

יעקב א' אפרתי / פתח תקוה

## זמירות לשבת

א. מזמור שיר ליום השבת

וְלִזְמֹר לְשִׁמְךָ עֲלֵינוּ  
וְאֲמוֹנְתְךָ בְּלֵילוֹת.

טוב להדות ליי  
להגיד בבקר חסדך

### א

התקשו המפרשים בכותרת של פרקנו, כי על כן אין היא מתקשרת באופן הגיוני עם המזמור עצמו. וכפי הנראה הטריד אותם אף זאת, שאין בכל ספר תהילים מזמור נוסף שנתחבר ליום מיוחד.

ונאמרו דברים רבים שונים ומגוונים בעניין זה, ואביא רק כמה מהם. רש"י ז"ל, אבי הפרשנים, מפרש: 'מזמור שיר' – של לויים. 'ליום השבת' – שאומרים אותו בשבת. והוא מדבר בעניין העולם הבא, שכולו שבת. 'להגיד בבוקר חסדך' – בעת הגאולה. 'ואמונתך בלילות' – ובעוד צרת הגלות להאמין בכך שתשמור הבטחתך, כל זה נאה וטוב.

הוזה אומר, הכותרת למזמורנו זה לא נאמרה על ידי המשורר עצמו, אלא בתקופה מאוחרת יותר, כאשר נבחר מזמורנו זה על ידי הלויים לשיר אותו בבית המקדש ביום השבת, נקבעה הכותרת בראש המזמור, לציין את העובדה, שהלויים אומרים אותו בשבת בבית המקדש. ומדוע בחרו הלויים במזמור זה דווקא? על כך עונה רש"י ז"ל, שאומרים אותו בשבת, כי הוא מדבר בעניין העולם הבא שכולו שבת.

1 הרב יעקובסון בספרו 'נתיב בינה' 69–70 אסף מדברי המפרשים השונים הסברים מגוונים, עיי-ש.

2 ונמשך רש"י ז"ל אחרי לשון המשנה בסוף מס' תמיד פ"ז מ"ד, שנכנסה גם לסידור התפילה, אחרי תפילת המוסף בשבת. וכבר העיר על משנה זו פרופ' אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, שאין זו אלא תוספת במשנתנו, שהרי מס' תמיד מסתיימת במשנה שלפניה בסיום המפורש 'זה הוא סדר התמיד לעבודת בית אלוהינו, יהי רצון שיבנה במהרה בימינו אמן'. (ראה 'מבוא לנוסח המשנה' ע' 979) ברם לא העיר שם שהסיום שלפנינו אינו מעיקרה של התוספתא, שהרי אין היא עוסקת בביאור הטעמים מדוע

מפירושו של הרד"ק משמע, שאף הוא סובר שהכותרת למזמורנו אינה של מחבר המזמור: 'ביום השבת היו אומרים זה המזמור בבית המקדש'. הווי אומר, יד עורך מאוחר רשמה את הכותרת בראש מזמורנו, לציין את העובדה, שהמזמור נתקבל לעבודת ה' בבית המקדש ליום השבת.

אבל מתוך פירושו של ראב"ע ניתן להבין שהוא מייחס גם את הכותרת למשורר המזמור. ואלה דבריו: "מזמור שיר ליום השבת" – לא הזכיר שם המשורר – וטעם ליום השבת – שיזמרו בו זה המזמור". כלומר, שהמשורר האלמוני עצמו חיבר את מזמורנו, שישירו אותו בשבת, אלא שאחר-כך זכה להיכנס לפני ולפנים ונתקבל לעבודת ה' בבית המקדש בשל תוכנו.

מפרשים מאוחרים מסבירים, שבחרו במזמור זה לאמרו בשבת, כי השבו שבפסוק 'מה גדלו מעשיך ה' וגו' מדובר בבריאת העולם. ומוסיפים: 'תהא הבחירה מאיזה טעם שהוא, מתאים מזמור זה, המלא עליצות נפש ליום מנוחת הגוף והנפש'. מתוך תוספת זו נמצאנו למדים, שאין הם משוכנעים אם אמנם מדובר במזמורנו זה בבריאת העולם. ברם הדברים על עליצות הנפש הם דברים שאין בהם ממש, שהרי אין במזמורנו עליצות נפש אלא התכונות בפועל ה' ובמעשי ידיו, המביאה אותו להביע את שמחתו.

## ב

אחרי התכונות בחלקי המזמור נראה, שאמנם לא רחוקה היא ההנחה, שהמשורר חיבר את מזמורנו זה במיוחד ליום השבת, והוא הוא שקבע את כותרת המזמור 'מזמור שיר ליום השבת'. כי על כן גדלים חלקי המזמור מקרקע השבת גופא.

כאשר אנו מתכוננים בדברי המזמור, ללא תיוכם של המפרשים, נמצא בהם, ללא קושי, את שני המוטיבים העיקריים של השבת, הלא הם: 'אמונה וחסד'. לשון אחרת: מתוך דברי המשורר, המוסר את פרי עיונו ואת תוצאות הסתכלותו בסגנונו הוא, נמצאים אנו למדים, שהוא מושפע משתי קרני האור (טעמי המצווה) המאירות ממצוות השבת.

אין המשורר מצטט את דברי התורה, אין הוא משתמש בסגנונה, ואין הוא רומז אליהם, אלא מוסר את חוויותיו ואת פרי הסתכלותו. ברם ניתן לראות גם בעיני בשר, שהדברים קורנים באור השבת.

נבחרו מזמורים אלה דווקא להיאמר בבית המקדש, והדברים מבוארים בברייתא שהובאה במס' ראש השנה דף לא ע"א. ובטעם מזמור שיר ליום השבת נחלקו ר' עקיבא (האומר 'ליום שכולו שבת') ורבי נחמיה (האומר 'על שם ששבת'), עיי"ש. ונוסח הספרים שלגו מורכב איפוא, משתי הדעות הנ"ל 'ליום שכולו שבת' (כר' עקיבא) ו'מנוחה לחי העולמים', על שם ששבת הקב"ה ממלאכתו (כר' נחמיה).

למען יהיו הדברים ברורים בתכלית, אעתיק את סיכומו של הרמב"ם בעניין השבת, מתוך ספרו 'מורה נבוכים' (חלק שני סוף פרק לא) וזו לשונו:  
 'וציוונו בתורת השביתה והמנוחה לקבץ שני העניינים:  
 האמנת דעת אמיתי — והוא: חידוש העולם, המורה על  
 מציאות הא־לוה בתחילת מחשבה ובעיון הקל —  
 וזכור חסדי הא־לוה עלינו בהניחנו 'מתחת  
 סבלות מצרים'; וכאילו הוא חסד כולל באמת  
 הדעת העיוני ותיקון העניין הגשמי'.

גם מי שאינו פילוסוף יכול לראות שהרמב"ם מסכם את כל מצוות שבת בשני המוטיבים האלה: אמונה וחסד. אל האמונה יגיע שומר שבת על ידי התכוננות בטבע, ומתוך כך יזכור שה' עשה את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בהם, ואל הבנת חסדי ה' יגיע מתוך התכוננות בחברה, ובחסדיו שעשה עמנו דרך ההיסטוריה הארוכה שלנו. ויציאת מצרים היא אב לכולם.

## ג

ומעתה נבדוק נא את חלקי המזמור בזה אחר זה:  
 מיד אחרי הפתיחה — אליה נשוב אחר כך — מוסר המשורר את חוויותיו  
 אגב התכוננות במעשי ה' ובפועל ידיו, עד שהוא מגיע אל השמחה הגדולה  
 מתוך אותה אמונה טהורה שה' פעל כל זאת:

בְּמַעֲשֵׂי יְדֵיךָ אֲרַנֶּן	כִּי שִׂמְחַתְּנִי יי בְּפַעֲלֶךָ
מְאֹד עָמְקוּ מַחְשַׁבְתֶּיךָ	מִה־גְּדֹלוֹ מַעֲשֵׂיךָ יי

והמשורר מסיים חלק זה (ה—ז) בפסוק המשמש מעבר לחלקו השני של  
 המזמור:

אִישׁ-בְּעַר לֹא יָדַע	וְכִסִּיל לֹא-יָבִין אֶת-זֹאת
------------------------	-------------------------------

חרוז זה מזכיר לנו כתובים אחרים כנ"ך המביעים את הרעיון שהרשעים  
 מתמידים ברשעם רק משום שאינם מתכוננים במעשי ה' ובמפעליו. זאת  
 פועל ה' לא יביטו ומעשי ידיו לא ראו' (ישעי' ה, יב) וזאת לעומת 'וייראו  
 כל-אדם ויגידו פעל אלהים ומעשהו השכילו; ישמח צדיק בה' וחסה בו,  
 ויתהללו כל-ישרי-לב' (תהלים סד, י — יא).

בחלק השני מתאר המשורר, אגב התכוננות בחברה האנושית, את חסדי ה'  
 הגלויים, כיצד נעלמים רשעי עולם, הצצים בהמוניהם כעשב השדה, וכיצד  
 הצדיקים המעטים מחזיקים מעמד, והם אף הולכים וגדלים כתמר וכארז.  
 ומכאן, איפוא, הוכחה ברורה, שא־לוהי עולם ה' הוא העושה חסד עם בריותיו:

י ע ק ב א' א פ ר ת י

בְּפֶרֶחַ רְשָׁעִים כְּמוֹ עֵשֶׁב וַיִּצְיָצוּ כָּל-פְּעָלֵי אֲוֶן  
 לְהַשְׁמָדָם עַד-יַעַד.  
 וְאָמַת מָרוֹם לְעֵלָם יִי!  
 כִּי הִנֵּה אֵיבִיךָ יִי, כִּי-הִנֵּה אֵיבִיךָ יֵאבְדוּ  
 יִתְפָּרְדּוּ כָּל-פְּעָלֵי אֲוֶן. (ח-יד)

אין בכל החלק השני הזה אפילו רמז ליציאת מצרים, אולם אין ספק שמצוות הזכירה – 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ויוציאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה', כלומר, המוטיב של חסדי ה' – נשמעת היטב בדברי המשורר האלה.

המשורר מסיים בברכה ובהפקת הלקח הדתי –

עוֹד יְנוּבֹן בְּשִׁיבָה דְשָׁנִים וְרַעֲנָנִים יִהְיוּ  
 לְהַגִּיד כִּי-יֵשֶׁר יִי צוּרִי וְלֹא עוֹלָתָה בּוֹ.

זוכים הצדיקים לזקנה ולשיבה טובה, מתוך בריאות ורעננות, כדי שיספרו את מעשי ה' ואת חסדיו, כי 'הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט, אל-אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא' (דברים לב, ד) וכל זאת בזכות החסד והאמונה הצומחים מקרקע השבת.

## ד

חסד ואמונה הם שני ערכים חינוכיים, שנצטוונו עליהם במפורש בדיבר הרביעי: בלוחות הראשונים נצטוונו על ערך האמונה:  
 'זכור את יום השבת לקדשו וגו' כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי וגו'.  
 ובלוחות השניים הוזכר ערך החסד:  
 'שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלקיך'  
 (היינו, מתוך התבוננות בטבע, המביאה לערך האמונה, כאמור) –  
 'ששת ימים תעבוד וגו' וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת<sup>3</sup>.

3 וראה דברי הרמב"ן דברים ה, טו, שיציאת מצרים היא ראיה וזכר לבריאת העולם, 'כי יזכרו בו ויאמרו השם הוא מחדש בכל אותות ומופתים ועושה בכל כרצונו כי הוא אשר ברא הכל במעשה בראשית', וכו' 'ומיציאת מצרים ידעו, שהוא אמר והיה העולם, עיי"ש.

וכאן המקום להעיר, כי לכך התכוונו חז"ל באומרים: 'זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד'.<sup>4</sup> כלומר, שאין כל סתירה בין מצוות שבת בלוחות הראשונים לבין השניים, ואמנם בראשונים נאמר ששבת ניתנה זכר למעשה בראשית, ובשניים – זכר ליציאת מצרים, אך אין כאן סתירה אלא השלמה; התורה משלימה בלוחות השניים, שעלינו לזכור שהוציאנו ממצרים.

ואמנם במכילתא שם הובאו כמה מקראות נוספים, הנראים לכאורה כסותרים, אבל למעשה משלימים הם זה את זה. לדוגמה הכתוב 'מחלליה מות יומת' (שמות לא, יד) נראה כסותר את הכתוב 'וביום השבת שני כבשים' (במדבר כה, ט-י), היינו שיש להקריב בשבת את קרבן היום, הקשור כמובן במלאכות שונות, או הכתוב 'במה יבא עליה' (דברים כה, ה) נראה כסותר את האיסור 'ערות אשת אחיך לא תגלה' (ויקרא יח, טז) – ועל כולם אומרים חז"ל שם 'שניהם בדיבור אחד נאמרו'. וכך גם 'זכור ושמור' בדיבור אחד נאמרו,<sup>5</sup> ואין סתירה ביניהם.

ודברי חז"ל אינם יוצאים מידי פשוטם, ואין ספק שהם התכוונו לומר רק זאת, שאין סתירה בין מצוות שבת בפ' יתרו לבין מצוות שבת שבפ' ואתחנן ושניהם נאמרו בדיבור אחד, וכפי שמשמע באופן ברור מן הדוגמאות האחרות.

## ה

ועתה, אחרי שמצאנו כי משורר מזמורנו, שחי בתקופת בית ראשון, אמנם הושפע מאווירת השבת ומן המוטיבים העיקריים שלה, ואחרי שראינו כיצד סיכם הרמב"ם את עניין השבת, בהזכירו במפורש את ענייני האמונה והחסד, נשוב נא אל הפתיחה של המזמור:

טוב להדות לַיִן                      וְלִזְמַר לְשִׁמְךָ עֲלֵינוּ  
לְהַגִּיד בַּבִּקְרָת חֶסֶדְךָ              וְאֲמוּנָתְךָ בַּלַּיְלוֹת.

המשורר, שקבע את הפתיחה: 'מזמור שיר ליום השבת', התכוון לעניינו של היום. הבוקר והלילות הם איפוא בוקרו של יום השבת ולילו. המשורר קורא, 'להגיד בבוקר חסדך', היינו, שבבוקר יש להזכיר את מוטיב החסד – את החסדים שה' עשה לנו ממצרים עד היום; 'ואמונתך בלילות' – ההתבוננות במעשי ה', 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ' – 'כי אראה שמיך מעשי אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת' (תהלים ח, ד) – המביאים אותנו לאמונה בה' – בעניינים אלה יש להתבונן בלילות.<sup>6</sup>

- 4 מכילתא יתרו בפרשה ז' ד"ה זכור, והובא ברש"י בפ' יתרו שמות כ, ח. אבל ברש"י בפ' ואתחנן דברים יב, הובאו דברי חז"ל שבמכילתא בקיצור ועלולים לטעות.
- 5 בשיר 'לכה דודי', שאנו אומרים בקבלת שבת, הקדים המשורר 'שמור' ל'זכור' ויסד בפיוטו 'שמור וזכור בדיבור אחד השמיענו א-ל המיוחד' לא כלשון חז"ל ולא כסדר הכתובים בתורה, כי רצה לקבוע את שמו בראשי החרוזים.
- 6 דרשת חז"ל במס' ר"ה כו ריש ע"א, ובשבועות כ, ע"ב וכן בירושלמי גדרים פ"ג ה"ב (לג, ע"ד) היא כמובן עניין לעצמה, ואין כאן המקום להאריך.

## 1

האם ניתן למצוא צד מגמתי במזמורנו? כלומר, האם יש להניח שהיתה למשורר מגמה כל שהיא באמירת המזמור? — קשה לענות על השאלה בחיוב, שהרי ניכרת במזמור ספונטאניות אמיתית, מעין אותה הבעת תודה הפורצת מלבנו אחרי הישג רוחני גדול. ניתן לנו להתחקות מתוך המזמור ולקבוע שהשקפת עולמו האופטימית של המשורר לא באה לו, אלא אחרי התכוננות מרובה. אחרי מאמץ רוחני רב הוא מגיע אל השקפת עולמו. ברם כאשר הוא מגיע אליה הרי פורצת מתוכו אותה הבעת התודה באופן ספונטאני, על שזכה להבין.

המשורר מתכונן, כאמור, בטבע ובחברה. בהתכוננותו בטבע אין הוא מגיע עד חקר היסודות, ואין הוא מגלה את סודותיו ואת צפונותיו, אבל הוא מגלה את הנפלא שבו, והוא בא לידי הכרה, כי מעשי ה' הוא. ומכאן הבעת ההתפעלות 'מה גדלו מעשיך ה', מאוד עמוק מחשבותיך'. וההתכוננות בחברה האנושית מביאה אותו להכרה ולהשקפה האופטימית שראוי לו לאדם לשאוף אל מעלת הצדיק הבודד, המושרש עמוק עמוק בבית ה' ובחצרות אלוהינו, ולא להיגרף אחרי ההמון על שאיפותיו הננסיות ותכניו הרעים, שהרי הצדיק הוא הזוכה בסוף לאריכות ימים מתוך בריאות גופנית ורוחנית, הוא נישא גבוה מכל העם, והוא זוכה גם בהכרה וגם בתהילה לאורך ימים. ואילו הרשעים הקטנים, הצומחים מהר ובהמונים כעשב השדה, נעלמים חיש, ובסוף אובדים כחציר היבש.

ההשקפה האופטימית מביאה את המשורר לשמחה, המובעת בראשית המזמור 'טוב להודות לה' ולומר לשמך, עליון! וגו' 'עלי עשור ועלי גבל עלי הגיון בכנור', היינו בכל האמצעים ובכל כחות הנפש העומדים לרשותו של האדם המחונן בכשרונות נפשיים מיוחדים, מביע הוא שמחתו, כי אמנם יש דין ויש דיין, יש עניין ויש תוכן בחיים האלה ובעולם הזה, שהאדיר במרום ית"ש ברא ומנהיגו.

במשפט הראשון פותח המשורר בהצהרה סתמית: 'טוב להודות לה', שהיא תמצית השקפת עולמו, והיא יכולה להיראות כהטפה וכמגמתית, אבל מיד אחריה, הוא פונה אל ה', וממשיך 'ולומר לשמך, עליון! ומכאן, שההמנון הוא אישי ביותר, וכן בא ההמשך בגוף ראשון 'כי שמחתני ה' בפעלך וגו'. בסגנון הדרגתי דומה ממשיך המשורר גם בחלקו השני של המזמור. הוא פותח בתיאור פריחת הרשעים ואבדנם באופן סתמי, אחר כך הוא פונה ישר אל ה' 'ואתה מרום לעולם ה', כי הנה אויביך ה' וגו' ועובר לצד האישי ולהתרשמותו האישית הבלתי אמצעית, 'ותבט עיני' 'תשמענה אזני' 'ותרם קרני'.

ושמא מותר לנו לראות בדרך הבעה הזאת, העוברת מן הסגנון הסתמי אל האישי, מעין סימנים לדרך מחקרו של המשורר, שדרכה הגיע אל מסקנותיו האמורות. מן ההתבוננות בטבע ובחברה אל האמונה השלימה והבלתי מעוררת. היינו מן החוץ אל הפנים. מתוך התבוננות מעמיקה בחכמה האנושית, ובמיוחד בתופעה שהצדיק המושרש בבית ה' מאריך ימים ומגיע לשיאים גבוהים, ואילו הרשעים הצצים בהמוניהם נעלמים ואובדים מן העולם, מגיע המשורר בסוף למסקנה החד משמעית והברורה 'ואתה מרום לעולם ה'.

## ז

ולאחרונה נתבונן נא במשל (התמר והארז) ובנמשל (הצדיק) שבסוף פרקנו, שלכאורה יש בהם מעין עירוב תחומין. יש לשים לב לכך, שעירוב התחומין בין המשל לנמשל, נוצר רק כאשר אנו מבארים את הפסוקים יד – טו כהמשך לנמשל. ואמנם זו דעתם של רוב המפרשים – ראשונים ואחרונים, מסורתיים וחדשים. אבל אם אנו נראה פסוקים אלה כהמשך למשל, ממילא לא יהיה עוד עירוב תחומים ביניהם.

ומתוך כך שמא מן הראוי לבאר באמת את הכתובים האלה כהמשך למשל היינו לתמר ולארז. ואישור לכך נוכל למצוא גם בתחביר הלשון. בנמשל מדובר בצדיק אחד, ואילו במשל מדובר גם בתמר וגם בארז, ומכאן איפוא שברבים בפסוקים יד – טו התכוון המשורר לעצים ולא לצדיקים. ומעתה נבין אולי את המשל של משוררנו באופן מושלם יותר. המשורר שהתבונן בחכמה האנושית מצא שני סוגי צדיקים. אחד הדומה לתמר ואחד הדומה לארז. עץ התמר שולח שרשים עמוקים ישר כלפי מטה, וגדל ישר כלפי מעלה, ענפיו מעטים, צילו אינו מרוכה, אבל פירותיו מתוקים ביותר, ואף בין הצדיקים כתמר הזה שענפיהם אינם מרוכים אבל פירותיהם משמחים אלהים ואנשים. ואילו עץ הארז שונה ממנו תכלית שינוי, הוא שולח ענפים

פירוש זה נראה לכאורה בלתי אפשרי, שהרי בחצר המקדש אסור היה לנטוע עצים (ראה דברים טז, כא. ובפירוש רש"י והנצי"ב שם). ברם, כפי שהנני משער נאמר מזמור זה עוד לפני בניין המקדש, ולמושג 'בית ה' במזמורנו זה היתה משמעות גוספת, מעין בית מדרש לתורה, ולא דווקא להקרבת קרבנות, כאשר נעיין בדברים (שם) נמצא שאיסור נטיעת העצים קשור במקום שהמזבח נמצא שם, כי זה היה מנהגם של עמי כנען. בתקופת מלכות דוד ושלמה, לפני בניין בית המקדש, היו שני משכנים – אחד בעיר דוד, שבו שירתו הלויים, וזהו כנראה 'בית ה' שבמזמורנו, והאחד בגבעון, שבו העלו הכהנים עולות על המזבח (ראה דה"א טז, לו – מ). וראה מאמרי 'עיון בששה מתוך ט"ו שירי המעלות' ב'בשדה חמד' תשל' חוברות ד – ה ע' 250. וראיה לכך גם מזמור כז פסוקים ד, ו. 'בית ה' בפסוק ד, הוא עניין אחד ואילו 'אהל ה', שבו זובחים זבחי תרועה, הוא עניין אחר.

רבים וארוכים לכל צד, הנותנים מחסה וצל לכל עיף ולכל כושל. הוא אף מניב פרי, אין הוא אילן סרקס, אבל לא בכך השיבותו. כארז הזה גם צדיקים הנותנים יד לעיף, מחזקים ברכים כושלות, ועוזרים לחוסים בצילם. אף הם מניבים פירות, אבל לא באלה תפארתם.

שני סוגי העצים שווים בזה, ששניהם גבוהים, מכל עצי השדה, שניהם רעננים וירוקים כל ימות השנה ושניהם מאריכים ימים מכל עץ השדה. זאת ועוד, התבונן המשורר בטבע וראה שעצים אלה גדלים לעתים לא על עין המים, היינו, לא במקום ששם קיימים התנאים הטבעיים להתפתחותם. יש שהם מתפתחים בתנאים קשים במיוחד, ולמרות התנאים המיוחדים ההם, הם מניבים את פירותיהם דשנים ורעננים. זה איפוא המשל, והנמשל מובן מאליו. המשל והנמשל באים להגיד, כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו. יש כורא והוא מנהיגו.

## ח

### זמנו המשוער של מזמורנו

המזמור הוא אנונימי, אבל יש לשער שהוא שייך לתקופת דוד ושלמה<sup>8</sup>, היא התקופה של האופטימיות בהיסטוריה הישראלית. המשורר המתבונן בהיסטוריה הלאומית יכול היה להסיק את המסקנות האופטימיות בדבר הצדיק המושרש היטב בקרקע, המניב פירותיו המתוקים לאורך ימים, ואילו הרשעים, הצצים כעשב השדה נעלמים כחציר יבש. ברוח אופטימית זו נאמר גם ספר משלי.

בתקופות הקשות בדברי ימינו, כאשר המציאות התכחשה להשקפת עולמו האופטימית של המשורר, בתקופות האיוניות כשגברה השאלה של 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', באו גדולי האומה כר' עקיבא וחבריו ופירשו את מזמורנו בעניין העולם הבא שכולו שבת<sup>10</sup>. ובזכות האמונה והתקווה זכינו להגיע עד הלום.

תופעה דומה מצינו גם במצוות שמתן שכרן בצדן, כגון מצוות כיבוד אב ואם ושילוח הקנין, כאשר ראה ר' יעקב אדם אחד ששלח את בנו להביא לו גוזלות, והלה עלה לבירה ושלח את האם ולקח את הבנים ובשובו גפל ומת,

8 גרעיני האיצטרובל נאכלים (ראה ד"ר י' פליקס 'עולם הצמח המקראי' ע' 78).

9 הביטויים 'בית ה', 'חצרות אלהינו' אינם בהכרח סימן לתקופת הבית הראשון שהרי כבר יעקב אבינו ע"ה קראו כבר בית (בראשית כח, יז) וגם דוד המלך ע"ה אמר 'זה הוא בית ה' האלהים' (דהי"א כב, א) עוד לפני בניין הבית.

10 ראה מס' תמיד פ"ז מ"ד וברייתא בראש השנה לא ע"א.

11 שמות כ, יב; דברים ה, טו; שם כב, ו.



ונשאלה השאלה: 'היכן אריכות ימים של זה והיכן טובתו של זה?'<sup>12</sup> דרש ר' יעקב ואמר 'למען יאריכון ימיך' – בעולם שכולו ארוך. ו'למען ייטב לך' – בעולם שכולו טוב.

אלישע בן אבויה, הוא אחר, שלא ראה בכתובים אלא את פשוטם, ראה מעשה ואיבד את עולמו וקיציץ בנטיעות<sup>13</sup>, ואילו ר' עקיבא ור' יעקב ביארו את הכתובים בדרך הנבואה<sup>14</sup> ובזכותם ובזכות האמונה והתקווה זכינו להגיע עד הלום לראות בעינינו את ראשית צמיחתה של מלכות דוד ושלמה מחדש, וניתן לנו לטעום מחדש את טעמם של מזמורי תהילים כפי שנאמרו בתחילה – טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון' כפשוטם.

12 מס' קידושין לט ע"ב, וראה גם חולין קמב ע"א.

13 קידושין שם.

14 כאשר נבוא להעריך את השיטה הדרשנית, כחלק מפרשנות המקרא, והשפעתה של זו על חיי התרבות שלנו, תוכלנה דרשות אלה של ר' עקיבא ור' יעקב לשמש דוגמאות מאות מאליפות לכך.

## ב. 'ברוך ה' יום יום'

## א

הפיוט 'ברוך ה' יום יום', הידוע לנו מתוך הזמירות לשבת, שבסידור האשכנזי, נושא בראשי הבתים (ב – ט) את שם מחברו שמעון בר יצחק. הוא הפייטן הגדול שחיבר יוצרות, קרובות, סליחות ופיוטים, שנכנסו למחזור ולסליחות האשכנזיים, וחלק מהם נאמר בחגים ובמועדים בבתי הכנסת עד ימינו. ר' שמעון בר' יצחק היה בן דורו הקשיש של רבינו גרשם מאור הגולה, וכפי שיוצא מתוך סליחה אחת 'אוחילה מעי' שבה הוא אומר ש'חלפו תשע מאות ועוד' שנים מחורבן הבית<sup>4</sup>.

הפיוט כולו, כפי שהוא לפנינו, בסידורים שלנו, הוא בן שנים-עשר בתים. ברם כאשר אנו מעיינים בו, ניתן לגלות שאין הוא עשוי מקשה אחת והוא מורכב משלושה חלקים שונים. החלק העיקרי הוא פיוט בן שמונה בתים (ב – ט), ובתים אלה נושאים בראשיהם את שם המחבר, כאמור. פיוט זה בנוי כולו מקשה אחת עם נושא מוגדר ומסויים, ואין בו כל סטייה, כפי שיתברר לנו אגב עיון בתוכנו. פיוט בפני עצמו הוא החלק האחר, הכולל שלושה בתים (א, י – יא). בתים אלה פותחים ב'ברוך', ונושאים שונה מן הפיוט העיקרי (ב – ט), גם בתוכנו וגם בצורתו. ובסדר המקורי בכתב-יד<sup>5</sup> וגם במחזור ויטרי<sup>6</sup> באים באמת שלושה בתים אלה בזה אחר זה בראש הפיוט, ואחריהם הפיוט העיקרי (ב – ט). ומכאן שהבית האחרון בפיוט עומד אף הוא בפני עצמו, שהרי אף מצד תוכנו ואף מצד אומנות הפיוט והחירוז שבו, אין הוא

- 1 ומכאן גם למנהגי החסידים, אבל לא נכנס לסידור הספרדי.
- 2 פיוטי ר' שמעון בר' יצחק יצאו לאור במהדורה מדעית ע"י ר' א"מ הברמן בין ספרי המכון לחקר השירה העברית בירושלים הוצ' שוקן תחר"ץ (1938).
- 3 ראה במבואו של הברמן ע' טז.
- 4 הברמן שם ע' יא משער שנוולד בשנת ד' תשי 950 בערך.
- 5 שהיה לפני הברמן.
- 6 י"ל לראשונה ע"י חב' מקיצי נרדמים ואח"כ ע"י ר"ש הלוי הורוויץ, נירנברג תרפ"ג, יצולם מחדש בירושלים תשכ"ג.

משתלב בשני הפיוטים הקודמים לו. והבית הזה אמנם איננו לא בכ"י ולא במחזור ויטריי, והוא, כפי הנראה, תוספת מאוחרת, ואינו לר' שמעון הגדול. עלינו להתייחס איפוא לשתי בעיות. אחת, הקשורה בפיוט עצמו, ואחת, הקשורה במנהגנו. נצטרך לקבוע, במידת האפשר, אם ניתן לייחס גם את שלושת הבתים, הפותחים ב'ברוך' לר' שמעון הגדול, למרות שאין בהם כל רמז, שאמנם הוא היה מחברם, וזאת על סמך קרבת הפיוטים זה לזה, ואף על סמך העובדה שהפיוטים נתערבבו זה בזה בסידורים שלנו. כמו כן, נצטרך לבאר את מנהגנו לומר את הפיוט הזה בשבת, למרות שאין בו כל רמז לעניינו של יום או לאחד מן הנושאים הקשורים בו.

## ב

מפרשי הפיוט בסידורים השונים הרגישו בחלק מן הבעיות הנ"ל, ודנו בהם מתוך מגמות שונות, ואביא חלק מדבריהם, ואת העיקר שבהם: ר' יצחק בער, בסידור 'עבודת ישראל', מעיר בראש הבית העשירי של הפיוט: 'כל מבין יבין מתוכן לשונו, כי מפה והלאה הוא פיוט בפני עצמו, וחובר לאומרו בסוף ברכת המזון, ובדפוסים עד כה נקשר לפיוט הקדום, ואיננו נכון'.

ר"י בער טוען איפוא כמה טענות: א) שלושת הבתים האחרונים של הפיוט (י – יב) הם פיוט בפני עצמו, ללא קשר עם הפיוט הקדום; ב) פיוט זה השני קשור בברכת המזון ונתחבר על-ידי מחברו לאומרו אחרי ברכת המזון; ג) המדפיסים הם שקשרו את הפיוט הזה בפיוטו של ר' שמעון בר' יצחק ללא סיבה, וכפי הנראה לו – בטעות.

מתוך ביאורו למדים אנו, שבער הסיק את מסקנתו בדבר שייכותו של הפיוט הזה לברכת המזון, מתוך החרוז 'הרחמן הוא יברך את עמו בשלום' הנמצא בבית האחרון, כי שם הוא מעיר: "הרחמן הוא יברך" – הוא מעניין סוף ברכת המזון". מכאן לומד הוא איפוא, שהפיוט השני כולו חובר לאומרו בסוף ברכת המזון, אלא שבדפוסים נקשר לפיוט הקדום בטעות.

ברם סתם ולא ביאר כיצד יבין כל מבין מתוכן לשונו של הפייטן, שמכאן ואילך יש פיוט אחר. האם למד כן מתוכן הפיוט, שמכאן ואילך מתחלף נושא הפיוט, ואף אומנות הפיוט משתנה בצורה ובחריזה וגם הבתים פותחים בפתיחה שונה מן הקודמים להם. כל מבין יבין ששלושת הבתים האלה אינם פיוט אחד, והבית האחרון 'שהשלום שלו' שונה מכל הבחינות האמורות מן השניים

7 במחזור ויטרי שם מסתיים הפיוט "ככתוב 'ושב ה' אלהיך את שבותך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלהיך שמה'" (דברים ל, ג).

הראשונים. והוא אף איננו בכ"י ולא במחזור ויטרי. זאת ועוד, לא הרגיש בכך, שהבית הראשון של הפיוט אף הוא שונה מן הפיוט העיקרי, ואין הוא מעיקרו. אבל דומה הוא מכל הכהינות האמורות לשני הכתים האחרונים (י – יא), וכאמור, מופיעים הם בזה אחר זה גם בכ"י וגם במחזור ויטרי. וממילא אין כל אפשרות לקבל את השערתו, שהפיוט השני נתחבר כדי לאומרו אחרי ברכת המזון, שהרי אף אם נניח, שהבית האחרון 'שהשלום שלו', שבו נמצא החרוז 'הרחמן הוא יברך את עמו בשלום' נתחבר לשם כך, הרי אין עדיין הוכחה על הכתים הקודמים לו, שהרי בית זה האחרון, אינו על כל פנים מעניינם של שני הפיוטים הקודמים, ואף בכ"י ובמ"ו איננו. והיוצא איפוא, שכל ההשערות של בער, אינן אלא השערות בעלמא, ללא כל בסיס ממשי בפיוט עצמו, ואילו ראה את מחזור ויטרי לפחות, לא היה כותב את הדברים האלה. ובמחזור ויטרי שם אף נאמר במפורש 'ואלו זמירות אומרים על השולחן קודם קיבוץ סעודה'.

ר"י בער אינו שואל כלל לטעם מנהגנו, מדוע הנהיגו בני אשכנז לומר פיוט זה ביום השבת אחרי שאין בו מן המוטיבים של השבת. ומצאתי שהעיר על כך בסידור 'אוצר התפלות' בביאור 'עיון תפלה' שם וז"ל:

'ויש משערים<sup>8</sup>, שחיברו לחג המצות, ממה שזכר בו 'בסבלות ובעבודות' נגד גלות מצרים. ואחר-כך מזכיר הפייטן 'בגלות בבלה' נגד גלות בבל, ואחר כך 'וצפיר העזים' נגד גלות יוון, ואחר כך 'נסגרת לאדום' נגד הגלות האחרונה. ואחר כך מדבר מן הגאולה העתידה במהרה בימינו. והשערה קרובה היא, שכן ראוי לשורר בחג המצות על ארבע הגלויות, ולתת תקווה בלבנו שכשם שהצילנו הקב"ה מן הגלויות הראשונות כן יוסיף שנית את ידו לקנות את שאר עמו מן הגלות האחרונה. ובירושלמי ריש פרק ערבי פסחים<sup>9</sup> ובברא-שית רבה פרשה פ"ח – א"ר לוי: שתוקנו ארבע כוסות נגד ארבע מלכויות, וקרוב הדבר שהמחבר תיקנו לשורר בליל חג פסח אחר גמר הכוסות, ובקרוב הימים נהגו העם לזמרו בסעודת שבת לפי ששמירת שבת מביאה גאולה לעולם, כמו שמבואר במס' שבת קיח ע"ב'.

כפי שאנו רואים משתדל המפרש לתת טעם למנהגנו, אבל גם אם הטעם יפה ומתקבל על הלב, אין עדיין כל הוכחה שהוא גם הטעם הנכון. ואעיר על כמה מדבריו, שאינם משכנעים. ראשית, ההסבר, שרק לאחרונה, או

8 וראה ספר 'זמירות של שבת' ערוכות ומפורשות ע"י נפתלי בן-מנחם ש"ל ע"י המועצה למען השבת ירושלים תש"ט. ובהערותיו שם ע' קסב מביא הוא השערה זו בשם ר' יעקב רייפמאן, עיי"ש.

9 לז ריש ע"ג.

בלשון המפרש 'בקרוב הימים', נהגו העם לזמרו בסעודת שבת, אינו עומד בפני הביקורת, שהרי במחזור ויטרי סודר כבר לזמרו בסעודת שבת. ובכן לא מנהג העם בקרב הימים הוא זה, אלא קדום באופן יחסי, וקיבל עכ"פ את הגושפנקא של הראשונים ז"ל. וכן קשה להניח, שהפייטן חיבר אותו לאומרו בליל הסדר אחרי ארבע הכוסות, שהרי פרט לבית אחד אין בו עוד מעניין החג, ומה גם שקשה להניח שפיוט הפותח ב'ברוך ה' יום יום' נוסד דווקא לשני לילות בשנה<sup>10</sup>.

מן הראוי, איפוא לברר את עניינו של הפיוט – או יותר נכון, את עניינם של הפיוטים האלה – מחדש. ונברר נא תחילה את תוכנם, ואולי יתברר, אגב כך, גם הקשר שבין שלושת הפיוטים וגם טעם מנהגנו.

## ג

הפיוט הנושא את השם שמעון בר יצחק בראש בתיו, הוא בן שמונה בתים. בכל בית ארבעה חרוזים ועוד חרוז משלים, שאינו אלא פסוק מן המקרא, המתחרז יפה עם החרוז השולט בבית כולו. שיטה זו, היינו להתאים כתוב מכתבי הקודש לרעיון הפיוט, שיתאים לו לא רק מבחינה הגיונית אלא גם מבחינת החריזה, שיטה זו נהוגה ומקובלת באומנות הפיוט.

כראש שבעת הבתים הראשונים נמצאות האותיות שמעון בר, ובבית האחרון בראש ארבע המלים הראשונות 'יצוה צור חסדו קהילותיו' נמצא השם יצחק.

המוטיב המרכזי של הפיוט הוא 'גלות וגאולה'. בבית הראשון מדובר בגלות הראשונה 'גלות מצרים', ובגאולה משם. בבית השני ובבית השלישי – בגלות בכל ומדי, ובהצלה משם. גזירות אנטיוכוס ונס נצחון החשמונאים הם נושאי הבית הרביעי, ובשלושת הבתים שלאחריהם (ה-ז) מדובר בגלות אדום, שהיא הקשה והארוכה מכולן, ובנצחון ה' על אויביו. הבית השמיני הוא תפילה לקיבוץ הגלויות ולהנחלת ישראל על אדמת ארץ ישראל.

מוטיב זה מצוי בפיוטים ובסליחות של ר' שמעון הגדול ז"ל, וואף בפיוטיהם של פייטנים ושליחי ציבור קודמים, ברם מיוחד הוא פיוטו זה (בשניים: א) בהיקש הנועז שבו הוא מקיש את גורל אלוהי ישראל לגורלו של העם, וכאשר העם נמצא בגולה, שורה, כביכול, אף אלוהיו שם, ובגאולתו נגאל אף הוא; ב) נדמה שהזכרתן של כל הגלויות לא באה לשם תינוי הצרות שעברו

10 בחו"ל עורכים את הסדר פעמיים.

11 ודמיון רב בין פיוט זה לבין פיוט דומה לו בפיוטי ר' שמעון, בפיוט 'חסדי ה' אזכיר' עמוד פב.

## יעקב א' אפרתי

עלינו, אלא לשם היקש היסטוריוסופי: כשם שהקב"ה גאל אותנו מכל הגלויות, כך עתיד הוא לגאול אותנו גם מגלות זו הארוכה. פני הפייטן פונים אל העתיד, ותקוותו: יצוה צור חסדו קהילותיו לקבץ, מארבע רוחות עדיו להיקבץ. לא בכל יצירה ספרותית קדומה ניתן להצביע בבירור על ההשפעה שממנה הושפע היוצר, כפי שניתן להראות במקרה שלנו. ומתוך שניתן להראות על מקור ההשפעה, ניתן גם להעריך את עצמאותו הרבה של הפייטן.

ר' שמעון הפייטן הושפע מברייתא אחת ששנה ר' שמעון בן יוחאי שנים רבות קודם לכן, והיא נמסרה במס' מגילה דף כט ע"א: "תניא: ר' שמעון בן יוחאי אומר, בא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו שכינה עמהן. גלו למצרים – שכינה עמהן, שנא': 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו'' (ש"א ב, כז). גלו לבבל – שכינה עמהן, שנא': 'למענכם שלחתי בבלה' (ישעי' מג, יד). ואף כשהן עתידין ליגאל – שכינה עמהן, שנא': 'ושב אלהיך את שבותך' (דברים ל, ג). 'והשיב' לא נאמר – אלא 'ושב', מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין הגלויות.

בברייתא זו לא נזכרו אמנם גלויות 'עילם' 'יוון' ו'אדום', שהוזכרו בפיוטנו, אולם ברייתא זו נתקצרה בתלמוד שלנו<sup>12</sup> והיא נמצאת בשלימותה בספרי במדבר סוף פרשת 'מסעי'<sup>13</sup> וזה הוא המשכה:

"גלו לעילם – שכינה עמהם, שנאמר: 'ושמתי כסאי בעילם והאכדתי משם מלך ושרים' (ירמי' מט, לח). גלו לאדום – שכינה עמהם, שנאמר: 'מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה' (ישעי' סג, א). וכשהם חוזרים שכינה עמהם וכו'".

לא רק ההיקש הנועז הנ"ל הוא, איפוא, משל ר' שמעון בן יוחאי, אלא אף סדר הדברים מתחילתם ועד סופם הוא שלו. ההשפעה של ר' שמעון על ר' שמעון ברורה.

ברם דווקא מתוך ההשוואה הזאת אנו עומדים על החידושים אשר חידש הפייטן הגדול משלו<sup>14</sup>. נעיין נא איפוא בדברי הפייטן, ונשוה את דבריו עם דברי רשב"י, שמהם הושפע:

12 ובכ"י נמצאת הברייתא כולה ראה ד"ס, ובכמה דפוסים נשמטה גלות אדום מפני הצנזורה. וראה גם ילקוט שמעוני שמואל א רמז צב, ועין יעקב במגילה שם.

13 וראה גם ירושלמי תענית א, א דף סד ריש ע"א וגם שם 'תני רשב"י, אבל בספרי שם נמסרה הברייתא בשם ר' נתן.

14 במאמר אחר, שפורסם במעינות 'ימים נוראים' ב, עמוד 496, הראיתי שדרכו של ר' שמעון בר' יצחק היתה לחקות לפעמים את הצורה החיצונית של קודמיו, אבל נשאר מקורי באשר לתוכן.

שְׁבִטֵי־יִהּ לְיִשְׂרָאֵל עֲדוֹת  
 בְּצַרְתָּם לֹא־צָר בְּסִבְלוֹת וּבְעֲבֹדוֹת  
 בְּלִבְנֵת הַסְּפִיר הָרָאִם עֲזֵי־יְדִידוֹת  
 וְנִגְלָה לְהַעֲלוֹתָם מֵעֶמֶק בּוֹר וְדוֹת  
 כִּי־עַם־ה' הַחֲסֵד וְהַרְבֵּה עֲמוֹ פְּדוֹת.

ר' שמעון בן יוחאי בברייתא לומד על חביבותם של ישראל לפני הקב"ה, ושהשכינה גלתה עמהם למצרים מן הכתוב 'הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים וגו'', הנאמר בספר שמואל, אבל כתוב זה מעיד רק על-כך שהקב"ה נגלה לאהרן, היינו לבית לוי, ולא לכלל ישראל, ואילו ר' שמעון בר יצחק בעזר בכתוב אחר, והוא 'שבטי י"ה לישראל עדות' (תהלים קכב, ד) ש'בצרתם לו צר בסבלות ובעבדות' והוא רומז למדרש הידוע, שהקב"ה מעיד על בני ישראל, שהם מיוחסים לאבותיהם, ושהמצרים לא שלטו באמותינו<sup>15</sup>. וזה הוא שמפורש על ידי דוד 'שבטי י"ה עדות לישראל'. השם הזה מעיד עליהם לשבטיהם. הפייטן מזכיר גם את הידידות העזה שהקב"ה הראה לכל שבטי ישראל בלבנת הספיר, והכוונה לברית שה' כרת שם עם שנים עשר שבטי ישראל<sup>16</sup>, שהרי כריתת ברית מראה על ידידות עזה<sup>17</sup>. 'ונגלה להעלותם מעומק בור ודות', מזכיר את הפסוק 'הנגלה נגליתי' המובא בברייתא, ה' נתגלה למשה מתוך הסנה, כדי להראות שהוא מרגיש בצערם של ישראל, וכדברי המדרש: 'אמר הקב"ה למשה אי אתה מרגיש שאני שרוי בצער כשם שישראל שרויים בצער? הווי יודע ממקום שאני מדבר עמך מתוך הקוצים, כביכול אני שותף בצערם<sup>18</sup>. ובהתאם לרעיון המרכזי שבברייתא נאמר, שהקב"ה ירד למצרים כדי להעלות את בני ישראל משם, וכפי שאמר ליעקב אבינו במראות הלילה 'אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה<sup>19</sup>. ונתגלה ה' להעלותם מעומק בור ודות<sup>20</sup>. הפייטן מסיים את

15 וראה רש"י במדבר כו, ה, והוא ע"פ מדרש שה"ש פרשה ד סי' יג א ד"ה גן נעול ר' הונא בשם ר' אידי וכו'.

16 שמות כד, א-יא.

17 ויש מי שרואה בדברי הפייטן רמז למדרש, שהקב"ה הראה להם שהלבנה היתה לפניו בשעת השעבוד לזכור צרתן של ישראל, שהיו משועבדים במעשה לבנים וראה רש"י שמות כד, ד, והם כפי הנראה על סי ויק"ר סי' ח. ובחומשים שלנו צוין המקור לדברי רש"י בסוטה יז בטעות.

18 שמות רבה ב.

19 בראשית מו, ב-ג.

20 ונראה לכאורה שהפייטן ביאר את השם 'דות' כפי' הרשב"ם במס' ב"ב דף סד ע"א, שאף הדות חפור בקרקע, והתואר 'עומק' מוסב על שניהם. אבל ניתן לבאר כדרך

יעקב א' אפרתי

נושא גאולת ישראל ממצרים בכתוב: 'כי עם ה' החסד והרבה עמו פדות' (תהלים קל, ז) לא רק בגלל החרוז אלא בעיקר מפני שהכתוב הזה מביע בצורה נפלאה ותמציתית את רוב הנסים שעשה עמנו ה' – ברוב חסדיו – בהיותנו מבור הגלות העמוק. הרבה עמנו פדות כשהעלה אותנו משם, ואף בהיותנו במצרים שם פדות בינינו לבין מצרים<sup>21</sup>.

מן הראוי להדגיש, שמוטיב החסד, בגאולת ישראל, שולט בפיוט זה מראשו ועד סופו, ומוטיב זה קושר גם את הבית הראשון של הפיוט עם השני.

מה יקר חסדו בצלו לגוננו  
בגלות בקלה שלח למעננו  
להוריד בריחים נמנה בינינו  
ויתנם לרחמים לפני שבימו  
כי לא יטש ה' את עמו בעבור הגדול שמו.

הפייטן משתמש בבית זה בנבואת ישעיה הנביא "כה אמר ה' גואלכם קדוש ישראל למענכם שלחתי בבלה והורדתי בריחים כלם וכשדים באניות רנתם" (מג, יד) הפייטן נשאר נאמן לברייתא של ר' שמעון בן יוחאי הנ"ל. וכפי הנראה אינו חותר אל פשוטו של המקרא, שהוא גם קשה כפשוטו<sup>22</sup>, אלא אל מדרשו. והמדרש מפרש כאילו נאמר 'שלחתי' (בקבוץ תחת השין). גם במשמעות ה'בריחים' שזכרו בכתוב זה נחלקו המפרשים, ואף כאן חותר הפייטן אל המדרש הידוע, שנבוכדנצר מלך בבל הטעין את בחורי ישראל בריחים והורידם לבבל<sup>23</sup>. הקב"ה הולך, כביכול, בכבודו ובעצמו עם בחורי ישראל לגולה, והוא הנותן להם לעמוד בסבל העל אנושי, והוא גם נותן אותם לרחמים לפני שוביהם.

החרוז האחרון הושפע מן הכתוב בתהילים (קו, מו), אבל הוא מזכיר לנו את המסופר במלכים ב כה, כז – ל, ועניינו שינוי היחס של השובים אל השבויים, ברוב רחמיו וחסדיו.

הכתוב המסיים את הבית והמתחרז עמו לקוח מתוך נאומו של שמואל הנביא (ש"א יב, כב). אבל כוונת הפייטן הייתה, כפי שמסתבר, לנבואת יחזקאל

שרגילים לבאר שה'דות' הוא מקום מוקף מחיצות על הארץ, ונבאר את כוונת הפייטן לפיו, שהקב"ה הוציא את כל בני ישראל ממצרים בין אלה שידעו שהם בבור, ובין אלה שחשבו שהם נמצאים בבית משלהם, וראה דברי יוסף לשר המשקים 'והוצאתני מן הבית הזה' – כי שמו אותי בבור' (בראשית מ, יד – טו).

21 שמות ח, יט.

22 ראה תרגום, רש"י ורד"ק שפירשו בדרכים שונות.

23 ראה מדרש איכה רבה פרשה ה יג, 'בחורים טחון נשאו'.



(כ, ו, לו, כא, כב, לב), שהגאולה לא תהיה בזכות אלא בחסד 'לא למענכם אני עושה בית לישראל, כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגויים אשר באתם שם' (או, כב). הווי אומר, לגלות בבל ירד הקב"ה למענם, אבל הגאולה לא באה למענם, לא בזכות נגאלו משם אלא בחסד. סיומו של הבית נעוץ איפוא בראשיתו: 'מה יקר חסדו בצלו לגוננמו'.

גם בבית זה ברורה לכאורה ההשפעה של המקור על הפייטן, אבל דווקא על-ידי השוואה שביניהם מרגישים אנו בעצמאותו הרבה ובחידושיו הלשוניים והענייניים שהם כולם שלו.

ומשיבת ציון מעביר, אותנו הפייטן לפי סדר כרונולוגי, ובהתאם לסדר הברייתא לגם פורים.

עֵילִם שֶׁת כִּסְאוֹ לְהַצִּיל יְדִידוֹ  
 לְהַאֲבִיד מִשֵּׁם מְעֻזֵי מֶרְדִּי  
 מְעַבֵּר בְּשִׁלַּח פָּדָה אֶת-עַבְדֵי  
 קָרַן לְעַמּוֹ יָרִים תְּהַלֵּה לְכָל-חֲסִידוֹ  
 כִּי אִם הוֹגֵה וְרַחֵם כָּרַב חֲסִידוֹ.

הפתיחה בבית זה עומדת בסימן ההשפעה של הברייתא הנ"ל, המזכירה את 'עילם' ולא את 'שושן הבירה'<sup>24</sup>. השגורה בפיו, בהשפעת מגילת אסתר, כי הברייתא מעוניינת לדרוש את הכתוב כולו, גם את הסיפא 'והאבדתי משם מלך ושרים', וכן דרשו את הכתוב גם באגדה שבמס' מגילה (י, ע"ב) 'ושמתי כסאי בעילם והאבדתי משם מלך ושרים' (ירמי' מט, לח) 'מלך - זו ושתי, ושרים - זה המן ועשרת בניו'<sup>25</sup>.

הפייטן מפתח את הנושא, ומבאר שהקב"ה שם כסאו בעילם 'להציל ידידיו, ונקראה ההצלה על שם מרדכי ואסתר, שהיו משבט בנימין, שנקרא 'ידיד ה'' בכרכת משה (דברים לג, יב).

<sup>24</sup> ראה דניאל ה, ב, 'בשושן הבירה אשר בעילם המדינה'.

<sup>25</sup> ואמנם אפשר שהשתמשו בשם 'עילם' לרמזו על הסתרת הפנים הגדולה באותה שעה, שהרי לא נזכר שם ה' כמגילה במפורש, ו'עילם' נתפש איפוא מלשון 'עילום שם', בדרך הדרש. ולפי'ז נבאר, ה' שת את כסא משפטו בעילם, ואעפ"י שלא נזכר שמו על הנס במפורש, הרי אך ידו כיוונה את כל אותם המעשים, ואף העונש שבו האבד את מורדיו, היה בדרך של מידה כנגד מידה, כדרך משפטי ה'. וגם חז"ל דרשו 'אסתר' - מלשון הסתר אסתיר, כידוע (ר' חולין קלט ע"ב). ולפי'ז נאמר שדרשו לעניין נס פורים את הכתוב הזה, שהרי במחיית עמלק נאמר 'כי יד על כס י-ה' (שמות יז, טז), ושת איפוא כסאו בעילם לפרוע כגמולם. וראה רש"י שמות יז, טז שם.

ומעתה קרוב מאוד להעדיף את הנוסח 'להאביד משם מעזני מורדיו' (על הנוסח החלק יותר 'להעביר משם מאזני מרדיו', שפירשוהו להעביר את רעת המן שאמר לשקול עשרת אלפי ככר כסף – במאזנים) שהרי כתוב זה, המשמש מקור למדרש, מזכיר במפורש את הפועל 'זהאבידתי משם מלך ושרים'. ונבאר איפוא, שהקב"ה שת כסאו שם, כדי להאביד את המעוזים של המורדים<sup>26</sup>. וה' פדה את עבדיו 'מעבר בשלח', היינו מלהיהרג בתרכ"ז, והרים קרן עמו, כמבואר במגילת אסתר: 'ורבים מעמי הארץ מתיהדים', והחסידיים קבעו את הנס תהילה לה'.

הפייטן מסיים את הבית בפסוק זה, לא רק בגלל מוטיב החסד שבו, שכאמור הוא שולט בפיוט כולו, אלא כפי הנראה בא לרמוז לדברי ר' שמעון בן יוחאי<sup>28</sup>, שענה לתלמידיו על השאלה 'מפני מה נתחייבו שונאיהם של ישראל שבאותו הדור כליה?' – 'הם לא עשו אלא לפנים, אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים', והיינו דכתיב 'כי לא ענה מלבו' (איכה ג, לג) ובהקשר זה ממש נאמר שם 'כי אם הוגה וריחם כרוב חסדיו'. יש איפוא גם כאן מהשפעתו של רשב"י.

מנס פורים עובר הפייטן לגס חנוכה לפי סדר הזמנים:

וּצְפִיר הָעֵזִים הַגְּדִיל עֲצוּמִיו  
וְגַם חֲזוֹת אַרְבַּע עָלוּ לְמְרוֹמָיו  
וּבְלָבָם דָּמּוּ לְהִשְׁחִית אֶת־רְחוּמָיו  
עַל יְדֵי כְהֵנּוּ מָגַר מִתְקוּמָיו  
חֲסִדֵי ה' כִּי לֹא־תָמְנוּ כִּי לֹא־כָלוּ רְחֻמָיו.

ומן הראוי להעיר תחילה, שבברייתא שהובאה בספרי סוף מסעי לא בזכר עניין נס חנוכה כלל, ומיד אחרי 'גלות עילם' בזכרת שם 'גלות אדום', אבל בברייתא שהובאה בירושלמי תעגית א, א (סד, ע"א) בזכרת גם 'גלות יוון': 'גלו ליוון וגלתה השכינה עמהן. מאי טעמא 'ועוררתי בניך ציון על בניך יוון' (זכריה ט, יג).

אף כאן אנו רואים את עצמאותו של הפייטן. הוא אמנם הושפע מן הסדר ומן התוכן שבברייתא הנ"ל, אבל נטל לעצמו חופש פייטנים ולא הזכיר כלל

26 וראה גם ישעי' כג, יא.

27 ראה נחמיה ד, יא. והצירוף 'מעבר בשלח' מצוי גם באיוב 'יתשך נפשו מני שחת מעבור בשלח' (לג, יח).

28 מגילה יב, ע"א.

גלות יוון ז'29, שהרי הגאולה מן הגלות היא לא השאירה אחריה רושם בתגי ישראל, ובמקומה הוא מזכיר את גזירות אנטיוכוס ואת נס חנוכה.

תיאור נס חנוכה מובא על-פי חזון דניאל, שבו נראתה לו מלכות יוון בדמות 'וצפיר העזים הגדיל עד-מאוד וכעצמו נשברה הקרן הגדולה, ותעלנה חזות ארבע תחתיה לארבע רוחות השמים' (דניאל ח, ח). וגבריאל המגלה לו את פתרון המראות אומר לו בין השאר: 'והצפיר השעיר מלך יון וגו' ועצם כוחו והשחית עצומים ועם קדושים וגו' (שם ח, כא - כה).

מלכי יוון אלה חשבו בלבם להשחית את עם ישראל רחומי ה', אבל הקב"ה מיגר את מתקוממיו, ומסר גבורים ביד חלשים וזדים ביד עוסקי תורתו, הכהנים מבני חשמונאי.

הפייטן מסיים נושא זה בפסוק 'חסדי ה' כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו', וכפי שאנו חוזרים ומדגישים לא בא סיום זה רק בגלל החרוז והמוטיב החוזר, אלא גם בגלל דרשת חז"ל שדרשו<sup>30</sup> "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם' (ויקרא כו, מד) - 'לא מאסתים' - בימי יוונים, 'ולא געלתים' - בימי נבוכדנצר, 'לכלותם' - בימי המן, 'להפד בריתי אתם' - בימי פרסיים, 'כי אני ה' אלוהיהם' - בימי גוג ומגוג<sup>31</sup>. הסיום מתאים לתוכנו של מקרא זה שנדרש אף הוא בגלות ובגאולה, היינו בשני המוטיבים המרכזיים של הפיוט.

כתוב זה נדרש גם במדרש אחר על הגאולה ועל החסדים שהקב"ה עושה עמנו במשך הדורות, ומתוך שאלה הם נושאי של הפיוט נעתיקנו בזה:

"הודו לה' - מהו 'כי לעולם חסדו'? - אין הקב"ה עושה חסד עם ישראל לא לשנה ולא לשנתיים, אלא לעולם. וכן אתה מוצא שנתן להם משה את התורה שנקראת 'חסד', שנאמר: 'ותורת חסד על לשונה' (משלי לא, כו), ולא נלקחה מהם לעולם, אלא ניתנה להם למורשה, שנאמר: 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב' (דברים לג, ד). וכן כל החסדים שעשה עמהם לעולם הם, שנאמר: 'חסדי ה' כי לא תמנו', הווי (אומר) 'כי לעולם חסדו' (מדרש תהלים קיח, ד"א).

אמור מעתה, שאף המקראות האלה החותמים את בתי הפיוט, תואמים לה-פליא את תוכנו של הפיוט ומהווים עדות ברורה לא רק לאמונתו של הפייטן, אלא אף לאומנותו בפיוט, בהתאימו צורה לתוכן ותוכן לצורה. הפייטן שואב עידוד מן המקרא, שבו סיים את הבית הקודם, ומן המדרש

29 והסוגיה הירושלמית יכולה היתה להזכיר גם את יואל ד, ו.

30 במגילה יא, ע"א.

31 ראה שם גם את ההמשך 'במתניתא תנא וכו'.

המבאר ש'חסדי ה' הם לא לשנה ולא לשנתיים אלא לעולם, והוא יכול לדבר בהווה, היינו, בגלות אדום, הנמשכת מאז החורבן ועד דורו של הפייטן למעלה מתשע מאות שנה. ואם כי אין הוא רואה עדיין את סופה, מלא הוא תקווה, שאמנם יזכה בקיבוץ הגלויות, וגם עד אז, יעמוד ה' על משמרתו, ויציל ויושיע את עמו עד בוא הגאולה השלימה. זה הוא איפוא המעבר לתקופתו שלו.

נִסְגַּרְתִּי לְאֲדוֹם<sup>32</sup> בְּיַד־רַעֵי מְדוּנִי  
שֶׁבְכָל־יּוֹם מִמְּלָאִים כְּרַשָּׁם מְעַדְנִי  
עֲזַרְתּוּ עָמִי לְסִמוּךְ אֶת־אֲדוּנִי  
וְלֹא נִטְשָׁנִי כָּל־יְמֵי עַדְנִי  
כִּי לֹא יִזְנַח לְעוֹלָם ה'.

עד כאן סיפר הפייטן בלשון העבר; מכאן ואילך הוא עובר ללשון העתיד, אבל בבית זה הוא מדבר בהווה שבכל יום ממלאים כרשם' עזרתו עמי לסמוך וכו'. עד כאן הזכיר את עם ישראל בגלויותיו בגוף שלישי 'בצרתם לו צר' 'הראם עוז ידידות' 'ידידיו' 'חסידינו', ועוד, אבל בבית זה הוא מדבר בשם עם ישראל בגוף ראשון 'נסגרתיו' 'מעדני' 'נטשני' וכו'. ומכאן, שהפייטן מביע את מצב היהודים בגלות אדום, כפי שהוא הרגיש אותו על עצמו ועל בשרו.

בימיו של ר' שמעון הגדול בא שינוי במצב המדיני באירופה: נוסדה קיסרות רומא (הקדושה), היא מלכות אדום, בימי הביניים. מלך גרמניה השתלט על הנסיכויות השונות ואלה גאלצו לקבל את מרותו, הוא אף נמשח על ידי האפיפיור לקיסר רומא<sup>33</sup>. היהודים שבערים השונות נשתעבדו איפוא השתעבדות כפולה, והיו צריכים להעלות מס לשלטון החילוני ולשלטונות הכנסייה. הכנסייה והשלטון השלימו ביניהם ונעשו ריעים זה לזה ושניהם היו אויבים או אנשי מדון ליהודים. על מצב הזה קובל הפייטן: 'נסגרתיו לאדום' — היא קיסרות רומא<sup>34</sup> "ביד רעים"<sup>35</sup> מדני, היינו ביד שני אדונים קשים, ואת התוצאה מברית זו מוסר הפייטן בגוף ראשון בשם העם כולו, כשליח ציבור נאמן, 'שבכל יום ממלאים כרשם' מעדני<sup>36</sup> — שני הריעים עשו יד אחת

32 במחזור ויטרי צונזר השם 'אדום' בכל שלושת הבתים מכאן ואילך. והצנזור החמיר ומחק גם את השם 'אדם' מתוך החרוז 'ומלאך כאדם בתוכה ינצר'.

33 ראה פישר דברי ימי אירופה ספר ראשון פרק שישה עשר.

34 שההיסטוריונים מכנים אותה 'קדושה'.

35 כך הגירסא בכ"י, ונבלעה האות מ' במ' שלאחריה.

36 ראה ירמ' נא, לד.

ונוטלים מן היהודים את העדית שבנכסיהם<sup>37</sup>. והפייטן מפיל תחינה ובקשה 'עזרתו עמי לסמוך את אדני', היינו שה' יסמוך את היסודות — את האדנים — שלא יעקרו אותם מן השורש ח"ו. וכשם ש'לא נטשני כל ימי עדני', היינו, כשם שה' לא עזב את חסדו מאתנו בכל העידנים (=הזמנים) ובכל הגלויות כך מבקש הוא, וכך מקווה הוא 'כי לא יזנח לעולם ה' (איכה ג, ל).

בפעם הראשונה מסיים הפייטן את הבית בתפילה ובתקווה לעתיד לבוא, ולא בהודיה לחסדי ה'. שהרי את החסדים לא ראה הפייטן עדיין, הוא מקווה לעתיד טוב יותר, ומתוך ההיסטוריה הארוכה, היינו, מתוך הגאולות שבעבר, הוא שואב תקווה לעתיד לבוא.

בשני הבתים הבאים מתאר הפייטן את ראשיתה של הגאולה העתידה, כשהוא מושפע מגבולותיו של הנביא המנחם וממדרש חז"ל; הקשור בגבולותיו:

בְּבֹאוֹ מְאֹדוֹם חָמוּץ בְּגָדִים  
זָבַח לוֹ בְּבִצְרָה וְטָבַח לוֹ בְּבִגְדִים  
וַיִּזְנַחֲמָם מִלְּבוּשָׁיו לְהֵאָדִים  
בְּכַחוֹ הַגָּדוֹל יִבְצֹר רוּחַ-גִּידִים  
הָגָה בְּרוּחוֹ תִקְשֶׁה בְּיוֹם קָדִים.  
רְאוּתוֹ כִּי-כֵן אֲדַמִּי תְעוֹצֵר  
יִחְשַׁב-לוֹ בְּבִצְרָה תִקְלֹט כְּבִצְרָה  
וּמִלְּאָךְ כְּאָדָם בְּתוֹכָהּ יִנְצֹר  
וּמִזֵּיד כְּשׁוֹנֵג בְּמִקְלֹט יַעֲצֹר  
אֶהְבֵּנוּ אֶת-ה' כָּל-חֲסִידָיו אֲמוּנִים נִצֵּר.

ראשיתה של הגאולה בטבח שה' יערוך באויביו (על פי ישעיה סג, א — ו). רעיון זה בא לידי ביטוי ברור בבית הראשון. ומן הראוי להדגיש, כי למרות העובדה הברורה שהמשורר הושפע מנבואת ישעיה, אין הוא מזכיר אותו טבח ממש שייעשה — לפי הנביא — באף ובחימה בעמים. הטבח, שהפייטן

37 מפרשי הפיוט לא שמו לב לייחודו של הבית הזה, ומתוך כך ביארו את שני החרוזים הראשונים שבו בהורקנוס ואריסטובלוס, שבגלל המריבות שביניהם גרמו לנו שנפול בידי הרומיים, ומפרשים איפוא 'ביד רעי מדני' בגלל המדנים שבין האחים. ראה גם זמירות של שבת ערוכות ומפורשות על ידי גפתי בן מנחם ע' קסד. ברם אם כך נבאר, כיצד נבאר את החרוז 'שבכל יום ממלאים כרסם מעדני' הקשור בקודמו, ונאמר על כל פנים בלשון הזוהר, וקרוב בעיני להניח, שהשם 'רעי' שהשתבש בדפוס-סים כך, הוא שגרים להם להשתבש בביאורם של שני החרוזים האלה.

עדין הנפש מזכיר, ייעשה ב'בוגדים' וב'נגידים' בלבד, וכפי הנראה הכוונה למושלים החילוניים ולאנשי הכמורה שבדורו, שמילאו כרשם מעדניו<sup>38</sup>. ברם המשורר הרגיש שהאשמה העיקרית רוכצת על ה'אדומי העוצר'. היינו על השליט העליון, שבשמו ובכוחו פועלים הנגידים הבוגדים, ולפיכך לא יימלט מעונש אחרי שייתפס ביד.

את תפיסת ה'עוצר האדומי' מתאר הפייטן ר' שמעון בהשפעת מדרש קדום שדרש ר' שמעון בן לקיש במס' מכות דף יב ע"א על המקראות האלה שבישעי' סג:

"שלוש טעויות עתיד שרו של רומי לטעות, דכתיב: 'מי זה בא מאדום, חמוץ בגדים מבצרה': – טועה שאינה קולטת אלא בצר<sup>39</sup>, והוא גולה לבצרה. – טועה, שאינה קולטת אלא שוגג, והוא מזיד. – טועה, שאינה קולטת אלא אדם, והוא מלאך"<sup>40</sup>.

והפייטן מסיים במקרא: 'אהבו אתה' כל חסידיו אמונים נוצר', הלקוח מתהילים פרק לא, והמשך הכתוב: 'ומשלם על יתר עשה גאוה'. הכתוב שלאחריו המסיים את המזמור בתהילים הוא קריאת עידוד גדולה 'חזקו ויאמץ לבבכם כל-המיחלים לה'. ונדמה שלא נטעה, אם נבין איפוא את כוונת הסיום של הפייטן, גם כן כקריאת עידוד למאמינים בני מאמינים שבדורו, שלא יתיאשו מן הרחמים, כי ה' השוכן אתם נוצר אותם גם בגלותם. הבית האחרון בפיוטנו, הוא גם שיאו ותקוות תקוותיו:

יִצְוֶה צוֹר חֲסִדוֹ קְהִלּוֹתָיו לְקַבֵּץ  
מֵאַרְבַּע רוּחוֹת עֲדָיו לְהַקְבִּץ  
וּבְהַר מְרוֹם-הָרִים אוֹתָנוּ לְהַרְבֵּץ  
וְאֶתָּנוּ יָשׁוּב נְדָחִים קוֹבֵץ  
'וְיָשִׁיב' לֹא נֶאֱמַר פִּי-אֵם 'וְשָׁב וְקַבֵּץ'.

וכמחזור ויטרי מסיים: 'ככתוב: ושב ה' אליך את שבותך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אליך שמה' (דברים ל, ג). חסדי ה' לא נראו לו לפייטננו בימיו, אלא מתוך הגאולות שבעבר הרחוק, ואלה מעודדים אותו להתפלל: 'יצוה צור חסדו' לקבץ קהילות ישראל אליו מארבע רוחות השמים. הגאולה תתחיל בקיבוץ הגלויות וכיישובן בהרי

38 והרמו לירמי' נא, לד הוא ברור, ושם נאמר 'אכלני הממני' – – – הציגני כלי ריק בלעני כתנין', וכך היה המצב של היהודים בימיו של ר' שמעון הפייטן הגדול.

39 והיא אחת מערי המקלט בעבר הירדן, ראה דברים ד, מג.

40 וראה רש"י במס' מכות שם.

ישראל. אולם בכך היא לא תסתיים. הגאולה השלימה תהיה כאשר הקב"ה עצמו ישוב עם עמו לארץ ויטהר לבנו לעבדו בלב שלם. מבחינת תוכנה מתאימה תקוות המשורר לגבי הגאולה העתידה לדברי הנביא יחזקאל לו, כב – כח:

'לכן אמור לבית ישראל... ולקחתי אתכם מן הגויים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם... ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחוקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם, וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לא-להים'. שהרי זו היא המשמעות העמוקה של שיבת ה' עם עמו לציון 'וישיב' לא נאמר כי אם 'ושב וקבץ'. ומעניין לציון, שהפיוט מסתיים בדרשה ולא בכתוב מפורש<sup>41</sup>. ואף זאת, שכאשר הפייטן מגיע אל הגאולה, הוא עובר מגוף ראשון יחיד (ראה בבית החמישי) לגוף ראשון רבים. כאשר תינה את צרות ההווה דיבר בגוף ראשון יחיד ('נסגרת', 'מדני', 'מעדני' וכו') אך כאשר הוא מגיע אל הגאולה, הוא מצרף את הציבור במפורש, 'ובהר מרום-הרים אותנו להרב' בך, ואתנו ישוב נדחים קובץ'. וכך עומדים אנו אגב עיון בדברי הפייטן על אופיו של שליח ציבור גדול, היכול לשמש דוגמה ומופת לשליחי ציבור לדורות, יהא זכרו ברוך.

### ד

עניינו של הפיוט הוא, איפוא, שיר אמונה בצור ישראל וגואלו, השוכן עם עמו בגלויותיו, והמיצר בצרותיו, והגואלו ברוב רחמיו וחסדיו, והעתיד להשיבו ולשוב עמו למולדתו.

נבדוק נא עתה את תוכנם של שלשת הכתים הפותחים ב'ברוך', המהווים, כאמור, פיוט לחוד. ונעתיקם זה אחר זה, בסדר שבו הם באים בכ"י ובמחזור ויטרי.

בְּרוּךְ ה' יוֹם יוֹם  
 יַעֲמֹס־לָנוּ יֵשַׁע וּפְדֵי יוֹם  
 וּבְשֵׁמוֹ נִגִּיל כָּל-הַיּוֹם  
 וּבִישׁוּעָתוֹ נָרִים רֵאשׁ עֲלֵינוּ  
 כִּי הוּא מְעוֹז לְדָל וּמַחֲסֵה לְאַבְיוֹן.

בְּרוּךְ הוּא אֱלֹהֵינוּ  
 אֲשֶׁר טוֹב גְּמָלָנוּ

41 הכתוב 'ושב' – – – שמה' נוסף במחזור ויטרי ואינו מגוף הפיוט. ונוסף כדי שהדר – שה המסיימת את הפיוט תובן היטב.

כְּרַחֲמֵי וְכָרוֹב חֶסְדֵי הַגִּדִיל לָנוּ  
אֵלֶּה וְכֹאֵלֶּה יוֹסֵף עִמָּנוּ  
לְהַגְדִּיל שְׁמוֹ הַגָּדוֹל הַגָּבוֹר וְהַנּוֹרָא שֶׁנִּקְרָא עָלֵינוּ.

בְּרוּךְ הוּא אֱלֹהֵינוּ שֶׁבְרָאָנוּ לְכְבוֹדוֹ  
לְהַלְלוֹ וּלְשַׁבְּחוֹ וּלְסַפֵּר הוֹדוֹ  
מִכָּל-אֹם גֵּבַר עָלֵינוּ חֶסְדוֹ  
לְכֵן בָּלֵב וּבְנַפֶּשׁ וּבְמַאֲד נִמְלִיכּוֹ וְנִיַּחֲדוּ  
כִּי טוֹב ה' לְעוֹלָם חֶסְדּוֹ.

שונה הוא פיוט זה מן הפיוט הקודם; הפיוט הקודם חובק עולם ומלואו. הוא כולל את דברי ימי ישראל בעבר, את תקוות עם ישראל בעתיד, ואף עוסק בתיאור המצב העגום בהווה, ואילו בפיוט זה מדובר בהווה, מתוך עליצות ושמחה. ובמצב זה של התרוממות הרוח והנפש הוא קורא לגיל ולשמחה. הרושם הבלתי אמצעי הוא, שיש כאן מעין ברכת הגומל על נס גדול שנעשה למשורר אותה שעה.

הבית הראשון כולל קריאה לשמוח כל היום, על הישועה הגדולה שנעשתה לו ולבני קהילתו. בבית השני נרמזת מעין ברכת הגומל על שהגדיל ה' עמם, ויש בו גם תפילה, שה' יוסיף לעשות עמם כאלה וכאלה, הבית האחרון הוא שיר הלל לה' על הזכות הגדולה שנתגלגלה לידו, להלל ולשבח ולספר הודו. התוכן השונה גורם גם לסגנון שונה. בפיוט הראשון מסתמך המשורר על מקראות מן התנ"ך, וכבר עמדנו על ערכם וטיבם של המקראות שבסופי הבתים מבחינה אומנותית ופיוטית, אולם בפיוטו זה, השני, אין המשורר נזקק לכתובים בסופי הבתים. גם החרוזים שונים בשני הפיוטים. בראשון, החרוזים מהוקצעים ומושלמים יותר מתחילתם ועד סופם, ואילו בשני נעשים החרוזים קצרים יותר, אחר כך הם מתרחבים. המגמה אינה אחידה, וניכר חוסר איזון ברור. החרוזים בפיוט זה נשמעים עליזים יותר, ומסתבר שהפייטן נמצא במצב של עליצות נפשית לא רגילה.

הפיוט הראשון נראה כשייך לסוג הפיוטים שעיקרם היסטוריוסופיה ולקח, ולכן יש צורך במקראות שיאשרו את המסקנות הלקחיות, הנובעות מן ההתבוננות בדברי ימי עמנו בעבר, ושיש בהם כדי להדריכנו בעתיד, ואילו הפיוט השני שייך לסוג הפיוטים הספונטאניים המביעים דברי שבח ושירה, כאשר הלב גואה מאושר לרגל זכייה גדולה ובלתי צפויה, וניתן להבחין בו שמחה פנימית הפורצת בעוז. בפיוט הראשון שולטים התכנון, ההגיון והמחשבה, ואילו בשני הספונטאניות, הרגש והשמחה, ומכאן איפוא השוני שביניהם גם בסגנון.



איזו זכייה פתאומית נפלה בחלקו של המשורר, שעוררה אותו לפייט פיוט נפלא זה? איזה מאורע רומם את רוחו, בגלות אדום היא – כאשר אנשי המדון מילאו כרסם מעדניו – לשיר שיר שבת כזה? האמנם מותר לנו לייחס גם את הפיוט הזה, שהוא שיר תהילה ואושר, לפייטן שכתב את הפיוט הראשון? האם אף שיר זה הוא מפרי עטו של ר' שמעון בר' יצחק?

על שתי השאלות האלה קשה להשיב תשובות חד משמעיות, אולם נותר מקום גרוב לדמיון ולהשערות הקרובות להניח את הדעת, עד שהתעלומה תיפתר כליל.

אך לפני שנציע השערה כל שהיא, מצווים אנו לחדור עמוק יותר לתוך דבריו של הפייטן, ולהשתדל ללמוד את הסתומות מתוך המפורש. הפייטן פותח את פיוטו זה בכתוב, הלקוח מתוך תהילים סח, וכל מה שניתן לשער הוא שהפייטן הושפע ממזמור זה, כאשר נתבשר באותה בשורה נפלאה, שבהשפעתה חיבר את פיוטו. ואמנם יש במזמור תהילים זה כדי להשפיע עליצות, ששון ושמחה.

מתוך כך נוכל להסביר, מדוע חיבר הפייטן פיוט זה, בצורה זו דווקא, היינו שלושה בתים הפותחים ב'ברוך', כי אף במזמור סח מצויים שלושה פסוקים המכילים תהילה זו 'ברוך אלהים'.

אגב בפיוט הראשון למדנו, שאף אם הושפע הפייטן ממאמריהם של ר' שמעון בן יוחאי ור' שמעון בן לקיש השפעה ברורה, בכל זאת שמר על עצמאות בתוכן. תופעה זו קיימת אף בפיוט זה.

דרכו העצמאית של הפייטן ניכרת גם בפיוט זה. הוא פותח אמנם ב'ברוך ה' יום יום' הלקוח מתהילים סח, כ, אבל הוא ממשיך בדרכו שלו; הוא מצרף את 'ישע ופדיום', שלא צומדו יחד בתהילים שם; הוא ממשיך: 'בשמו נגיל כל היום', מתוך השפעה מסויימת מתהילים שם ד – ה, אבל הוא מסיים ב'כי הוא מעוז לדל ומחסה לאביון'.

אני מניח, שהמשורר הושפע כאן מנבואת יואל (ד, טז) 'זה' מחסה לעמו ומעוז לבני ישראל', אלא כיוון שהמאורע עליו שר הפייטן לא היה עניין הנוגע לעם ישראל כולו, לכן הביע את רגשותיו ואת רגשות אנשי קהילתו בחרוז 'כי הוא מעוז לדל ומחסה לאביון'.

הבית השני עומד כולו בסימן המאורע הגדול, שעורר את המשורר לברך ברכת הגומל זו; יש בה הודייה על העבר וכקשה לעתיד. וכאן בולטים שני דברים: הפייטן משתמש במוטיב החסד 'כרחמיו וכרוב חסדיו הגדיל לנו', וכבר ראינו שמוטיב זה שולט בפיוט הראשון מתחילתו ועד סופו. אך עניין מיוחד יש בתפילה הבאה מיד אחרי ברכת הגומל: 'אלה וכאלה יוסף עמנו להגדיל שמו הגדול הגבור והנורא שנקרא עלינו' – שיש לראות בה, לדעתי,

תפילה גדולה לעתיד לבוא, שנוכה להגדיל את שמו של הקב"ה, כאשר יקרא שמו הגדול עלינו על כל שלושת התארים 'הגדול הגבור והנורא', ולא יעלה עוד על הדעת לשאול 'איה גבורותיו, ואיה נוראותיו'<sup>42</sup>.

בבית האחרון ניכר שהפייטן הושפע מכמה פסוקים, אבל כמעט ואין להם משמעות מיוחדת לתוכן הפיוט, שגם בו מגיע הפייטן לשיא עניינו בבית האחרון. הפייטן נותן ביטוי לאשרו הרב, שזכה להיבחר מכל אום לשבח את ה', והוא קורא לאנשי קהילתו – כנראה בהשפעת מזמור סח 'במקהלות ברכו אלהים' – להמליך ולייחד את שם ה' בכל לבם ובכל מאודם, היינו לקדש את השם ברבים.

הפיוט כולו עומד בניגוד גמור למצב כזה, ולא בגלל השמחה והעליצות (היו מקדשי ה' שעלו על המוקד בשירה ובזמרה), אלא בגלל תוכנה של התפילה שבו: 'אלה וכאלה יוסף עמנו', התהילה על 'שבראנו לכבודו להללו ולשבחו ולספר הודו', והתפילה לעתיד, כאשר יקרא שמו הגדול הגבור והנורא' עלינו נזכה להגדיל את שמו בעולם. ואין זו תפילת האדם הנפרד מעולמנו זה לחיי העולם הבא.

מתוך כך אני מעלה השערה שהפיוט מתייחס למאורע אישי של הפייטן. לפי מסורת, שהפכה לאגדה, נחטף בנו של הפייטן בהיותו תינוק על ידי גויה אחת, וזו הטבילה אותו לנצרות. הילד חונך כנוצרי, אולם אחרי שנים רבות חזר הבן בדרך גפלאה אל אביו ואל היהדות<sup>43</sup>.

ועתה, אם נייחס את הפיוט הזה לר' שמעון הגדול בגלל התכנים המיוחדים שבו, המתאימים, כאמור, לפיוט הראשון, ונאמר, שהמאורע הגדול בחייו, בדבר שיבת בנו הוא שעורר אותו לכתוב את 'ברכת הגומל' הזאת, הרי נתפוס את משמעותו המלאה של הפיוט הזה.

שירה זו נתחברה, תחילה לאומרה יום יום, על שהעמיס ה' עליו כל הטובה הזאת 'ישע' ו'פדיום', והפייטן אמנם חשב להלל את ה' כל היום, וככל יום ויום, אלא שניסים מאוחרים תופסים לעתים חלק ממקומם של ניסים קודמים, וגם במקומם של הגדולים ביותר, וכך נקבע לו מקום לפיוט זה בשבתות בלבד<sup>44</sup>.

42 ראה יומא סט, ע"ב.

43 שתי האגדות נאספו ע"י יעלינק בבית המדרש שלו, בחדר חמישי ע' 148 – 152 ובחדר השישי ע' 137 – 139. וראה גם הברמן במבואו עמוד יב ובהערות שם. לפי אחת האגדות שב אל היהדות וקידש שם שמים במותו.

44 ושבת נקבעה להודות לה', וכן אומרים אנו במזמור שיר ליום השבת 'טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליו, להגיד בבוקר חסדך וגו' (תהלים צב, א – ג).

הפיוט הראשון, בן שמונת הבתים, נתחבר, כפי הנראה, במיוחד לחגי ישראל (פסח, סוכות, חנוכה ופורים) – להודות לה' על הגאולות שנגאלו אבותינו מן הגלויות השונות, ולעורר את התקווה בלב, שאף גלות אדום תגיע לקצה, ושעתיד הקב"ה לקבץ את הגלויות ולהרביצן במרום הרים, ולשוב אתן לציון, אלא מתוך שנתחבב מאוד על הקהל, ואולי אף בגלל העובדה שנתחבר על ידי ר' שמעון הגדול, התחילו לצרפו אל הפיוט בן שלושת הבתים, ושרו את שני הפיוטים יחד. תחילה שרו את ברכת הגומל הפרטית של ר' שמעון, ומיד אחריה – את פיוטו הגדול עשיר הלקחים. ברבות הימים אף נתערבבו זה בזה.

## ה

הבית האחרון של הפיוט, הנו קרוב לוודאי של פייטן מאוחר יותר. ראינו שהבית הזה לא נמצא לא בכ"י ולא במחזור ויטרי. גם הפתיחה 'שהשלום שלו' והחזרה על השם 'שלום' בסופי החרוזים, אינן מתאימות לפיוט זה מבחינה אמנותית. ובכל זאת נדמה, שהוא מביע את המאויים הכמוסים ביותר של כל בית ישראל, גם של אלה, שזכו להיקבץ מארבע רוחות העולם ולהכות שרשים מחדש במרום הרים באדמות המולדת.