיקה ביהדות קשורה במדרש פרק א ביחזקאל, ב'מראות אלוהים' שראה הנביא" וכו' (פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים 1980, עמ' 157). וראה רש"י שם, א 27, ח 2 ועוד. לעניין זה ראה, בין היתר, ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג, בעיקר עמ' 67–87.

<sup>80</sup> לא בכדי נוסדו על פרק זה פיוטי קדושה רבים שנועדו לקרובות של הימים הנוראים, ראה פליישר, 'מחזורי פיוט' (לעיל הערה 56), עמ' 10–11, והערה 21. לפרשיות מקראיות נשגבות אלו ראה מסכת חגיגה, פרק אין דורשין, והספרות הענפה שנתפתחה בסוגיה זו, כמו במחקריהם של אורבך, שלום, דן, אידל, גרינוולד ואחרים, ראה אליאור, שם, עמ' 241–242, ושם בהערות 3–4 ספרות.

<sup>81</sup> כך כבר בספרי דברים, ראש פר' ואתחנן: "כל מקום שנאמר ה' זו מדת רחמים, שנאמר ה' ה' אל רחום וחנון" וכו' (מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט,<sup>2</sup> עמ' 41); וראה ראב"ע בפירושו (הארוך) על אתר: "[...] וזה דבר עמוק הוא מאד". ובמסכת ר"ה יז ע"ב: "אמר ר' יוחנן, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה" וכו'. לקשר שבין י"ג המידות לבין ה'סליחות' הקדומות ראה שירמן, תולדות השירה בספרד המוסלמית (לעיל הערה 52), עמ' 34, אך ראה שם הערה 19 מהמהדיר. על ההשפעה האפשרית של מידות אלו על מניינין של המידות שהתורה נדרשת בהן, ראה דברי הראב"ן, מובאים אצל אורבך, ערוגת הבושם (לעיל הערה 43), עמ' 26; ו' דן, על הקדושה (לעיל הערה 77), עמ' 91. על המידות האלוהיות ראה י' ליבס, 'de Natura Dei' – על המיתוס היהודי וגלגולו, בתוך: משואות: מחקרים... מוקדשים לאפרים גוטליב, ירושלים-ת"א תשנ"ד, בעיקר עמ' 263–271.

<sup>82</sup> בבלי, מנחות כט ע"ב, ושם: "אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י ואחד ביו"ד" וכו' עי"ש בדרשות נוספות. השווה ביאורו (הקצר) של ראב"ע לבר' ב 12, ושם "ומה יקרו דברי הקדמונים ז"ל שאמרו 'נקרא שם מלא על עולם מלא' וכו'; יסוד מורא (לעיל הערה 31), שער יב פיסקה ב, עמ' 197; וכן ספר השם, מהדורת י' לוי, בתוך: ילקוט רבי אברהם אבן עזרא, ניו-יורק-תל-אביב תשמ"ה, החלק השמיני פיסקה ד, עמ' 428.

<sup>83</sup> ראה י' רצהבי (מהדיר), פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, ירושלים תשנ"ח, סימן 205, עמ' קג-קד.

נְעִיין לְרַגַע בַּפְסוּק מְשִׁיק לוֹ: "כָּל הַנְּקָרָא בְשָׁמִי וּלְכַבּוּדִי בְרֵאֲתִיו, יִצְרֵתִיו אָף עֲשִׂיתִיו" (יש' מג 7), שֶׁאָף הוּא מְצַטִּיין בְּסַגְנוֹן נְמַלֵּץ וְטַעוֹן.<sup>85</sup> כְּתוּב זֶה הַתְּבָאָר עַל יַדֵּי רַס"ג כְּדִלְקָמָן: "בְּרִיאָה, יִצִּירָה וְעֲשִׂיָּה אַע"פ שֶׁהֵן קְרוּבוֹת בְּעֵינַיִן, יֵשׁ לְכָל אַחַת מִשְׁמַעוֹת שְׂאִינָה בַחֲבֵרְתָהּ. ה'בְּרִיאָה' הִיא הַמְצָאָת הַחֹמֶר וּגִילּוּיו מִן הָאֵין אֶל הִישׁ [...], ה'יִצִּירָה' הִיא הַמְצָאָתוּ בְּמִידָה הָרְאוּיָה לְמָה שֶׁחֲפָצִים לְבְרוּא [...], ו'עֲשִׂיתִיו' הוּא הַתְּקַנָּת צוֹרֵת הַנְּבֵרָא בְּאוֹפֵן הַנָּאָה בְּיוֹתֵר" וְכוּ'.<sup>86</sup> לְצַד הַבִּיאוֹר הַפִּיִסְקָלִי הַקְּרוּב לְפֶשֶׁט הַכְּתוּב, וְהַמּוּדָה בְּדִקּוּיֹת שֶׁבַּהֲבַחְנָה הַמוֹצֵעַת, מְעַלָּה הַגְּאוֹן בְּמִקּוֹם אַחַר אַפְשָׁרוֹת פִּירוּשׁ שׁוֹנֵה, הַמְעַתִּיקָה אֶת הַהוֹרָאָה לְתַחֲמוֹם הַרְעִיוֹנִי כְּצוֹפֵן לְמִדְרַג הָעֵרְכִי שֶׁל הַבְּרוּאִים: "יִתְכֵן שְׂרַמְזוּ בּוֹ לְשִׁלוּשָׁה יִתְרוֹנוֹת: יִתְרוֹן בְּעַלִּי-חַיִּים עַל הַדּוֹמָם, אַחֲרָיו יִתְרוֹן הַמְדַבֵּר עַל זוֹלָתוֹ, אַחֲרָיו כֵּן יִתְרוֹן יִשְׂרָאֵל עַל כָּל הַמְדַבְּרִים".<sup>87</sup>

תֵּן דַּעֲתָךְ עַד כְּמָה רַחֲוִקָה פְּרִשְׁנוֹת מַגְמֵתִית זֹו, הַמְנַצֵּלֶת אֶת מְבַנְיָה הַחֲזָרָה לְבִיצוֹר הָאֲמוּנָה בְּעַלְיוֹנוֹת הַסְּגוּלִית שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל,<sup>88</sup> מְגִישָׁתוּ שֶׁל גְּדוֹל הַמְדַקְדָּקִים, ר' יוֹנָה אֲבֶן-גִּ'נָּאֵחַ, הַמְרוֹקֵן אֶת הַמְבַנְיָה הַכּוֹפֵל מְכַל מִשְׁמַעוֹת וְעֵנַיִן: "וּמָמָה שֶׁהוֹסִיף לְנַחֵץ וְצַחֲוֹת, אִמְרוּ 'מִי פִעַל וְעִשָּׂה' (יש' מא 4); אֵין בְּאִמְרוֹ 'וְעִשָּׂה' מִן הַטַּעַם יוֹתֵר מִמָּה שִׁישׁ בְּאִמְרוֹ 'פִעַל', אֲבָל הוּא צַחֲוֹת וְהַגְּעָה (נ"א: וְהַגְּדָה). וְכִמּוּהוּ אִמְרוּ: 'בְּרֵאֲתִיו יִצְרֵתִיו אָף עֲשִׂיתִיו' – אֵין ב'יִצְרֵתִיו' וְלֹא ב'עֲשִׂיתִיו' יוֹתֵר מִמָּה שֶׁב'בְּרֵאֲתִיו' מִן הַטַּעַם [...]. אֲבָל הוֹסִיף בְּמַדְבַּר לְצַחֲוֹת וְנַחֵץ".<sup>89</sup> אִיזָה פֶּעַר עֲצוּם בֵּין הַקְּבִיעָה הַמְתִּיגָת תּוֹפְעָה זֹו כְּקִישׁוֹט סַגְנוֹנִי וְתוֹ לֹא, לְבֵין עַמְדָתוֹ שֶׁל הַגְּאוֹן, אִישׁ הַלְשׁוֹן וְהַמְחַשְׁבָּה, הַדּוּגֵל בְּקִרְיָאָה בְּרַבְדִּים מְקַבִּילִים: הָאֲחַד הַמְכִיר בַּחֲזָרָה כְּהַצְטַעַצְעוֹת רְטוּרִית גְּרִידָא, וְהָאֲחַר הַמְבַקֵּשׁ – כְּדֶרֶךְ הַדְּרֵשׁ – לְנִסּוֹךְ בְּנִיסוּחַ הַמְשַׁתְּלֵשׁ הוֹרָאָה סְמוּיָה וּמְסַר מְכוּוֹן.<sup>90</sup> וְנִשׁוּב לְכַךְ לְהִלָּן.

<sup>84</sup> עֵיין רַש"י עַל אֲתֵר.

<sup>85</sup> עַל הַמְשַׁמְעוֹת שִׁיחֹסָה לְכְתוּב זֶה רֵאָה ג' שְׁלוֹם, 'הַתְּפַתְחוֹת תּוֹרַת הָעוֹלָמוֹת בְּקַבְלַת הָרַאשׁוֹנִים', תְּרַבִּיץ ב (תְּרַצ"א), עַמ' 415–442, ג (תְּרַצ"ב), עַמ' 33–66.

<sup>86</sup> תְּפִסִיר יִשְׁעִיָּה לְרַב סַעְדִיָּה, לִיקֻט, לֵיבֵן וְתֵרְגֵם י' רַצְהֵבִי, קְרִית-אוּנו 1993, עַל אֲתֵר; וּבַהֲעֵרָה 15 מְצַיִן הַמְהַדִיר לְמִקּוֹר הַדְּבָרִים: לְשׁוֹן ר' יִצְחָק גְּאוֹן מַחְבֵר 'מְטָה עוֹז', הַמְיוֹסֵד עַל דְּבָרֵי ר' סַעְדִיָּה.

<sup>87</sup> תְּפִסִיר יִשְׁעִיָּה, עַמ' שְׁכַב; וּבַהֲעֵרָה 14 מְצַיִן הַמְקוֹר: מִתּוֹךְ 'פִּירוּשׁ הַהַפְטָרִיּוֹת'.

<sup>88</sup> זֹאת, מִן הַסְּתָם, כְּרַכִּיב פּוֹלְמוֹסִי. לְסַקִירַת הַוּוִיכּוֹחַ רֵאָה נ' אֲלוֹנִי, 'הַשְּׁתַקְפוֹת הַמְרַד ב"עֲרַבִיָּה' בְּסַפְרוֹתֵינוּ בִּימֵי הַבִּינָיִים, סֵפֶר מְאִיר וְלִנְשִׁטִיין – מַחְקָרִים בְּמִקְרָא וּבְלִשׁוֹן, יְרוּשָׁלַיִם תְּש"ל ט, עַמ' 80 וְאֵילֶךְ, בְּעִיקָר עַמ' 110–117; א' שְׁלוֹסְבֵּרְג, 'יַחֲסוּ שֶׁל רַס"ג לְאַסְלָאם', דַּעַת 25 (תְּש"ן), עַמ' 21–51; ד' רוֹקַח, 'הַפּוֹלְמוֹס בֵּין יְהוּדִים לְנוֹצְרִים עַל הַבְּחִירָה', בְּתוֹךְ: ש' אֲלִמוּג וּמ' הַד (עוֹרְכִים), רַעִיוֹן הַבְּחִירָה בְּיִשְׂרָאֵל וּבְעַמִּים, יְרוּשָׁלַיִם תְּשנ"א, עַמ' 71–78; ח' בֶּן-שְׁמַאֵי, 'רַעִיוֹן הַבְּחִירָה בְּאִסְלָאם הַקְּדוּם', שֵׁם, עַמ' 147–177; כֵּן רֵאָה הַחֹמֶר שֶׁאֲסַף ש' רַגְב, 'בְּחִירַת עַם יִשְׂרָאֵל בְּהַגּוֹתוֹ שֶׁל ר' יִצְחָק אֲבֵרְבַנְאֵל', אֲסוּפּוֹת: סֵפֶר שְׁנָה לְמַדְעֵי הַיְהוּדוֹת, סֵפֶר שְׁנֵי יְרוּשָׁלַיִם תְּש"מ ח, עַמ' רַעֲא–רַפְג; וּמ' וַיִּצְמַן, 'הַבִּיטוּי "הָעַם הַנְּבַחֵר" – הוֹפְעָתוֹ וְהַיְעַלְמוֹתוֹ', מַחְקָרִים בְּלִשׁוֹן ד (תְּש"ן), עַמ' 101–128, וּבְסַפְרוֹת שֵׁם.

<sup>89</sup> רִיב"ג, סֵפֶר הַרְקָמָה (לְעֵיל הָעֵרָה 23), שְׁעַר כּוֹ (כָּה), עַמ' שֵׁג. דּוּמָה שְׁנִיתָן לִזְהוּת בְּדַבְּרָיו נִימַת בְּיִקּוֹרַת הַשׁוֹלְלֵת פְּרִשְׁנוֹת יֵתֵר, וְלֹא מִן הַנְּמַנֵּעַ שְׁרִיב"ג אֲכֵן מְבַקֵּשׁ בְּסְמוּי לְצַאֲת כְּנַגַד גִּישָׁתוֹ שֶׁל רַס"ג. לִיחַס בִּינֵיהֶם רֵאָה W. Bacher, *Leben und Werke des Abulwalid Merwan Ibn Ganah*, Budapest 1885, pp.91–100

<sup>90</sup> לְטַכְנִיקָה מְדַרְשִׁית זֹו הַמְכוּנָה אֲצֵל הַיִּינְמָן "הַבְּדָדָה", רֵאָה דְרַכִּי הָאֲגָדָה (לְעֵיל הָעֵרָה 22), עַמ' 97–98, 131–136.

כתוב נשגב זה שבנבואת ישעיהו משך, כידוע, גם את תשומת לבו של אבן גבירול. תמצית דבריו מובאת על ידי ראב"ע: "[...] ורבי שלמה בעל השירים השקולים ז"ל פירש בו כי זה סוד העולם",<sup>91</sup> תוך הסתייגות: "ואיננו דבק בטעם הפרשה". יש לציין, שראב"ע אינו מטעים את ביקורתו בשלילה אפריורית לאפשרות קיומו של רובד אוטורי המרמז לכבשונו של עולם, אלא סומך אותה על קביעה מתודולוגית עניינית המחייבת לעגן כל ביאור, וודאי הצעה המתיימרת לחשוף היבט חבוי, באחיזה מוכחת בלשון הכתוב, ברוחו ובהקשרו.

מכאן לכתובים הנדונים שמדברי הימים. נוכחנו שמסורת פרשנית ארוכה ורצופה מפקיעה פסוקים אלו מהקשרם הנסיבתי המצומצם, ונוטעת אותם במישור ההגותי הרחב. ראשיתה המתועדת של מסורת פרשנית זו מחזירה אותנו לסוף ימי הבית, למגילות הגנוזות' מספרייתה של כת מדבר יהודה,<sup>92</sup> לא הרחק מעת התגבשותו של

<sup>91</sup> על משנתו ההגותית של רשב"ג, לרבות התייחסות למובאה שלפנינו ראה A. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Philadelphia 1941, pp. 78–79 שלנגר, הפילוסופיה (לעיל הערה 72), עמ' 19–21, 39–45; י' לוי, הסוד והיסוד: מגמות של מיסטרין בשירתו של אבן גבירול, לוד תשמ"ו; שירמן, השירה העברית (לעיל הערה 64), עמ' 182, והנ"ל, תולדות השירה בספרד המוסלמית (לעיל הערה 52), עמ' 330–331; ג' שלום, מחקרי קבלה א (לעיל הערה 74), עמ' 39–66, בעיקר עמ' 46. כתוב זה משובץ בשירו 'אהבתך', במענה המרומז לתוהה על מהותה הנסתרת של ההויה: "אבל אגיד לך דבר שמעתיו / ועליך להתבונן בסודו // חכמים אמרו כי סוד היות כל / למען כל אשר הכל בידו // והוא נכסף לשומו יש כמו יש / כמו חושק אשר נכסף לדודו // ואולי זה ידמו הנביאים / באמרם כי בראו על כבודו // השיב'תי לך דבר ואתה / קנה מופת למען העמידו" (שלמה אבן גבירול – שירי החול, מהדורת ח' בראדי וח' שירמן, ירושלים תשל"ה, עמ' 17, שיר כד, טורים 4–8); שירמן, תולדות השירה, שם, עמ' 331 הערה 401 מציין שההפניה לדברי הנביאים' מרמזת לכתוב ביש' מג 7. על שיר זה ראה ר' צור, "אהבתך" [...], שיר פילוסופי או פילוסופיה בחרוזים, בתוך צ' מלאכי (עורך), מחקרים ביצירת שלמה אבן גבירול, אוניברסיטת תל-אביב תשמ"ה, עמ' 37–39, והערותו של מ' שורץ, שם, עמ' 51; י' ליבס, 'ספר יצירה אצל רשב"ג ופירושו השיר "אהבתך"', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 108 והערה 25; ש' כ"ץ, פתוחים פתוחים ואטורים: עיוני מחקר ביצירת שלמה אבן גבירול, ירושלים תשנ"ב, פרק ב: עמקי שירה, עמ' 32 ואילך, בעיקר עמ' 34–35.

<sup>92</sup> ראה י' ידין (מהדיר), מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים 1957,<sup>2</sup> המתייחס לשמות 'האותות', כמו 'גדל אל' ועוד, בציינו: "פרק זה (= דה"א כט) משמש כמקור לכמה מסימאות אותות העדה" (עמ' 281, בהערה לשורה 8). ובהתייחס לכתובת 'כוח אל', הוא מעיר: "השווה דה"א כט 12, שהשפיע על מספר ניכר של הסימאות" (עמ' 283, בהערה לשורה 12). להלן הוא מסכם: "לכל הכתובות הללו ולקודמות השווה את תפילת דוד (דה"א כט), המכילה כעשר מן הסימאות הנזכרות במגילה, אע"פ שהמובן הניתן במגילה לאחדות מהן שונה קצת" (שם, בהערה לשורה 13–14). ושוב, בפרשה יג, בהערה לשורה 1, 'ובכוח ידכה': "על יד אל הגדולה" [...]. והשווה דברי השבח וההודיה של דוד 'ובידך כח וגבורה' (דה"א כט 12). פרק זה השפיע ביותר על סיסמאות האותות" וכו' (עמ' 322). לענייננו חשוב השם 'נצח אל' (פרשה ו, שורה 13), לגביו מציין המהדיר: "מתוך שסיסמה זו נמצאת בין 'ישועות אל' ל'עזר אל', דומה שמשמעותה כאן קרובה ביותר לניצחון צבאי. צורה זו מושפעת כמובן ביותר מדה"א כט, המובא לעיל, אולם משמעותה המיוחדת אופיינית לשימוש הרגיל במקורות חז"ל, הנזקקים לעתים קרובות לבניין הקל לציון הניצחון במלחמה" וכו' (עמ' 283). ולעיל הערה 18, ציינו שאכן זו ההוראה המקורית בכתוב זה. הד לכתיבה מזמורית בהשראת כתובים אלו נשמע גם מטקסטים חיצוניים כדוגמת הקטעים מהגניזה הקהירית שפורסמו בידי ד' פלוסר וש' ספראי תחת הכותרת "שירי דוד"

ספר מקראי זה. היא מחלחלת לברייתא התלמודית בדרשה המיוחסת לר' עקיבא, המשבח בפסוקים אלו את האל הבורא כאדון ההיסטוריה, האחראי לחורבן ועם זה מחויב לבשורת הגאולה; ומתקבעת במכילתא המעמידה את הפסוקים הנדונים כמודל קלסי לשיר הלל לאל העליון, קונה שמים וארץ.

הצביון ההמנוני שיסודו במודעות לרוממות הביטוי, ללשון הדחוסה ולמקצב החגיגי, כראוי למעמד טקסי ולאווירה נוראת ההוד, משתרשר בקולמוסם של ראשי המדברים בפיוט ובשירה, ולענייננו – עד סידור התפילה של רס"ג,<sup>93</sup> ושירו המונומנטלי של אבן גבירול 'כתר מלכות'. חזית ספרותית רחבה, שברובה המכריע הייתה מוכרת לראב"ע היטב, אשר עיצבה את 'ברכת דוד' כשירת הלל קוסמי לגדולת האל הבורא.

להיסט המשמעות תרמה, מן הסתם, גם נוסחת הפתיחה הייחודית שעדיין לא התייחסנו אליה: "ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם" (פס' 10), נוסחה המתקשרת במובהק לז'אנר ההמנוני.<sup>94</sup> לזאת יש להוסיף גם את המעבר מהפתיח הבא, כמתבקש, בלשון יחיד: "ויברך דויד את ה' לעיני כל הקהל" (שם) – הודאה על הישגיו האישיים בשדה ההנהגה (פס' 11–12), לחתימה בלשון רבים: "ועתה אלהינו מודים אנחנו לך, ומהללים לשם תפארתך" (פס' 13). ואף שניתן לראות זאת כלשון כבוד בלבד,<sup>95</sup> ניכר שדוד, כאישיות ממלכתית, משמש פה לרבים. ואכן בפסוק התוכף,

החיצוניים, תעודה ב (תשמ"ב), עמ' 83–105 [= ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 220–239], ושם: "שירו לשמו בכל עת, כי לו נאה תפארת ועוז" (עמודה ג שורה 24; כן ראה שם שורות 3–4, 9). על השימוש שנעשה בכתובי המנונות אלו שבתפילת דוד כהשראה לחיבור התהילה של שבע ברכות המלאכים שבליטורגיה הנוצרית, ראה ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים-ת"א תשנ"ו, פרק ט הערה 78, עמ' 358–359, המפנה אל *C. Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition, Atlanta 1985*, עמ' 177.

<sup>93</sup> בדומה גם בספרו אמונות ודעות, מאמר שני, פרק א, שם הוא קובע "הודיענו אלוהינו, יתרומם ויתהדר, על ידי נביאיו שהוא אחד, חי, יכול, חכם, אין דומה לו ואין כמפעליו". ההוכחות מן הכתובים: "[...] ושהוא 'יכול', הרי באמרו (איוב מב 2) 'ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה', ואמרו (דהי"א כט 11–12) 'לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת' וגו' 'העושר והכבוד מלפניך' וגו'" (מהדורת י' קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' פב–פג).

<sup>94</sup> ראה אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הערה 41), עמ' 183, ושם: "הפניה הישירה אל אלוהים בלשון 'ברוך אתה ה', שאינה מצויה עדיין אף בספרים המאוחרים ביותר של המקרא, פרט לשני פסוקים בתה' קיט 12 ובדהי"א כט 10, הבעה מפורשת זו של אינדיבידואליזם דתי מובהק – נעשתה בזכותם יסוד מוסד לכל התפילות". כן ראה י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים, ירושלים תשכ"ב, פרק ג: דפוסי הברכה הליטורגית והתהוותם, עמ' 52 ואילך. לניתוח מפורט של ההמנון כסוגה ייחודית ראה ב' אופנהיימר, 'מן ההימנון המקראי להימנון המיסטי', קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה שץ-אופנהיימר [= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יב] ירושלים תשנ"ו, עמ' 1–31. לנוסחות הדוכסולוגיות כדוגמת 'מ[ן] ה[ע]ולם ועד [ה]עולם' ראה מ' הרן, 'ארבע הברכות וחמשת "הספרים" שבספר תהילים', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ח (תש"ס), עמ' 1 ועמ' 13 הערות 18–20. לאופיה של שירת השבח המקראית ודגמיה ראה ניצן, תפילת קומראן (לעיל הערה 92), עמ' 127–136; לנוסחה האמורה של 'נצחיות האל', כיסוד הברכות הדוכסולוגיות, ראה ניצן, שם, עמ' 52 והערות 85–86 (ומפתח הכתובים לפסוק הנדון).

<sup>95</sup> למודעות של ראב"ע לתופעה סגנונית זו ראה ביאורו הקצר והארוך לבר' א 26, "נעשה אדם" (אמנם שם הוא דוחה ביאור זה, המיוחס לגאון, בטיעון ענייני); השווה ביאורו שם, כ 13 "התעו אותי אלהים" (ורש"י על אתר).

המתייחס לאירוע הקונקרטי – התוצאה המוצלחת של מבצע ההתרמה, הדובר מעמיד עצמו כשליח ציבור: "וכי מי אני ומי עמי כי נעצור כח להתנדב כזאת, כי ממך הכל ומידך נתנו לך" (פס' 14); ובתום הברכה הוא אף קורא לנוכחים להצטרף אליו: "ברכו נא את ה' אלהיכם" (פס' 20), והם נענים: "ויברכו כל הקהל לה' אלהי אבותיהם, ויקדו וישתחוו לה' ולמלך" (שם).<sup>96</sup> טשטוש גבולין מוחלט בין המלך לכלל העם, המזדהה עמו וחובר לשירתו. אך ביותר יש להדגיש את הפועל המשמש בחתימה הנזכרת: "מודים [...] ומהללים לשם תפארתך", פועל המעתיק במפורש את ברכת ההודאה לתחום שירת ההלל.

מסתבר שנתונים טקסטואליים מצטברים אלו, והמשק בין המלך שזכה להגשמת שיא מאוייו – ייסוד משכן קבע לאלהים, לבין המודעות למשמעותו של הרגע ההיסטורי המרגש כהשלמה כביכול של בריאת העולם,<sup>97</sup> הביאו את הפרשנים, הדרשנים ובעלי הפיוט לתובנה מחודשת. עם שהורתה ולידתה של תפילת הודיה זו בנסיבות אישיות, יש לשוות לה ממד אידאולוגי לאומי כמבטאת אמיתות ורעיונות דתיים על-זמניים, כהיגדי שבח לכלל מפעליו של הבורא, בעיצובה של ה'ברכה' כהמנון קוסמי לאל העליון, קונה שמים וארץ.<sup>98</sup>

#### ה. פשוטו של מקרא למול הביאור ההגותי-דרשני

על מודעותו של ראב"ע – איש הפשט – לאפשרות של ריבוי משמעויות, למדים אנו מהצהרות מפורשות. בהקדמתו לפירוש התורה הוא מסתייג מדרך הפירוש האלגורי כמתודה גורפת,<sup>99</sup> אך מאמץ אותה כל אימת שפשט הכתוב סותר בעליל את ההיגיון או החושים.<sup>100</sup> הוא נכון גם להכיר בה, בהקשרים מסוימים, לצדו של הפשט; ובלשונו:

<sup>96</sup> הקריאה לחבור אל המשבח היא בעלת חשיבות רבה לאפיון ההמנוני: "מהו אותו יסוד משותף ההופך שירים אלו (שבספר תהילים) להימנונים? לדעתי זוהי קריאת ההלל הספונטנית או הקריאה לזולת להשתתף בדברי השבח לה" (אופנהיימר, 'ההימנון המקראי' [לעיל הערה 94], עמ' 2). בהמשך פורט הכותב: הלל לאלוהים כהתפעלות מההתבוננות בטבע או בהיסטוריה, ובמקרים רבים הסיבה לכך נעוצה במאורע מסוים בחיי המשורר; עיי"ש בהוכחות ובדוגמאות. ופשוט שהסיטואציה האחרונה – אירוע אישי, תואמת במדויק את המקרה שלפנינו.

<sup>97</sup> לזיקה שבין המשכן/מקדש לבין הבריאה ראה, בין היתר, ל' מזור, 'הקשר הדו-כיווני בין גן העדן והמקדש', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יב (תשס"ב), בעיקר עמ' 1–4; א' מינץ-מנור, 'על הקשר שבין המשכן ומקבילותיו השמימיות', תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 265–267, ושם ספרות, לרבות מובאות מיני ומאלעזר הקליר. וראה להלן הערה 115.

<sup>98</sup> אמנם פליישר מציין כי "תפילתם של יחידים בעד כלל האומה נפלאה הייתה בעיני הקדמונים, ונתפרשה על ידי רבים כמין יוהרה" ('תפילת שמונה עשרה' [לעיל הערה 46], עמ' 203 הערה 93); אך ברי שמעמדו של המלך בכלל, ו'משורר תהילים' בפרט, היה שונה. למעבר של כתוב אחר מספר זה (דהיי"א כט 18) ושיבוצו בתפילה ראה מ' וייצמן, 'לביור היסודות המקראיים שבתפילה', מחקרים בלשון ה-1 (תשנ"ב), עמ' 32.

<sup>99</sup> ההקדמה לפירושו הקצר, 'הדרך השלישית'. בהקדמתו לפירושו הארוך, 'הדרך האחת', הוא מזהה את בעליה של גישה פרשנית זו כ"דרך חכמי הערלים", ר"ל הנוצרים. לעניין זה ראה גם ש' קמין, 'הפולמוס נגד האליגוריה בדברי ר' יוסף בכור שור', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 367–392 [= הנ"ל בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשנ"ב], עמ' 73–98.

<sup>100</sup> בעקבות רס"ג בהקדמתו לפירוש התורה, בתוך: מ' צוקר [מהדיר], פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניו-יורק תשמ"ד, עמ' 191; ובספרו הנבחר באמונות ודעות, מאמר שביעי, מהדורת

"ואם יש מקומות שהם באמת נחברים, ושניהם נאמנים ברורים, מהם בגופות ומהם במחשבות, כמלת בשר וערלת לבות; ובעץ הדעת – סוד ינעם, גם הדברים הם אמת כמשמעם". וכלפי המפקפק בקיומם של רובדי משמעות מקבילים, 'סוד' עם ה'משמע', הוא נעזר באנלוגיה: "ואם יש איש לא יכילו זה רעיוניו, אם הוא חכם יפקח את עיניו; כי ימצא בתולדת [= בטבע<sup>101</sup>] רבים נוצרים, כנחירים והלשון והרגלים, לב' דברים", ר"ל לייעודים שונים.<sup>102</sup> בהקדמה האחרת הוא מטעים את העושר הרעיוני האימננטי כמייחד את התורה, בשונה מדלותה של הכתיבה האנושית החד-ממדית, בהיותה נאצלת מהאל רב האנפין: "ואם ישאל שואל: איך יתכן להיות דברים להשמעות אוזניים ולסודות נכבדים? התשובה – זאת תפארת דברי אלהים חיים על כל חכמי הגויים שחברו ספרים רשומים".<sup>103</sup>

קאפח (לעיל הערה 93), עמ' ריט-רכ. וראה גם מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו-יורק תשי"ט, עמ' 229–234.

<sup>101</sup> למשמעות הביטוי ראה י' קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ברלין תרצ"ד, ערך: תולדת ב (עמ' 182–183); ג' שלום, 'הכרת פנים וסדרי שרטוטין', ספר אסף – קובץ מאמרי מחקר, ירושלים תשי"ג, נספח א, עמ' 477–479; ש' סלע, אסטרונומיה ופרשנות המקרא בהגותו של אברהם אבן עזרא, רמת-גן תש"ס, במפתח הנושאים בערכו.

<sup>102</sup> בהקדמתו לפירוש הארוך הוא מנסח זאת כדלקמן: "גם נכון הוא להיות לדברים סודות, והם בעצמם אמת גם חידות, כדבר גן עדן ועץ הדעת [...] ודרכי השם בתולדת האדם יורנו דרכים, כי האף, שהוא הנחירים, נברא בעבור ארבעה צרכים: לנשוב הרוח אל מוח הראש, ולהוריד ליחתו, ולהריח בו, וליופי תכונתו". מקורה של אנלוגיה זו, המשווה את תכונות התורה אל הטבע האנושי טעון בירור. קשה שלא להיזכר בתפישה המיסטית בטיבה של התורה, שאחד משלושת עקרונות היסוד המנחים אותה היא ראיית התורה כאורגניזם חי בהמשל לעולם מכאן ולאדם מכאן. לזאת עיין שלום, פרקי יסוד (לעיל הערה 79), פרק שני, בעיקר עמ' 36–40, 47–64; דן, על הקדושה (לעיל הערה 77), פרק חמישי, בעיקר עמ' 108–123. דומה שעדיין לא ניתנה הדעת לסוגיה נכבדה זו בהגותו של ראב"ע, שעניינה הריבוד הפרשני והשלכותיו, כמו הגדרת מעמדן של אפשרויות הביאור השונות וקיבוען במדרג ערכי. זאת בזיקה לקביעתו "כי שבעים פנים לתורה" (הקדמתו לפירוש הארוך, סוף 'הדרך הרביעית', פירושו לבמדבר י 29, בסוף ספר צחות, ובספר ההגנה [המכונה שפת יתר], מהד' אושרי [לעיל הערה 10], סעיף לג), ועוד; וכמתחייב מקביעתו האחרת, הסותרת לכאורה, שלפיה: "כל מחבר ספר, נביא היה או חכם, טעם אחד לדבריו" וכו' (יסוד דקדוק הוא שפת יתר, מהדורת נ' אלוני, ירושלים תשמ"ה, עמ' 86). בכל זה אני מקווה בע"ה לעסוק במקום אחר. דיון ראשוני בדרכו של רשב"ם בשאלה זו נעשה על ידי יפת, פירוש רשב"ם לאיוב (לעיל הערה 29), מבוא, עמ' 95–98.

<sup>103</sup> הקדמתו לפירוש הארוך, שם. לא מן הנמנע שעמדה זו, הרואה את שפת התורה כפלא אלוהי, מכוונת כנגד הטיעון המוסלמי הרואה בלשון הקוראן מופת למקורו העל-אנושי (אֶעֱגֹאז). לטיעון האסלאמי ראה י' סדן, 'פיוטיותו של מקרא: נוצרים, יהודים ומוסלמים בימי הביניים', ספר ישראל ליוני: קובץ מחקרים בספרות העברית לדורותיה, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ה, עמ' 195–239; ח' לצרוס-יפה, עולמות שזורים: ביקורת המקרא המוסלמית בימי הביניים (תרגם א' שגאן), ירושלים תשנ"ט, במפתח בערכו. מנגד – על הערצת הלשון העברית ראה נ' אלוני, 'תגובת ר' משה בן עזרא ל"ערביה" בספר העיונים והשיחות (שירת ישראל)', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 97–112 [= הנ"ל], מחקרי לשון וספרות ד, ירושלים תשנ"א, עמ' 55–70; הנ"ל, 'המרד בערביה' (לעיל הערה 88), בעיקר עמ' 17–136; שירמן, תולדות השירה בספרד המוסלמית (לעיל הערה 52), מבוא, עמ' 30–32; ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב 1988, עמ' 84–86, 137–149, עמדתו של רס"ג שם, עמ' 162–163; י' טובי, קירוב ודחיה: יחסי השירה העברית והשירה הערבית בימי הביניים, אוניברסיטת

אמנם שאלה היא: האם ניתן להקיש מעקרון רב-המובניות של התורה – "תפארת דברי אלוהים חיים"<sup>104</sup> – על דברי הנביאים? האם מותר להרחיב את אפשרות קיומם הסימולטני של "דברים להשמעות אוזניים ולסודות נכבדים" אף לספרות הכתובים, כמו ספר דברי הימים? בין כך ובין כך, בשונה מההצהרה המתודולוגית הטוענת למציאות בו-זמנית של רובד פשטי ורובד הגותי, העובדה היא שביחידת הפירוש שמענייננו מתמקד ראב"ע במישור העיוני בלבד.

ניתן, לכאורה, להטעים גישה זו באמצעות בחינת מקבילה מפירושו של ר' יוסף בכור שור. פרשן זה, שחי בצרפת במאה הי"ב והמוחזק כנוטה לדרך הפשט,<sup>105</sup> הוטר בדינו פירוש לתורה ושיירים מפירושו לספר תהילים.<sup>106</sup> כן נתפרסם ביאורו למזמור יט "השמים מספרים כבוד אל" וכו', ביאור הנושא אופי פילוסופי מובהק.<sup>107</sup> על ייחודיות זו עמד המהדיר שציין כי "למרות שהקשרים ביניהם [= משכילים מספרד ומפרובנס] ובין רבני צרפת אינם תופעה נדירה, הרי שהשפעת רעיונות פילוסופיים מועטה מאד בספרות בעלי התוספות".<sup>108</sup> מכאן שיש לראות בבכור שור אישיות יוצאת דופן, שעם היותו איש פשט הושפע מתפיסות רעיוניות שמקורן – לדעת המהדיר – בספר 'חובות הלבבות' לרבנו בחיי, שאותה עת תורגם לעברית.

אלא שנטייתו לרגע מדרך הפשט אין בה כדי להתמיה, שכן מזמור זה בתהילים מצטיין במעמד שאותו הגדיר ראב"ע "נכבד מאד; והוא קשור עם מלאכת השמים"

חיפה – זמורה ביתן תש"ס, עמ' 55–58. לפולמוס האנטי אסלאמי בפירושו של ראב"ע, ראה א' מונדשיין, 'ליחסו של ראב"ע אל השימוש הפרשני במידת הגימטריה', תעודה ח (לעיל הערה 32), עמ' 147–149.

<sup>104</sup> בהקשר זה לא הייתי מתייחס לניסוח "תפארת דברי אלוהים חיים" בהוראתו המצומצמת, כדרך שמבאר ראב"ע במסכת-הפירוש שלפנינו: "והתפארת' והטעם – דבר שיתפאר בו המתפאר שהוא לבדו ולא ימצא לאחר", ומחיל אותו על התורה בלבד. גם אין להעלות על הדעת רמז לספירת התפארת', מכינוייה של התורה שבכתב; שימוש קבלי מאוחר שלבטח לא היה ידוע לראב"ע. מסתבר שהבחירה בביטוי זה, כהטעמה לריבוי המשמעים, יסודה במטבע הלשון שאצל חז"ל: 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים' (ערובין יג ע"ב; גיטין ו ע"ב).

<sup>105</sup> ראה עליו G. Walter, *Joseph Bechor Shor, der Letzte Nordfranzösischer Bibelexeget*, Breslau 1890; N. Porges, *Joseph Bechor Schor, ein Nordfranzösischer Bibelerklärer des XII Jahrhunderts*, Leipzig 1908; פוזנסקי, מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא, ורשא תרע"ג, עמ' LXXV-LV; א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם חיבוריהם ושיטתם, ירושלים 1980,<sup>4</sup> עמ' 132–142; י' נבו, ר' יוסף בכור שור פרשן הפשט, סיני צה (תשמ"ד), עמ' רסה–רעז.

<sup>106</sup> על פירושו לתורה ראה י' נבו, 'פירושו של ר' יוסף בכור שור לתורה', בית מקרא פט–צ (תשמ"ב), עמ' 287–289; הנ"ל, פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, ירושלים תשנ"ד, מבוא, עמ' 1–20; י' רחמן, 'מלאכת הסברה בפירוש בכור שור לתורה', תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 615–618. הקטעים ששרדו מפירושו לתהילים (ארבעה במספר) נאספו אצל M. Liber, REJ 58 (1909–1910) עמ' 307–314, במאמר ביקורת על ספרו של פורגס; וראה נבו, במבוא למהדורת הפירוש, הערה 6.

<sup>107</sup> נתפרסם ע"י מ' אידל, 'פירוש מזמור יט לר' יוסף בכור שור', עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 63–69.

<sup>108</sup> אידל, שם, עמ' 63, תולה זאת באופיה ההלכתי המובהק של ספרות זו שלא הכשיר קליטתן של תפיסות עיוניות. עובדה שלא מצאנו בקרב בעלי התוספות עדות להתעניינות בנושאים עיוניים.



וכו'.<sup>109</sup> ואכן תכני הביאור המוצעים בו דומים להפליא לאלו של ראב"ע. כך, לדוגמה, פותח בכור שור: "השמים מספרים כבוד אל", ר"ל השמים מספרים ומודיעים לעולם כבוד האל וגדולתו. וכשהאדם מתבונן במעשה השמים – מגיד אלהותו של הבורא" וכו'.<sup>110</sup> ברי שגם אם הכותב לא ידע את ראב"ע,<sup>111</sup> אך טבעי הוא שבביאור מזמור תהילה מובהק כעין זה, יידרש הפרשן לחשיפתם של תכנים קוסמולוגיים חבויים;<sup>112</sup> מה שקשה לומר לגבי 'ברכת דוד' בהקשרה הנתון.

בפירושו של ראב"ע עצמו לא מצאתי לריבוד פרשני דומה אלא מקבילה אחת. כוונתי לפירושו לשיר השירים ה' 11–16 'הפעם השלישית', בהתייחס לתיאור 'הדוד':

'ראשו כתם פז' הוא כסא הכבוד; [...] 'לחיו' הם שרי הפנים; 'שפתותיו' הם המלאכים השלוחים לבני אדם, כמו גבריאל; 'ידיו גלילי זהב' הם האופנים; וענין 'כתרשיש' – כענין 'מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש' (יח' א 16); 'מעיו' היא האפודה האמצעית שיש בה תמונות מכוכבים נקבצים; 'שוקיו' הוא הגוף [= החומר] שממנו נברא העולם; וענין 'שש' – שיש לו שש קצוות; 'אדני פז' הם הארץ, כענין 'על מה אדניה הטבעו' (איוב לח 6); [...] 'בחור כארזים' שהוא עומד וכן מעשיו ולא יכלו, כי חדשים לבקרים רבה אמונתו.<sup>113</sup>

אלא שההיסט מהתיאור הפיזיולוגי אל רימוז למפעלות הבורא כדרש מכוון, מתחייב מאופיו המיוחד של הספר. על כך הצהיר ראב"ע בפתח פירושו: "אין למעלה ממדרש

<sup>109</sup> ראב"ע בפתח ביאורו שם. על 'מזמור נכבד' כבעל ערך תיאולוגי ראה סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 1), עמ' 192–193.

<sup>110</sup> שם, עמ' 65, שורות 4–5. לנו עניין גם בביאור האסטרולוגי של בכור שור להמשך הכתוב: "ומעשה ידיו מגיד הרקיע, קודם שיהיה המעשה – הרקיע מגיד מה יהיה, לחכמים יודעי העתים, ודרך היולך הגלגלים, ולא יזוה זמן כל אחד עולה או יורד, ויודעין תולדה של כל אחד ואחד ועל מה הוא ממונה, ויודעין עיתת זמנו של כוכב פלוני לעשות שהוא חם ומחמם העולם, או עתה זמן צדק לעלות שהוא ממונה על השלום ויהיה שלום בעולם, או זמן מאדים שהוא ממונה על החרב ועל המריבה ויהיה תגר בעולם. וכן כל אחד לפי תולדתו וממשלתו, ועל תולדת האדם ומקראיו, ומה שעתידי לבוא עליו" (שם, שורות 6–12). למותר לעמוד על הקירבה הרעיונית לדרך הביאור של ראב"ע.

<sup>111</sup> לעניין זה ראה י' נבו, 'היחס בין פירושי התורה של ר' יוסף בכור שור וראב"ע', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 503–507; י"ל פליישר, 'רבנו אברהם אבן עזרא בצרפת' (המשך), מזרח ומערב ה (תר"צ-ב), עמ' 40–41.

<sup>112</sup> אמנם עדיין ספק בעיני אם ביאורו זה של בכור שור הוא אכן חלק מפירושו לספר תהילים, או שהוא נכתב כמסכת עיונית לעצמה, בדומה למסכת הפירוש הנדונה של ראב"ע.

<sup>113</sup> כך גם ב'שיטה האחרת' מהדורת מתיוס (לעיל הערה 1). דומה שניתן לגלות בביאורו זה של ראב"ע עקבות סמויים לספרות הסוד מזרם 'שעור קומה'. גם תן לבך לכפל הביאור לנאמר שם א 4 "הביאני המלך חדריו", הפעם השלישית: "שהביאו [= את אברהם] אל ארץ כנען; ויתכן שהחכימו ועמד על סודות צפונים". האפשר שראב"ע הושפע מהמונח 'חדרים' המשמש בספרות המרכבה? (השווה הקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה: "[...] הדא הוא דכתיב 'הביאני המלך חדריו', כלומר שהכל נלמד מהתורה"), וראה מדרש שיר השירים רבה, ואכמ"ל. על הקשר של ראב"ע עם ספרות הסוד הקדומה, כמו שיעור קומה וספרות ההיכלות, אני מקווה לדון במקום אחר. לפי שעה ראה מאמרי 'ר' אברהם אבן עזרא – בין פשט למיסטיקה', דברי הקונגרס העולמי הארבעה עשר למדעי היהדות, תשס"ה (עומד להופיע).

שיר השירים שדרשו רבותינו ז"ל; לכן כאשר ראיתי גדולים ועמודי עולם עשו גם הם דרש והוסיפו וגרעו, גם אני יצאתי בעקבותיהם" וכו'.<sup>114</sup> אך כיצד ניתן להטעים את התפנית הפרשנית החזקה ביחידת-הכתוב הנדונה מדברי הימים, יחידה העשויה להתבאר כדבעי כמשמעה ולפי פשוטה?

אף שפע היצירות הנזכרות מתחומי המדרש, הליטורגיה והשירה,<sup>115</sup> עם שכמורשת פרשנית יש בהן לספק השראה לגישתו החריגה של ראב"ע, עדיין אין בכך כדי להניח את הדעת בפשר חיבורה של מסכת ביאור עצמאית הסדורה כולה ברוח עיונית, השונה בתכלית מדרכו הפרשנית המוכרת והידועה.

### 1. הפירוש העיוני ל'ברכת דוד' – רצף או תמורה?

מסתבר שבנוסף ל'סבל הירושה' המתואר היה אפשר לראב"ע לאמץ מודל ביאור ספציפי, שמקורו באחד מחיבוריו של רס"ג. בטקסט המכונה 'פירוש עשר שירות', הנספח לפירושו לשירת 'ויושע' (שמ' טו) ושנתפרסם רק בחלקו,<sup>116</sup> מתבארים ארבעת השמות האלוהיים המשולבים בפתיחה לשירת הים. אגב כך גולש הגאון, בדרכו האסוציאטיבית,<sup>117</sup> לניתוח שלל התארים המנויים ב'ברכת דוד' בהצהירו: "ואנחנו נפרש אותן אחת אחת". והוא פורט: 'הגדולה' רומזת לגמול הטוב המזומן לצדיקים; 'הגבורה' רומזת לעונש הצפוי לרשעים; 'התפארת' עניינה שבח האל הסולח לעוונות; 'הנצח' – ה' כשומע תפילה; ו'ההוד' – גילוי הנבואה באומה הנבחרת. עד כאן, לדעתו, שבחי-האל הנוגעים לתכלית הבריאה; אליהם מצרף הכתוב עוד חמישה תארים: 'בשמים' – ה' כבורא צבא השמים; 'ובארץ' – וכל אשר מתחת; 'הממלכה' כביטוי לשלטונו הבלעדי; 'המתנשא' רמז ליכולתו לצפיית העתיד; והתואר 'לראש' מכוון לנצחיותו. הפסוק הבא מונה, לדברי רס"ג, שש 'תכונות' נוספות: 'יהעושר' – רצה לומר, על דרך הפשט, שהעושר מלפניו; 'הכבוד' – האל כמקור החכמה; 'ואתה מושל

<sup>114</sup> ראב"ע סתם ולא פירש לאלו "גדולים ועמודי עולם" כוונתו. עניין זה יידון במהדורה הביקורתית לביאוריו של ראב"ע לשה"ש, שאני שוקד על הכנתה.

<sup>115</sup> חתך מסכם להשתלשלות רעיון הבריאה כבבואה של האל ולפיתוחו בכיוונים שונים ראה אצל ג' פרסטר, 'גלגל המזלות בבתי הכנסת בעת העתיקה ומקומו במחשבה ובליטורגיה היהודית', ארץ ישראל יט (תשמ"ז), עמ' 225–234. בין היתר קובע המחבר בפתיחתו כי "משמעותם של תיאורים אלה (= גלגל המזלות ושסביבו) איננה אלא שיר תהילה לאלוהי ישראל ולחוקיו השולטים בבריאה". שם סוקר המחבר שלשלת ספרות ארוכה: המקרא, קומראן, הספרות החיצונית, פילון, יוסף בן מתתיהו, תרגומי המקרא הקדומים, הספרות התלמודית, המדרש והפיוט (לרבות הקשר למשכן ולמקדש), שכולם מצביעים על הסדר הקוסמי המופלא כעדות לגדולת הבורא.

<sup>116</sup> לתוכנו ולמהותו ראה ח' בן-שמאי, 'מציאה אחת שהיא שתיים: פירוש האזינו לרב שמואל בן חפני ופירוש ויושע לרב סעדיה גאון בכתב יד נשכח', קרית ספר סא (תשמ"ו–תשמ"ז), עמ' 313, 320–327.

<sup>117</sup> רס"ג מפתח שם שיטה בדבר הכפלת מספר התארים בשירות ובתשבחות לה': אברהם שיבחו בשני תארים, אבותינו על הים – בארבעה, משה בשירת האזינו בשמונה, ודוד בשישה-עשר (בן-שמאי, שם, עמ' 327). על נטייתו להרבות במינויים ממוספרים ראה הנ"ל, 'הספרות המדרשית-הרבנית בפירושי רס"ג המשך וחיידוש', בתוך: י' בלאו וד' דורון (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, רמת-גן תש"ס, עמ' 37–39.

בכל' מרמז שבידו גם לרושש; 'ובידך כח וגבורה' – אדון המלחמות; 'ובידך לגדל' – האחריות למעמדן היחסי של האומות; 'ולחזק' – ה' כמופקד על מפתח החיים.<sup>118</sup> במסגרת זו לא נוכל לדון במהות התימוכין שמצרף הגאון להוראות המיוחסות ובמשקלן, אך הבוחן את האסמכתות מתרשם מיד שרבות מהן בגדר קישור רופף וחופשי. לדוגמה: התואר 'הגדולה' מכוון, לטענתו, לשכר הצפון לצדיקים – "לפי שגמולם נקרא 'גדולה', לאומרו 'תרב גדולתי ותסוב תנחמני' (תה' עא 21), ונאמר עוד 'ה' בעבור דברך וכלבך עשית את כל הגדולה הזאת' (שמ"ב ז 20–21); והיא הבשורה שבישר לדוד שהוא יגיע באמצעותה לדרגה הנכבדה ויתמידה לו". כיוצא בו התואר 'הנצח' המתבאר כשבח לאל השומע תפילה, שכן "נתכנתה התכלית 'נצח', כאומרו 'אבד נצחי ותוחלתי מה' (איכה ג 18), ואמר עוד 'ויז נצחם על בגדי' (יש' סג 3); באומרו 'נצחם' רמז לדם, לפי שהוא תכלית כוונת הרוצח ומטרתו".<sup>119</sup> ברי שקשה לראות הצעות מפליגות אלו, הנסמכות על ספקולציות מאולצות, כפשט דברי המקרא.<sup>120</sup> מכאן שהמסר הרעיוני-דידקטי היה לרס"ג עיקר, והכתוב לא שימש לו אלא כאילוסטרציה שנועדה לתמוך בדיעבד במטרה שהוגדרה מראש. זאת מכוח בטחוננו של הגאון כי 'ברכת דוד', אף שאינה נמנית בין 'עשר השירות' – קרובה להן ברוחה, וכמותן גם היא כוללת במוצפן רובד הגותי שעניינו הבניית ערכי דעת והקניית עיקרי אמונה. מודעותו למתח שבין ההוראה המוצעת לבין פשט הכתוב, באה לביטוי בהתייחסו להוראת התואר 'העושר', שכזכור מוגדרת כביאור "על דרך הפשט"; ומכלל הן אתה שומע לאו. עם זאת ניכרת בדבריו נטייה מובנת לעגן, ככל שניתן, את ההצעה ה'דרשנית' במסגרת הפורמלית שבה נישאה תפילת דוד. כך בהידרשו לקושי שבמופע 'העושר' קודם 'הכבוד' (שלדידו מזוהה עם החכמה, הנכבדה מהכל) הוא נאחז בהקשר: "סיבת הדבר, כי החפץ שהוא [= דוד] ורעיו שקועים בו, הוא נדבה לאל ממנום [...]. משום כך הקדים זכרון הממון, כי מטרתו באותו זמן היא להוציאו למען האל. ועוד, כדי שלא תגדל נפשם בעיניהם, לפיכך אמר להם: אין זה ממנוכם, זהו ממון האלהים".<sup>121</sup> הרי שבפירושו ל'ברכת דוד' פועל הגאון במגמה כפולה: רצון לייצב את הוראתה בקרקע המציאות הריאלית, ובה בעת להעניק לה ממד רעיוני מופשט. לטענתו, עם ההודאה האישית על שפע הטוב שהרעיף עליו האל, ביקש דוד – כצוואה רוחנית – להשכיל את הרבים בחובות הדתיות והמוסריות המוטלות על האדם: "[...] לפי שאלו

<sup>118</sup> יחידת פירוש זו נתפרסמה אצל י' רצהבי (מהדיר), פירושי רס"ג לשמות (לעיל הערה 83), סימן 145, עמ' נב–נד בתרגום עברי (המקור הערבי שם, עמ' רפב–רפד). הגאון מוסיף שלשישה-עשר השבחים האמורים מצרף הכתוב שני דברים עם שאינם תוארי האל ממש: 'מודים אנחנו לך' – המחויבות להכרת הטוב, 'ומהללים לשם תפארתך' – הרצון להמשך קיומה של האומה ולהתמדת השפע; סך הכל י"ח עניינים. מכאן נשאלה, לדעתו, המתכונת המבנית לתפילת 'שמונה עשרה' (וכך גם בסידור התפילה שלו, הובא לעיל).

<sup>119</sup> רצהבי, שם, עמ' נב.

<sup>120</sup> כך בנוגע לתואר 'התפארת', שבו מוצא הגאון רמז להיותו מוחל עוון, כי "הסליחה נקראת 'תפארת', לפי שאמר הכתוב 'שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבור על פשע' (מש' יט 11); אף שניתן למצוא במקרא מושאים רבים ושונים לתואר זה. כיוצא בו באשר לתואר 'ההוד' המרמז, לדעת רס"ג, לגילוי הנבואה בעם ישראל, "כי 'הוד' המורגל בפינו הכוונה בו לכך, לאמרו 'והשמייע ה' הוד קולו' (יש' ל 30), ואמר עוד 'כסה שמים הודו ותהלתו מלאה הארץ' (חב' ג 3)". ביאור דרשי מובהק.

<sup>121</sup> רצהבי, שם, עמ' נג; התוספת הפרשנית – על פי דברי המהדיר בהערה ג על אתר.

הן המטרות שלמען ברא את העולם, והוא להועיל ליושביו ולהביאם אל הגמול. מטרה ראשונה – הנבואה והגמול, שותפים להם העונש, והסליחה, והיענות לתפילה; כמו שביארנו.<sup>122</sup> כל זה באמצעות הצופן הגנוז בתארים האלוהיים השונים, המשמשים כ'קודים' רעיוניים.

עצם הגישה הדואלית, המאפיינת את פירוש רס"ג לשירה המקראית כטקסט מרובד, אובחנה על ידי ח' בן-שמאי על סמך ניתוח פירושו ל'שירת דוד' (שמ"ב כב). בפירושו מנתק הגאון שירת הודיה זו, השישית במניין 'עשר השירות',<sup>123</sup> מהקשרה הקונקרטי, בראותו בה 'מפתח' סמוי לגאולה היעודה. כצידוק למעקף מהממד הפרסונאלי המצומצם אל המישור הלאומי הרחב, מניח רס"ג את היסוד המתודולוגי הבא:

דע, יצליחך האל, שהשירה הזאת אף על פי שנאמרה בלשון יחיד, והיא מורה כאילו נאמרה על ידי דויד על עצמו, הרי עניינה בכללותה מורה על ישראל. ואולם העמיד (דויד) עצמו במקום המביע והדובר בשםם והמליץ למענם.<sup>124</sup>

הקביעה המזהה את הקול האישי הדובר עם מיוצג לאומי, מאפשרת לנסוך בשירת ההודיה הנסיבתית של דוד "ביום הציל ה' אותו מכף כל אויביו ומכף שאול" (שם 1) תוכן חדש, הפורץ את המסגרת הצרה בה היא מקובעת, ומעניק לה הוראה אקטואלית, אנגוגית, בחינת 'נבואה שהוצרכה לדורות'.<sup>125</sup> ניתוח ביאורו זה של הגאון מביא את בן-שמאי להערכה עדכנית של גישתו הפרשנית: "הדיון במידות שבהן נוקט רס"ג בפרשנות מלמד, כמדומה, יפה על ריבוי פניו ודרכיו בתחום זה. ועוד הוא מלמד שרס"ג צידד בקריאה רב-רבדית של הכתובים, גם אם אין הוא אומר זאת בכל מקרה במפורש".<sup>126</sup>

<sup>122</sup> רצהבי, שם.

<sup>123</sup> מניין העשר, לשיטתו (בהבדל מהרשימה שבמכילתא) הוא: [א] שירת אברהם; [ב] שירת הים; [ג] שירת הבאר; [ד] שירת 'האזינו'; [ה] שירת דבורה; [ו] שירת דוד; [ז] שירת שלמה; [ח] שירת ישעיהו; [ט] שירת יחזקיהו; [י] שיר חדש לעתיד לבוא (בן-שמאי, 'מציאה אחת' [לעיל הערה 116], עמ' 320).

<sup>124</sup> ח' בן-שמאי, 'מדרש פרוגנוסטי בכתבי רס"ג: פתיחת פירושו לשירת דויד (שמ"ב כב) כדוגמה מייצגת', בתוך: ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים... לזכר י' טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 4. ובעמ' 7 משווה זאת הכותב לעמדתו של רס"ג כלפי היחס שבין האירועים האישיים בחיי דוד לבין המעמד הכללי של מזמורי תהילים; ובהערה 33 הוא מפנה להקדמותיו של הגאון לפירושו לתהילים, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ו, עמ' לד–לה ועמ' נג; ולספרו של סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 1) עמ' 14–15, 42–44; וראה גם עמ' 22–25, לעניין 'על לשון' – שם, עמ' 173–178. ביאור זה של רס"ג ל'שירת דוד' פורסם גם אצל רצהבי, שם, סימן 144, עמ' נ–נב.

<sup>125</sup> תהליך הפריצה מפשט הכתוב אל המרחב הרעיוני, כפי שמשחזר אותו בן-שמאי, הוא תלת-שלבי: א' שיר התהילה האישי הופך לכלי מבטא סמוי לרגשות האומה; ב' ניתוק השירה מהקשרה ההיסטורי ושלובה במסגרת חדשה ('עשר שירות'); ג' הטלת התפקיד על השירה כנושאת מערכת חינוכית-אמונית. ראה בן-שמאי, 'מדרש פרוגנוסטי', עמ' 14; הנ"ל, 'עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון', דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 15.

<sup>126</sup> בן-שמאי, 'מדרש פרוגנוסטי', חתימה, עמ' 15 (ההדגשה שלי, א"מ).

ההוכחה לכוונתו המודעת של רס"ג לקריאה עתירת מישורים, כוונה הסודקת את ההגדרה הרווחת לגישתו כ'דרך פשט'<sup>127</sup>, נסמכת בעיקר על הפער שבין הביאור הרעיוני שאותו תומך הגאון באסמכתות מקראיות, לבין פירושו הפשטי לשתיים מאסמכתות אלו באתרן, אותן שפירושו לספר שממנו הן שאולות מצוי בדינו. ליישוב הפער מציע בן-שמאי כי "אפשר שניתן להסיק מכאן שאכן סבר רס"ג שכתובים עשויים להתפרש באופנים שונים, כשקוראים אותם בהקשרים שונים"<sup>128</sup>. ושוב בסמוך: "כנראה סבור רס"ג שההקשר שבו שיבץ את השירה הוא הצדקה מספקת לפירוש התיאולוגי, הנראה רחוק מכל פשט"<sup>129</sup>. וביתר פירוט: "פירוש עשר השירות הוא כאן ההקשר המאפשר לקרוא פסוקים בדרך שאפשר להגדירה בלי שום פקפוק כדרך מדרשית מובהקת, והיא דרך שונה לחלוטין מזו המתבקשת מפירוש הפסוקים באתרם, בהקשרם המקורי"<sup>130</sup>.

בסיכום דבריו, בהתייחסות חוזרת לפרוגנוזה האסכטולוגית שמזהה הגאון ב'שירת דוד' כבבואה לגאולה היעודה, מחדד בן-שמאי את אבחנתו ואף מקדם אותה בלשון זהירה: "הדרשה הפרוגנוסטית אינה בחינת פירוש חלופי, במסגרת קריאה רב-רבדית של הסיפור המקראי. במסגרת הרעיונית [...] לפירוש 'שירת דוד' היא מוצגת כפירוש אפשרי יחיד. ייתכן מאד שאילו היה רס"ג כותב פירוש לשמואל ב על הסדר לא היה מוצא לנכון להזדקק לעניין זה (כשם שלא הזדקק לו בפירושו לפסוקים הנזכרים לעיל מבראשית וממשלי)".<sup>131</sup> וחרף היעדר חומר השוואתי לאישוש השערה זו, מבקש הכותב להרחיב את תחולתה מההיגיון: "אין סיבה לטעון שהמקרה הנידון כאן [= 'שירת דוד'] הוא יוצא דופן"; מכאן החתימה הבוטחת: "המקרה שלפנינו אינו אלא דוגמה אופיינית. קריאה מדוקדקת בפירושו תחשוף מקרים נוספים"<sup>132</sup>.

ניתן לבסס את הדברים מתוך בחינת ההתייחסות הכפולה של רס"ג ליחידת הכתוב הנדונה מדה". למול הביאור המשולב ב'פירוש עשר השירות', יש בדינו ביאור נוסף הנחבא בפירושו לשם' כה, ברשימת שישה-עשר הדברים שנתבעו ישראל למלאכת המשכן. רס"ג, המחבב אנלוגיות מספריות,<sup>133</sup> מקיש עובדה זאת – במגמה רעיונית ברורה – לשש-עשרה המתנות שאלוהים העניק לאומה הישראלית (בלשונו: "על דרך משל, כמו שמיטיב איש לאשתו"), מתנות המפורטות ביחזקאל טז 9–13. באותה רוח הוא מוסיף: "בדומה לזה, ובמקביל לכך, נתחבר השבח ששיבח בו דויד בעת שהחל

<sup>127</sup> על המורכבות שבגישתו הפרשנית העיר כבר צוקר, שציין: "שילוב זה של הלכות תלמודיות עם פסוקי תורה טיפח אצל רס"ג גם קו של פרשנות דרשנית-רמזית שאינו מתאחה כלל עם טיב פרשנותו השכלתנית והמרוסנת" – מ' צוקר (מהדיר), פירושי רס"ג לבראשית (לעיל הערה 100), מבוא, עמ' טו. למסקנה ברורה זו בא גם בן-שמאי, שם, עמ' 2–3 והערה 7 (מובא להלן); וראה הנ"ל, 'הספרות המדרשית-רבנית בפירושי רס"ג' (לעיל הערה 117), עמ' 33 ואילך, בעיקר עמ' 41–44 (לביקורת [אלמונית] קדומה על רס"ג המערב דרש עם פשט, ראה שם, עמ' 67–68).

<sup>128</sup> בן-שמאי, 'מדרש פרוגנוסטי', עמ' 9 והערה 42; וראה שם עמ' 5 והערה 18 ועמ' 9.

<sup>129</sup> שם, עמ' 13.

<sup>130</sup> שם, עמ' 15–16.

<sup>131</sup> שם, עמ' 12 (ההדגשה שלי, א"מ).

<sup>132</sup> שם, עמ' 13 (תוספת ההבהרה שבסוגריים – שלי, א"מ).

<sup>133</sup> על קו זה בדרכו הפרשנית ראה לעיל הערה 117; כן ראה נ' אלוני, 'המספרים בשירת ספרד', סיני – ספר יובל, ירושלים תשי"ח, עמ' תקד–תקיד [= מחקרי לשון וספרות ד, ירושלים תשנ"א, עמ' 85–95].

לבנות המקדש, הוא אמרו 'לך ה' הגדולה והגבורה' וכו', ושאר הפרשה" וכו'.<sup>134</sup> אולם הביאור שרס"ג מייחס כאן לשישה-עשר השבחים, על האסמכתות המצורפות, שונה בפרטים רבים מהביאור שהוצע בפירושו לשירת 'ויושע'. למען הקיצור ערכנו את ההקבלה בטבלה השוואתית:

<b>מעשה המשכן</b>	<b>פירוש 'עשר שירות'</b>
והקרוב ביותר שמאמרו 'הגדולה' נתכוון בו לראשון [...] ולא יחדל הדבר להתעלות לגבי הגדול עד שהוא גדול מכל הגדולים	'הגדולה' – ביכולת יש גמול לצדיקים (אסמכתא: תה' עא 21, שמ"ב ז 20–21)
'והגבורה' – חזק במעמדו (אסמכתא: יש' מב 13)	'והגבורה' – עונש הרשעים, שדבר זה הוא ביכולתו (אסמכתא: מש' יט 11)
'והתפארת' – גמול לצדיקים (אסמכתא: יש' מז 13)	'והתפארת' שהוא [...] מכפר העוונות ומקבל התשובה (אסמכתא: מש' יט 11)
'והנצח' – האמת והרחקת הכזב וטענת חילוף התורה (אסמכתא: שמ"א טו 29)	'והנצח' – שהוא ממלא תקוות המתפלל (אסמכתא: איכה ג 18, יש' סג 3)
'וההוד' – השמעת הנבואה וקול עשרת הדברות (אסמכתא: יש' ל 30)	'וההוד' – גילוי הנבואה והחזון באומה (אסמכתא: יש' ל 30, חב' ג 3)
'כי כל בשמים' – האותות (אסמכתא: יר' י 2)	'כי כל בשמים' – בריאת השמים וכל אשר בהם
'ובארץ' – המופתים (אסמכתא: מל"א יג 3)	'ובארץ' – בריאת הארץ וכל אשר בה
'הממלכה' – יחיד באחדות (אסמכתא: זכ' יד 9)	'הממלכה' – שהוא עושה מה שירצה, ואין מי שידחה ציוויו (אסמכתא: קה' ח 4)
'והמתנשא לכל' – השבח (אסמכתא: נחמ' ט 5)	'והמתנשא' – שהוא יודע מה שיהיה לפני היותו (אסמכתא: איוב לו 3, שמ' לה 21, דהי"ב כה 19)
'לראש' – הוא הראשון והמחדש (אסמכתא: בר' א 1)	'לראש' – שהוא ראשון לכל דבר [...] במובן נצחיות (אסמכתא: יש' מא 4)
'והעושר' – הממון	'והעושר' – על דרך הפשט שהעושר מלפניו (אסמכתא: מש' י 22)

<sup>134</sup> רצהבי, פירושי רס"ג לשמות (לעיל הערה 83), סימן 305, עמ' קלב–קלג.

<p>'והכבוד' – החכמה (אסמכתא: מש' ג 35)</p> <p>'מושל בכל' – משנה מקרי הכל (אסמכתא: תה' קג 19)</p> <p>'ובידך כח וגבורה' – נצחון במלחמות ולתבוסה (אסמכתא: דהי"ב כה 8, זכ' י 5, 12)</p> <p>'ובידך לגדל' – שהוא יכול לקחת כל אומה שיחפוץ ויגדלנה (אסמכתא: שמ' לב 10, דב' ב 10)</p> <p>'ולחזק לכל' – חיים ואריכות ימים (אסמכתא: יש' לט 1, יח' ז 13)</p>	<p>'והכבוד [מלפניך]' – כוונתו לחכמה (אסמכתא: מש' ג 30)</p> <p>והיא מלפניו (אסמכתא: שם ב 6)</p> <p>'ואתה מושל בכל' – בכוחו לרושש, שהוא היפוכו של העושר [...] שלטון העשיר על הרש (אסמכתא: דב' טו 6, מש' כב 7)</p> <p>'ובידך כח וגבורה' – הסיוע והחזוק (אסמכתא: דב' ח 18)</p> <p>'ובידך לגדל' – כאמרו 'ויגדל ה' את שלמה' (אסמכתא: דהי"א כט 25)</p> <p>'ולחזק' – הנצחון והגבורה (אסמכתא: דהי"ב כו 5)</p>
---	--

ההשוואה מורה שמבין שישה-עשר התארים, רק שלושה זהים בהוראתם: 'העושר' המתבאר כפשוטו, 'ההוד' כמרמז לנבואה ו'הכבוד' ככינוי לחכמה. בשלושה אחרים קיים דמיון חלקי: 'לראש' המתבאר פעם בהוראת נצחי, ופעם אחרת כמחדש; 'מושל בכל' זה שבידו גם לרושש, או זה המשנה גורלות; והתואר 'לגדל' המוסב כאן על האומה וכאן על הפרט. לעומת זאת יש שמשמעות אחת מיוחסת לשמות שונים, כמו גמול הצדיקים הנתלה ב'גדולה' ולחילופין ב'תפארת'; הנצחון מיוחס לנאמר 'בידך כח וגבורה', ושם לתואר 'לחזק'; ושליטתו הבלעדית של האל, המיוחסת לתואר 'הממלכה' למול ה'מושל בכל'. הבולט מכל הוא שינוי ההוראה: 'הגדולה' מתבאר כשכרם של הצדיקים, ופעם אחרת כמציאות הבורא; 'הגבורה' מתפרשת כאן כענישת הרשעים, ושם כעוצמתו של האל בסתם; 'הנצח' מתבאר כנענה לתפילה, למול דבר ה' הקיים לעד; 'כל בשמים ובארץ' מוסב על מכלול הברואים, ומנגד – כרמז לאותות ומופתים. ההתרשמות הברורה היא, שכל אחד מהפירושים עומד ברשות עצמו. הנבדל רב מהמשותף, ולא ניכר מאמץ כלשהו להצגת שיטה פרשנית אחידה ועקיבה. נהפוך הוא, דומה שניתן להצביע על מגמה שונה המנתבת את שתי ההצעות במקביל: בעוד שדרך הביאור המיושמת ב'מעשה המשכן' קרובה לפשוטו של מקרא, הרי שהביאור הכלול במסגרת 'פירוש עשר השירות', כמו 'השירות' עצמן – נושא אופי הגותי-חינוכי, הטבוע בחותם מדרשי מובהק.

אמת שבהיות שני הביאורים מונחים לפנינו כחלק מפירושו של רס"ג לספר שמות, הרי שעקב מעשה התצריף שנעשה לשחזורו קשה לקבוע אם שתי השיטות נכתבו בהינף קולמוס אחד. עם זאת, נראה שהתפישה המתודולוגית הבסיסית משותפת לשתייהן: משמעותה של 'ברכת דוד' חורגת אל מעבר למסגרת הפורמלית, האישית והנסיבתית שבה היא מקובעת, ויש לראותה כטקסט דיסקטי, במעמד של אמת נצחית והצהרה לאומית לדורות. אולם הפיתוח הפרשני הקונקרטי הוא גמיש, תלוי שעה,

שיבוץ והקשר, ומותנה מלכתחילה בכושרו היצירתי של הפרשן-הדרשן ובשליטתו הוירטואוזית באסוציאציות המקראיות המשרתות את מגמותיו העכשוויות.<sup>135</sup> גמישות פרשנית זו ניכרת גם בגישתו של ראב"ע הבאה לביטוי במסכת הפירוש שלפנינו. נוכיח זאת בשתיים: במגמה הכללית, ובביאור הספציפי לאחד מפרטיה. כאמור, ראב"ע מעתיק את יחידת-הכתוב לתחום העיוני המופשט, במנותק מההקשר הנסיבתי שבמקור. מאידך גיסא, במקום אחר בכתביו אין הוא מתכחש למשמע הפשטי של כתובים אלו באתרם; זאת בספרו 'סוד מורא', המוקדש בעיקרו לבירור טעמי המצוות. בין היתר ראב"ע מתייחס למצוות העלייה לרגל שתכליתה, לדעתו, הבאת מנחה לה' כהכרת תודה על תנובת השדה לעונתה. בלשונו: "והמועדים שלושה, באביב השעורים [= פסח], ובכורי החיטים [= שבועות], והאסיף [= סוכות], והוא להודות לפני ה'; וכתוב: 'איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך' (דב' טז 16) – תן לו משלו, כדרך: 'כי ממך הכל ומידך נתנו לך' (דהי"א כט 14)".<sup>136</sup> והנה, מודעות מוכחת זו למעטפת ההקשרית ולהשלכותיה הפרשניות אינה מונעת בעדו – ביחידת הפירוש שלפנינו – לתלוש שלושה מפסוקי ההודאה של דוד, לרוקן אותם מהוראתם המקורית, ובשינוי מגמה בולט לצקת בהם תובנה תיאולוגית מחודשת כהמנון קוסמי.

הגישה הדואלית באה לביטוי בולט נוסף בבחינתו של אחד מ'התארים' הכלולים בכתוב הנדון. במסכת שלפנינו, בהתייחס לפסוקית 'לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש', מבחין ראב"ע בין המולך מכוח ירושת אבות לבין מי שהתמלך מעצמו ויסד שושלת חדשה. בהתחשב במציאות זו, ועל פי הכלל כי 'יש בלשון הקודש מלות מושכות עצמם ואחרים עמם', הוא מבאר "וככה זה: 'לך ה' הממלכה' שהיא קדמונית וממלכת 'המתנשא לכל' הבאים אחריו להיות 'לראש' להם".<sup>137</sup> בתכוף הוא מטעים את ביאורו המקורי שהמדובר בשני מושאים, בטיעון הנסמך, כלשונו, על "דיקות הלשון", קרי דקדוק בלשון הכתוב: "כי איך יתכן לומר 'לך ה' הממלכה; והמתנשא', כי איננו כתוב 'ואתה המתנשא'!".<sup>138</sup> אך למרות שראב"ע שולל בתוקף את ביאור הפסוקית כתואר אלוהי עצמאי,<sup>139</sup> הרי שבמקום אחר הוא אינו נמנע מלאמצו. כך, למשל, באחד משיריו בו הוא מזמן את המתפלל להודות לבורא עולם, בקריאה המפויטת:

<sup>135</sup> על היחס שבין שתי רמות הכתיבה של רס"ג, חיבוריו העיוניים מכאן ויצירתו הפרשנית מכאן, ראה ח' בן-שמאי, 'יצירתו הפרשנית וההגותית של רס"ג: מפעלו של מנהיג', פעמים 54 (תשנ"ג), בעיקר עמ' 72–78. לאחר שהכותב בא למסקנה ששני מישורי כתיבה אלו הם חלקים של מפעל אחד, המשלימים זה את זה וניזונים זה מזה, הוא מסכם: "כללו של דבר, הקורא את ראיותיו של רס"ג בצירוף כל הכתובים הללו, יוכל לקבל מסכת של רעיונות פילוסופיים שהם הפירוש האמיתי היחיד של דברי הנביאים; הללו היו אמורים להתכוון בדיוק אל המושגים שבהם מבאר אותם רס"ג" (שם, עמ' 78). אף שניתן להסתייג מעט מהלשון הפסקנית של הכותב, הרי שהמגמה הניכרת בכיוון הפרשני של הגאון מרמזת להלך-מחשבה מעין זה.

<sup>136</sup> יסוד מורא (לעיל הערה 31), שער שמיני, פיסקה ב, עמ' 151.

<sup>137</sup> ביאורו של רש"י לדרשתו של ר' שילא (הובאה לעיל), ברכות נח ע"א: "לכל לראש" – לכל הקם להיות לראש הוא [= ה'] מתנשא" וכו', אינו עניין לביאורו הנדון של ראב"ע.

<sup>138</sup> כך בנוסח המתוקן (ראה נספח). ב-*editio princeps* שאצל פרידלנדר (לעיל הערה 2) הנוסח השתבש בשל קפיצת עין.

<sup>139</sup> כיוון שראב"ע אינו ממען את ביקורתו, קשה לדעת כנגד מי מכוונים דבריו. עובדה שאכן בדרך זו של תואר: "אתה המתנשא לכל לראש", מבארים חז"ל בדרשותיהם הנוכרות, ובעקבותיהם רס"ג הפותח כך את הבקשה הראשונה, וכך גם בבקשתו השנייה (הובא לעיל); יוסי



אל מתנשא על כל לראש / שָׁחַר, וכסות צדק לב' ש'  
 נשמת שדי יום יום דר' ש' / אכן רוח היא באנוש  
 (מספר 48, טור 1–2; א, עמ' 86)

הרי שבשיבוץ זה הטמיע ראב"ע את הגישה הפרשנית הרווחת, הרואה בפסוקית האמורה כינוי אלוהי, עם שבמסכת הנדונה הסתייג ממנה בנימוק לשוני ברור וחד-משמעי. מכאן שגם ראב"ע נהג בגישה פרגמטית לפיה ההוראה מותנית בסביבה ההקשרית העכשווית, לשון אחר – בסוגה הספרותית שבה הכותב מתייחס לפסוק: פירוש קורסורי לחוד, חיבור עיוני לחוד ויצירה פיוטית לחוד;<sup>140</sup> עיקרון מתודולוגי ראשון במעלה, שכפי שנוכחנו יסודו אצל רס"ג.<sup>141</sup>

## ז. סיכום

ניתוח מסכת הביאור של רס"ג ל'שירת דוד' שבשמ"ב כב, הביא כזכור את בן-שמאי להערכה מחודשת בהגדרת דרכו הפרשנית: "בדרך כלל מתואר רס"ג כנציג מובהק של פרשנות הפשט, אם לא כאביה מייסדה. נכון הדבר שזה אחד הפנים של פרשנות רס"ג, אולם פרשנות זו פנים הרבה לה, ותיאורים מעין אלה הם פשטניים. רבגוניותה של פרשנות רס"ג מתבהרת והולכת ככל שנחשפים חיבורים נוספים שלו, וככל שנחקרים

בן יוסי, בקדושתא ליוה"כ: "זוכר נשכחות מראש / ובך ירום כל ראש / [...] גדול לחקור ולדרוש / בשבת שבתון פרוש / אתה הוא מתנשא לכל לראש" (פליישר, 'מחזורי פיוט' [לעיל הערה 56], מחזור כ, עמ' 37); אלעזר ביריבי קיליר בפיוט ליוה"כ: "מי יחקור חידות חכמתך / ואתה ראש לזיקי זוהר [...] מי יאמר אחת מאלף אלפי אלפים מעשיך / ואתה ראש ומתנשא" (שייבר, 'פיוט קלירי' [לעיל הערה 59], פרק XXIII, עמ' 31), ושוב בקרובה לנעילה: "[...] שדי תעלה אהובה לראש / ותעבור כמלך בראש / אל המתנשא לכל לראש" (י' מרקוס, גנזי שירה ופיוט, ניו-יורק תרצ"ג, עמ' 20). כך גם בספר חובות הלכות לר' בחיי: "ואמר החסיד ע"ה 'לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש' וגו', כוונתו בכך מרומם על כל רם, ונעלה על כל עליון, וראשון לכל ראשית, ועילת כל עילה ועלול" (שער הייחוד, פרק ז, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ג, עמ' נט). בדרך זו מתפרשת הפסוקית האמורה גם אצל רבים אחרים.

<sup>140</sup> על התניית המשמעות בהקשר שבו הכתוב משובץ, מהקרוי 'שיבוץ מתואם', התניה המתבטאת בפער שבין ביאור הכתוב באתרו לבין ההוראה המוקנית לו בשיר, כבר עמדו רבים. בין השאר ראה פינס, 'וקרא אל האין' (לעיל הערה 65); י' בלאו, 'השיבוץ שונה ההוראה', עיונים בבלשנות עברית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 241–247; י' יהלום, "מבשרי אחזה אלוה' – מן החומר אל הרוח בשיבוץ המקראות בפיוט הספרדי", בתוך: ב' בר-תקוה וא' חזן (עורכים), מסורת הפיוט ג, רמת-גן תשס"ב, עמ' 93 ואילך, בעיקר עמ' 96–101. על דרכי השיבוץ ראה ד' ילון, תורת השירה הספרדית, ירושלים ת"ש, עמ' 118–145; שירמן, תולדות השירה בספרד המוסלמית (לעיל הערה 52), מבוא, עמ' 43–54. ביחס שבין פירושי ראב"ע למקרא לבין ביאורי הכתוב המשתקפים ביצירותיו הפייטניות אני מתכוון לדון במקום אחר.

<sup>141</sup> טובי, פיוטי רס"ג (לעיל הערה 49), עמ' 177, מצביע על דוגמה אחרת לגמישות זו: אף שהגאון הסתייג מהשימוש המטפורי במשפט 'אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו' והתנגד – בנימוקים הלכתיים – להכללתו בברכת ה'יוצר' (ראה נ' וידר, 'פרקים בתולדות התפילה והברכות', סיני עז [תשל"ה]), עמ' קטז–קיא, ושם בטעם האיסור: "כי האור שעליו נברך את האלהים הוא אור השמש עצמו, ולא דבר אחר", עם זאת אין הוא נמנע מלשלב בפיוטיו את מוטיב האור' כסמל לגאולה היעודה (וראה טובי, שם, עמ' 297–298; י' היינימן, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 111–114).

פירושו ביתר דיוק ודקדוק. הוא אינו הולך בדרך הפשט של הספרדים או הצרפתים שמן המאות ה"א-ה"ב ואילך" וכו'.<sup>142</sup> אמנם, כפי שציין הכותב, רס"ג עצמו תחם עשר יחידות כתוב אלו כסוגה ספרותית מובחנת: סוגת השירות. וכידוע, אלו נתפסו מאז ימי הקדמונים – כמו במדרשות ובתרגומים העתיקים<sup>143</sup> – כבעלות עומק חבוי, רוויות רמזים, סמלים ומשמעויות עלומות, לרוב בכיוון האסכטולוגי. גישה הרמנויטית זו אומצה על ידי הגאון, בהתאמה לצרכיו, גישה שגם ראב"ע היה מודע לקיומה אך נזהר מאד ביישומה.<sup>144</sup>

מסכת הביאור הייחודית שלפנינו אף היא תורמת ממד שלא ידענו עד כה, להערכת גישתו של ראב"ע לכתובים. פרשן רחב-דעת זה, שאיחד באישיותו ובמשנתו פנים הרבה, מתגלה אלינו באמצעותה לא כפרשן נוקדני וקפדן, כפי שהיינו למודים להכיר אותו, אלא כפייטן ואיש הגות. הוא חורג מתדמיתו הנוקשה כמחויב "לבאר כל כתוב כמשפטו ודקדוקו ופשוטו", מתנתק לרגע מ"עבותות הדקדוק" בהם כבל עצמו, מרחיב את טווח התבוננותו של "עיני הדעת", בהבקיעו בעד הפרגוד הסוכך על 'תורת התארים' החבויה, לדעתו, בתפילת ההודיה של דוד.

כבר קבע פרופ' אהרן מירסקי, שמאמר זה מוקדש לזכרו, כי "ראב"ע עשה את הכרת הבורא וידיעת המופתים על אלהותו לתכלית חייו".<sup>145</sup> התמסרות עילאית זו אכן פועמת בהרבה מפירושו, כמו בביאורו (הקצר) לשמ' לג 13: "וטעם 'הודיעני נא את דרכיך' – כי יוצר בראשית אין כח בנברא לדעתו כי אם בדרכיו, ומי שיודע דרכיו ידענו" וכו'; ומכאן, כמובן, לחובת האדם בעולמו. וכן בארוך, שם 21: "וזהו 'כי לא יראני האדם וחי', בעבור היות נשמת האדם עם הגוף. והנה אחר מות המשכיל (!) תגיע נשמתו למעלה גדולה שלא יגיע בו בחיי האדם" וכו'. ואין ספק למבין שבלשון הפרשנית המאופקת ראב"ע משיח ראשית לכל עם עצמו.<sup>146</sup> לאידאל הנכסף של ידיעת

<sup>142</sup> בן-שמאי, 'מדרש פרוגנוסטי' (לעיל הערה 124), עמ' 2; להערכה עדכנית זו ראה גם המובא בהערה 127.

<sup>143</sup> ראה, למשל, י' קומלוש, המקרא באור התרגום, רמת-גן תשל"ג, עמ' 202–203; ר' כשר, תוספות תרגום לנביאים, ירושלים תשנ"ו, מבוא, עמ' 53–58.

<sup>144</sup> כך, למשל, עם שהוא קובע כי "דרך השיר להיות תהלה (כצ"ל) או דבר עתיד להיות" (פירושו לקהלת א 1), הרי שהוא – בניגוד לדעת הקראים – אינו מוכן לזהות בתפילות הנבואיות של דוד חזון פרוגנוסטי פרטני; ראה סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 18), עמ' 168 ואילך, בעיקר עמ' 190. על דרך זו הוא מקפיד להישאר צמוד לכתוב אף בפסוקי פיוט *par excellence* כמו נאום בלעם, שירת האזינו וכדומה. יוצא מכלל זה ביאורו לשיר-השירים, 'הפעם השלישית', ש"בו סוד סתום וחתום" (מהפתיחה לפירושו הנדפס). לנושא בכללותו ראה F. Talmage, 'Apples of Gold: the Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism', in: A. Green (ed.), *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, Vol. I, N.Y. 1989, pp. 318–321.

<sup>145</sup> מירסקי, הפיוט (לעיל הערה 39), עמ' 647.

<sup>146</sup> את מאפייניו של 'המשכיל' פורט ראב"ע ביסוד מורא (לעיל הערה 31), שער י, פסקה ב, עמ' 168–169, ושם: "אם אתה תאהב לעמוד לנצח בעולם הזה גם בעולם הבא – אהוב את ה'; [...] ונשמת האדם לבדו, כאשר נתנה ה', היא כלוח מוכן לכתוב עליו. ובהכתב על זה הלוח מכתב אלוהים שהוא דעת הכללים בנולדים מהארבעה שרשים, ודעת הגלגלים, וכסא הכבוד, וסוד המרכבה, ודעת עליון – אז תהיה הנשמה דבקה בשם הנכבד בעודה באדם, וככה בעת הפרד כוחה מעל גייתה שהוא הארמון שלה. והנה אין נכון למשכיל שיבקש בעולם הזה, רק מה שיהיה לו טוב לעולם הבא" וכו'. וראה גם סימון, ארבע גישות, עמ' 181–197.

ה' הוא שב ומורה שם כ 2: "ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות, שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה השם במתכות, ובצמחים ובחיות, ובגוף האדם בעצמו" וכו'. לנושא מהותי זה הוא מתייחס ביתר פירוט בביאורו לדב' לב 39 "אני אמית ואחיה", כתוב רב-משקל שנתלו בו דרשות הרבה, ושם: "ושכר העולם הבא תלוי בדבר הנשמה, והנה הוא חלף עבודת הלב, ועבודתו – להתבונן מעשה ה', כי הם הסולם לעלות בו אל מעלת דעת ה', שהוא העיקר" וכו'. מהותם הפנימית של חיי האדם בחתירה הבלתי פוסקת לעבר תכלית נשגבה זו, בדרך של השתלמות רוחנית מתמדת.<sup>147</sup>

משאת הנפש להתדבקות בדעת עליון מהווה ציר מרכזי בספרו 'יסוד מורא' המוקדש לעיון בטעמי המצוות, ושבו באה משנתו ההגותית למיצוי מרבי. ובהיות שלא העיון התיאורטי עיקר אלא שילובו בהיבטים פרקטיים, מייחד ראב"ע את השער השביעי למעבר מן 'התלמוד' אל 'המעשה'. בחתימת הפרק מציב ראב"ע תמרוך הנחיה: "וידריכוהו [= המצוות] וירגילו לבו להדבק בשם הנכבד, כי בעבור זה נברא האדם בעולם הזה". אך הוא אינו מסתפק בהיגד הצהרתי, כדרך שנהג בפירושו לתורה, אלא ממרום גילו ומניסיונו המצטבר המאפשר לו – כקוהלת בשעתו, ובהשראתו המוכחת – להשקיף על העולם בפרספקטיבה ריאליט, מותיר ראב"ע מעין צוואה רוחנית: כי לא נברא [= האדם] לקנות הון ועושר שיניחנו לזולתו; ולא לבנות בניינים חזקים ויעזבם לזרים, והוא ידור תחת הארץ;<sup>148</sup> ולא להתענג במיני מאכלים, כי רגעים מעטים הם והיגיעה רבה בהם, גם יזיקו ברובם; גם משכב הנשים יכלה כוחו ובשרו בקרוב הזמן; גם דברי השחוק והשמחה וההשתכר – סכלות, והוללות ושגעון.

ובאצטלה של מחנך, שאינו מסתפק באזהרה ל'סור מרע' אלא מטיף ל'עשה טוב', הוא חותם בפנייה לקורא 'המשכיל'<sup>149</sup> בהציעו לפניו השקפה רטרופספקטיבית דידקטית למשמעות החיים:

והמשכיל ידע כי ימי חייו מעטים, וביד בוראו רוחו, ולא ידע מתי יקחנה. על כן יש לו לבקש כל דבר שיביאנו להבין ולהשכיל, ללמוד חכמות ולחפש האמונה, עד שיכיר ויתבונן במעשי ה' ולשמור מצוותיו. וה' יפקח עיני לבו ויחדש בקרבו רוח אחרת, ואז יהיה בחייו אהוב ליוצרו, ונפשו תדבק בו ותשבוע שובע

<sup>147</sup> למוטיב ה'סולם' במשנתו של ראב"ע ראה לוין, 'האחזי בסולם חכמה' (לעיל הערה 32), בעיקר עמ' 59–63; וש' קליין-ברסלבי, 'פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב', בר-אילן כב–כג (תשמ"ח), עמ' 229–249.

<sup>148</sup> השווה ביאורו לקהלת א 18, לכתוב "ויוסיף דעת יוסיף מכאוב", בו הוא מתאר את ההוויה האנושית בראייה מפוכחת עד כאב: "כי המשכיל המכיר דברי העולם ברוב חכמתו, תמיד יהיה לו כעס ומכאוב. ולא ישמח בבנים בעבור דעתו שאחריתם למות בחייו, או אחריו; ולא בעושר – כעוף יעופף, וגם לא יועיל ויושיע ביום האד; ויום המות נתון בין שתי עיניו". ספק אם ניתן להבחין בביאור זה בין החכם כפרשן הכתוב לבין ההוגה האקזיסטנציאליסט המתח את מציאות החיים.

<sup>149</sup> להוראתו של ביטוי רב-ערך זה בלשונו של ראב"ע כאפיון 'אדם המעלה', ראה לעיל הערה 146.

שמחות את פניו. ובהפרדה מעל הגוייה תהיינה נעימות ימין אלהיו עליו לנצח,  
וכו'.<sup>150</sup>

ואם ב'תורת מוסר' מרוכות ותובענית זו, שהבעתה עזת הביטוי מעידה על היותה  
נובעת מעמקי עולם הנפש, אין נוכחותו האישית של ראב"ע ניכרת אלא מבין השיטין,  
הרי שפן מוצנע זה שבאישיותו נחשף בגלוי בכמה משיריו, כדוגמת:  
אודה לאל חיי חסדו, שְׁמָנִי / מְמַתִּים מחלד חלקם בחיים.  
במה אכף לך? – אין לי זולתי / פֶּה יודה כי טוב חסדך מחיים  
רבו מופתי אֶל מבית ומחוץ, / אם לא אדעם – למה לי חיים?

להלן ממשיך ראב"ע ומפייט בהכרת תודה המהולה בערגה אינטימית לאל, אמנם  
תוך שמירה על ריחוק שבכבוד המתבטא בשימוש מוקפד בצורת הנסתר:  
מעשיו ראיתי, באתי גן עדנו – / שם עץ הדעת, שם עץ החיים.  
עיני אורו כי האל נטע בי / אֶזֶן שומעת תוכחת חיים.  
זה אלי הנו, אמרה הנפש, / [אגיד] כי ממנו תוצאות חיים.  
כִּמָּה הדרת חסד הנחילני / גם היא תודיעני אֶרֶח חיים.<sup>151</sup>

קשה שלא להתרשם מהצהרת הדבקות עד כלות: "רבו מופתי אל מבית ומחוץ, /  
**אם לא אדעם – למה לי חיים?!**" גם אין ככמיהה טוטאלית זו, המשעבדת לצרכיה  
את ההכרות החושיות – הצפייה והקשב,<sup>152</sup> כרקע למגמתה של מסכת הביאור  
שלפנינו: הדרך למעלות הסולם שראשו מגיע השמימה – בהתוודעות לאותם 'מופתי  
אל' שבעליונים ובתחתונים.<sup>153</sup>

ההתניה המחויבת והבלעדית ל'פנים חדשות' פרשניות אלו, היא כתיבת מסכת  
עיונית-תיאולוגית עצמאית המנותקת מהרצף ההקשרי, והנושאת את עצמה. בניתוק זה,  
המהווה סטייה מובהקת מדרכו המוצהרת, מסתייע ראב"ע בעקיפין במבנה הסימטרי  
של היחידה המתבארת. לאבחנתו המוכחת, מגֵזֶרֶת הכתוב הנדונה בנויה במתכונת

<sup>150</sup> יסוד מורא (לעיל הערה 31), שער ז, פיסקה י, עמ' 144–145; ובולט הקשר לחובות הלבבות  
לבחי.

<sup>151</sup> ראב"ע, רשות לנשמת, שירי הקודש (לעיל הערה 75), מספר 12, טורים 1–6, 9–16, עמ'  
34–35. בהערה לטור 10 מפנה המהדיר, כהשוואה, ל'כתר מלכות' לרשב"ג, סוף פיסקה ד, ושם:  
"והמגיע לסודך ימצא תענוג עולם / ואכל וחי לעולם". על יסוד הערגה לאל אצל אבן גבירול ראה  
כ"ץ, פתוחים (לעיל הערה 91), עמ' 73–78. לצד הפרוודי של 'חרוז המלה האחת' ראה א'  
מירסקי, 'התפתחות החרוז בשירה העברית', מסורת הפיוט (לעיל הערה 140), בעיקר עמ' 19–  
25 (ובמאמר קודם בתוך: הפיוט [לעיל הערה 39], עמ' 302–314); הנ"ל, 'החרוז של מלה אחת',  
בתוך: ר' צור וט' רוזן (עורכים), ספר ישראל לזיון, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ה, כרך א, עמ'  
177–184.

<sup>152</sup> לצמד 'העין והאוזן', הראות והשמע, צמד שיסודו במקרא כמו במיכה ז 16, תה' מח 7 ועוד,  
ראה ש' אליצור, שירה של פרשה: פרשות התורה בראי הפיוטים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 253–  
256. על החיזיון וההתבוננות, הראייה העליונה והשמיעה הפנימית, יש להרחיב, וראה הפיה"ק  
לשמ' כד 10, לג 18, הארוך שם 21, כג 15, ואכמ"ל.

<sup>153</sup> בדומה להנחייתו הרמזנית: "היודע דרכי העגולות – יודע דעת עליון" וכו' (מהפתיחה לפירושו  
לתה' יט), ועוד.

כיאסטית: מחציתה האחת מתארת את גדולת הבורא במלאכת השמים, ומחציתה האחרת פורטת את שליטתו במלוכה הארצית, אך בפריסה מהופכת; שכן "מנהג אנשי לשון הקודש כאשר יזכירו שני דברים, שיחלו מהאחרון שהשלים". מסתבר שהניתוח הפרשני הנסמך על המבנה הטבעתי, יותר משהוא מבקש לתרום לצורתה הספרותית של היחידה, נועד לייצוב תוכנה הרעיוני כרימוז למחזוריות המעגלית, האינסופית, של צבא מרום מכאן ותהלוכות החיים מכאן, כעדות ל'גדולתו וגבורתו' של הבורא. לא זו בלבד, אלא שתבנית סגנונית משוכללת זו מספקת – בהיזון חוזר – צידוק סמוי לתיחומה של יחידת הכתוב, ולהגדרתה כפרשייה סגורה ועצמאית.<sup>154</sup> וברגע שהוסרה העכבה של המחויבות להקשר, בטלה המגבלה באשר למגמת הפירוש, אופיו ותכניו. ואם פתחנו את עיוננו במסכת הגות זו בשאלת מעמדה: האם יש לראותה כתלישא קטנה מפירוש שלם ורצוף,<sup>155</sup> הרי שעתה ברור למעלה מכל ספק, כי רק עיצובה כחיבור ייעודי נתוק-הקשר הכשיר את דרך הביאור החריגה והייחודית.

נמצאנו למדים אפוא, שבמסכת-הביאור שלפנינו הפנים ראב"ע, בנוסף למתודולוגיה הפרשנית של רס"ג הבאה לביטוי בפירוש 'השירות', גם את התניית המשמעות בדגם הצורני אד-הוק. גם ראב"ע מפקיע יחידת-כתוב נשגבה זו מסביבתה הטקסטואלית המצומצמת, ונותן בה כביכול סימניות מלמעלה ומלמטה מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו. במתכונת זו הוא מרתק עצמו כחוליה בשלשלת פרשנית ארוכה, מטמיע תכנים עיוניים ומטפיסיים שהגיעו לעיצובם המושלם בבית מדרשו של שלמה אבן גבירול, ונוטע כתובים נשגבים אלו מחדש במעטפת עולמו ההגותי, כציוני דרך במעלה ההר אשר שם האלוהים. כך מתפענחת יחידת השמות והתארים שבתפילתו של דוד, לא כ'ברכת הודאה' נסיבתית על עשרות שנות מלוכה מוצלחות, כמתחייב מפשוטו של מקרא, אלא כאחד מפרקי ספר תהילים – כשירת קודש נישאה, וכהמנון קוסמי לגדולתו של האל המתגלה במעשה הבריאה: הכרה בעוצמת שלטונו בחוקות השמים מעל, והתוודעות לתפארת הנהגתו בכל אשר בארץ מתחת.

#### ת. אחרית דבר

בעיה שעדיין יש לתהות עליה היא מה עורר את ראב"ע לכתיבתה של מסכת פירוש יוצאת דופן זו: כמענה לשאלה, או כיוזמה אישית של מחברה?<sup>156</sup> העובדה היא שלתבנית זו – ביאור למקטע פסוקים שנתלשו מהקשרם – לא היה המשך; ונראה

<sup>154</sup> על המבנה הטבעתי והמבנה הסימטרי ראה י' דישון, 'משוררי ספרד: המחברת השלישית בספר תחכמוני', ספר ישראל לזין (לעיל הערה 151), עמ' 79 והערות 4–5. הדגמות לקשר שבין המבנה המעגלי לצורותיו לבין תוכנה של היצירה, ראה א' חזן, 'החזרה המעגלית בשירת רבי שמואל הנגיד', שם, עמ' 127–134.

<sup>155</sup> ראה לעיל הערה 3.

<sup>156</sup> ידועות לנו מספר סוגות כתיבה של מסכתות ייעודיות, כמו: מאמר על (כלאם פי); השגה על (אלרד עלי); איגרת (רסאלה); מענה לשאלה (מסאיל פי) – בדומה לתשובותיו של ראב"ע על 'שלש השאלות' (ראה אור ע"י מ' שטיינשניידר, בתוך: שני המאורות, ברלין תר"ז), אמנם עיסוקו שם בעניינים לא מקראיים. מובן שדגמים אלה אינם תחומים, וכך, למשל, 'איגרת השבת' הביקורתית (שראתה אור ע"י מ' פרידלנדר, בתוך: *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, כרך שני [1894/5], עמ' 61–75), כמו מסכת הביאור הפולמוסית לכתוב 'ממחרת השבת' (ראה לעיל הערות 2, 9) הם מעין שילוב הסוגה הראשונה והשנייה. וראה בהערה הסמוכה.

שתכניה, ייעודה הספציפי וצורתה היחידאית, מקשים על הגדרתה כ'חיבור קנוני'.<sup>157</sup> מאידך ברי שחרף היותה בגדר *sui generis* אין לראותה כ'מגילת סתרים' פרטית, או כ'תרגיל כתיבה' ושרבוט מזדמן מהקרוי בלשוננו "מעצמי אל עצמי", וגם לא כ'מתווה הכנה' אישי, אפשר כמנשא לאחד מפיוטיו. אף אין להתרשם כזאת מלשונו של המעתיק בקולופון: "פירוש זה הפסוק העתקתיו ממכתב יד החכם" וכו', כאילו היה בדעת המחבר להותיר פירוש זה ספון ברשותו, כניסיון שנדון לגניזה.

אדרבה, עדות זו לפיה ראב"ע כתב את הדברים בעצמו, בחינת "הוא המחבר הוא הסופר",<sup>158</sup> מעצימה את ערכה של מסכת הפירוש ומעלה בחשיבות עניינה. גם הפנייה הישירה לקורא: "דע כי גדולת השם נשגבה מדעת חכמי לבב",<sup>159</sup> העומדת – ככותר מנחה – בראש המסכת, מעידה על כוונת תפוצה, פנייה הנשנית במהלכה ("דע כי יש בלשון הקודש" וכו'). זאת ועוד. יחידת הפירוש חותמת בהתייחסות לסיפא של הפסוק: "[ומהללים] לשם תפארתך", ביטוי שלגביו מעיר ראב"ע: "כי השם שהוא נכתב ולא נקרא (= שם הוי"ה)<sup>160</sup> הוא 'שם תפארתו', כאשר פירשתי בספר השם הנכבד"; והרי ציון ביבליוגרפי אין לו מקום אלא כסיוע לקורא המיועד. ועל הכול, הסגנון הבהיר והשוטף, המבנה הקוהרנטי, מינון האינפורמציה, הטיעון המתפתח בצורה עקיבה והגיונית, ריבוי האסמכתות, כמו הנימה הדידקטית השזורה בהבזק פולמוסי ("כי איך

<sup>157</sup> על כתיבת מונוגרפיות זעירות ייעודיות אצל רס"ג ואחרים, ראה י' ברודי, 'מפעלו ההלכתי של ר' סעדיה גאון', פעמים 54 (תשנ"ג), עמ' 84–89; ר' דרורי, ראשית המגעים (לעיל הערה 103), בתיאור התפתחותו של ז'אנר כתיבה זה: עמ' 93, 103–128 – קראים, ועמ' 165, 172–178 בתיאור שפע הדגמים שהשתמש בהם רס"ג; מ' סוקולוב, 'האמנם הקיף פירוש ר' שמואל בן חפני את כל התורה?', עלי ספר ח (תש"ס), הקרוב לענייננו הוא המצוטט שם, עמ' 138, מתוך קטע גניזה מפירושו של רשב"ח לפרשת האזינו, הכותב: "הצטמצמו בפירוש השירה הזאת מכל הספר כולו, מפני שאחד מידידנו בארצות הרחוקות שאלנו לייחד (את השירה) בפירוש. ויחדנו אותה, ולקחנו על עצמנו את התפקיד הזה, והחזקנו בצמצום והתרחקנו מרובי הדברים" וכו'. כתיבת מסכתות-ביאור ידועה גם מעדויות עקיפות כמו מ'רשימות ספרים' מהגניזה. אך לא מצאנו, ודאי לא אצל פרשני מקרא, ביאור ליחידה קטועה שנתלשה מהקשרה. אשר ל'פירוש עשר שירות' לרס"ג ברי שהוא חלק מפירושו לספר שמות, וכבר עמד על כך ה' מלטר, בספרו *Saadia Gaon: His Life and Works*, ניו-יורק 1926, עמ' 164–165. בהקשר זה כדאי להזכיר כי חיבורו של הגאון 'פירוש י"ג מידות' אינו ביאור לשמ' לד 6–7, אלא למידות של ר' ישמעאל במדרש ההלכה (ראה מלטר, שם, עמ' 159 מס' 2, ועמ' 342 מס' 2).

<sup>158</sup> כך בהתנסחות הנדירה הבאה בחתימת פירושו הארוך לספר דניאל. עדות לכתיבה עצמית מצויה גם בקולופון הנספח ליחידת הביאור ל'ממחרת השבת', והיא משתמעת גם מקולופון הפירוש לתרי-עשר, הבא בחלק מכתה"י, המספר: "ואני יוסף ב"ר יעקב ממרוייל העתקתיו ממכתב יד המחבר, גם הוספתי קצת פירוש על לשונו כאשר הוא פירש לי בעת חבורו" וכו' (ראה א' לויין, פירוש ראב"ע לתרי-עשר – כת"י וטיקן Ebr. 75 [לעיל הערה 3], מבוא, עמ' 30 הערה 100); ואפשר שכך נרמז גם בפרולוג לפירוש ישעיהו: "ותמך ימיני להשלים מכתבי". לכל זה ראה מונדשיין, ראב"ע – הפירוש הקצר לדניאל (לעיל הערה 1), מבוא, עמ' טז והערה 1.

<sup>159</sup> ביטוי השגור בקרב אותם שהתחנכו בהשפעת תרבות-הכתיבה הערבית (בתרגום לשון הפנייה: ואעלם). ראה סימון, פירושי ראב"ע לתרי-עשר (לעיל הערה 1), בהערות להושע ה 2–3; רצהבי, פירושי רס"ג לשמות (לעיל הערה 83), מבוא, עמ' 13; ודרורי, שם, עמ' 105–106.  
<sup>160</sup> למקור הניסוח השווה הדרשה על הכתוב "זה שמי לעלם" וכו' (שמ' ג 15), "אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת" (פסחים נ ע"א).

יתכן לומר [...] , כי איננו כתוב" וכו'), מלמדים על כתיבה מתוכננת וערוכה שנועדה לא רק לבני עלייה מעטים, כאתגר אינטלקטואלי לעיון, לשכנוע ולהפנמה. כפי שציינו בפתח המאמר, בשונה ממסכת הביאור לכתוב בויקרא כג' 15, בה הגדיר ראב"ע את מטרת כתיבתה במפורש: "יש במועד עצרת (= 'ממחרת השבת') דבר לתמוה, הוא כולל הרבנים והמינים: למה איננו כשאר המועדים [...] וזה החג תלוי בדבר אחר?"<sup>161</sup> הרי שבמסכת שלפנינו המחבר לא פירט את תכליתה. אך לא מן הנמנע שגם לידתה של זו – כסעיף בפולמוס האנטי קראי, בשאלת ייחוד האל. בשעתו פרסם צוקר קטע מאיגרת תעמולה שאותה ייחס לדניאל אלקומסי (או לאחד מבני חוגו), איגרת שנכתבה ערבית, והטבועה בחותם מעתזלי שכן מפורשת בה הדרישה להתעמק בשני העיקרים: ייחוד, ושכר ועונש.<sup>162</sup> המעיין באותו פרגמנט, שתחילתו ששרדה: "...לאין חקר ונפלאות לאין מספר', הוא הוא שעשה המעשים הגדולים האלה שאין להם חקר, כלומר אין מי שיחקור וידע את מעשהו, רק (נדע) חלק ממעשיו ונפלאותיו" וכו', והמשכה בפירוט נפלאות הבורא בשמים ובארץ, אינו יכול שלא לעמוד על ההשקה העניינית למסכת הפירוש שלפנינו. רושם זה מתחזק לאור טקסט אחר שפרסם צוקר, פתיחתו של 'כתאב אלתוחיד' (= ספר הייחוד), 'פסרה (=חיבור) דניאל בן משה [אלקומסי]',<sup>163</sup> המאשר – לדעת המהדיר – את ההנחה לפיה כוונת אלקומסי בכתבי הפלסטר שלו הייתה לתקוף את תורת הרבנים, שלדעתו פוגמת בעיקר הייחוד. בדברי הפתיחה הוא כותב: "דע שאלהים הוא נעלם מכל עין, ככ' כי לא יראני האדם וחי'. הוא ידוע בישותו, ואינו ידוע באיכותו [...] ולכן הוא ידוע רק על פי פעולותיו". ולהלן: "ובאיזה דבר (מתגלה) הכח והייחוד? התשובה לזה בפסוק הבא: 'כי אראה שמך מעשה אצבעותיך' וגו', כשאני רואה את שמך שהם פעלך, זה מחזק את אמונת הייחוד ואת ידיעת הבורא, כי בפעולותיו נודע הפועל" וכו'. ושוב, קשה להתעלם מהדמיון הרב שבין חיבור קראי זה לטיעוניה של מסכת הביאור שלפנינו. האפשר שהזהות המוחלטת בהצהרה התיאולוגית הפותחת, הבאה כמוטו לשתי היצירות, היא מקרית? האם לא ניתן להניח, במידת הזהירות הראויה, שגם ראב"ע ביקש – באמצעות מסכת זו – להשתלב, ולו בעקיפין, באותו פולמוס, ואפילו כחובה דתית?

למטרות המשוערות שהביאו לכתיבתה של יחידת הביאור הנדונה יש להוסיף עוד ממד. כידוע, נושא 'השמות האלוהיים' העסיק רבות את חכמי הדור, שהתלבטו במשמעותם של אותם כינויים, בהשלכה לדרכי ההנהגה, ברימוז לאספקטים שונים במהות האלוהות, וכדומה. כבר הזכרנו את פירושו של רס"ג לשירת 'ויושע', הנדרש לבידול ההוראה בארבעת השמות שבפסוקי הפתיחה ל'שירת הים', ואגב כך הוא מאבחן את שני תוארי השבח שנקט אברהם, שמונת התארים שקשר משה לה' בשירת 'האזינו', ועד לניתוחם של שישה-עשר השבחים שב'ברכת דוד',<sup>164</sup> שמהם הוא מפיך עיקרי אמונה.

על חשיבותה של 'תורת התארים', והמשמעות הנודעת לשמות האלוהיים, מעידה גם העובדה ששלמה אבן גבירול, שהשפעתו הרבה על אברהם אבן עזרא נדונה אף

<sup>161</sup> סביב הערה 9.

<sup>162</sup> צוקר, תרגום רס"ג לתורה (לעיל הערה 100), עמ' 178–180.

<sup>163</sup> שם, עמ' 480–485. הציטוט המובא בתכוף, מתוך התרגום לעברית, שם עמ' 483.

<sup>164</sup> לעיל סביב הערות 116–118.

היא,<sup>165</sup> הקדיש לנושא זה יצירת פיוט מיוחדת, שבה הוא עומד על עשרת השמות שבהם נתכנה האל.<sup>166</sup>

העיסוק האינטנסיבי בחקר השמות ואפיונם בא לביטוי גם בחיבורים שיוחדו לנושא זה; ועם שלדאבוננו הם עצמם לא שרדו, אך זכרם השתמר במסגרת 'רשימות ספרים' שונות שעלו מהגניזה.<sup>167</sup> סביר שגם דגם כתיבה מונוגרפי זה על תכניו העיוניים, שללא ספק היו מוכרים לראב"ע היטב, תרם לעיצוב המבנה החריג של מסכת הביאור הנדונה, כנושא שחשיבותו הרבה מצדיקה כתיבת חיבור עצמאי. זאת כחלק ממשנתו ההגותית על אודות משמעותם התיאולוגית של השמות האלוהיים ודירוגם ההיררכי,<sup>168</sup> שבפסגתם – 'השם הנכבד' הנזכר בחתימתה של יחידת הכתוב כ"שם תפארתך", והנפתר במסכת שלפנינו בהפניה רמזנית ל'ספר השם'.<sup>169</sup>

עדיין נותר לנסות ולברר את מועד חיבורה. נקודת העגינה הכרונולוגית היחידה כ- *terminus a quo*, היא ההפניה הנזכרת ל'ספר השם'. הידוע לנו על אודות חיבור זה הוא מהמסופר בקולופון הפתיחה כי "בקרית בדרש חברו, לשני חסידים // לאברהם בנו חיים גביר דוד / ויצחק בן יהודה שר יהודים".<sup>170</sup> בעיר בדרש, היא Beziers שבדרום צרפת, שאליה הגיע מאיטליה, שהה ראב"ע בשנת תתק"ח (1147/8) ואילך; זאת על פי קולופון החתימה שלספרו המדעי 'ראשית חכמה'.<sup>171</sup> אם המידע המורכב –

<sup>165</sup> לעיל סביב הערות 72–74.

<sup>166</sup> רהיט הפותח: "אאמיר אאדיר עשרה שמות במרץ", בתוך: ירדן, שירי הקדש (לעיל הערה 67), שיר מא, עמ' 155–158. עובדה הראויה לציון – שבשם ההוי"ה אין הוא נוגע.

<sup>167</sup> ראה, למשל, נ' אלוני, 'כתבי רס"ג, רה"ג ורשב"ח ברשימת ספרים מהמאה הי"א', עלי ספר ו-ז (תשל"ט), עמ' 43, בהערות המהדיר לעיל מס' 59 'אלאסמא ואלצפאת', בניסיון זיהוי החיבור: " = 'השמות והתארים' לרשב"ח. מסתבר כי החיבור עסק בשמות ה' ותארי'". וקודם לכן, בהתייחסו לעיל מס' 51 'צפאת', הוא מעיר: " – 'ספר התיאורים' או 'התוארים'; ספר רפואות או שמה זה קשור בתוארי ה', כי לא ידוע שחיבר חיבורים ברפואה". וראה ש' אברמסון, 'ספר חדש של רב שמואל בן חפני: על שמות ה' ותארי'ו', קרית ספר נו (תשמ"א), עמ' 721–725.

<sup>168</sup> לנושא זה "שהוא קרוב להיות למחבר המושא העליון של חשיבתו הפילוסופית וחוויתו הדתית", כך לוין (מהדיר), ספר השם (לעיל הערה 82), מבוא, עמ' 417. עניין זה נדון גם בספרו יסוד מורא (לעיל הערה 31), שער יב פסקה ב, עמ' 197–199; והוא עומד גם במרכז האקסקורס שבפירושו (הארוך) לשמ"ג 15, ונרמז בפירושו שם כב 19, לב 1, ובמקומות רבים נוספים, וראה פרידלנדר, *Essays* (לעיל הערה 2), עמ' 109; כהן, הגותו הפילוסופית (לעיל הערה 32), עמ' 198–217; ש' סלע, אסטרוולוגיה ופרשנות המקרא (לעיל הערה 101), מפתח, ערך 'אלוהות': ביאור שמות האלוהות'.

<sup>169</sup> ראב"ע מרבה להפנות לחיבור אינטרדיסציפלינרי זה המוקדש לביאור שם ההוי"ה, במארג עיונים פילולוגיים, מתמטיים, אסטרונומיים ותיאולוגיים למסכת אחת; עובדה המעידה על מרכזיותו של החיבור. הפניות מצויות בפירושו (הארוך) לשמ"ג יב 6, לתה"ט 1, פ 20, קטו 16, בספרו יסוד מספר, וראה בהערה בסמוך – ליפמאן.

<sup>170</sup> ספר השם (לעיל הערה 82), עמ' 419. על החיבור ראה לוין, שם, מבוא עמ' [417]; י"ל פליישר, 'רבנו אברהם אבן עזרא בצרפת', מזרח ומערב ד (תר"צ), עמ' 352 ואילך, בעיקר עמ' 356–360; והמבוא למהדורתו של ג"ה ליפמאן, פיורדא תקצ"ד.

<sup>171</sup> ושם: "ונשלם בחודש תמוז שנת תתק"ח, בקרית בדרש". מידע זה על שני חלקיו, הכרונולוגי והגיאוגרפי, מובא ע"י פליישר, שם, עמ' 353 הערה 10, ובעמ' 359 הערה 34 (ועוד קודם במאמרו 'באיזו שנה מת ראב"ע', שם, ב [תרפ"ט], עמ' 255 הערה 6) בשמו של ש' אוקס במאמרו ב-*Monatsschrift* שנת 1916 עמ' 193–194, המסתמך על קטלוג הספרייה המלכותית



הגיאוגרפי והכרונולוגי – אכן מהימן,<sup>172</sup> הרי שמסכת הביאור שלפנינו נתחברה לא קודם לאותה שנה.

האם גם מסכת יוצאת דופן זו נועדה במקורה לאותם 'שני חסידים', כפי שמתאפשר מממשק התכנים; כמתת לוואי, לעיון נוסף, או כנספח השלמה לספר? ומי הוא אותו מעתיק מסור, עלום השם, שבזכותו שרדה מסכת יקרה זו, לצד חברתה – הפירוש לכתוב הבעייתי 'ממחרת השבת', מסכתות הבאות בכל כתיב-היד בצמוד? האם גם על כך חבים אנו תודה לתלמידו האהוב יוסף ב"ר יעקב ממורויל?<sup>173</sup>

שאלות אלו כקודמותיהן, ונוספות עליהן, חוברות לסתומות הרבות השזורות בביו-ביבליוגרפיה של ראב"ע; ודי לנו אם עלה בידינו להגיה משהו מאותן עמומות.

---

שבברלין, כ"י מס' 220. פליישר במאמר מאוחר יותר: 'ראב"ע ומלאכתו הספרותית בעיר לוקא שבאיטליה', הסוקר ד (תרצ"ו-ז), עמ' 190, מציין שהוא עצמו מצא נוסח זה גם בקולופון שבכ"י וטיקן Ebr. 390. אולם יש לציין, שבעוד שתאריך כתיבת החיבור מקובל על הכל, הרי שמקום כתיבתו – בעייתי. שכן נ' בן-מנחם, מגנזי ישראל בוויטיקן, עמ' 89, בסקירת כתיב"י שפליישר עיין בו, מעיר שציון המקום "בעיר בדרש" – הוא תוספת מאוחרת. ואכן במהדורה הביקורתית לספר 'ראשית חכמה', שהוציאו ר' לוי ופ' קנטרה, בסדרת: *The Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages*, XIV, בלטימור 1939, בקולופון (עמ' lxxvi), פרט המקום – בדרש – אינו מופיע אף לא באחד מששת כתיב"י ששימשו אותם (אמנם ייתכן שהושמט במהלך ההעתקה, כשם שבשלושה מאותם שישה, שאגב כולם מהספריה הלאומית בפריז, חסר גם פרט התאריך); כך שכת"י ברלין נותר למעשה העדות היחידה למקום חיבורו של 'ראשית חכמה' (ועליה הסתמך כנראה סלע, אסטרוולוגיה [לעיל הערה 167], בקביעתו שבעמ' 370). א"כ התערערה הזיקה הגיאוגרפית בינו לבין 'ספר השם' (שוודאי נכתב שם), זיקה שממנה ביקש פליישר להיבנות בתיארוך חיבורו של 'ספר השם'. וצ"ע. על הספק שבמקום חיבורו ראה גם נ' גולב, תולדות היהודים בעיר רואן בימי הביניים, תל-אביב תשל"ו, עמ' 46 הערה 121.

<sup>172</sup> דבר שיש להרהר אחריו מכיוון נוסף הוא היחס שבין מועד הכתיבה של 'ספר השם' ביחס לפירושו של ראב"ע לתרי-עשר. שכן ב'ספר השם', בחלק השני, הוא מתייחס לפירושו זה באמרו: "רק 'שני בני היצהר' (זכ' ד 14) איננו שם העצם, רק הוא שמן זית; כאשר פרשתי במקומי" (מהדורת לוין [לעיל הערה 82], עמ' 421). מכאן מבקש פרידלנדר, *Essays* (לעיל הערה 2) עמ' 168 להוכיח ש'ספר השם' מאוחר לפירוש תרי-עשר שנתחבר בשנת תתקי"ז (וראה שם הערה 5). אולם פליישר, 'ראב"ע בצרפת', שם, ה (תר"צ-תרצ"ב), עמ' 221, הופך את הסדר ומקדים את 'ספר השם', בראותו בהפניה לפירוש תרי-עשר הוספה מאוחרת, ע"ש.

<sup>173</sup> תלמיד מסור זה, הידוע לנו כמי שהחזיק בידו של ראב"ע בשנות חייו האחרונות, נטל חלק בעיצובו הסופי של פירוש רבו לתרי-עשר, ושימר לנו גנוזות נוספות מפרי רוחו; לפטרונו זה הקדיש ראב"ע את ספרו ההגותי 'יסוד מורא' כשלמי הוקרה "על מתנת ידו". עליו ראה א' מונדשיין, "שיטה שלישית" (לעיל הערה 6), עמ' 169–172.

## נספח

## [פירושו של ראב"ע לדברי-הימים א, כט 11–13]

לך יי הגדולה והגבורה. דע כי גדולת השם נשגבה מדעת חכמי לבב; אכן מעשיו הגדולים יודו על גדולתו בשמים ובארץ. והנה בשמים – 'בני אלהים' שהם הכוכבים העליונים. כי בגלגל העליון, בראיות גמורות מחכמת המדות, חמשה עשר כוכבים מהכבוד הראשון, שכל אחד גדול מכל הארץ הנושבת ואשר איננה נושבת – תשעים פעמים. וככה אמרו קדמונינו: "כל העולם כולו תחת כוכב אחד עומד" (פסחים צד ע"א). הנה אלה יודו, וכל צבא השמים, כי לגדולת השם אין חקר, כי אלה הם שלו, כי הוא בראם ומונה מספר לכולם. ואמר אחר 'הגדולה': **והגבורה**, כי הם גבורי כח לעשות דבר השם; והם ירוצו יום ולילה באין הפסק ולא ייעפו, כי השם הנכבד הראה גבורתו בהם. ואמר: **והתפארת**, והטעם – דבר שיתפאר בו המתפאר שהוא לבדו ולא ימצא לאחר. והמשל בפרי אילנים ועשבים, שימצאו במקום אחד ולא במקום אחר; והמשל בצבא השמים – כי 'צדק' יורה על הצדק, ו'נוגה' על התענוגים. ואחר כן אמר: **והנצח**, כי לעולם לא ישתנו ולא יחלו ולא יגועו; כי אינם מורכבים מארבעה שרשים שישבו הנבראים מהם לשרשיהם. וככה אמר שלמה: "וישב העפר אל הארץ כשהיה" (קה' יב 7). והעד על זה הפירוש, שאמר דוד: "ויעמידם לעד לעולם, ח'ק נתן ולא יעבור" (תה' קמח 6). ואחר כן אמר: **וההוד**, פירוש: ממלכת צבא השמים וממשלתם על המתכות והצמחים והחיים בים וביבשה. וככה אמר הכתוב: "אם תשים משטרו בארץ" (איוב לח 33), וכתוב: "ולא נתנו עליו הוד מלכות" (דנ' יא 1); וכתוב: "את השמש לממשלת ביום [...]" ואת הירח וכוכבים לממשלות בלילה" (תה' קלו 8–9). ואמר: **כי כל בשמים ובארץ** – לך לבדך הם. ועד פה הזכיר דברי **השמים**, ועתה יחל להזכיר דברי **הארץ**. ומנהג אנשי לשון הקודש כאשר יזכירו שני דברים – שיחלו מהאחרון שהשלים. כמו: "ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו" (יהושע כד 4), והחל בו: "ואתן לעשו" (שם); וככה: "לך יום אף לך לילה" (תה' עד 16), ורבים ככה. על כן החל בדברי הארץ: **לך יי הממלכה** – כנגד 'ההוד'. וממלכת השמים לעולם היא עומדת ואיננה ככה ממלכת הארץ, כי יש ממלכה נמשכת לבנים מירושה, וזאת היא 'לך יי הממלכה'; ויש מתחדשת, כי יקום מלך חדש והוא יהיה 'לראש' לבאים אחריו מצאצאיו. וככה דיקות הלשון: דע כי יש בלשון הקודש מלות מושכות עצמם ואחרים עמם, כמו: "ולא למדתי חכמה ודעת קדושים אדע" (מש' ל 3); וכמו: "והנבואה עודד הנביא" (דהי"ב טו 8) שהוא: והנבואה נבואת עודד הנביא. וככה זה: **לך יי הממלכה** שהיא קדמונית, וממלכת **המתנשא לכל** הבאים אחריו להיות **לראש** להם. כי איך יתכן לומר: 'לך יי הממלכה והמתנשא', כי איננו כתוב: **ואתה המתנשא**. והזכיר **העושר** כנגד 'הנצח', שהוא עומד כמו הזהב והכסף והאבנים היקרות. והזכיר **הכבוד** כנגד 'התפארת'. כי השם נתן לאנשי הממלכה בארץ 'ההוד' – שנפלה אימתו על כל אנשי ארצו, 'הנצח' – שיש לו ממון רב, 'והכבוד' – שאין כח באדם למרות פיו ורצונו. והוסיף: **ואתה מושל בכל**, להודיע כי השם מושל במושלים על הארץ ובכל ממונם. והזכיר כנגד 'הגבורה' – **ובידך כח וגבורה**, וטעם ה'כח' הוא שלא יצא למעשה, כמו הזוקן בנער; וה'גבורה' – על גבורי הארץ שיהיו עם המלך תמיד. ואמר: **ובידך לגדל**, בעבור כי ימצאו עם המלך אנשים גדולים שהוא גדל אותם לרצונו; ואמר: **לחזק לכל** – לתת חזקה לאשר גדל המלך, ולאשר היו קדמונים גדולים שירשו הגדולה מאבותם.

**ועתה אלהינו מודים אנחנו לך** כי אמת הוא כל מה שדברנו, **ומהללים אנחנו לשם תפארתך**; כי השם שהוא נכתב ולא נקרא הוא 'שם תפארתו', כאשר פירשתי בספר השם הנכבד.

פירוש זה הפסוק העתקתיו ממכתב יד החכם אשר הוא פירשו ככה