

הערות ומראי מקומות

1. למשל הרנ"ק, בספרו מורה נבוכי הזמן, למברג, 1851. י.ל. צונץ, הדרשות בישראל, מהדורה שנייה, ירושלים, תשי"ד: ב"ז בכר, אגדות התנאים (בעברית), ת"א, תר"פ. אגדת אמוראי א"י, ת"א, תרפ"ה. למידע על פרשנים לו ויציתם, עיין יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991, פרק י"ז עמ' 533-561.
2. מהדורת תיאודור – אלבק, ירושלים, תשכ"ה.
3. י. היינמן, 'פתיחות במדרשי האגדה – מקורן ותפקידן', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב', ירושלים, תשכ"ט, עמ' 43-47. הנ"ל, 'מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה', בר-אילן, ט/א, תשל"ב, עמ' 279-289. למאמרים נוספים בנושא ראה: מ' רפלד 'י' תבורי, עורכים, מדריך ביבליוגרפי לתורה שבע"פ, מהדורה נסיונית, אוניברסיטת בר-אילן, אדר א' תשנ"ב, עמ' 24-25.
4. אופייניים לתופעה זו 'י' פרנקל דרכי האגדה, גבעתיים, 1991 [להלן פרנקל 'מדרש'], דוד שטרן, המשל במדרש, הקיבוץ המאוחד, 1995, ובמיוחד עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, הקיבוץ המאוחד, 1987.
5. א גרינולד, במאמרו 'המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל', מלאת ב', ת"א, תשמ"ד, עומד על החשיבות של הכרת 'מחשבת חז"ל' מתוך בדרך העריכה של קובצי המדרש שלפנינו.
6. לסקירה על מפרשי המדרש לדורותיהם ראה: פרנקל, מדרש, פרקים ט"ז ו-י"ז, עמ' 501-561.
7. ראה: אלבק, מבוא לבראשית רבה [הערה 1], עמ' 11-19.
8. כל הציטוטים על-פי מהדורת תיאודור אלבק [הערה 1], שינוי ממהדורת וילנא מובאים בסוגריים.
9. ר' שמואל יפה אשכנזי, תורכיה, המאה ה-16, בהרחבה ראה: מ' בניהו, ר' שמואל יפה אשכנזי, תרביץ, מ"ב, תשל"ג, עמ' 428-.
10. ר' זאב וולף איינהורן, המאה ה-19, על-פירושו ראה: 'י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991, עמ' 534-539.
11. מדה י"ד בברייתא של לב' מידות של מדרש האגדה של רבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי: 'מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר' [הרו"ז חיבר פירוש על ל"ב המידות שראה או בספרו מדרש תנאים, וילנא, תקצ"ח, בראש פירושו למדרש רבה הוא מביא ביאור קצר לברייתא זו לכל אורך פירושו הוא מראה כיצד המידות באות לידי ביטוי במדרשי].
12. הרב יעקב משה אשכנזי, פירושו 'יד משה' מופיע על הדף במהדורת וילנה.
13. הרב דוד לוריא מביחאו, פרושו 'חידושי הרד"ח' מופיע על הדף במהדורת וילנא.
14. ראה הערה 4, עמ' 85-91.
15. משה אריה מרקין, מדרש רבה – מפורש פירוש מדעי חדש, תל-אביב, תשי"ז-1957.
16. המדרש בב"ר י"ט ז' מתווה את תהליך ההתרחקות החל מאדם ראשון: "עיקר שכינה בתחתונים הייתה, כיוון שחטא אדם ראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון חטא קין נסתלקה לרקיע השני וכו'" "לפי מדרש זה אברהם הינו רק השלב הראשון בתיקון: "עמד אברהם והורידה ל[רקיע] ו' עמד יצחק והורידה מן ו' לה' וכו'". הרמב"ם הולך בדרך שונה ורואה את השבר באמונה כמתחיל בדורו של אנוש: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול... וזו הייתה טעותם אמרו הואיל איל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם... ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד... ואחרי שארכו הימים עמדו בבני האדם נביאי שקר ואמרו שהאל ציווה ואמר להם עבדו כוכב פלוני... ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו." רמב"ם, משנה תורה, ספר מדע בלכות עבודת כוכבים פרק א' הלכות א-ב.
17. במקומות אחרים עוסק המדרש בגיל של אברהם אבינו המגיע לאמונה, והדבר אף שנוי במחלוקת: בן שלוש או בן ארבעים, ב"ר ל' ח', ארבעים ושמונה או שלוש, ב"ר ס"ד ד'.

18. ב"ר ל"ח י"ג: ושם מתואר תהליך קוגניטיבי של הגעה לאמונה מתוך שאלות על בריאה והשגחה.
19. ב"ר צ"ד ג': "ומהיכן למד אברהם את התורה? רבן שמעון אומר נעשו לו שתי כליותיו כשתי כדים של מים והיו נובעות תורה".
20. גם כאן המדרש מסתמך על מדרשים אחרים. ירידת אברהם לכבשן האש מופיעה בב"ר ל"ח, י"ג. [מקורות נוספים ראה: לוי גינזבורג, **אגדות היהודים**, חלק ה' הערה 16].
21. בתנחומא לך לך ב': "טירת כסף – אלו ישראל שקראם 'כנפי יונה נחפה בכסף' [תהלים ס"ח, י"ד].
22. במאמר זה לא נעסוק בנושא זה, אך נפנה למחר"ל מפראג, בספרו **דרך החיים** על פרקי אבות שבו הוא מסביר שהצגה זו שיש בה התעלמות ממעשיו, תכונותיו ואופיו של אברהם באה ללמדנו שבחירת אברהם ביסודה אינה תלויה במעשיו, אלא שהיא בחירה בעצם: "ואם כתב תחילה צדקות אברהם היא עולה על דעת אדם, שבשביל צדקות אברהם בחר בו ובזרעו אחריו היה אהבה תלויה בדבר הוא הצדקות ועכשיו שבניו אינם צדיקים, בטלה האהבה. אבל עתה, שלא הקדים לומר צדקות אברהם, ורצה לומר שלא בשביל שום צדקות בחר באברהם ובזרעו. רק שבחר באברהם ובזרעו מצד עצמם..." שם, בפירושו לפרק ה' משנה ה' משנה י"ז ובאריכות בפרק י"א של ספרו **נצח ישראל**.
23. רבי יהודה לייב אלתר מגור [אייר תר"ז-תרס"ה], בספרו **שפת אמת**, כולל מאמרי תורה לפרשות השבוע שנאמרו בשנים תרל"א-תרס"ה. הספר התקבל בחוגים רבים ושונים ומחברו זכה לתואר ה"שפת אמת" בו יעשה שימוש להלן.
24. **שפת אמת** לשנת תרנ"ב ד"ה ב'מדרש שמעי בת' עמ' 54. הדברים הובאו כאן ולהלן כלשונם למעט פתיחה של קצת מראשי התיבות שנעשתה על-ידי ב.ב.
25. **שם**, מאמר לשנת תרנ"ד ד"ה ב'מדרש שמעי בת' עמ' 55.
26. **זוהר משפטים**, מהדורת הרב אשלג [עם פירוש הסולם] עמ' ל', פס' צ"ט. ובפירוש הסולם שם: "משל למה הדבר דומה, לאהובה שהיא יפת מראה ויפת תואר "רחימתא שפירתא", והיא מסתתרת בסתר בתוך ההיכל שלה. ויש לה אוהב אחד... אוהב ההוא מתוך האהבה שאוהב אותה, עובר תמיד בשער ביתה, נושא עיניו לכל צד, מה עושה היא פותחת פתח קטן קטן בהיכל ההוא הנסתר, שהיא שם ומגלה פניה אל אהובה... כך הוא דבר תורה "הכי הוא מילה דאורייתא". ובהמשך המשל, בעקבות השתדלות האוהב, הוא זוכה ליותר גילויים של האהובה. עוד על משל זה בקול הנבואה לרבי דוד הכהן, ירושלים, תש"ל, עמ' שט"ז.
27. שיר השירים א. ד': "משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו..." גם כאן שלושה שלבים: משיכה מצד ה', ריצת האדם, ובעקבות כך ההבאה אל החדר פנימה.
28. לא הצלחתי למצוא מקור לדרשה זו במדרשים ובזוהר, נראה לומר שלימוד זה של 'אראך כראייה מתמשכת בכל עת' הינו חידוש של ה'שפת אמת' בזוהר בפרשת 'לך לך' עמ' ע"ח ניתן למצוא התייחסות ל'אראך' במובן של ראייה רוחנית חדשה, אך לא בכיוון של דברי ה'שפת אמת'.

תפילה קצרה ותפילת הדרך

מוקדש לעילוי נשמת אמו"ר
הרב מנחם יעקב מלחי הכ"מ

תקציר

במשנה במסכת ברכות פרק רביעי (משניות ג' ו-ד') ישנן שתי הלכות בעניין תפילה משמו של ר' יהושע: על דברי רבן גמליאל בהלכה הראשונה ש"בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה" – אמר ר' יהושע: "מעין שמונה עשרה", ואילו בהלכה שנייה אמר ר' יהושע, כי "המהלך במקום סכנה מתפלל תפילה קצרה" הפותחת ב"הושע ה'" ומסיימת ב"בא"י שומע תפילה".

בעניין "מעין שמונה עשרה" הובאו בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, דעות חלוקות של רב ושמואל: לדעת רב אומר: "מעין כל ברכה וברכה", כלומר מקצר כל הברכות ובלבד שיפתח ויחתום בכל אחת מהן, ואילו לדעת שמואל, יכול לכלול את כל הברכות האמצעיות בברכת "הביננו". לדעת שניהם, שלוש ברכות ראשונות ושלוש אחרונות נאמרות בנוסחתן המלאה.

מה עניין "תפילה קצרה" הנאמרת במקום סכנה, ומה ההבדל בינה לבין תפילת "הביננו"? דעת התלמוד הבבלי (ברכות דף ל' ע"ב) היא, שבתפילת "הביננו" צריך לומר שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, וכשמגיע לביתו – לא צריך לחזור ולהתפלל. לעומת זאת, ב"תפילה קצרה" לא צריך לומר שלוש ראשונות ושלוש אחרונות וכשמגיע לביתו צריך לחזור ולהתפלל.

לדעת הר"ש ליברמן ז"ל בעניין זה, חלוקת התלמוד הירושלמי על הבבלי: לדעת הירושלמי ב"תפילה קצרה" הנאמרת במקום סכנה, אומר שלוש ראשונות ושלוש אחרונות, מקצר את האמצעיות מעין "הביננו" ומוסיף "הושע ה'" וכו' – להגן על עצמו מן הפורענות. לעומת זאת, לדעת כותב המאמר, הצעה זו קשה לקבל. פשוטם של דברי ר' יהושע מטים לכך שתפילת "הושע ה'", הנאמרת במקום סכנה, היא הנוסח השלם של "תפילה קצרה", והיא נאמרת במקום תפילת י"ח. החידוש העיקרי בסוגיה זו של "תפילה קצרה" עולה מסוגית הירושלמי שם (ברכות פ"ד הלכה ד'). הסוגיה פותחת בקביעה, שכל דרך (או כל הדרכים) הן בחזקת סכנה, והיוצא לאכסניא, והולך לרחוץ במרחץ – יוצאים למקום סכנה, וכן – מי שנפל למשכב. כל אלה חייבים להתפלל קודם צאתם לדרכם.

באיזו תפילה מדובר כאן?

מפרשי הירושלמי (כמו "פני משה" ועוד) פירשו, שמתפלל "תפילה קצרה", כלומר במקום תפילת "שמונה עשרה". לפי פירושם, דברים אלו נאמרו בקשר לדברי ר' יהושע במשנתנו, אך לדעת הכותב לא כך פירשו הראשונים את סוגית הירושלמי.

לדעת רמב"ן (ועוד ראשונים) מדובר כאן בעניין, "תפילת הדרך": כל היוצא לדרך או נכנס לסכנה אחרת – מתפלל תפילה מיוחדת (שאינה קשורה לסדר של שלוש תפילות היום), הנקראת "תפילת

תאריכים: תפילת הדרך; תפילה קצרה; תפילת שמונה-עשרה; הירושלמי; מסכת ברכות.

הדרך".

אמנם בסוגית הבבלי (שם, דף כ"ט ע"ב) אמר ר' יעקב בשם ר' חסדא, שהיוצא לדרך צריך להתפלל "תפילת הדרך", שנוסחה הוא: יהי רצון מלפניך וכו', שתוליכני לשלום וכו' בא"י שומע תפילה. נוסח זה לא נמצא בתלמוד הירושלמי ולא במקורות התנאיים (המשנה והתוספתא), וכן לא נזכרה התפילה בשם זה ("תפילת הדרך") ככינוי לתפילה, הנאמרת לפני יציאה לדרך או כניסה לסכנה. מכאן אנו מגיעים למסקנה, שהירושלמי פירש את המשנה, שבה אמר ר' יהושע ש"המהלך במקום סכנה מתפלל "תפילה קצרה" פירוש שונה לגמרי מהפירוש, שניתן לפיסקה זו בתלמוד הבבלי. הבבלי פירש, שאותה "תפילה קצרה" נאמרת על-ידי אדם הנתון בסכנה, ואין דעתו מיושבת עליו, והיא נאמרת כתחליף לתפילת "שמונה עשרה", שאינו יכול לכוון בה, ואילו לדעת חכמי ארץ-ישראל, בא ר' יהושע ללמד ש"המהלך במקום סכנה – מתפלל "תפילה קצרה", כלומר "תפילת הדרך", וזו פותחת בנוסח "הושע ה' את עמך" ומסימת "בא"י שומע תפילה" או בנוסחאות אחרות, כפי שנסחו התנאים האחרים (ר' אליעזר ר' יוסי ור' אלעזר ב"ר צדוק). כללו של דבר: לדעת הירושלמי, "תפילה קצרה", שנאמרה במשנה אינה קיצורה של תפילת י"ח, אלא תפילה מיוחדת, הנאמרת על-ידי אדם הנכנס לסכנה. נוסח זה היה רגיל בפי בני א"י, כשהיו יוצאים לדרך או נכנסים לסכנה, ואילו בפי בני בבל היה רגיל הנוסח, שאנו משתמשים בו כיום: "יהי רצון מלפניך, שתוליכני לשלום וכו' בא"י שומע תפילה".

תפילה קצרה ותפילת הדרך

שנינו במשנת ברכות פרק רביעי משנה ג' ומשנה ד':

משנה ג': רבן גמליאל אומר: בכל יום מתפלל אדם "שמונה עשרה". ר' יהושע אומר: מעין "שמונה עשרה". ר' עקיבא אומר: אם שגורה תפילתו בפיו יתפלל "שמונה עשרה" ואם לאו מעין "שמונה עשרה".

משנה ד': ר' אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים. ר' יהושע אומר: המהלך במקום סכנה מתפלל "תפילה קצרה" (במשנה שבירושלמי נוסף: מעין "שמונה עשרה") אומר: הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך בא"י שומע תפילה (במשנה שבירושלמי: ותחנונים).

1. חלוקת המשניות

העתקנו וחלקנו את שתי המשניות הללו כפי שהן מחולקות במשנה שבמשניות בדפוסים המקובלים (דפוסי וילנא והמצולמים מהם).

אך הר"ש ליברמן ב"תוספתא כפשוטה" שלח הראה שחלוקה זו טעות היא, הסופרים צירפו בטעות את דברי ר' אליעזר לדברי ר' יהושע במשנה ד'.

הסיבה לחלוקה זו היא שהסופרים לא הבינו את הסדר ר"ג ר"י ר"ע ר"א, ולפיכך העבירו את ר"א להלן והסמיכוהו לדברי ר' יהושע במשנה הבאה. אבל אין ספק שהעיקר כמשנה שבירושלמי ורק על-פי סדר זה מתבארים הדברים. ר"ג סובר שאין לשנות ממטבע של "שמונה עשרה", ר"י סובר שמותר לו להתפלל גם מעין ש"ע, ר"ע סובר שאם שגורה תפילתו בפיו צריך להתפלל ש"ע ועל זה חולק ר' אליעזר וסובר שאין לאדם לעשות תפילתו קבע, כלומר בנוסח

קבוע, שאם כן נמצא מתפלל בשיגרא ואין תפילתו תחנונים. ולפיכך סידר רבינו את דברי ר"ע לפני דברי ר"א מפני שע"י מאמר ר"ע מתבארים דברי ר"א וכו' (ליברמן, שם).
אם כך, הרי שר' יהושע אמר שתי הלכות בעניין תפילת "שמונה עשרה".
א. במצב רגיל, שלא במקום דחק או סכנה, מתפלל "מעין שמונה עשרה".
ב. במצב של סכנה, מתפלל "תפילה קצרה" בנוסח הבבלי, ובנוסח הירושלמי מתפלל "תפילה קצרה מעין שמונה עשרה".

2. מהי תפילת "מעין שמונה עשרה" ומהי "תפילה קצרה"

בבבלי³ אמרו: "מאי מעין שמונה עשרה? רב אמר מעין כל ברכה וברכה⁴ ושמואל אמר "הביננו ה' אלהינו לדעת דרכיך וכו' ברוך אתה ה' שומע תפילה". ובירושלמי שם⁵ הובאה אותה מחלוקת בשינוי לשון: "איזו היא שבע⁶ מעין י"ח? רב אמר סוף כל ברכה וברכה ושמואל אמר ראש כל ברכה וברכה. אית תניי תני שבע מעין י"ח ואית תניי תני י"ח מעין י"ח. מאן דמר שבע מעין י"ח מסייע לשמואל ומאן דמר מעין י"ח מסייע לרב. ר' זעירא שלח לר' נחום וכו' איזהו מעין שבע⁷ מעין י"ח דשמואל? א"ל הביננו רצה תשובתנו וכו' ברוך אתה ה' שומע תפילה אומר ג' ברכות ראשונות וג' ברכות אחרונות ואומר ברוך אתה ה' שומע תפילה אומר ג' ברכות ראשונות וג' ברכות אחרונות ואומר ברוך אתה ה' כי שמע קול תחנוני".
אם כן, ברור ש"מעין שמונה עשרה" של ר' יהושע, שהייתה נאמרת שלא בשעת הדחק או הסכנה, הכילה את ג' הברכות הראשונות ואת ג' הברכות האחרונות אלא שנחלקו רב ושמואל באמצעיות אם רשאי לכלול את כולן יחד בחתימה אחת – כשמואל – או שחייב הוא לחתום בכל אחת מהן – כרב⁸. אך באשר ל"תפילה קצרה" שנאמרה לפי ר' יהושע "במקום סכנה" כאן אין הדברים ברורים לגמרי.

בבבלי⁹ אמרו: "מאי איכא בין הביננו לתפילה קצרה? הביננו בעי לצלויי ג' קמייתא וג' בתרייתא וכי מטי לביתיה לא בעי למיהדר לצלויי, בתפילה קצרה לא בעי לצלויי לא ג' קמייתא ולא ג' בתרייתא וכי מטי לביתיה בעי למהדר ולצלויי¹⁰".

בירושלמי לא דנו על ה"תפילה הקצרה" של ר' יהושע אם היא צריכה ג' לפניה וג' לאחריה. אך דעתו של הר"ש ליברמן¹¹ שמכיוון שנוסח המשנה בירושלמי הוא "תפילה קצרה מעין שמונה עשרה", ונוסחה זו מקויימת בכל הנוסחאות מטיפוס ארץ-ישראל¹², הרי על כרחינו עלינו לומר שבעניין זה חלוק הירושלמי על הבבלי. וכך היא הצעת שיטת בני א"י (אליבא דהר"ש ליברמן): "שאם היה מהלך בדרך אינו מתפלל י"ח מעין י"ח (כלומר אינו מקצר את כל הברכות וחותרם בכולם כדרך שעושה תמיד. [י.מ.]) אלא "תפילה קצרה" מעין י"ח (כלומר מקצר את כל אמצעיות מעין הביננו). ומוסיף הושע וכו' כדי להגן עליו מפני הפורענויות ומשתף עצמו עם הציבור" וכו'.

הוי אומר: לדעת הר"ש ליברמן המהלך במקום סכנה אומר ג' ראשונות ומקצר את האמצעיות כדוגמת "הביננו" ומוסיף הושע ה' וכו' (להגן עליו מפני הפורענויות) ומסיים בג' אחרונות.

הצעה פירוש זו קשה לקבלה מכמה נימוקים:

1. ראשית, במשנה נאמר "תפילה קצרה" ותו לא ואחר-כך מובא הנוסח "הושע ה'" וכו' ואם נאמר שצריך לומר ג' ראשונות וג' אחרונות וגם לקצר את האמצעיות וגם להוסיף תפילה "להגן עליו מפני הפורענויות" הרי חלקה הגדול של התפילה חסר מן הספר.
 2. וכי ניתן לומר על תפילה כזו שהיא "תפילה קצרה" המתאימה להולך במקום סכנה? וטענה זו העלה כבר ר"ל גינצברג:¹³ בלשון זו: "... ועוד שמתוך הסברא קשה לקבל דעה זרה כזו שחייבו למי שמהלך במקום סכנה בג' ראשונות וג' אחרונות".
 3. ר' יהושע עצמו הוא האומר ש"בכל יום מתפלל אדם מעין שמונה עשרה", ולשמואל מעין "שמונה עשרה" הוא שמקצר את האמצעיות ואומר במקומן "הביננו". אם כן, אליבא דשמואל תהיה "תפילה קצרה" הנאמרת במקום סכנה ארוכה יותר מאשר התפילה "מעין שמונה עשרה" הנאמרת יום יום, וכי יתכן דבר כזה?¹⁴
 4. ולבסוף, פשוטו של הביטוי "מתפלל תפילה קצרה" במקום הסכנה מורה שהבקשה "הושע ה'" היא כל התפילה כולה, והיא באה במקום תפילת "שמונה עשרה". וגם לנוסח הירושלמי "תפילה קצרה" מעין י"ח אין הכוונה אחרת, אלא שתפילה זו באה במקום תפילת "שמונה עשרה".¹⁵
- פשוטם של דברי ר' יהושע מטין אפוא לכך שתפילת "הושע ה'" הנאמרת במקום סכנה היא כל הנוסח של "תפילה קצרה" והיא נאמרת במקום או "מעין" תפילת י"ח.

3. הנוסחאות השונות של "תפילה קצרה"

בבבלי¹⁶ הובאה ברייתא ובה מחלוקת תנאים בלשון זו:

ת"ר: המהלך במקום גרודי חיה וליסטים מתפלל "תפילה קצרה". ואיזו היא "תפילה קצרה"? ר' אליעזר אומר עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת¹⁷ והטוב בעיניך עשה בא"י שומע תפילה. ר' יהושע אומר, שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפילה.¹⁸ ר' אליעזר ברבי צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם בא"י שומע תפילה. אחרים אומרים צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה יהיה רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה מחסורה ברוך אתה ה' שומע תפילה.

אמר רב הונא הלכה כאחרים.

בירושלמי¹⁹ הובאה רק הדעה האחרונה בשינויים מסויימים: "אחרים אמרי: צרכי עמך ישראל מרובין ודעתן קצרה אלא יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתתן לכל בריה ובריה צרכיה ולכל גויה וגויה די מחסורה ברוך ה' כי שמעת קול תחנוני בא"י שומע תפילה". ואף בירושלמי מצינו פסק הלכה: ר' חסדא אמר הלכה כאחרים.

ובהתאם לכך הביאו פוסקי ההלכה²⁰ את נוסח התפילה הקצרה כנוסח ה"אחרים". ובירושלמי באה מיד אחרי פסקו של רב חסדא מימרא נוספת בשמו של רב חסדא: "רב חסדא אמר שלוש ברכות ראשונות ושלוש האחרונות". לפי מפרשי הירושלמי²¹ דברים אלא מוסבים על הנוסח של ה"אחרים", שיש להקדים לפניו ג' ברכות הראשונות, ולאחריה יש לומר ג' ברכות האחרונות, ומכאן הסיק הר"ש ליברמן כי סוגית הירושלמי חולקת על הבבלי ומצריכה ג' ראשונות וג' אחרונות עם "תפילה קצרה".

דעות התנאים שבברייתא שבבבלי הובאו גם בברייתא בתוספתא²², אך יש שינויי נוסחאות בין הברייתא בתוספתא והברייתא שבבבלי וכמו כן, בברייתא שבתוספתא עצמה יש שינויי נוסח בין התוספתא בדפוסים, בכת"י ערפורט וכת"י וינה.

נציג כאן את הברייתא שבתוספתא בשלוש נוסחאותיה, לעומת הברייתא בבבלי:

בבלי	תוספת דפוסים	תוספתא	תוספתא
		כת"י ערפורט	כת"י וינה
המהלך במקום גדודי	היה מהלך במקום	היה מהלך במקום	היה מהלך במקום
חיה וליסטים	סכנה וליסטים	הסכנה וליסטים	סכנה וליסטים
מתפלל תפילה קצרה	מתפלל תפילה קצרה	מתפלל תפילה קצרה	מתפלל תפילה קצרה
ואיזו היא	איזו היא	איזו היא	איזו הוא
תפילה קצרה	תפילה קצרה	תפילה קצרה	תפילה קצרה
ר' אליעזר אומר	ר' אליעזר אומר	ר' אליעזר אומר	ר' ליעזר אר'
עשה רצונך	עשה רצונך	עשה רצונך	יעשה רצונך
בשמים ממעל	בארץ	בשמים	בשמים ממעל
ותן נחת רוח		ותן נחת רוח	ותן נחת רוח
ליראך מתחת		ליראך בארץ	ליראך
והטוב בעיניך עשה	והטוב בעיניך עשה	והטוב בעיניך עשה	והטוב בעיניך עשה
בא"י שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה
ר' יהושע אומר		ר' יוסי אומר	ר' יוסה אר'
שמע שועת עמך		שמע קול תפילת עמך	שמע תפילת עמך
ישראל ועשה מהרה		ישראל ועשה מהר	ישראל ועשה מהרה
בקשתם בא"י		בקשתם ברוך	בקשתם ברוך
שומע תפילה		שומע תפילה	שומע תפילה
ר' אליעזר בר צדוק	ר' אלעזר בר צדוק	ר' אלעזר בר צדוק	
אומר שמע	אומר שמע	אומר שמע	
צעקת עמך ישראל	צעקת עמך ישראל	קול צעקת עמך ישראל	
ועשה מהרה בקשתם	ועשה מהרה בקשתם	ועשה מהר בקשתם	
בא"י שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	
אחרים אומרים	אחרים אומרים	אחרים אומרים	אחרים אר'
צרכי עמך ישראל	צרכי עמך ישראל	צרכי עמך	צרכי עמך
מרובים	מרובין	מרובים	מרובים
ודעתם קצרה	ודעתן קצרה	ודעתן קצרה	ודעתן קצרה
יהי רצון מלפניך	יהי רצון מלפניך	יהי רצון מלפניך	יהי רצון מלפניך
ה' אלהינו	ה' אלהינו	ה' אלהינו	ה' אלהינו
שתתן לכל אחד ואחד	שתתן לכל אחד ואחד	שתתן לכל אחד ואחד	שתתן לכל אחד ואחד

כדי פרנסתו	כרכיו	כל צורכיו	צרכיו
ולכל גויה וגויה	ולכל גויה וגויה	ולכל גויה וגויה	ולכל גויה וגויה
די מחסורה	די מחסורה	די מחסורה	די מחסורה
בא"י שומע שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה	ברוך שומע תפילה

סדר דעות בתנאים במקורות שהובאו הוא כדלהלן:

בבלי:	ר' אליעזר	ר' יהושע	ר' אליעזר בר צדוק	אחרים
תוספתא ד'	ר' אליעזר		ר' אלעזר בר צדוק	אחרים
תוספתא ע'	ר' אליעזר	רבי יוסי	ר' אליעזר בר צדוק	אחרים
תוספתא ו'	ר' אליעזר	ר' יוסה		אחרים

אך נוסף על שינויי נוסחאות אלה, בברייתא שבבבלי עצמה יש שינויי נוסחאות.

נוסחת כת"י מינכן (מובאת בדקדוקי סופרים²³), כך היא:

ר' אליעזר אומר וכו' ר' יוסי אומר שעה (ובגליון הכת"י: שמע) תפילת עמך ישראל וכו'. ר' יהושע אומר שעה (ובגליון: שמע) שועת עמך ישראל וכו'. ר' אליעזר בר צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל.

נוסח זה בברייתא הביא גם ר' שלמה עדני בפירושו "מלאכת שלמה"²⁴ והוא מציין שמצא נוסחה זו ב"גמרת בכתיבת יד" ורנ"נ רבינוביץ בדקד"ס שם²⁵ ציין שכך העתיק גם ר' יצחק אבוהב ב"מנורת המאור" שלו²⁶. ונוסחה דומה מצוייה בכת"י של הספרייה הלאומית בפירנצה²⁷ אלא שבנוסח זה הוקדמו דברי ר' יהושע לדברי ר' יוסי וכך היא הנוסחה: ר' אליעזר אומר וכו' ר' יהושע אומר שמע שועת עמך ישראל – ר' יוסי אומר שמע תפילת עמך ישראל – ר' אלעזר בר צדוק אומר, שמע צעקת עמך ישראל²⁸.

והנה, ניתן להוכיח שהנוסחה שהייתה לפני רש"י בברייתא כללה גם את דברי ר' יהושע (שמע שועת) וגם את דברי ר' יוסי (שמע תפילת) וכך הם דברי רש"י שם (ד"ה שועת): שועת לשון גניחה יותר מתפילה.

דברי רש"י אלה, כפי שהם כתובים לפנינו, הינם משוללי הבנה.

מדוע כתב "יותר מתפילה", "תפילה" מאן דכר שמה? והרי בברייתא לפנינו כתובים דברי ר' יהושע ("שמע שועת") ודברי ראב"צ ("שמע צעקת")?

אך הנוסח הנכון בדיבור רש"י זה הוא הנוסח שאנו מוצאים בשני כתבי היד של רש"י לברכות כת"י לונדון²⁹ וכת"י פרמה³⁰, ודומה לו מצינו בדברי משה מוינה ב"אור זרוע"³¹ שהעתיק דיבור זה של רש"י.

נשווה את נוסח הדפוס לעומת נוסח כתבי היד ו"אור זרוע".

רש"י לפי כתבי היד ו"אור זרוע"
שועת לשון גניחה יותר מתפילה ור' יוסי בעי מעין חתימה סמוך לפתיחה (או"ז: "מעין חתימה סמוך לחתימה") וכן ראב"צ וצעקה לשון גניחה צרה הוא יותר מתפילה.

רש"י לפי נוסח בדפוסים
שועת לשון גניחה יותר מתפילה

לפי נוסח כתבי היד ו"אור זרוע" ברור שלפני רש"י היו בברייתא שבבבלי דעותיהם של ר' יהושע ושל ר' יוסי. ובא רש"י לתת טעם מדוע העדיף ר' יוסי "שמע תפילת" ותשובת רש"י כי בכך תהיה הפתיחה מעין החתימה. ואילו ר' יהושע העדיף "שמע שועת" כי שועת היא "לשון גניחה יותר מתפילה". וכן ראב"צ העדיף "שמע צעקת", כי "צעקת לשון גניחת צרה יותר מתפילה".

עד כאן הצעת דברי התנאים בתוספתא ובברייתא שבבבלי. אך דומה שמסוגיית הירושלמי עולה שיטה שונה לגמרי. נציע את סוגיית הירושלמי ונעיין בה.

4. הצעת סוגיית הירושלמי³²

ר"ש בר אבא בשם ר' חנינא כל הדרך³³ בחזקת סכנה. ר' ייני³⁴ כד הוי נפיק לאכסניא הו מפקד גו ביתיה. ר' מנא כד הוי אזיל מסחי במרחץ שהוא נסוקת הוה מפקיד גו ביתיה. ר' חנינא בריה דרבי אבהו ר' שמעון בר אבא בשם ריב"ל כל החולי³⁵ בחזקת סכנה. ר' אחא בשם רבי אסא³⁶ כל מה שש"ץ עובר לפני התיבה ותובע צרכי עמך לפניך. ר' פינחס ר' לוי רבי יוחנן בשם מנחם דגלייא זה שעובר לפני התיבה אין אומר לו בוא והתפלל אלא בוא והתפלל וקרב, עשה קרבנינו עשה צרכינו, עשה מלחמותינו, פייס בעדנו.

אחרים אמרו: צורכי עמך ישראל מרובין ודעתן קצרה אלא יר"מ ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתתן לכל בריה ובריה צרכיה ולכל גויה וגויה די מחסורה ברוך ה' כי שמעת קול תחנוני ברוך אתה ה' שומע תפילה.

ר' חסדא אמר הלכה כאחרים.

רב חסדא אמר שלוש ברכות הראשונות ושלוש האחרונות וכו'.

סוגיית הירושלמי מתחילה אפוא בקביעה שדרך (או: דרכים) בחזקת סכנה ושהיוצא לאכסניא יוצא למקום סכנה (ולכן היה החכם מצווה ביתו) וכך ההולך לרחוץ במרחץ יוצא למקום סכנה וכן החולי הוא בחזקת סכנה. ומשום שכל אלה הם מקומות סכנה חייב קודם צאתו להתפלל.

באיזו תפילה מדובר כאן?

פירש ה"פני משה" בד"ה כל הדרך בחזקת סכנה: ומתפלל "תפילה קצרה" כשהולך באיזה דרך שיהיה וכו' וכן להלן: כל החולי בחזקת סכנה כשנפל למיטה ומתפלל "תפילה קצרה".

ולפי פירוש זה הובאו דברי החכמים הללו בהקשר לדברי ר' יהושע במשנתו ש"המהלך במקום סכנה מתפלל "תפילה קצרה".

אלא שפירוש זה אינו יכול לעמוד, ואף מנוגד לפירושיהם של הראשונים שהביאו את סוגיית הירושלמי הזאת.

בשלמא הולך בדרך ניתן לפרשו שמדובר שיוצא בבוקר קודם שהתפלל ושעתו דחוקה ואין דעתו מיושבת עליו להתפלל תפילת י"ח או מעין י"ח, ולכן התיירו לו להתפלל "תפילה קצרה". אלא היוצא לאכסניא או היוצא למרחץ, או שנפל למיטת חוליו, וכי חייב הדבר להיות דווקא בשעת תפילה? ואולי נכנס למרחץ וכו' אחרי שכבר התפלל?

על כרחנו בתפילה אחרת מדובר כאן, והיא התפילה שאנו רגילים לקרוא לה "תפילת הדרך". ובאמת, הראשונים שהביאו את סוגיית הירושלמי הזאת כך פירשו אותה, שמדברת לעניין

"תפילת הדרך", שכל היוצא לדרך, או לאכסניא, או יוצא לרחוץ במרחץ או שחלה הרי הוא עומד בסכנה וחייב להתפלל תפילה מיוחדת הנאמרת במקום הסכנה³⁷. כל למשל כתב רמב"ן³⁸ "וגרסינן בירושלמי גבי תפילת הדרך ר"ש בר אבא וכו' כל הדרכים בחזקת סכנה וכו' כל החולים בחזקת סכנה".

וכך גם בפירוש תלמידי רבינו יונה לברכות: ³⁹ "ומנהג הוא בצרפת שאינם מברכין ברכת הגומל כשהולכין מעיר לעיר וכו' ומה שאמר בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה הם עומדים לא אמרו זה אלא לענין תפילת יוצא לדרך בלבד שבכל הדרכים יש לו לבקש נפשו וכו'. ובלשון זה ממש כתב גם הטור⁴⁰ שדברי הירושלמי נאמרו לענין "תפילת הדרך".

"תפילת הדרך" בשמה זה נזכרת בסוגיית הבבלי שם (כ"ט, ע"ב) בסמוך לברייתא שבה מהלוקת התנאים בענין הנוסח של "תפילה קצרה". וכך אומר הבבלי שם: "אמר ליה אליהו לרב יהודה וכו' וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא". מאי המלך בקונך וצא? אמר ר' יעקב אמר רב חסדא זו תפילת הדרך וכו' מאי תפילת הדרך? "יהי רצון מלפניך וכו' שתוליכני לשלום וכו' בא"י שומע תפילה".

בירושלמי אין תפילה מיוחדת ליוצא לדרך וכן לא מצינו תפילה זו במקורות התנאיים במשנה ובתוספתא, ואף הרמב"ם לא הביא תפילה מיוחדת בנוסח מסוים ליוצא לדרך (ואמנם כבר תמה על כך ר' יוסף קארו ב"בית יוסף"⁴¹).

ומכאן אנו באים למסקנה שאותה "תפילה קצרה" הנאמרת על-ידי מי "שהלך במקום סכנה" (במשנה) או "במקום גדודי חיה וליסטים" (שבברייתא) היא "תפילת הדרך" של התנאים. וכך, לדעתנו, הבין הירושלמי את אותה "תפילה קצרה" שבמשנה ובברייתא: אין מדובר כאן על אדם שצריך להתפלל "שמונה עשרה" או "מעין שמונה עשרה" ובגלל שהוא במקום סכנה אין דעתו מיושבת עליו ובמקרה כזה התירו לו לקצר את תפילתו. דבר זה ניתן לאומרו במי שנמצא בדרך והגיע זמן תפילה ואינו יכול להתפלל תפילה רגילה ושלמה. אבל מן הירושלמי נראה שכך הוא הדבר גם במי שיוצא לאכסניה, או שנכנס למרחץ, או שנפל למיטת חוליו. ובמקרים אלו, מי ימנע בידו להתפלל תפילת י"ח קודם שיוצא לאכסניה או שנכנס למרחץ? אלא שדומה שהירושלמי סבור שמי שעומד לפני כניסה לכל דבר סכנה עליו להתפלל תפילה מיוחדת, "תפילה קצרה" במקום או בנוסף לתפילת "שמונה עשרה" והיא "תפילת הדרך" של התנאים.

בנוסח "תפילה קצרה" זו כללו בקשה כללית של סיפוק צרכי המתפלל (שהרי בקשה כזו היא עיקרה של כל תפילה) יחד עם בקשה פרטית מיוחדת להינצל מסכנות הדרך. שני האלמטים הללו מצויים ב"תפילה קצרה" של ר' יהושע במשנה: "הושע ה' את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך בא"י שומע תפילה". "יהיו צרכיהם לפניך" – היא בקשה על סיפוק צרכי המתפלל, ואילו הביטוי "פרשת העבור", לפי פשוטו, יש בו איזכור של סכנת הדרכים שבה הוא נתון⁴². וגם נוסח התפילה הקצרה של "אחרים" שהראשונים הביאוהו להלכה, והוא הנוסח: "צרכי עמך מרובין ודעתם קצרה" וכ' – גם הוא כולל אזכרה של סכנות הדרך. הרמב"ם⁴³ והטור⁴⁴ העתיקו נוסח זה שבבבלי ובתוספתא ובסופו המלים "והטוב בעיניך עשה"⁴⁵. מלים אלו רומזות על תפילה להינצל מסכנה כפי שעולה בברור משופטים י', ט"ו ("ויאמרו בני ישראל אל ה' חטאנו עשה אתה לנו ככל הטוב בעיניך אך הצילנו היום

הזה"ו ומשמואל ב', י' י"ב ("חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו וה' יעשה הטוב בעיניו")⁴⁶.

כללו של דבר: תפילה זו אינה קצורה של תפילת י"ח, אלא תפילה מיוחדת הנאמרת על-ידי אדם שעומד להיכנס למקום סכנה, והיא באה במקום או בנוסף לתפילת "שמונה עשרה", וניתן לכנותה "תפילת הדרך של התנאים".

רמז לתפיסה זו של "תפילה קצרה" אפשר לראות בפירושו של ר' יהודה שירליאון⁴⁷ וכן ב"תוספות הרא"ש"⁴⁸ לסוגייתנו. וזה לשונם: "זו היא תפילת הדרך ולא היינו תפילה קצרה דמתניתין דהתם מיירי במקום סכנה והוי תפילה" שבמקום י"ח אבל הכא ביישוב מיירי ובאדם שרוצה לצאת לדרך, ואפי' התפלל י"ח יש לו להתפלל תפילה זו".

נראה מדבריהם שהם באים לשלול את הפירוש ש"תפילת הדרך" שנזכרה בבבלי היא "תפילה קצרה" של משנתנו והם טורחים להדגיש שאין הדבר כך ומשנתנו מדברת במקום סכנה ו"תפילה קצרה" היא במקום תפילת י"ח, אך "תפילת הדרך" נאמרת בישוב ובאדם שעומד לצאת לדרך, ואפילו התפלל "שמונה עשרה" יש לו להתפלל תפילה זו. אם כן, פירוש זה עלה במחשבתם של שני חכמים אלה ויתכן מאוד כי זו בדיוק דעת הירושלמי ש"תפילה קצרה" היא "תפילת הדרך". ועוד רמז אחד בכיוון מחשבה כזה מצינו לאחר מן הראשונים. רבינו משולם מבדריש העתיק ב"ספר ההשלמה" שלו את סוגייתנו בגרסה זו:⁴⁹ "אמר רב חסדא: כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפילה קצרה" (ובכל הנוסחאות: צריך להתפלל "תפילת הדרך") יתכן שגם תפיסתו של בעל "ספר ההשלמה" היא ש"תפילה קצרה" היא היא "תפילת הדרך".

תפיסה זו היא, לדעתנו, שיטת סוגיית הירושלמי, אך לא של הבבלי. בסוף סוגיית הירושלמי מוצאים אנו את דברי רב חסדא האומר: "שלש ברכות הראשונות ושלש האחרונות". בבבלי יחסו לרב חסדא את התקנה שאדם היוצא לדרך צריך להתפלל תפילה מיוחדת, והיא התפילה הפותחת בנוסח: "יהי רצון מלפניך וכו' שתוליכני לשלום" וכו'. ומאחר שלרב חסדא נתקנה תפילה מיוחדת ליוצא לדרך, הרי יכולים אנו להבין, שלדעתו, "תפילה קצרה" של משנתנו (בנוסח של "הושע ה'") שבמשנה או "צרכי עמך" וכו' שברייטא) אינה "תפילת הדרך" הנאמרת לפני כניסה לסכנה, אלא היא קיצורה של תפילת "שמונה עשרה". ומשום כך, אמר רב חסדא שלפני תפילת "צרכי עמך מרובין" יש להקדים ג' ברכות ראשונות ולאחריה יש לומר ג' ברכות אחרונות.

הערות

1. הביטוי קשה ואין אנו בטוחים אם "פרשת העבור" הוא הכתיב הנכון של שתי מלים אלה או שמא צורות אחרות ועל אחת כמה וכמה אין אנו בטוחים בפירושן. בתלמוד הבבלי (ברכות דף כ"ט ע"ב) שאלו "מאי פרשת העבור?" וניתנו לכך שתי תשובות: "אמר רב חסדא אמר מר עוקבא אפילו בשעה שאתה מתמלא עליהם עברה כאשר עוברה יהיו כל צרכיהם לפניך (דומה שיסודו של פירוש זה הוא בדרשת הספרי על הפסוק בדברים ג', כ"ו ו"יתעבר ה' בי למענכם" וזה לשון הספרי שם פסקא כ"ט: "ויתעבר ר' אליעזר אומר נתמלא עלי חמה. ר' יהושע אומר כאשר שאינה יכולה לשוח מפני עוברה". וכאן מצא רב חסדא בביטוי "פרשת העבור" את שתי המשמעויות, גם של עברה = זעם, וגם של עוברה = אשה מעוברת. והרגיש כבר בכך הר"א פינקלשטיין בהערותיו לספרי דברים שההדיר שם עמ' 45 בהערותיו לשורה 10 אך הוא אומר זאת בלשון ספק: "ואולי יש קשר בין דברי רב חסדא והביריתא שלפנינו). איכא דאמרי אמר רב חסדא - אמר מר עוקבא: אפילו בשעה שהם

עוברים על דברי תורה יהיו כל צרכיהם לפניך (ראה גם בדקד"ס לברכות עמ' 152 אות ט' שמביא נוסחת כת"י אוקספורד: אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: פרשת עובדי דרכים) ואילו בירושלמי לסוגייתנו (פרק ד' הלכה ד', ד"ו ח) איתא: ר' אחא בשם ר' אסא כל מה ששליח ציבור עומד לפני התיבה ותובע צרכי עמך לפניך (וראה במפרשי הירושלמי שם שבכך נתכון ר' אחא לפרש את הביטוי "פרשת העיבור" שבמשנה) ופירוש כזה הביא גם ר' שלמה עדני ב"מלאכת שלמה" למשנתנו בשם ר"ש סיריליאנו. ומאז נשאו ונתנו בביטוי זה פרשנים וחוקרים רבים ועדיין קשה לומר שהעניין מחוור כל צרכו. וראה את הסיכום האחרון של פרשה זו במחקרו של י' גלוסקא "הפרשה של 'פרשת העיבור'", שנתפרסם ב"מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית" בהוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ן, עמ' 55-62.

2. **"תוספתא כפשוטה"**, סדר זרעים חלק א', עמ' 31-32.
3. **ברכות דף כ"ט, ע"א.**
4. בכת"י מינכן: תחילת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה, ועיין **"דקדוקי סופרים"** לברכות דף ע"ה וראה גם בהערה כ', שם.
5. פרק ד' הלכה ג', ובד"ו, דף ח', ע"א.
6. בדפוס אמשטרדם וקושטא ליתא למלת "שבע" והנוסח הוא: "איזו הוא מעין י"ח" והסכים לנוסח זה רטנר ב **"אהבת ציון וירושלים"** לברכות עמ' 110 וראה גם ר"ל גינצבורג ב"פירושים וחידושים לירושלמי", עמ' 315.
7. ב"אור זרוע" הלכות תפילה, סימן 3, גורס כאן: "ר' זעירא שלח לר' ניסים וכו' איזהו שבע מעין י"ח" ולא גרס "איזהו מעין שבע". וראה רטנר ב"אהבת ציון וירושלים", עמ' 110 וכך ראה דברי ר"ל גינצבורג ב"פירושים וחידושים לירושלמי", עמ' 321.
8. וראה דברי הר"ש ליברמן ב"תוספתא כפשוטה" שם עמ' 33 האומר ש"בא"י נהגו כרב מפני שפסקו הלכה כר"א וחדשו וקצרו לעיתים את נוסח התפילה ושמרו על חותם הברכות" וכו'.
9. דף ל', ע"א.
10. שינוי נוסחאות לפיסקה זו ראה דקד"ס שם, עמ' 154.
11. ב"תוספתא כפשוטה", שם, עמ' 33.
12. **משנה בירושלמי** הוצאת לו. קויפמן, פרמה, קטעים מן הגניזה, משנה דפוס נפולי ופירוש המשנה להרמב"ם כת"י. וראה גם בתר"י הכותב: "ובהרבה ספרים טעו הסופרים וכתבו "תפילה קצרה" מעין י"ח ואינו כלום שאין זה מעין "שמונה עשרה". הרי שגם לפניו הייתה נוסחה זו של "תפילה קצרה מעין שמונה עשרה", אלא שמחקה.
13. **"פירושים וחידושים לירושלמי"**, עמ' 356.
14. אמנם על טענה זו ניתן להשיב כי מעין "שמונה עשרה" שהיו נוהגים בו בא"י היה כשיטת רב שהיו חותמין בכל שמונה עשרה ברכות ורק היו מקצרים בהן (וכך באמת דעת הר"ש ליברמן, שם) ואילו במקום סכנה היו רשאים להשמיט את כל חתימות הברכות האמצעיות ולומר הביננו ולחתום בשומע תפילה. אך עדיין קיימת הטענה שגם אז אין זו "תפילה קצרה".
15. רמז לכך מוצא א. הברמן בספרו **"על התפילה"** (בהוצאת מכון הברמן למחקרי ספרות, לוד, תשמ"ז, עמ' 72, הערה 7) שמניין התיבות של תפילת "הושע ה'" בין לנוסח הירושלמי ובין לנוסח הבבלי הוא י"ח תיבות.

16. שם, דף כ"ט, ע"ב.
17. בכת"י מינכן: מלמטה. וראה דקד"ס, עמ' ע"ז.
18. בכת"י מינכן: יוסי אומר שעה תפילת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם, ברוך שומע תפילה. ר' יהושע אומר שעה עשועת מך ישראל וכו'. ראה דקד"ס, שם. ועל גרסה זו עיין להלן.
19. שם, פ"ד, ה"ד בד"ו ח', ע"ב.
20. הרמב"ם ב"משנה תורה" הלכות תפילה, פרק ד', הלכה י"ט. טור אורח חיים, סימן ק"י, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן ק"י, סעיף ג'.
21. "פני משה", "פירוש מספר חרדים" ועוד.
22. תוספתא ברכות פ"ג.
23. עמ' ע"ז.
24. "מלאכת שלמה" למשנת ברכות פ"ד, משנה ד'.
25. שם, הערה ל'.
26. "מנורת המאור" נר ג' כלל ג' ח"א ס' י"ט. אך יש להעיר שב"מנורת המאור" שיצא בהוצאת "אשכול" (ירושלים, תשל"ג) איתא: ר"א – ר' יהושע – ראב"צ – אחרים. ואיני יודע באיזו מהדורה של "מנורת המאור" השתמש רנ"ג רבינוביץ.
27. סימנו: II 1709. הוציאו לאור וצירף לו הקדמה דוד רוזנטל, הוצאת מקור, ירושלים, 1972.
28. נוסח זה של כת"י פירנצה טוב יותר, לכאורה, מנוסח כת"י מינכן. כי לנוסח כת"י מינכן יש לתמוה כיצד הוקדמו דברי ר' יוסי לדברי ר' יהושע? (וכבר העיר על-כך ר' שלמה עדני ב"מלאכת שלמה" למשנתנו) ואילו נוסחת כת"י פירנצה מיישבת קושי זה. אך ראה דברי ר"ל גינצברג ב"פירושים וחידושים לירושלמי" עמ' 354 המשער שר' יוסי הנזכר כאן אינו ר' יוסי בן חלפתא, שהוא סתם ר' יוסי, אלא ר' יוסי הכהן חבירו של ר' אליעזר.
29. כת"י המוסיאון הבריטי בלונדון מס' 409, כתיבה ספרדית, מן המאות 13-14.
30. כת"י הספרייה הפלטינית בפרמה מס' 1309, כתיבה איטלקית, מן המאות 13-14.
31. "אור זרוע" הלכות קריאת שמע, סימן מ"ז.
32. ירושלמי ברכות פ"ד, הלכה ד', ד"ו ח' ע"ב.
33. גירסת כמה ראשונים: כל הדרכים, וראה רטנר, "אהבה ציון וירושלים", לברכות עמ' 111.
34. בדפוס אמסטרדם: ר' יונה. וראה מש"כ ר"ל גינצברג "פירושים וחידושים לירושלמי", כרך ג', עמ' 347.
35. גם כאן, גרסת כמה ראשונים: כל החולים, וראה רטנר, שם.
36. ב"ספר הפרדס", סימן קע"ג: ר' אחא בשם ר' אבא. ראה רטנר, שם, עמ' 112.

37. את פירושיהם של הראשונים הביא רטנר ב"אהבת ציון וירושלים", עמ' 111. וראה גם בספר "עלי תמר" על הירושלמי ח"א להרב ישכר תמר (י"ל בת"א שנת 1979 בהוצאת "עתיר") עמ' קס"ה-קס"ז, שאף הוא הביא את פירוש ה"פני משה" ודחהו, ומפרש כפירוש הראשונים שהתפילה האמורה כאן היא "תפילת הדרך" הנאמרת במקום סכנה.
38. "תורת האדם" (בתוך: "כתבי רמב"ן", כרך ב', שההדיר הרב ח.ד. שעוול, ירושלים, תשכ"ד) עמ' מ"ט-נ'.
39. תלמידי רבינו יונה לפרק תשיעי בברכות דפוס וילנא, דף מ"ג, ע"א) ד"ה ארבעה צריכין להודות.
40. טור "אורח חיים", סימן רי"ט.
41. "בית יוסף", על טור "אורח חיים", סימן ק"י.
42. ראה מאמרו של י' גלוסקא, "הפרשה של פרשת העיבור", ב"מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית" (הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תש"ן, עמ' 62-65), ש"פרשת העיבור" הוא תרגום שאילה מן הארמית ומשמעו: "פרשת דרכים".
43. **הלכות תפילה**, פרק ד', הלכה י"ט.
44. טור "אורח חיים", סימן ק"י.
45. נוסח זה נמצא בכת"י פאריס של התלמוד הבבלי והביאו ר' נ.ג. רבינוביץ ב"דקדוקי סופרים" לברכות עמ' ע"ז, הערה ל'.
46. ראה דברי ר' יואל סירקיש ב"בית חדש" על טור "אורח חיים", סימן ק"י, שהעיר על הקשר בין המלים "והטוב בעיניך עשה" לבין הפסוק בספר שופטים.
47. "תוספות ר' יהודה ב"ר יצחק שירליאון למסכת ברכות - ההדיר הרב נ. זק"ש) עמ' של"ה וכן בתוך: "ברכה משולשת" עמ' י"ז, ע"ב
48. בתוך: "ברכה משולשת" עמ' י"ט.
49. "ספר ההשלמה" (בתוך: "גנזי ראשונים" על מסכת ברכות, ההדיר הרב מ' הרשלר, ירושלים, תשכ"ז).

דמותה של הגר המקראית בראי השיר "הגר" לראובן אבינעם

תקציר

המאמר עוסק בתיאור דמותה של הגר כפי שהיא משתקפת בראי פרשנות המקרא היהודית הקלאסית ובשיר "הגר" מאת המשורר ראובן אבינעם. במקרא מוצגת דמות הגר לשלילה. המספר המקראי מגנה את התנהגותה של הגר שבאה לידי ביטוי בהתנשאות על שרה ובזלזול בה: "ותקל גברתה בעיניה", השפחה קמה בגברתה. במדרש ובפרשנות דמותה של הגר מצטיירת כדמות רבת-צדדים ולא כדמות "אחידה", חד-צדדית. יש מפרשים המוצאים בה צדדים לחיוב, ויש מפרשים המוצאים צדדים לשלילה. ייתכן שהמספר המקראי והמפרשים חפצים ביקרם של ראשוני אבות האומה ואמותיה, ואילו הגר המשמשת רקע לעלילה, תוצג פעמים לשלילה ופעמים לחיוב בהקשר לסיטואציה ולמערכת היחסים בינה לבין הדמויות הראשיות – אברהם ושרה. דמותה של הגר מנקודת מבטו של המשורר ראובן אבינעם בשירו "הגר", מצטיירת כדמות חיובית. הוא מזדהה עם כאבה ומגלה כלפיה אהדה רוחמים. זיקה קונוטאטיבית לשיר אל המקרא מרחיבה את משמעות השיר אל ההכללה: הגר הופכת לדמות סמלית המייצגת את האם היראה מפני השכול. המסקנה העולה מכאן היא, שאיפיון דמויות מקראיות תלויות בהשקפות עולם שונות ובמסרים שונים שרוצה המחבר להעביר לקוראיו.

מבוא

מאמר זה עוסק בתיאור דמותה של הגר, כפי שהיא משתקפת בראי פרשנות המקרא היהודית הקלאסית ובשיר "הגר" מאת המשורר ראובן אבינעם. המטרה היא לבחון כיצד מתמודדת הספרות לסוגיה עם דמותה של הגר השנויה במחלוקת. שיטת העבודה: שיטות מחקר של השוואות טקסטיות מקבילים.

1. דמותה של הגר כפי שהיא מתוארת במקרא

אברהם עירי ושרי אשתו עקרה. אולם נאמנה על אברהם ההבטחה האלוקית החוזרת ונשנית: "ואעשך לגוי גדול" (בראשית י"ב, 2), "ושמתי את זרעך כעפר הארץ" (שם, י"ג, 16). הזמן חולף ושרה עומדת בעקרותה. מקץ עשר שנים לשהותם בכנען, מציעה שרה את שפחתה הגר לאברהם כדי שיוולד לו בן (בראשית ט"ז, 3) וזאת לפי מנהג שהיה מקובל באותה תקופה. שרה

תאריכים: "הגר"; ראובן אבינעם; "פואימה זוטא"; טקסטים מקבילים מדרש; פרשנות.

מוותרת על כבודה ומעמדה הבלעדי במשפחה כדי שיהיה בן לאברם. במעשה זה בא לידי ביטוי טיב היחסים ביניהם, דהיינו, הקשר האישי-נפשי ביניהם הוא אמיץ ואינו מושתת על קשר משפחתי גרידא.

לאחר שהרתה הגר התחילה לזלזל בשרה גבירתה: "ותרא הגר כי הרתה ותקל גברתה בעיניה" (בראשית ט"ו, 4): הגר מתנשאת על שרה ומזלזלת בה. שרה הנעלבת ומושפלת חמסה על אברם כי נוטה הוא חסד להגר, מכיר לה טובה ומתייחס אליה כאשתו. שרה באה אליו בטרוניות, והוא נותן לה יד חופשית לפעולה: "הנה שפחתך בידך, עשי לה הטוב בעיניך" (שם ט"ז, 6). "ותענה שרי – ותברח מפניה" (שם ט"ז, 6). הגר בורחת למדבר. שם מתגלה אליה המלאך ומצווה עליה לחזור אל שרה גבירתה, אגב הבטחה כי ירבה את זרעה והבן היולד ייקרא שמו ישמעאל, "והוא יהיה פרא אדם וידו בכל ויד כל בו" (בראשית ט"ז, 12).

הופעתו של המלאך באה לאשר את דבר עליונותה של שרה כגבירה ואת מעמדה של הגר כשפחה: "הגר שפחת שרי" (שם ט"ז, 8): וכן ישמעאל שיהיה פרא אדם, אינו מתאים להיות היורש.

הגר חוזרת לבית אברם ושרי, יולדת לאברם בן, את ישמעאל. כעבור שנים מספר הרתה שרה וילדה בן לאברהם, את יצחק. ביום היגמל בנו יצחק עשה אברהם משתה גדול.

נדמה שהשנאה והקנאה שבין שרה והגר חלפו. ולא היא. שוב נפגם השלום בבית ופרץ סכסוך חדש. שרה מבקשת מאברהם לעשות את המעשה הבלתי אנושי – לגרש את הגר האמה ואת בנה: "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (שם כ"א, 9-10). כלומר, שרה מבקשת לנשל את ישמעאל מהירושה. קשה לאברהם להסכים לדרישה זאת, לגרש מעל פניו את בנו בכורו: "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו" (שם כ"א, 11). אברהם אינו מוותר לשרה. בסופו של דבר נכנע כי חזקו עליו דברי אלוקים: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה כי ביצחק יקרא לך זרע" (שם כ"א, 12). הפרידה של אברהם מהגר וישמעאל מתוארת בפירוט. אברהם משכים קום, ובהיותו לבדו עם הגר והילד, הוא נותן להגר לחם וחמת מים, שם אותם על שכמה לאות אהבה, מפקיד בידה את הילד ומשלחם בחיבה וברחמים.

הגר מקבלת על עצמה את הדין ויוצאת לדרכה: "ותלך ותתע במדבר" (שם כ"א, 4). כשכלו המים מן החמת, הרחיקה מעליה את הנער לבל תראה במותו מיושב ומצמא, יושבה מנגד ונשאה קולה בבכי. שוב מופיע מלאך ה', והפעם כדי לעזור לה ולעודד אותה. המלאך מגלה לה באר מים: "ותמלא את החמת ותשק את הנער" (שם כ"א, 19). ישמעאל גדל במדבר פראן "ויהי רבה קשת" (שם כ"א, 20)... ותקח לו אמו אישה מארץ מצרים. מכאן, שישמעאל לא הורשה לחזור לבית אברהם, והעובדה שנשא אישה מצרית מוכיחה כי האומה הישראלית עתידה לצאת מזרעו של יצחק.

2. דמותה של הגר כפי שהיא מתוארת במדרשי חז"ל ובפרשנות

1.2. התייחסות לשם – "הגר"

לפי חז"ל, השם הגר הוא נוטריקון לביטוי "הא-אגרך" (הרי שכך שכרך), שאמר פרעה לשרי כאשר נתן לה את הגר לשפחה¹. הגר היא זו שאמרה: "הגם הלום ראיתי"². הגר נקראת גם קטורה³.

אף המפרשים מזהים את שמה של הגר עם קטורה, האישה שנשא אברהם לאחר מות שרה. היא נקראה בשם קטורה כי "מעשיה נאים כקטורת". לפי מהר"ל - קטורה זו הגר "כשראתה חסד ה' שהעלה לה באר חזרה בתשובה". ואילו מפרשים אחרים טוענים שהגר וקטורה הן שתי נשים שונות.⁴

2.2. ייחוסה, מעמדה ותכונותיה

דמותה של הגר נדרשת מאספקטים שונים הן לחיוב והן לשלילה. רוב המדרשים משייכים את הגר למשפחת פרעה מלך מצרים, וזאת משני טעמים: למנוע פגיעה בכבוד אברהם, ולהדגיש את ההערכה הרבה שייחס פרעה לאברהם ולשרה בכך שנתן להם את בתו לשפחה. ועוד נאמר: הגר בחרה להיות שפחת שרי על-מנת לברוח מבית פרעה האלילי שטוף בזימה.⁶ מגמתה של האגדה אינה רק הרמת קרנם של אברם ושרי, אלא גם דרישת שבחה של הגר. לעומת זאת במדרשים אחרים מצוין, כי הגר היא בת פילגשו של פרעה והוא נתנה לשרי לאות אהבתו אותה.⁷ גם בפרשנות מזהים המפרשים את הגר כבת פרעה מלך מצרים, ואף את גדולת מעלתה של שרי בעיני פרעה: כיוון שראה נס שנעשה לשרי נתן את הגר לשרי לאמה.⁸ ייתכן, כי זיהוי ייחוסה של הגר על-ידי המפרשים כבת מלך, הוא ניסיון להתמודד עם התנהגותה קלת הדעת של הגר, עקב התמורות בחייה - משפחה לאשת איש ושוב למעמד של שפחה. סימוכין לכך: "ותקל גבירתה בעיניה" (ט"ז, ד').

לגבי מעמדה ותכונותיה הדעות הן חלוקות. מדרשים אחרים מדברים בשבחה של הגר: שרי נתנה את הגר לאברם לאישה ולא לפילגשו⁹; הגר שפחת אברם רואה מלאכים בזה אחר זה¹⁰; היא מקריבה עצמה למען אברם הצדיק הקשיש ממנה בשנים מופלגות: "אשריך שאת מתרבת לגוף הקדוש הזה"¹¹; הגר נחשבת לאחת מתשע הגיורות והחסידות, שנתגלה אליהן מלאך ה'¹². כאן המדרשים מבליטים את אמונתה בה' ואת נאמנותה לאברם.

לעומת זאת מדרשים אחרים דנים אותה לגנאי: הגר נמשלה לקוץ מזיק הגדל ללא עמל, ושרי נמשלת לחיטה¹³, אחד מאבות המזון של האדם. אף מתחו ביקורת על פריצותה של הגר שנתעברה מביאה ראשונה¹⁴; היא כפוית טובה, הולכת רכיל ומוציאה דיבה רעה על גבירתה שרי¹⁵; היא לא השתנתה והמשיכה לעבוד עבודה זרה גם בבית אברהם¹⁶.

בדומה למדרשים גם בפרשנות חלוקים הפרשנים בדעותיהם ביחס למעמדה ותכונותיה של הגר. אלה המדברים בשבחה מציינים שהגר נחשבת כאשת אברם ולא כפילגשו¹⁷ סימוכין לכך: "לו לאישה"; הגר הוציאה עבודה זרה מביתה וידעה להודות על הנס שעשה עמה אלוקים¹⁸; היא הסכימה להרות לאברם הקשיש ממנה¹⁹.

לעומתם מפרשים אחרים דורשים אותה לגנאי. לטענתם, הגר נשארה כשפחה²⁰ בהסתמכם על דברי שרי: "בא נא אל שפחתי" (שם ט"ז, 2). הם מדגישים את תכונותיה

השליליות: הולכת רכיל, כפויט-טובה²¹ שורשיה חזקים, שכן חזרה לגילולי בית אביה, ככתוב: "ותלך ותתע"21. היא לא נותקה מבית אביה ומעמה, הראיה: לקחה לבנה אישה מצרית. מתוך אנוכיות אכזרית הרחיקה את בנה כדי לבכות על כאבה היא, ולכן לא שמע ה' קולה כי אם קול הנער²².

2.3. יחס שרה לחגר וגירוש

הדרשות מנסות להסביר את משמעות הביטוי "ותענה שרי" (בראשית ט"ז, 6)²³: העינוי נתפס כיחסי אישות – "מנעתה מתשמיש", המלה עינוי נגזרת מהשורש ע.ג.ה. וכן, שרה שיעבדה את הגר, הכניסה עין רעה בעוברת של הגר וזו הפילה²⁴. המדרשים מצדיקים את התנהגותה של שרי נוכח יחסה של הגר שבא לידי ביטוי בהתנשאות על שרה ובזלזול בה.

המדרשים מתמודדים עם הקושי במעשה גירוש הגר. את ההסברים למעשה בלתי-אנושי זה מצאו חז"ל במילה "מצחק" (הכוונה לישמעאל, פרק כ' פסוק ט'), שהיא רבת משמעות: עובד עבודה זרה²⁵, רוצח – יורה חץ ביצחק אחיו²⁶, חוטא בגילוי עריות²⁷. לפיכך שרה מרחיקה את ישמעאל "שמא ילמד בנו וילך ויעבוד כך ונמצא שם שמיים מתחלל"²⁸. עם זאת אברהם מתנגד לגירושי הגר ובנה, בעינוי שרה והגר שוות מעמד, הן נשותיו, וגם ילדיו שווי מעמד. לפיכך, נגלה הקב"ה לאברהם כדי להודיעו ששרה היא אשתו ואילו הגר היא שפחה נוכריה ואינה ראויה לו²⁹. ואברהם מקבל את הצו האלוקי. יתירה מזאת, מדרש תנחומא (שמות פ"א) מוסיף חומרה: אברהם שנא את ישמעאל על שיצא לתרבות רעה ולכן שלח אותו ואת אמו. בדומה למדרשים אף רש"י מנסה להצדיק את שרה. שרה מענה את הגר הואיל והקלה ראש בגבירתה והתנשאה עליה. לפי רש"י (שם ט"ז, 6) "משעבדת בה בקושי" ומכניסה בעוברת של הגר עין רעה חזו מפילה.

הרש"ר הירש (ט"ז, ו') מסביר באופן אחר את הביטוי "ותענה שרי" – שרה רמזה לה שתדע כי חינוכו של הילד ניתן לגמרי לשרה.

לעומת זאת, פרשנים אחרים מבקרים את התנהגותה של שרה ואין הם דנים אותה לכף זכות. לדבריהם, שרה חטאה בעינוי הגר ואף אברהם בהניחו לה לעשות כן, לכן "שמע ה' אל עוניה ונתן לה בן שיהא פרא אדם לענות את זרע אברהם ושרי בכל מיני העינוי"³⁰. לפי רד"ק, "שרה נהגה שלא לפי מידת המוסר והחסידות, והתנהגותה לא ישרה בעיני האל בענותה את הגר, וה' שמע אל עוניה" והשיב לה ברכה תחת עוניה³¹.

בעניין גירוש הגר, המפרשים מוצאים מסיבות מקלות למעשה זה. הגר מייצגת את המרחב האתני שבו גדלה. לפיכך חינוכה במצרים השפיע על חינוכו הלקוי של הבן ישמעאל: "כי מצד שהיה בן הגר המצרית הולידה בדומה לה, כי כל המצרים שטופי זימה"³². רש"י מביא את שלושת פירושי המדרשים³³, כי ישמעאל חטא בעבודת אלילים, בגילוי עריות ובשפיכות דמים. אף ספורנו מאשר את מעשה שרה, ומציין: "שמע בקולה – כי בדין אמרה לעשות כך"³⁴.

יש המשערים שסמיכות הפרשיות – גירוש הגר, עקדת יצחק ומות שרה אינה מקרית. כשבישרו לשרה על עקדת יצחק פרח נשמתה. מותה הטרגי הוא עונש במידת מה על

חטאה בגירוש הגר.

לסיכום

מתוך עיון במדרש ובפרשנות עולים לפנינו גילויים שונים ואף מנוגדים באשר לדמותה של הגר. דמותה נתפסת כדמות רבת-צרדים ולא כדמות "אחידה", חד-צדדית. אם כן, נשאלת השאלה: מדוע מוצגת הגר פעמים לשלילה ופעמים לחיוב? ייתכן, כי הסיבה נעוצה בעובדה, שבעיני המספר המקראי והמפרשים נתפסת הגר כדמות משנית ומטרתם להעמיד במרכז את הגיבורים הראשיים – אברהם ושרה – את מעשיהם והקורה להם. כך מובאות שתי סיטואציות משמעותיות בחיי אברהם ושרה ודרכי ההתמודדות אתן: שרה ואברהם מתמודדים תחילה עם הבעיה – היותם חשוכי ילדים (בראשית ט"ז) לאחר מכן, עם נושא חינוכו של יצחק (בראשית כ"א). בדרך הטבע, מוצגות דמויותיהם של ראשוני אבות האומה ואמותיה, במרבית המקרים, לחיוב. המספר המקראי והמפרשים חפצים ביקרם, ואף מעשיהם השליליים יתקבלו בהכרח בל יגונה. ואילו הגר, הדמות המשנית, המשמשת רקע לעלילה, תוצג פעמים לשלילה ופעמים לחיוב, בהקשר לסיטואציה, לעיתוי ולמערכת היחסים בינה לבין הדמויות הראשיות.

3. דמותה של הגר מנקודת מבטו של המשורר ראובן אבינעם בשירו: "הגר"

הגר / ראובן אבינעם

מתוך ספרו: "שירים ופואימות"

- | | |
|---|--|
| <p>א. לא נה-אי עולה אלי מן המדבר
ומבלימת-בְּקִיקוֹתוֹ לא תן יָרִיד,
פי קול בְּכִי-אם חורג מלב רצוץ-ענות –
זה קול הגר, אִמָּה מְצֹרֶת, תֹּאזִין נִפְשִׁי,
שִׁלְחָה אֶל הַמִּדְבָּר בְּעֵלָה וְאֶדְוִיָּה,
עם לֶחֶם, חֶמֶת-מִים וְיִלְדָּה,
פי כן שָׁרָה אֶשְׁתּוֹ תִּיעֵץ,
מֵאֲהָבָתָה לִבָּנָה יִצְחָק וּבְקִנְיָתָה
לִבְן זִקְנִי-אִישָׁה, אֲשֶׁר תֵּאָהֱב-תֵּאָהֱב.</p> | <p>ב. בְּזֶה מְמַשֶּׁלֶת חֲדָלוֹן וְתִלְאָבוֹת,
בִּינּוֹת אֲבָנֵי קֶרֶחַ וְצָחִית
וּבְלֵב רַחֲבֵי חוֹלוֹת וְלֹהֵט,
מֵאֵז אֹר בֶּקֶר בּוֹסְסוֹ דּוֹמָם
וְגִרְרוֹ רִגְלָם הָאֵם וּבָנָה,
בְּאֵין עֵמֶם דָּבָר זוֹלָת צֶלֶם,
אֲשֶׁר יִלְהֵט אֵף הוּא כְּאוֹר שְׁחֹר.
אֲבָד נְתִיב מֵאֲחֵרֵי גֹם אֲשֶׁר חָלַשׁ,
וְזֶה הַדֶּרֶךְ מִשְׁתַּרְעַת לִפְנֵיהֶם
בְּל תִּרְאֶה רֹאשִׁית-קֶצֶהוּ הִרְחֹקָה.</p> |
|---|--|

ג. ויהי כי פס הלחם עד אחרון פרוֹריו
 ויכלו גם מימי-החמת ואינם,
 ותרא אז האם את בנה צונח לעפרות,
 בהתעטף לבו, והוא לחום-צמא.
 רוחו היא חשה להשיב ותשימו
 אל תחת שית, מתרפק אל צלע-צוק,
 עומד נכלם לבן-בדים ומתעלה
 אל ריק-שחקים לזהט על זלף-גשם
 ואיו...
 הן טוב פס-צל חרוך מאפס-צל –
 הרהר לבב-האם וברחמיו נכמר,
 ותלך לה ותשב מנגדו דומם,
 כי עם לבה אמרה: אשבה-פה
 ואל אראה במות הילד...
 ותשא קולה ותבך –

ד. הן זה נהי לבב רהה
 עולה אלי מן המדבר:
 ילל אם החשה פן שכלון וכנה,
 ונשימתה עוצרת מדי רגע
 שמע אם לא פס עוד נשם בנה,
 אשר ישכב עלוף-שרב הרחק כמטחוי-קשת.
 ובמשנה-הרגע – זעקת-משנה תשא
 עדי הרגז סלעי-מדבר,
 פולטי בת-זעק מרחוק לעמתה,
 עדי הכמר גם רחמי האלהים
 המאזין ברום-שחקו לכל קוראיו...

הזאנר (סוגה): פואימה "זוטא".

תוכן השיר

תיאור תלאותיהם של הגר ובנה במדבר.

בית ראשון – הפתיחה בבית זה היא דרמטית. המשפט הפותח הוא משפט שלילה: "לא נה-
 אי עולה אלי מן המדבר". פתיחה בהיגד זה יוצרת מתח וסקרנות בלב הקורא
 להמשיך לקרוא. "זהו קול "בכי-אם" "רצוף-ענות". המלה ענות מעלה
 אסוציאציה מהמקרא: "ותענה שרי" זה קול הגר, אמה מצרית אשר "שלחה
 אל המדבר בעלה ואדוניה". כפילות כינוי השייכות "בעלה ואדוניה" מרמז
 על קונפליקט בין כוחות נפשיים שונים: לשלוח את הגר או לא לשלוח,
 להיכנע לשרה או לוותר לשרה. שרה יעצה לאברהם לשלח את הגר ובנה
 מתוך קנאתה לבן "זקני-אישה, אשר תאהב תאהב", כפילות הפועל "תאהב"
 מורה על הדבר היקר לה ביותר – בעלה ובנה: **תאהב בעלה תאהב בנה**.
 הבן יצחק נזכר גם כבנה של שרה וגם כ"בן זקוני אישה", ואילו בן הגר נזכר
 כילדה של הגר בלבד. ייתכן כי זו הסיבה להתנהגותו הפסיבית של אברהם.
 שמו של אברהם אינו מופיע מפורשות בשיר, דמותו עולה במובן שייכות
 לכל אחת משתי הנשים בחייו. מכאן שאברהם חשוב במיוחד לשתייהן.
 בניגוד לאברהם המוצג כדמות פסיבית, שרה מוצגת כדמות אקטיבית,
 זוממת תחבולות.

בית שני – השתרכות הגר בנה במדבר הצחיח, המדומה ל"ממשלת חדלון ותלאובות",
 שבו מושל המוות הלהט והיושב, עד כי צלם אף הוא כ"אור שחור". הביטוי
 אור שחור מעלה קונוטאציה של "אור מוצל מאש" (זכריה ג', ד'). "מאז אור
 בקר בוססו דומם". הביטוי "בוססו" מעלה אסוציאציה של התבוססות בדם:

"ואראך מתבוססת בדמיך" (יחזקאל ט"ז, 6).

בית שלישי – המצב מחמיר למדי. הלחם ומים אזלו והבן "צונח לעפרות" מרוב צמא ויובש. בדאגתה לבנה מנסה האם להשיב רוחו של הבן המתעלף, היא משכיבה אותו תחת שיח מצל, הבן "מתרפק אל צלע-צוק", מנסה בכל כוחו להיאחז בחיים. משנכמרו רחמיה של הגר על בנה, היא מתרחקת לבל תראה במותו ונושאת קולה בבכי.

בית רביעי – הפתיחה בבית זה מחזירה את הקורא אל הפתיחה בבית ראשון: "לא נה-אי עולה אלי מן המדבר" – "הן זה נהי לבב רהה עולה אלי מן המדבר" היחס בין שני המשפטים הוא יחס של ניגוד: סיבת הבכי בבית הראשון היא שונה. בבית ראשון, הבכי הוא על שילוחה של הגר, ובבית רביעי – "יללת אם החשה פן שכלון יכנה". האם עוצרת נשמתה "אם לא פס עוד נשם בנה". המלה "פס" החוזרת פעמיים בשיר, מרמזת על סוף, חידלון (היפוך האותיות: סף). האם זועקת זעקה גדולה ומרה "עדי הרגז סלעי-מדבר". הזעקה מרעידה אפילו את הסלעים הקשים והמוצקים שבמדבר. הזעקה עולה לשמים ומעוררת את רחמיו של האלוקים, "המאזין לכל קוראיו", כדברי חז"ל: שערי דמעות לא ננעלו. הקונוטאציה המשתמעת: "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת" (מתוך התפילה).

הגר, שהשיר מוקדש לה (שמה מופיע בכותרת השיר ובבית הראשון) וסביבה נרקמת העלילה, אפשר לראותה כסמל האישה בכל דור. היא הופכת לדמות סמלית המייצגת את האם החוששת מפני השכול. ייתכן, שהשיר מרמז על מאורעות אקטואליים, והמשורר מטיח ביקורת כלפי המנהיגים – "ממשלת חדלון" – השולחים את הבנים לשדה הקרב. זהו שיר לירי סובייקטיבי. המשורר מזדהה עם כאבה של הגר ומגלה כלפיה חמלה וסימפטיה. הוא אינו מצדיק את שרה על אשר יזמה את גירוש הגר. נקודת התצפית היא של משורר. המשורר מצוי בתוך ההתרחשות, בזמן הווה: "לא נה-אי עולי אלי" "זה קול הגר תאזין נפשי". הפונקציה האמוטיבית בולטת בשיר. האמוטיביות מתבטאת בשמות תואר: לב רצוף ענות; ממשלת חדלון; פס-צל חרוך; גו חלש; בתוארי הפועל: בוססו דומם, עומד נכלם; בשמות החוויה: אהבה, קנאה. בסימני פיסוק: הקווים השבורים בסיום בית שלישי הם מעין הדי לבכיה של הגר. שלוש הנקודות בסיום הטורים בבית שלישי ורביעי, יוצרות מעין השהייה ועל הקורא להשלים את מה שלא נאמר. השימוש בלשון פיגורטיבית מעצים את החוויה הנפשית, וכן האווירה המעוצבת בשיר: בדידות, דממה, צחיחות, אימת החדלון.

מבנה השיר

ארבעה בתים השונים באורכם. המקצב חופשי, נשלט על-ידי טורים מסתיימים, ללא כל פסיחה. השימוש בפסיקים מרגיש את התנועה קדימה. העלילה היא בעלת עקומה תלולה, השיר הולך לקראת שיא. הפתיחה אינה מתארת את ראשית ההתרחשות, הצגת הדברים היא על-פי בחינת קשרי מצב וסיבה. הסיום הוא סיום פתוח, הוא אינו מוסר לקורא על גורלן של הדמויות ואינו מגיע לכלל התרה.

המצלול

החריזה ווקאלית – חזרה על תנועות דומות.
החזרה הצלילית בתחום הסימן הלשוני הופכת לצליל ממקד בבית ראשון:
"קול בכי אם" "קול הגר".

מצלול אונומטופאי: האותיות השורקות ש', ס' המופיעות במלים: שמע – פס – נָשם, מזכירות קולות נשימה דחוקה.

השוואת השיר למקורות

נקודת התצפית בשיר, נקודת התצפית היא של המשורר.
בתשתית – נקודות ראות שונות של המפרשים.

הדמויות השיר מתמקד בדמות הגר וסבלה.
התשתית – מתמקדת במערכת היחסים בין הדמויות: אברהם, שרה, הגר וישמעאל.

היקף העלילה בשיר, מובא באריכות תלאותיהם של הגר ובנה במדבר.
במקרא, תיאור זה מובא בקצרה, הוא קטע מעלילה בעלת היקף רחב יותר. (החל מנישואי הגר לאברהם ועד לגירושה בפעם השנייה).

מבנה במקרא, הדברים נמסרים בסדר כרונולוגי.
סיום העלילה הוא מסוג סיום סגור, הבא על דרך הפתרון החיובי: "ויהי אלוקים את הנער ויגדל וישב במדבר" (בראשית כ"א, 20).
בשיר – המבנה מעגלי, קיימת חזרה בסיומו על יסודות שהובעו בתחילתו. הסיום מסתיים בסוף פתוח וחסר התרה.

צורת העיצוב הסיפור המקראי מאופק בתיאוריו. הוא מוסר את מעשי הדמויות ואת הקורה להן, אך אינו טורח להודיענו את המניעים הנפשיים לפעולתן, את המחשבות והרגשות העולים בתגובה על קורותיהן. הדברים נמסרים באובייקטיביות.

השיר הוא שיר לירי, הליריקה עומדת על חוויות נפשיות. הדברים נמסרים מתוך ראייה סובייקטיבית. זיקה קונוטאטיבית לשיר אל המקרא מרחיבה את משמעות השיר אל ההכללה: הופכת את מקרה הפרט מעין מייצג למקרה הכלל.

לסיכום

מהממצאים שנתקבלו עולה, שניתוחן של סיטואציות מקראיות ודמויות מקראיות תלויות בהשקפות עולם שונות ובמסרים שונים שרוצה המחבר להעביר לקוראיו. ראוי לציין, כי העיון וההשוואה אפשרו לנו להתייחס לדמויות מקראיות באופן קצת שונה מזה שהיכרנו עד כה.

מראי מקומות

1. ב"ר, מ"ה, א'.
2. מדרש גדול, כ"ב, 62.
3. ב"ר, ס"א, ד'.
4. תרגום יונתן, בראשית כ"ה, א', רש"י (שם), יונתן בן עוזיאל, פרק כ"א.
5. אבן-עזרא (בראשית כ"ה, א') רמב"ן (שם, כ"ה, ו') רשב"ם (שם) והחזקוני (שם).
6. מדרש "שכל טוב".
7. פרקי דר"א, פרק ל"ו, ילקוט שמעוני בראשית רמ"ז, ס"ח.
8. תרגום יונתן (שם, ט"ז, ה') רש"י (שם ט"ז, א') והחזקוני (שם).
9. ב"ר, מ"ה, ג'.
10. ב"ר, מ"ה, ז'.
11. ב"ר / מ"ה, ג'.
12. מדרש תדשא פכ"ב.
13. ב"ר מ"ה, ד'.
14. מדרש "שכל טוב".
15. מדרש "החפץ" ב"ר מ"ה, ד'.
16. פרקי דר"א פ"ל.
17. תרגום יונתן (בראשית כ"ה, א'); הרמבן (שם ט"ז, ב').
18. תרגום יונתן (שם כ"א, ט"ז) הספורנו (שם פסוק י"ג).
19. רש"י (שם ט"ז, ג').
20. חזקוני (שם ט, א', ה'); "עמק דבר" (שם ט, ב').
21. רש"י (שם ט"ז, ד').
22. הרש"ר הירש (שם כ"א, טו).
23. ב"ר, מ"ה, ו' ר' "החפץ".
24. ב"ר, מ"ד, ה'.

רשימת ספרים מומלצת לעיון

- אבישי, יעקב. **אלף אישים**. תל-אביב, עמיחי.
- אבינעם (גרוסמן), ראובן (תשי"א). **שירים ופואימות**. תל-אביב, יבנה.
- אבן-שושן, אברהם (1990). **קונקורדנציה חדשה לתורה, נביאים וכתובים**. ירושלים, קרית ספר.
- אדלר, שמואל אברהם (תשל"ט). **אספקלריא – קובץ אנציקלופדי לפרשנות ולמחשבת היהדות**. מלוקט ממפרשי התנ"ך ומבעלי המוסר והמחשבה. ירושלים, אספקלריא, כרכים א', ו'.
- אמינוף, עירית (1993). **אחד מקרא ושניים מדרש**, קרית ביאליק, אח, עמ' 43-65.
- אמיתי, שמואל (1975). **"הגר" במדרשי חז"ל, בשדה חמ"ד, 18**. עמ' 26-30.
- ארט, ניסן (1986). **"הגר בעלת השכר" – קריאה עלי ה'סדר', בשדה חמ"ד, כ"ט**, עמ' 105-113.
- ארט, ניסן (תשנ"ג). **אמת וחסד במקרא**. ירושלים, ספריית אלינור.
- ברמן, אלי (תשמ"ג, 1983). **"הגר וישמעאל", עמודים, 443**, עמ' 46-47.
- ליבוביץ, נחמה (תשל"ה). **לימודי פרשני התורה ודרכים להוראתם: ספר בראשית**, ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית, עמ' 49-52.
- ליבוביץ, נחמה (תשכ"ט, 1968). **עיונים בספר בראשית: בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים**, ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית, עמ' 109-112.
- ריבלין, אשר אליעזר (1989). **מונחון לספרות**. תל-אביב, ספרית פועלים.
- שאנן, אברהם (תשל"ח, 1978). **מלון הספרות החדשה העברית הכללית**, תל-אביב, יבנה, עמ' 1-2.
- שטיינזלץ, עדין (תשמ"ג, 1983). **נשים במקרא**, תל-אביב, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון, עמ' 15-22.

הקשר הציוני

"ציון הלא תשאל" – מקורות והשפעות

תקציר

המאמר מאתר ומוכיח זיקות מבניות ותמאטיות בין תשתיות קלאסיות לבין תבניות מודרניות. הפיוט הקצתיק "ציון, הלא תשאל" לשלום אסיריך" לר' יהודה הלוי משמש כתשתית-אב לבאים אחריו וכתבנית המושפעת מ"אלי ציון ועריה" – תשתית הסב שלו. מטרת המאמר היא לחשוף "קשרים ציוניים" בימים ההם ובזמן הזה.

מבוא

שנת ה'תשנ"ז (1997) היא שנת המאה לקונגרס הציוני הראשון בבאזל. לכאורה, נורתה אבן הפינה הציונית, שלימים הולידה את מדינת ישראל, לפני ק' שנים בלבד. למעשה, לא כך הם פני הדברים: הכמיהה לציון ליוותה את עם ישראל מאז גלה מעל אדמתו. תוכנה עובדות היסטוריות, מחשבה והגות יהודית, ותוכיח גם השירה העברית, שחיבור זה נסמך על עשרים ושניים משיריה.

שירי ציון, שיידונו להלן, לקוחים מתקופות שונות:

"אלי ציון" שייך לתקופת הפיוט האנונימי (אי-שם בין המאות הרביעית והתשיעית לספירה). "ציון, הלא תשאל" לשלום אסיריך" לרבי יהודה הלוי ו"שאל, שרופה באש, לשלום אבלייך" למהר"ם מרוטנבורג – לתקופת ימי הביניים.

שני מחזורי "ציונים" לאורי צבי גרינברג (14 שירים) נתפרסמו לראשונה ב-תרצ"ז.

שני שירים נוספים, "שאל" ו"למרגלותיך" – פרסומם הראשון בתרפ"ד.

"אלי, אלי" ליהודה לייב בייאלר פורסם ב-תש"ח.

שני השירים, "ירושלים של זהב" לנעמי שמר ו"ציון אינה שואלת" לשלמה אביו הם "הצעירים בערכה – בני דור המדינה".

חיבורנו יצביע על זיקות ישירות או הפוכות בין שירים מוקדמים למאוחרים, המעידות על היות המוקדם תשתית למאוחר לו, ומוקדם זה הוא בן הרבה למעלה ממאה שנה!

אבן השתייה של הדיון המשווה היא יצירתו הידועה של ר' יהודה הלוי, "ציון, הלא תשאל" לשלום אסיריך". ממנה שאבו ראשונים ואחרונים. בה נפתח, לכן תיחשב כתשתית-אב.

החיבור יחשוף את הקשר בינה ובין "ילדיה", מחד גיסא, ובינה ובין "מולידיה", שיכוננו "תשתית-סב", מאידך גיסא.

עניין לנו איפוא ב"קשר-ציוני" רב-שנים, שבמחזותיו מהלכים דורות הרבה.

תאריכים: תשתית; קינה; זיקות ישירות והפוכות; "ציונים".

1. תשתית-אב: "ציון, הלא תשאלי לשלום אסיריך" ורבי יהודה הלוי

- ציון, הלא תשאלי לשלום אסיריך / דורשי שלומך, והם יתר עדריך.
 מים ומזרח ומצפון ותימן שלום / רחוק וקרוב שאי מפל עבריך
 ושלום אסיר תאנה, נותן דמעיו פטל- / חרמון ונכסף לרדתם על-הרריך:
 לבכות ענותך אני תנים, ועת אחלם / שיבת שבותך אני כנור לשיריך:
 5 לבי לבית-אל ולפניאל מאד יהמה / ולמחנים וכל פגעי טהוריך.
 שם השכינה שכנה לך, והיוצרך / פתח למול שערי-שחק שעריך.
 וכבוד אדני לבד הנה מאורך, ואין / שמש וסהר וכוכבים מאיריך.
 אבחר לנפשי להשתפך במקום אשר / רוח אלהים שפוכה על-בחיריך:
 את בית מלוכה ואת פסא אדני, ואיה / ישובו עבדים עלי כסאות גביריך.
 10 מי-יתנני משוטט במקומות אשר / נגלו אלהים לחוֹזֵיך וציריך.
 מי יעשה-לי כנפים וארחיק נדוד / אניד לבתרי לבבי בין בתריך:
 אפל לאפי עלי ארצה וארצה אב- / ניה מאד ואחנן את-עפריך.
 אף כי-בעמדי עלי קברות אבותי ואש- / תומם בחברון עלי מבחר קבריך.
 אעבר ביערך וכרמלך ואעמד בגל- / ערך ואשתוממה אל-הר עבריך.
 15 הר העברים והר הקר, אשר-שם שני / אורים גדולים מאיריך ומוריך.
 חיי נשמות אור ארצה וממר-דרור / אבקת עפרך ונפת צוף נהריך:
 ינעם לנפשי הלוח ערם ויחף עלי / חרבות שממה אשר היו דביריך.
 במקום ארונה אשר נגנז, ובמקום כרו- / ביה אשר שכנו חדרי חדריך.
 אגז ואשליך פאר נזרי ואקב זמן / חלל בארץ טמאה את-נזיריך.
 20 איה יערב לי אכל ושתות בעת אחזה / כי יסחבו הפלבים את-כפיריך.
 או איה מאור יום יהי מתוק לעיני בעוד / אראה בפי ערבים פגרי נשריך:
 כוס היגונים, לאט. הרפי מעט, כי כבר / מלאו כסלי ונפשי ממוריך.
 עת אזכרה אהלה אשתה חמתך ואז- / כר אהליכה ואמצה את-שמריך.
 ציון כלילת יפי, אהבה וחו תקשרי / מאז, ובה נקשרו נפשות חבריך.
 25 הם השמחים לשלוחך והכואבים / על-שוממותך ובוכים על-שברריך:
 מבור שבי שואפים נגדך ומשתחוים / איש ממקומו אלי-נכח שעריך.
 עדרי המונה גלו והתפזרו / מהר לגבעה, ולא שכחו גדרריך.
 המחזיקים בשוליה ומתאמצים / לעלות ולאחוז בסנסני תמריך.
 שנער ופתרוס היערכוך בגדלם ואם / הבלם ידמו לתמיר ואורריך.
 30 אל-מי ידמו משיחך ואל-מי נבי- / איה ואל-מי לוייך ושריך:
 ישנה ויחלף כליל כל-ממלכות האליל / חסנה לעולם. לדור נדור נזריך:
 אנה למושב אלהיך, ואשרי אנוש / יבחר יקרב וישכן בחצריך:

אשרי מחפה ונגיע ויראה עלות / אורך ויבקעו עליו שחרירך.
לראות בטובת בחיריך ולעלז בשם- / תתך בשובך אלי קדמת נעורייך:

השיר פותח בפנייה לנמענת, ציון, דמות נקבית, שקרובים לה בכך קצוות עולם (ים, מזרח, צפון, תימן). סמוך לפתיחה, בטור השלישי, מתגלית דמותו של הדובר-השר, המגדיר עצמו כ"אסיר תאוה". המלה "שלום" מהווה מלה-מנחה בשלושת טורי השיר הראשונים ומשמשת את המקונן ואת נמנעו כאחד.

מטורי הפתיחה נוכל ללמוד לא רק על מצב הדובר-השר, אלא גם על עמו הגולה, המיוסר, המדולדל ("יתר עדרייך" טור 1) והמפוזר.

על אף הריחוק הפיזי מארץ הקודש מצוי המשורר היטב באתריה, במקומות הקדושים: בית-אל, פניאל, מחניים, חברון, גלעד, הר העברים² והר ההר (טורים 5, 13, 14 ו-15). רמזים מובהקים לירושלים יימצאו בטורים 9, 18, 32, אך הנמענת אינה ירושלים העיר, אלא ארץ-ישראל רבתי. יעיד טור 23, המצרף אל ירושלים את שומרון, יריבתה ההיסטורית (ראה יחזקאל כ"ג, 4).

ארץ-ישראל נתייחדה, על-פי פיוט זה, בקשר בלתי אמצעי עם אלוקים ("שם השכינה שְׁכֵנָה לך" טור 6, ו"היוצרך פתח למול שערי שחק שערייך", שם). היא היפה בארצות (טור 24). אווירה מחייה ("חיי נשמות אוויר ארצך", 3). והיא קדושה בגין מקומותיה הקדושים. הפייטן פותח בלשון רבים וגם מסיים בה, אבל בתווך (טורים 23-3) נמצא לשון יחיד. אף-על-פי-כן דומה, כי משמש הוא פה לציבור.

לשיר לא נועד ייעוד ליטורגי לכתחילה. הרבה אחר "לירדתו" הוא הפך להיות שיר קודש, ומקומו-בין הקינות לתשעה באב. ואמנם, כדרכה של קינה מקראית⁴, פניו כפולים: קינה ונחמה. טורי הסיום (34-31) הם טורי נחמה.

בהתאם לז'אנר המקראי נמצא גם בו הקבלת הווה קודר לעבר מפואר, כגון בטורים 9, 20, 21, 23, 29. הניגודים לקוחים מתחומי אנוש (עבד – גביר) או תחומי החי (כלבים – כפירים, עורבים – נשרים). הם אינם מקוריים ומצויים לרוב בשירת ימי הביניים (השווה "שבייה ענייה" לרשב"ג, שקדם לריה"ל, והשווה מקורות מקראיים, כגון ירמיהו ט"ו, 3, שקדמו לשני הפייטנים...).

מיותר לציון, שמלת השאלה-קינה הרטורית, "איך" (וכן – "איכה") – גם היא מאפיין קינה מקראי (השווה איכה א', 1, שמ"ב א', 19, 25, 27 וישעיהו א', 21). ריה"ל נאמן איפוא למסורת סוגת הקינה המקראית בשלושה מאפיינים ראשיים: בצירוף נחמה אל קינה, בהנגדת זמנים, בהקבלת זמנים ובשימוש ב"איך".

בפיוט – קישוטים אופייניים לשירת ימי הביניים:

יש בו צימודים מסוגים שונים: חסר (שכינה – שְׁכֵנָה), נוסף (מאורך – מאוריך), גזרי (להשתפך – שפוכה), שונה אות (חברייך – שברייך) ועוד. חריזתו מברחת וצלילה, איך, אונומאטופאי, כצלילה של בכייה, זעקה וקינה. המשקל קבוע (המתפשט). רבים בו שיבוצי המקרא. חלקם על-פי רוח המקרא (כגון "אגוז ואשליך פאר נזרי" [טור 19] כמקור בירמיהו ז', 29), חלקם – בניגוד לו (כגון "ישנה ויחלוף כליל כל ממלכת האליל" [טור 31], המתאר אבדן

גויים, בניגוד לישעיהו ב' 18, המתאר אבדן האלילות ועובדיה, ובתוכם גם יהודים עובדי-אלילים). יש שהמשורר משלב שתי תשתיות (כגון "אניד לבתרי לבבי בין בתרייך" [טור 11], שתשתיתו בבראשית ט"ו, מחד גיסא, ובשיר השירים ב' 17, "על הרי בתר", מאידך גיסא. ומעניין, המקור הראשון – פסימי, השני – אופטימי).

ניתן להצביע על אמצעים אומנותיים נוספים, כמו, למשל, שימוש באור – לציון נחמה ובצל – לציון קינה (טורים 7, 15, 16, 21, 33). רבות התקבולות בפיוט, רובן משלימות, אך יש גם נרדפות, כגון בטור 5. המשורר מפעיל חושים רבים בפיוטו, כגון ראייה (בטורים 2, 20), טעם (טור 21), ריח (טור 16) ועוד.

"ציון, הלא תשאלי" הוא אבי פיוטים רבים שחיקוהו (ודווקא באשכנז) ושמכונים, משום כך, "ציונים". כולם שקולים במשקל המתפשט⁵. כולם מסתיימים בחריזה זהה (איך). הנמענת היא ציון, והפנייה אליה בגוף נוכח (להוציא קינתו של המהר"ם מרוטנברג, שתידון בהמשך). בחלק מהם 34 טורים, כבתשתית האב, וברובן מעבר מקינה אל תקווה ונחמה. לאט לאט נכנסים ה"ציונים" לסדר הקינות, עד שבמאה ה-ט"ז יש במנהג אשכנז 12 קינות כאלה ובמנהג פולין 8 קינות. לאלה יש להוסיף את קינתו של המהר"ם מרוטנברג על שריפת התלמוד בפאריס, שגם היא כתובה במשקל ובחרוז של ה"ציונים" ונאמרת גם היא בשני מנהגים⁶.

2. זיקה ישרה וגלויה: "שאלי, שרופה באש, לשלום אבלייך" לר' מאיר ברבי ברוך מרוטנבורג (המהר"ם מרוטנבורג)

- שאלי שרופה באש לשלום אבלייך / המתאנים שכן בחצר זבלייך.
השואפים על-עפר ארץ והכואבים / המשתוממים עלי מוקד גויליך.
הולכים חשכים ואין נגה, וקווים לאור / יומם, עליהם אשר יזרח ועלייך.
ושלום אנוש נאנח, בוכה בלב נשבר / תמיד מקונן עלי צירי חבלייך.
5 ויתאונן כתנים ובנות יענה / ויקרא מספד מר בגללייך:
איכה נתונה באש אוכלת תאכל באש / בשר, ולא נכוו זדים בגחלייך.
ער-אן, עדינה, תהי שוכנה ברב השקט / ופני פרחי הלא כסו חרלייך.
תשבי ברב גאונה לשפוט בני אל בכל- / המשפטים ותביא בפללייך.
עוד תגזרי לשרוף דת-אש וחקים ול- / כן אשרי שישלם-לה גמולליך.
10 צורי בלפיד ואש הלבעבור זה נת- / נה, פי באחרית תלהט אש בשולליך.
סיני, העל-כן בה בחר אלהים ומ- / אס בגדולים תרח בגבולליך.
להיות למופת לדת כי-תתמעט ות- / רד מכבודה. והן אמשל משלליך:
משל למלה אשר בכה למשתה בנו / צפה אשר יגוע. כן את במלליך:
תחת מעיל תתכס סיני לבושך בשק. / תעטה לבוש אלמנות. תחליף שמלליך.
15 אוריד דמעות עדי יהיו כנחל וי- / גיעו לקברות שני שרי אצילליך.

מִשָּׁה. וְאַהֲרֹן בָּהֶר הָהָר. וְאַשָּׁאֵל הַיֵּשׁ / תּוֹרָה חֲדָשָׁה. בְּכֵן שָׂרְפוּ גִלְיָלִיָּהּ.
 חֲדָשׁ שְׁלִישִׁי וְהַקֶּשֶׁר הָרְבִיעִי לְהֵשׁ- / חֵית חֲמֻדָּתָהּ וְכָל-יָפִי כָלִילִיָּהּ.
 גָּדַע לְלַחֹת וְעוֹד שָׁנָה בְּאֻלְתּוֹ / לְשָׂרוֹף בָּאֵשׁ דָּת. הַזֶּה תִּשְׁלֹם כְּפָלֶיהָ:
 אֶתְמָה לְנַפְשִׁי וְאִיךָ יַעֲרֵב לְחִפִּי אֶכּוֹל / אַחֲרֵי רְאוּתִי אֲשֶׁר אֶסְפוּ שְׁלָלֶיהָ
 20 אֶל-תּוֹךְ רְחוּבָה כְּנֻדָּתָהּ. וְשָׂרְפוּ שְׁלָל / עֲלִיּוֹן אֲשֶׁר תִּמְאַסִּי לְבוֹא קֶהֱלִיָּהּ:
 לֹא-אֶדְעָה לְמַצָּא דֶּרֶךְ סְלוּלָהּ. הִכִּי / הִיוּ אֲבָלוֹת נְתִיב יִשְׂרָאֵל מִסְלִיָּהּ:
 יִמְתַּק בְּפִי מִדְּבַשׁ לְמִסּוֹךְ בְּמִשְׁקָה דָּמ- / עוֹת. וְלִרְגְלִי הָיִיתָ כְּבוֹל כְּפָלִיָּהּ.
 יַעֲרֵב לְעֵינַי שְׂאוֹב מִימֵי דְמַעֵי עָדִי / כָּלוּ, לְכָל-מַחְזִיק בְּכֻנָּף מְעִילִיָּהּ.
 אַךְ יִתְרַבּוּ בְּרֻדָּתָם עַל-לִחְיִי, עֲבוּר / כִּי נִכְמְרוּ רַחֲמֵי לְנִדּוּד בְּעִלְיָהּ:
 25 לָקַח צְרוּר כֶּסֶף. הֵלֶךְ בְּדֶרֶךְ לָמ- / רְחוֹק. וְעָמּוּ הֵלָא נָסוּ צִלְלִיָּהּ.
 וְאֲנִי כְּשָׂכּוֹל וְגִלְמוּד נִשְׁאַרְתִּי לְבָד / מֵהֶם. כְּתָרֵן בְּרֹאשׁ הָר מִגְדָּלִיָּהּ.
 לֹא אֲשַׁמְעָה עוֹד לְקוֹל שְׂרִים וְשִׁרֹת, עָלִי / כִּי נִתְקוּ מִיִּתְרֵי תְּפִי חִלְיָהּ
 אֶלְבֶּשׁ וְאַתְכֶּסׁ בְּשֶׁק. כִּי לִי מְאוּד יָקָרוּ. / עֲצָמוּ כְּחוֹל יִרְבִּיּוֹן נִפְשוֹת חִלְלִיָּהּ.
 אֶתְמָה מְאוּד עַל-מְאוּר הַיּוֹם אֲשֶׁר יִזְרַח / אֶל-כָּל, אֶבֶל יִחְשֶׁק אֵלַי וְאֵלֶיהָ:
 30 זַעֲקִי בְּקוֹל מֵר לְצוּר עַל-שְׁבוּרָנָהּ וְעַל- / חִלְיָהּ. וְלוֹ יִזְכֹּר אֶהְבֵּת כְּלוּלִיָּהּ:
 חֲגִרִי לְבוֹשׁ שֶׁק עָלִי הַהִבְעָרָה אֲשֶׁר / יִצְאָה לְחֶלֶק וְסִפְתָּהּ אֶת-תְּלוּלִיָּהּ:
 כִּימִי עֲנוּתָהּ יִנְחַמֶּךָ צוּר. וְיָשִׁיב שְׁבוֹת / שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל. וְיִרִים אֶת-שְׁפָלִיָּהּ:
 עוֹד תִּעֲדִי שָׁנִי. וְתָף תִּקְחִי. / תִּלְכִּי בְּמַחֲוֹל וְצִהְלִי בְּמַחֲוִלִּיָּהּ:
 יְרוּם לְכָבִי בַּעַת צוּרִי לְאוּר לָהּ. וְיִ / גִּיה לְחֶשֶׁכְךָ וְיִאִירוּ אֶפְלִיָּהּ.

מספר טורי הפיוט – כמספר הטורים בפיוטו של ריה"ל, אבל עניינו-אחר. זוהי קינה על שריפת התלמוד בפאריס בשנת 1244, והנמענת היא התורה. אך מעניין: לולא ידענו באילו נסיבות נכתב הפיוט, יכולנו לפרשו כ"ציונים" האחרים, מפני שרק בטורים אחדים נמצא פנייה מפורשת לתורה, ואף בהם ניתן להבינה כמטאפורה. פנייה מפורשת אחת מצויה בטור 16: "ואשאל היש תורה חדשה, בכך שרפו גליליך", ופנייה עקיפה – בטור 6: "איכה נתונה באש אוכלה תאוכל באש בשר". משמע הפנייה האחרונה הוא איך ייתכן, שהתורה הנתונה באש מן השמיים, תהיה שרופה באש אנשים, אבל ניתן לפרש את הטורים הללו כמתארים את המציאות הגלותית ו"תורה" – שם נרדף לציון. בשאר הטורים, כיוון שאין זיהוי הנמענת מוחלט, ניתן לזהותה כציון, כמו, למשל, הטור הפותח: "שאל, שרופה באש" יתבאר כתיאור ירושלים העולה בלהבות או השרופה (השווה: תהלים ע"ד, 7-8 "שלחו באש מקדשך... שרפו כל מועדי אל בארץ" וכן גם תהלים ע"ט, 5: "תבער כמו אש-קנאתך").

התייחסות קונקרטית אל האירוע הממשי – נמצא בטורים 19-20. צריך לציון, שהפייטן אינו מקונן על תורה מסוימת, אלא על דת ישראל, שרצו לאבדה. יוכיח הטור: "תחת המעיל תתכס סיני לבושך בשק" (14). סיני כמקום שבו נתקדש ישראל לעם.

טורים רבים מזכירים את פיוטו של ריה"ל – כטור הפתיחה וכמו הצירוף "ויתאונן כתנים" (טור 5) וכן "אוריד דמעות" (טור 15), הזכרת משה ואהרן בהר ההר (טור 16) ועוד. החרוז המברית ממיר רִיָּה ב- לִיָּה ויש בכך כדי להעצים את היללה המתלווית לקינה, ואולי גם לרמוז ללילה. ואכן במרכז הפיוט נמצא חילופי אור-בחושך ("הולכים חשכים ואין נגה" (3), "ויגיה לחשכך ויאירו אפלייך" (34). הלמ"ד מצויה לרב גם בתוך הפיוט (צלליך (25), חליליך (27), חליליך (28), אלי ואליך (29), כלוליך (30), תלוליך (31), יש בכך לאשר את הרמיזה ללילה.

גם קינת "ציונים" זו מסיטה עצמה מקינה אל כוח ואל נחמה (בטורים 32-34). פיוט זה הוא איפא בחינת יוצא מן הכלל המעיד על הכלל: אף-על-פי שאין נמענתו ציון, העיר או הארץ, כבשאר ה"ציונים", הרי בכל זאת נכלל הוא בתוכם, משום שזיקתו לתשתית האב ישרה וגלויה.

3. זיקה ישרה וגלויה: "ירושלים של זהב" לנעמי שמר

- | | |
|---|---|
| 1. אֹו־הָרִים צָלוּל פִּיִּין
וְרִיחַ אֲנָנִים
נִשָּׂא בְרוּחַ הָעֶרְבִים
עִם קוֹל פְּעֻמוֹנִים | 5 אֶךְ בְּבֹאֵי הַיּוֹם לְשִׁיר לָךְ
וְלָךְ לְקֶשֶׁר כְּתָרִים
קִטְנָתִי מִצְעִיר בְּנִיךְ
וּמֵאַחֲרוֹן הַמְשׁוֹרְרִים |
| 2. וּבִתְרַדְמַת אֵילָן וְאָבֹן
שְׁבוּיָהּ בְּחִלּוּמָהּ
הָעִיר אֲשֶׁר בְּדֶרֶךְ יוֹשֶׁבֶת
וּבִלְבָּהּ – חֹמָה | 6 כִּי שָׁמַךְ צוּרְבֵי אֶת הַשְּׁפָתִים
בְּנִשְׁיָקֶת-שָׁרָף
אִם אֲשַׁכַּח יְרוּשָׁלַיִם
אֲשֶׁר כָּלָה זָהָב... |
| פזמון: יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל זָהָב
וְשֶׁל נַחֲשֶׁת וְשֶׁל אֹור
הֵלֵא לְכָל שִׁירֶיךָ
אֲנִי כְנֹור | פזמון: יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל זָהָב... |
| 3. אֵיכָה יָבִשׁוּ בּוֹרוֹת-הַמַּיִם
כֶּכֶר-הַשּׁוֹק רִיקָה
וְאֵין פּוֹקֵד אֶת הַר-הַבַּיִת
בְּעִיר הָעֵתִיקָה | 7 חֲזַרְנוּ אֶל בּוֹרוֹת-הַמַּיִם
לְשׁוֹק וְלִכְפֹּר
שׁוֹפֵר קוֹרֵא בְּהַר-הַבַּיִת
בְּעִיר הָעֵתִיקָה |
| 4. וּבִמְעָרוֹת אֲשֶׁר בְּסָלַע
מִיִּלְלוֹת רוּחוֹת
וְאֵין יוֹרֵד אֶל יָם-הַמֶּלֶח
בְּדֶרֶךְ יְרִיחוֹ | 8 וּבִמְעָרוֹת אֲשֶׁר בְּסָלַע
אֲלָפֵי שְׁמִשׁוֹת זֹרְחוֹת –
נָשׁוּב נִרְדֵּי אֶל יָם-הַמֶּלֶח
בְּדֶרֶךְ יְרִיחוֹ! |
| פזמון: יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל זָהָב... | פזמון: יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל זָהָב... |

השיר נכתב בשני שלבים. ראשיתו בשיר בן שישה בתים ופזמון. זמן כתיבתו – לפני נפילת החומה. נימתו מקוננת, כואבת, אבודה. מתוארת בו עיר שבויה, בודדה, נתונה בידי זרים. לאחר מלחמת ששת הימים נוספו לו שני בתים, היוצאים אל נחמה גדולה. וכך, במלאותו, מתהפך השיר מקינה אל תקווה⁸.

שני הבתים האחרונים (7, 8) מקבילים ניגודית לבתים 3 ו-4, על פרטיהם ופרטי פרטיהם. החסר הגדול התמלא.

אורי אבנרי הציע ב-1967 לאמץ את השיר כהמנון המדינה⁹.

קשריו של השיר לתשתית האב של ה"ציונים", "ציון, הלא תשאל", גלויים:

דוברו הוא אני-פרטי, ההופך ללאומי-קיבוצי: "הלא לכל שיריך אני כינור" בגוף ראשון – הופך ל"חזרנו אל בורות המים" – ברבים.

שלושת חלקיו הראשונים (בתים 1-6) – בסימן של קינה. האחרון (בתים 7-8) – מתהפך לנחמה.

ירושלים (היא ציון) היא הנמענת.

חלק מתכונות ציון, המוזכרות בפיוט הקדום, מצויות גם בו, כגון "אור הרים צלול כיון" המקביל ל"חיי נשמות אור ארץ".

ירושלים מופיעה בעליבותה ("בדד יושבת", "כיכר השוק ריקה") – כבתשתית האב.

בשיר – רמזים לשלטון זר, כמו "קול פעמונים" (נצרות), "עיר עתיקה" (איסלם) – לא חד משמעי) – כבמקור: "איך ישבו עבדים עלי כסאות גביריך" ("ציון הלא תשאל" טור 9).

"הלא לכל שיריך אני כינור" – מוטיב החוזר ארבע פעמים בשיר – מקביל לטור מרכזי של ריה"ל: "ועת אחרון שיבת שבותך אני כינור לשיריך" (שם, טורים 7, 33).

ייתכן שלמלים "אלפי שמשות זורחות" זיקה ל"וכבוד ה' לבד היה מאורך, ואין שמש וסחר וכוכבים מאיריך". אולי גם "עלות אורך ויבקעו עליו שחריך".

כנגד השופר, הקורא בים המלח – נוכל להציב לויים ושרים באבי ה"ציונים", ואולי אליהם רומז גם הטור "קטנתי מצעיר בניך ומאחרון המשוררים".

דומה, כי זיקת הקדום אל המאוחר – כזיקת אב אל בן. אף כי חדש שירה של שמר, ומצוי בטווח ק' השנים לקונגרס הציוני הראשון, ניכרים בו שורשי קינה ישנים נושנים.

4. זיקה הפוכה: "ציוני" אורי צבי גרינברג

לאורי צבי גרינברג (להלן אצ"ג) שני מחזורי "ציונים", שנתפרסמו ב"ספר הקטרוג והאמונה"¹⁰. האחד מכיל "חמש פרשיות ואחת סתומה". השני – "שבע פרשיות ואחת סתומה". שניהם, המכונסים בשער הנקרא "בברחי מהם", נכתבו בשנים 1934-1935, כששהה המשורר בפולין, לשם ברה, כעידותו, מפני עמו בציון.

מפעת ריבויים (14 שירים) נסתפק בציון מקום הדפסתם ולהלן – דיון משווה בלבד.

דימונם של "ציוניו" אל ה"ציונים" העתיקים מפתיע.

כמעט בכולם פונה האני-השר לציון בגוף נוכח, להוציא פנייה אחת אל ירושלים (עמ' קי"ט) ואחת "לנדקר" (עמ' קכ"א). יש, שהנמען נע מהפתיחה אל סוף הבית הראשון (עמ' קכ"ה) ובשיר, החותם את המחזור השני, אינו נזכר כלל (עמ' קכ"ט). אף-על-פי-כן השפעתה

של התשתית הקדומה – אינה מסופקת כלל.

לכל ה"ציונים" **חריזה מברחת אחידה**, שזיכרה נמצא גם ב"ציוני" אצ"ג, כגון "אלהיך" (עמ' קי"ד), "חגויך", "מערותיך", "נקרות סלעיך", "הרוגיך" (עמ' קי"ח), "יגוניך", "רחובותיך" (עמ' קכ"ג) ו"ענייך" (עמ' קכ"ו).

עימות הזמנים – סימנם המובהק של ה"ציונים" – מצוי גם אצל אצ"ג, כגון "ציון, השמים הם אלה שהיו בימי קדם / וזה הים בשולך, אך בלי אניות בית דוד. / אפילו הגמלים הם אלו, אך לא הרוכבים: / הם דוברים ערבית" (עמ' קי"ח). **דימויו של העם לעדר** ("היות כעדר צאן", "עדר ללא אב", עמ' קי"ד) – מצוי גם בפיוטים הקודמים (שאינם מקוריים, שהרי מקורו של הדימוי-במקרא¹¹).

הנשר, כדימוי לישראל, משותף לשירי אצ"ג ולתשתיתם (כ"עצם כנף נשר, שכח הדווי לא עמד לו", עמ' קכ"ה, בהשוואה, למשל, ל"פגרי נשריך"¹²).

האש, המתקשרת אל תיאורי שריפת המקדש והעיר, אינה נעדרת מ"ציוני" אצ"ג. הופעותיה מגוונות, החל מחיקוי המקור – וכלה בפיענוחים ממין אחר ("כבעוגב המקדש הבוער", "לבת אש תחת אש" (עמ' קי"ט), "זה הוא שנתנני לאכל לחם אש מסיני", "הייתי עגב לך ועמוד של אש" (עמ' קכ"ב)).

הנודדים הם מוטיב מרכזי ברוב ה"ציונים" וכן גם בשירינו (עמ' קט"ו, קכ"א, קכ"ג ואחרים). **הלאומים הזרים** מופיעים בלבוש בן הזמן בשירי אצ"ג: "נצרות ואיסלם", (עמ' קי"ד), "ערבים ומואדזין" (עמ' קי"ח), "איסלם נצרות ופעמונים" (עמ' קי"ט).

נופי ארץ-ישראל כבית-אל, פניאל, מחניים ו"מקומות אשר נגזלו לחוזיך וציריך" – כולם ב"ציון, הלא תשאלו לריה"ל – מופיעים לרוב גם ב"ציוני" אצ"ג ("חוסן הכרמל" (עמ' קי"ד) "הר" (עמ' קכ"ג) ועוד).

אגדה מפורסמת היא, שבעת שקונן ריה"ל את "ציון, הלא תשאלו" (בהגיעו לכותל המערבי), נדרס על-ידי ערבי. אצ"ג שב אל אגדה זו ב"ציוניו": "רק פעם בבקר ראני בכך ערבי / ולא שלף סכינו, כי החליט: משוגע"¹³.

*** אף-על-פי-כן כל אלה הם דמיונות שלכאורה בלבד. "ציוני" אצ"ג אינם כ"ציונים" המסורתיים.

ציון היא מושא לכיסופים אצל ריה"ל ומחקיו, ואילו בשירי אצ"ג היא מושא להאשמה וקטרוג. היא הגורם לבריחה לגולה. "ציון של אצ"ג" מיושבת ביהודים אוהבי נוחות, המאפשרים לזרים לשלוט בהם, בעוד שבכל ה"ציונים" הקדומים מתפללים המקוננים לחידושו של שלטון יהודי. באופן שכזה מתהפכת הקינה הלאומית הקדומה לקינה עצמית. השימוש בשם מהמשותף הינו אירוני.

נתבוננן, לדוגמא, בשיר א' הפותח את שני המחזורים.

"ציונים"

מחזור א' / חמש פרשיות מפרשות ואחת סתומה

א

ציון, הלא תשאלני: אל אן בנגד בנוד הוא?
ויענך הבן: אני נודד לפולין.
ובטרם הוא עוקר, רוצה להתודות הוא
ולגעות כשור בדרך למקולין.

אמן, מאד מאד המר לו אלהיך:
להיות פִּיטוֹן־מלכות בשבט־הגרי,
שהוא גם באויר ארץ הנביאים
עבד־תעוועים־ורעיונות־סגרי.

ומהו הענין בו נתנו עינים? –
בקלפת האגוז ואף בזג ענב
אפשר לאגר את כל רוחם ומאווים.
דמם איננו דם וזה ימם לא ים.

מים רחב־האפי וגדש־המהות,
מחסן הכרמל ומבמתי מואב,
מאימת־הגורל, היות כעדר צאן
בשלעטוט־הנצרות ומלחת־האישלם,
לא למדו מאום, עדר ללא אב!

טוב להם כי יש ביום עמל־כפיים
ובסוף היום – במה להעסיק פה ועין:
גלידה ללקוקין, פטפוט ותיאטרון –
נפש־מהגרים, מה עוד לך לרצון?

טוב להם כי יש עיר כתל־אביב
וכחיפה, שגם בה אין כתל־מערבי;
כאן הכל כפי שהם שרים בשיר:
"לא־אל־לא־מלך־לא־גבור..." אף לא נביא!

מות־חנק מת השיר של שגב־הנבואה
ויכעכעו כיחה בכיח־המטפחת.
בשק־העור של עיר, אם לא בעור־הפרד,
כבשו את הלביאות של כבוד־ומהות־המרד
ויתפרו היטב את זה השק במחט.

ואני ראיתי זאת ואני חרקתי שן.
נסיתי לכרסם בתפר של השק:
לפרם אותו... אך זה היה כרסום ופרם
בבשרי בלבד, עדי כרסמת־גורם.

הנה עומד בערם־נפש־ופצעה –
אני... בעיני דם, לא דמע. כה אבוי לי!
ציון, הלא תשאלני: אל אן אני עוקר?
ואענך: באנס נס אני לפולין.

לא מחמתם של ערביאים, לא הם,
כי אם אחי קרעוני לקרעים בנפש:
קרעוני בעינים, קרעוני בקולם
וירפשוני רפש.

בנבכי גליות אני אחיה עצוב.
רעב ודאי, אביון, ככל המון אחי.
ביתם אינו בערב כזה בתל־אביב...
האור בחלוניו אומר: בבית דוי.

ובמקום שיש בית ובו דוי,
יש אל ויש מצפון וצדך לגאלה.
אני אבוא לגור בבית שכזה
ובו יתלקח סנה –

זיקתו הישרה של השיר לריה"ל גלויה, לכאורה, מאוד. פעמיים הוא משתמש בצירוף: "ציון, הלא תשאלני" (בבתים הראשון והתשיעי). את מוטיב הנדודים – שאל מריה"ל, כמו את אתרי ישראל, את ציון היותו נתון לשלטון זרים, את התייחסותו לנביאים ולנבואה, את דימוי העם לעדר, את הבכיה, הדווי והדמע. קולו של הדובר-השר – קול פרטי הוא. הסיומת מנחמת, ואם נתעקש, נוכל לגלות קישוטים אופייניים לשירת ימי הביניים, כצימוד גזרי ("קרעוני לקרעים", "וירפשוני רפש"), או צימוד נוסף ("דם", "דמע") ומשחק מלים צלילי ("באונס אני נס").

אבל, האני-השר אינו נודד לציון, אלא מציון, לשם הוא בורח מפני אחים יהודים, ולא גויים: "אחי קרעוני לקרעים בנפש". מצבם אינו נורא, בהשוואה ל"ציונים" הקודמים. אדרבא, "טוב להם". האני-השר מביא אמנם את הדברים לידי אבסורד: "די להם בגלידה, בפטפוט ובתיאטרון". אין זה עם הנכסף לשינוי, כב"ציונים" המוכרים. זהו עם של מהגרים, ותו לא. זיקת השיר אל תשתיותיו היא איפוא הפוכה.

5. זיקה ישרה: "ציונים אצ"גיים" ממין אחר

"ציוני" הפייטנים מהווים תשתית גם לשירים, שנתפרסמו עשר שנים לפני פרסום "ציוני" "ספר הקטרוג והאמונה", ב"אימה גדולה וירח"¹⁴, "ירושלים של מטה". הנה השיר השלישי במחרוזת זו:

ג. שאלני

1 שְׁאֵלִי, שְׂרֹפֶה מְטִיטוּס, לְכַנְסֵת יִשְׂרָאֵל, שְׁאֵלִי לַחֲמָה הַעֲוֹמָדָה לְשִׁקְעָה, חֲלִילָה, כִּי יֵצֵא חֲרוֹן אֱלֹהִים עַל יִשְׂרָאֵל בְּגֻיִּים. וְשָׂדוֹת אֵין לָנוּ לַחֲרִישָׁה בְּעוֹלָם הַגָּדוֹל וּמִים גַּם נִקְנָה בְּמִשׁוֹרָה מִבְּאֵרוֹת זָרִים. אֵילָנוֹת נִכְוֵנוּ לַתְּלִיּוֹת בְּגִלְל בְּרִיּוֹנֵינוּ. וְהֵינּוּ אֲנַחְנוּ, נְשִׁינוּ, טְפִינוּ, כְּלָנוּ, מִסְּחִי לְכָל מַלְכוּת בְּעוֹלָם. דָּם עוֹבֵר לְסוֹחֵר, 5 וּבָדָם חֲלָלֵינוּ נִשְׁבֵּר אֶת צִמְאוֹן הַשְּׁוֹקִים.

הי, לו יכלתי לקחת כל אדמת הנוצרים ולהגיש למרגלותיה ולגל ממנה את שכבת העפר מכל קברותינו בעולם – וראית את המון כל המתים היהודים בעולם וידעת מה גבר זה גופי החי עוד ונע פה אם בו כל האסון ההוא והאבדן הנצחי של אלה מתינו –

שְׁאֵלִי, קְמוּאָה בְּאֶבְלָה, לְשִׁלּוֹם הַבְּרִיּוֹנִים, הַגּוֹנְבִים אֶת שְׁבָעִים מְדוּרֵי גֵיהֶנֶם: הַגְּבוּלוֹת, עַד בּוֹאֵם אֶל חוּפֵי הַיָּם, אֶל הַסְּפִינּוֹ 10 הַעֲוֹגָנוֹת.

הי, כמה ינחמו עיניהם ברטט תרנים! עולים על מקסה הספינה ותוקעים כשפודים ראשיהם הבולטים בגלגל החמה -- ונוסעים. או שהם קמים ומנערים כל אבקת אדמות, מדליקים את עצמם וכלי כל הישות בנגינה. הספינה נוגנת. ונשאר הדק הכי שקוף: חזון כל האדם.

15 כה שרים אליך מעל לתהום ימים אהבה, שכל המזלות נאספים להאיר עליה. ושאלני אם מנתחת לשלום בתי אבות בתוכם הפחד העתיק: העני זרחה ומוסיף תפארת למלכות ישראל של מעלה. תינקת נשאת אל המזוזה מפחד בלילות.

מובלים עוד הלאה והלאה יקרים לגרדם ורבים המחכים לצאת ביום מחר לגרדם וקונים אדמות אדמות בכמה ארצות באשר הם נופלים ושופכים את דמם המזקק – 20 והנני העני שבא להשתטח בקדש.

שלושה מבין חמשת הבתים של שיר זה פותחים בפנייה לציון, המכונה בתארים שונים, חלקם חיקוי של המקור, חלקם חרשים: "שאל, שרופה מטיטוס", [טור 1] "שאל, קפואה באבלה" [טור 9], "שאל, אם מנותחת" [טור 16].

קינה זו דומה לפיוט הקדום. ציון מוצגת בה בעליבותה. "בריונים, הגונבים את שבעים מדורי גיהנום" (טור 9) שרים לה שיר תהילה ורואים בה מחוז כיסופין, "עולים על מכסה הספינה ותוקעים כשיפודים ראשיהם הבולטים בגלגל החמה – ונוסעים" (טור 12). היהודים החיים בארץ "משועבדים לכל מלכות בעולם", (טור 14) בדומה לאחיהם בפיוטים הקדומים. סיומה של הקינה ("והנני העני שבא להשתטח בקדש", טור 20), רומז לאגדה המפורסמת, שנזכרה לעיל. אל אגדה זו חוזר, אגב, אצ"ג שוב שוב. כמו, למשל, בסיפא של "אימה גדולה וירח" ("אם ערבי יפגשהו, ידקרהו. תנעם שכיבה לבן יקיר גם על שלבי מסגד עומר, עד שיבוא קברן ישיש מישראל להטמינו מפני דורס", עמ' 43 וכן גם בעמ' 40). השיר השביעי באותה מחרוזת, "למרגלותייך", מגלה זיקה גלויה לפיוטו של המהר"ם מרוטנבורג. הנה השיר:

ז. למרגלותיה

מלכים מטילים עטרות למרגלותיה ונופלים על פניהם והם אז עבדים נפלאים לה ולאולה.

גם רומא שולחת את שישה, בדלחה וזהבה להקים בה מקדש על פסגה לשם ולתפארת.

ואנו, ואנו בניה ובנותיה היחפים, שבאו אליה מקצני העולם מרודים,

אנחנו כמו שהננו פה בגים למלכות: לצבר הגדל מאליו ולגלי הכפים.

אנחנו היוצאים מפנסת ישראל בעולם, נתנו כתנת הפסים כחמט בילקוט.

אב זעף, אם בכתה ומטה לבנה נתינתה.

הבאנו לה דם ואצבעות, אהבה ושרירים; כתפים מפקרות לנשא את הגלובוס העברי

בנגעיו הקשים,

וכל החלומות וכל המאניים נתנו בעד היותנו פועלים עניים בישימון.

אי משל בעולם לך? שאל, שרופה מטיטוס! אי אוהבים מלכות חלודה באהבת עולם?

אי שומעים ליללת תנים ברחמים גדולים? אי קודחים ברנה ארמה, אי צומקים ושותקים

ומצננים מצחים לוחטים – ונושקים – בכפים?

השרב פה שורף לאט עלומינו החמודים ואפרם יפזר יום יום על נקיקים כזהב

ואין אנו דורשים שלומים בעד הרבנו.

ואנו המכסים הבצות בגופים יקרים, בתקע בהן הידים עצי-איקליפטוס,

אנו הנותנים אריסטון לתולעי כנען,

אנו נכונים בגופים נאמנים בקרחם להיות הנשר החם למלכותה הפאה

מעל לזהוּם דְּמִים.

לו חרב הוּחַדָּה בְּכַנְעַן וּבָאָה עֲדִיָּה – וְעָשִׂינוּ לָהּ גִלְעָד מְגוּפִים בְּחוּמָה לְחוּמָה!
וְאַחַד הַכּוֹפֵר בַּהוֹד שֶׁבְּכָאָב וְאַסּוֹנָה, מִתְּלַבֵּט מִכָּף אֵלֵי כַּף פֶּה וּמִחֶרֶף-וּמִגֶּדֶף –
הֵן תְּסַלְחִי, תְּסַלְחִי לוֹ וְתִתְּנִיהוּ לְחֶרֶף, לְלֶכֶת מִכָּף אֵלֵי פֶה כַּף כִּי עֲלֵתָה מֶרְתּוֹ:
אִי אֶפְשָׁר לְהִתִּיק הָרָאשׁ מִן הַגּוֹף בְּיָדִים לְהַשְׁלִיכוֹ כְּקֶדְרָה אֶל אֶחָד הַסְּלָעִים הַזְּעוּמִים.
וְלַחֵשׁ הַנֶּחֱשׁ הַזֶּה הוּא גַם עַל שֶׁל נְגִינָה!
וְכַפּוֹת רִגְלִים הִלְלוּ הֵן רָקְדוּ פֶה הוֹחָה בְּזַעֲקָה "אֵל יִבְנֶה" הַשְּׁמָה, לְאֹר הַפּוֹכְבִּים
וְעַד אֲשֶׁר יִלָּךְ לִפּוֹ אֶל לִשְׁכַּת הַיּוֹרְדִים וְנָתַן בְּתִנְתּוֹ הַדְּלוּחָה, בְּחֻמֵּט בִּילְקוּט –
עוֹד יָמִים עַל יָמִים כֹּה יַעֲמֵד וְיִחַצֵּב בְּסֻלָּעִים – לְמַרְגְּלוֹתֶיהָ.
וַיֹּאכַל אֶת לֶחֶמוֹ בְּזַעֲה – אֶת לֶחֶם הַפָּנִים; וַיַּעֲשֵׂן בְּמִרְיוֹת סִיגָה וְדָמוֹ בְּעֵינָיו.
וְאוֹלֵי גַם יִרְקַד עוֹד הוֹחָה בְּרִגְלֵי הַכְּבֹדוֹת – רַק פֶּעַם עוֹד אֶחָת
וְזַעַק אֵל יִבְנֶה לְאֹר הַפּוֹכְבִּים הַדּוֹלִים

ההדגשות אינן של המחבר, אלא שלי. הן באות לרמוז לזיקתו ל"ציונים" הקלאסיים. "שאלי שרופה מטיטוס" – מקורו ב"שאלי, שרופה באש", שנזכר לעיל. הסיומת של שם השיר, אִיָּה, מזכירה את החרוז המשותף לכל ה"ציונים". הסיומת המנחמת, "עוד ימים... עוד הורה... עוד אחת", כמוה כ"עוד תעדי תעדי שני", (טור 34) למהר"ם מרוטנברג. החלומות, המאווים, השרב, החורבן, הדמים – כולם מ"ציון, הלא תשאלי לשלום אסיריך" (וגם מ"ציונים" פייטניים מאוחרים יותר, שלא נידונו כאן). האנאלוגיה הניגודית בין "מלכים" ל"עבדים" "בנים למלכות" ו"פועלים עניים בישימון" – אינה מקורית לאצ"ג. הוא רק הלביש לה כתונת אופיינית לזמן ולמקום. התנים והנשר כמצייני חורבן ומלכות – תשתיתם הרחק-הרחק, באבי ה"ציונים" (וכמובן גם בשירת המקרא, שלא נידונה בחיבור זה). על אף עצמאותו והיותו בן "הזמן החדש" – נזקק השיר להוריו-מולידיו.

שני מיני "ציונים" קיימים איפוא בשירת אצ"ג, ובהם – שני מיני זיקות לתשתית.

6. זיקה הפוכה: "ציון אינה שואלת" לשלמה אביו

- 1 השלך נא, הלוי,
- 2 כְּנֹרֶךְ לַתְּהוֹם
- 3 כָּאֵז כֵּן הַיּוֹם
- 4 צִיּוֹן אֵינָה שׁוֹאֵלֶת.

- 5 תְּמוּל אִמָּה הָיִינוּ –
- 6 הַיּוֹם כָּאֵן, בְּמִכּוֹרָה
- 7 עֶרֶב-שָׁבְרִי-שְׁבָטִים

- 8 וְכֵאֵן בְּנֵי גְבִירָה
- 9 לֹא יִרְשׁוּ עַמָּנוּ,
- 10 בְּנֵיהֶם, בְּנֵי הָאִמָּה.

- 11 השלך נא, אבי,
- 12 כְּנֹרֶךְ לַתְּהוֹם.
- 13 כָּאֵז כֵּן הַיּוֹם
- 14 צִיּוֹן אֵינָה שׁוֹאֵלֶת.

לפנינו סוניטה, ששני מרובעיה (קווארטטים) נתרחקו: האחד – בראשה, האחר – בסופה. בתווך – שני המשולשים (טרצטים). במרובעים תימצא התיזה: "ציון אינה שואלת". נימוקה, המעוצב לירית – בטרצטים. החוויה – בסימן של אבסורד.

הטבלה, שלהלן, תציג את נקודות ההשוואה העיקריות.

	ר' יהודה הלוי	שלמה אביו
הפנייה	אל ציון	אל הלוי, שהוא גם "אבי"
עימותי זמנים	עבר, הווה ועתיד של אומה	תמול ושלשום של מדינת ישראל
מצבה הריאלי של ציון	משועבדת	מְכוּרָה חפשית, המורכבת מ"ערב שברי שבטים"
פיענוח שמות התואר	גבירה = ישראל אמה = גויים	גבירה = יהדות אשכנז אָמָה = יהדות המזרח
אופי הקינה	מקינה אל כוח (מפסימיות אל אופטימיות)	פסימית, סימן של ייאוש
קישוטים אופייניים לשירת ימי-הביניים	לרוב; כגון צימודים לסוגיהם ועוד	צימוד שונה תנועה: אָמָה – צימוד שונה אות: שבר – שבט

אין טעם בנגינת כינור, אליבא דאביו, כי ציון, לדעתו, "אינה שואלת", על כן מוטב להשליכו לתהום. מעניין, ציון לא השתנתה, לדעתו של אביו. מעולם לא דרשה בשלום "אבירה, "אבליה", וכיוצא באלה כינויי הפיטנים לעם הגולה מציון: "כאז כן היום ציון אינה שואלת". כאילו מבקש אביו לאפיין את טיב זיקת שירו לתשתית האב!

7. תשתית-סב: "אלי, ציון ועריה" (פיוט אנונימי)

1 אֵלֵי צִיּוֹן וְעָרֶיהָ / כְּמוֹ אִשָּׁה בְּצִירָהָ.
וּכְבָּתוּלָה חֲגוּרַת שָׁק / עַל בְּעַל נְעוּרֶיהָ:

עָלֵי אֶרְמוֹן אֲשֶׁר נָטַשׁ / בְּאַשְׁמַת צֶאֱן עֲדָרֶיהָ.
וְעַל בָּיִת מְחָרְפֵי אֵל / בְּתוֹךְ מְקֹדֶשׁ חֲדָרֶיהָ:

5 עָלֵי גִלּוֹת מְשָׁרְתֵי אֵל / נְעִימֵי שִׁיר זְמָרֶיהָ.
וְעַל דָּמָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ / כְּמוֹ מִימֵי יְאוּרֶיהָ:

עָלֵי הַגִּיּוֹן מְחוּלֶיהָ / אֲשֶׁר דָּמָם בְּעָרֶיהָ.
וְעַל נַעַד אֲשֶׁר שָׁמַם / וּבִטּוֹל סִנְהֶדְרֶיהָ:

עֲלֵי זִבְחֵי תְּמִידָהּ / וּפְדִיּוֹנֵי בְּכוֹרֶיהָ.
10 וְעַל חֲלוּל כְּלֵי הַיֵּכָל / וּמִזְבַּח קְטוֹרֶיהָ:

עֲלֵי טְפֵי מַלְכִּיהָ / בְּנֵי דָוִד גְּבִירֶיהָ.
וְעַל יָפְיָם אֲשֶׁר חִשָּׁךְ / בָּעֵת סָרוּ כְּתֻרֶיהָ:

עֲלֵי כְבוֹד אֲשֶׁר גָּלָה / בָּעֵת חֲרַבָּן דְּבִירֶיהָ.
וְעַל לֹחֶץ אֲשֶׁר לָחֹץ / וְשֵׁם שָׁקִים חֲגוּרֶיהָ:

15 עֲלֵי מַחֲץ וְרַב מַכּוֹת / אֲשֶׁר הִכּוּ נְזִירֶיהָ.
וְעַל נַפּוּץ אֱלֵי סֶלַע / עֲוִילֶיהָ נִעְרֶיהָ:

עֲלֵי שְׁמַחַת מִשְׁנָאִיהָ / בְּשַׁחֲקָם עַל שְׂבָרֶיהָ.
וְעַל עֲנּוּי בְּנֵי חוֹרֵין / נְדִיבֶיהָ טְהוּרֶיהָ:

עֲלֵי פֶשַׁע אֲשֶׁר עָוְתָהּ / סְלוּל דֶּרֶךְ אֲשׁוּרֶיהָ.
20 וְעַל צְבָאוֹת קֶהְלֶיהָ / שְׁזוּפִיָּה שְׁחוּרֶיהָ:

עֲלֵי קוֹלוֹת מְחַרְפִּיהָ / בָּעֵת רַבּוּ פְגָרֶיהָ.
וְעַל רַגְשַׁת מְגַדְפִּיהָ / בְּתוֹךְ מִשְׁכַּן חֲצָרֶיהָ:

עֲלֵי שְׁמָהּ אֲשֶׁר חָלַל / בְּפִי קָמִי מִצָּרֶיהָ.
וְעַל תַּחַן יִצְחוּ לָהּ / קִשּׁוּב וּשְׁמַע אֲמָרֶיהָ:

זהו פיוט מתקופת הפיוט האנונימי, שנהוג לצרפו למחזור ה"ציונים", אף-על-פי שאינו בנוי במתכונתם. מכל מקום עניינו דומה.

יש בו עשרים ושניים בתים, שהם ארבעים וארבעה טורים. בכל בית אנאפורות זהות. ה"דלת" פותחת ב"עלי" וה"סוגר" פותח ב"ועל" (להוציא הבית הראשון, הפותח ב"אלי", היינו קונני, וצלילה דומה ל"עלי").

בפיוט קיים אקרוסטיכון א"ב, שתחילתו בבית השני, מיד לאחר האנאפורה. החרוז המשותף הוא רִיָּה, המזכיר, כמובן, את החרוז המאוחר המשותף לכל ה"ציונים", אֵיךְ ובמיוחד רִיָּה לר' יהודה הלוי.

קינה זו נעדרת נחמה – היחידה בכל מחזור ה"ציונים". היא מתמקדת בתיאור ההווה הקודר. במקומות מעטים בלבד נרמז העבר הטוב, כגון בטור 12: "יָפְיָם אֲשֶׁר חִשָּׁךְ".

בחימה פונה הפייטן לנמען שאינו ציון אלא א-לוקים. הפייטן מתאר פגיעה בעיר, בתושביה, במקדשה, בארמונה ובכלי הקודש, וכן גם פגיעה בא-לוקים. כן מתוארת שמחת האויב לאיד השבוי או ההרוג.

יש להניח כי פיוט קדום זה היה מוכר לריה"ל וממנו שאב את הקינה ואת צליל הקינה של החרוז המבריק והוסיף לו את פן הנחמה.

נוכל איפוא לראות בפיוט זה תשתית-סב, שהולידה את הבן, "ציון, הלא תשאליו" לריה"ל, אשר הוליד נכדים קרובים ורחוקים, את ה"ציונים" הליטורגיים ואת ה"ציונים" בני זמננו. חלקם המשיכו את המורשת. חלקם מחו נגדה.

8. זיקה ישרה לתשתית-סב: "אלי, אלי" ליהודה לייב ביאלר

אֵלִי, אֵלִי, נַפְשִׁי, בְּכִי
וְנַעֲקִי בַת-יִשְׂרָאֵל,
מִסְפַּד שְׂאִי וְהִתְנַפְחִי,
אֶקְלָח הָאֵשׁ בְּיִשְׂרָאֵל.

עַל טֶבַח-עַם, אֲשֶׁר הוּכָן,
יִסּוּרֵי שָׂכּוּל, אֲשֶׁדּוֹת דָּמִים,
זָקֵן וְטַף לֹא רָחַם,
עַל עֲקָדָה קָרְבָן תָּמִים.

אֵלִי, אֵלִי...

עַל עוֹלָלִים, גְּמוּלֵי חֶלֶב
הַמְרַטְשִׁים לְפִי צוּרִים
וְעַל דָּמָם, אֲשֶׁר זָב
בְּרֹאשׁ חוּצוֹת לְעֵין הַזָּרִים.

אֵלִי, אֵלִי...

עַל הַקְהָלוֹת הַשׁוֹמְמוֹת
וְעַל חֶרֶב מִקְדָּשֵׁי אֵל,
יְקוּדֵי לֶהָב שֶׁלִּהְבוֹת
עָרֵי פֶּאֶר בְּיִשְׂרָאֵל.

אֵלִי, אֵלִי...

עַל־דּוֹרוֹת, אֲשֶׁר נִגְדְּעוּ,
דָּמֵי אָבוֹת עַל דָּמֵי בָּנִים,
בְּגִיָּא אוֹשְׁבִיץ תָּמוּ גָּנוּעוּ
עַל־מוֹקְדוֹת הַכֶּבֶשֶׁנִּים.

אֵלִי, אֵלִי...

עַל־כְּלוּאִים, חֲגוּרֵי שֶׁקַּ
הַנִּמְקִים בְּרַבְבוּתֵיהֶם
בְּטַרְבִּלִּינְקִי וּמִידְנָק
וְאִין מְלַקֵּט עֲצֻמוֹתֵיהֶם.

אֵלִי, אֵלִי...

עַל־קְרוֹנוֹת, צְפוּפֵי אָדָם,
אֲשֶׁר רָפְדוּ גִפְרִית וְסִיד,
צָחִי-צָמָא, בְּכָלוֹת נַפְשָׁם,
צָעֲקוּ מִיָּם וְאִין מוֹשִׁיט.

אֵלִי, אֵלִי...

עַל־בְּנוֹת, אֲשֶׁר עָלְפוּ,
רַעֲיוֹת בְּנִפְשָׁן שֶׁלְּחוּ יָדָן
צ"ג הַשְׁהוּרוֹת יַחְדָּו נִסְפּוּ
וְלֹא חָלַל תָּם כְּבוֹדָן.

אֵלִי, אֵלִי...

עַל־קְפוּאִים בְּשָׂדוֹת שְׁלָגִים,
יְלָדִים רַכִּים בְּחִיק אִמָּהוֹת
וְעַל קְדוּשִׁים הַשׁוֹאֲגִים
קְבוּרֵי חַיִּים מִתּוֹךְ בּוֹרוֹת.

אֵלִי, אֵלִי...

עֲלֵי גִוִּילִים הַמְחַלְלִים
בִּידֵי נְאֻצִים, מְנַאֲצֵי אֵל,
טְרוּפִים, קְרוּעִים וּמְגֻאֲלִים
בֵּין אֲשֶׁפֶתוֹת וְאֵין גּוֹאֵל.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עֲלֵי קְדוֹשׁ הַשֵּׁם וְעַם
וְעַל נִקְמַת דָּם טְהוֹרִים
בְּתַעֲצוּמוֹת מָסְרוֹ נִפְשָׁם
לְחֶמּוֹ, נִפְלוּ הַגְּבוּרִים.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עַל צְדִיקִים, עֲנֹוֹ עוֹלָם
נְדִיבֵי עַם, הוֹגֵי תוֹרָה,
בְּתֹאֵי רֵעַל נֶחֱנֵק קוֹלָם
נִפְלָה, כְּבִתָּה הַמְּנוּרָה.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עֲלֵה גְבוּר עַל בְּמַתִּי עַד,
כְּנֵר תִּמְיֵד בְּהוֹד זְרָחִים,
כָּל נֶטֶף דָּם, קָרְבֵּן-לֶשֶׁר
נִזְכָּר עַד נֶצַח נֶצַחִים.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עֲלֵי נֶעֱר, פְּרָחֵי הָעַם
חֲלוּצֵי-קָרֵב, כְּפִירֵי מָרִי
מוֹל זִדּוֹנִים שׁוֹפְכֵי הַדָּם
הַשְׁתַּלְחָבוּ רִשְׁפֵי חֲרִי.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עַל שָׂכָר עִם נִשְׂא קִינָה
כְּבוֹלֵי יָגוֹן, עֲטוּיֵי שׁוֹאָה
הַלְנֶצַח תִּאֲפִיל שְׁנָאָה
וְלֹא תִפְרֹשׁ הַנִּגְהָה.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

עַל נִהְרוֹת דָּם וּבְכִי
נִקְמַת-בְּרִית בְּלֵב שְׁמוּרָה
בְּקָרֵב גִּיטוֹ לֹלֵא רְהִי
נֶחֱשֶׁף הָעוֹז טְמִיר-גְּבוּרָה.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

רָאָה, אֱלֹהִים, עוֹרֵי צָפֹר
נִפְל לְבִי, שׁוֹנְאֵי קָמִים,
הַקְשִׁיבָה שׁוֹעִי, חִישָׁה מִפְּלֹט
הַצִּילָה נִפְשִׁי מֵאֲנָשֵׁי דָמִים.

אֱלֹהִי, אֱלֹהִי...

הקינה פורסמה בשנת תש"ח על-ידי ועד הקהילות הקדושות בפולין. נהוג לאומרה בציבור ביום הקדיש הכללי לקדושי השואה ובתשעה באב, על-פי המנגינה של הקינה "אלי ציון ועריה".

ביאלר (1896-1976) נטל מהפיוט האנונימי את הפנייה, "אלי", את האנאפורה, "על", את נימת השכול, את הפנייה לנמענת בגוף נוכח ("בת ישראל") ואת הפנייה לא-לוקים בסיפא. בניגוד לפייטן האנונימי רומז ביאלר לאירועי שואה, כמו סיפור התאבדותן של 93 בנות שרה שנרצחו ז"ל (בית 8). הנאצים מוזכרים בשמם המפורש. מחנות השמדה גם כן. זוהי איפוא קינה הקשורה לזמן ולמקום, פרטיקולארית ממש, אך אין ספק, שדין דומה גם לתשתיתה, בשעה שנתפרסם.

9. חתימה

התבוננות מקרוב ב"ציונים" לסוגיהם מגלה, כי הזיקה למורשה, ישרה או הפוכה, הדוקה. שנת תשנ"ז אינה שנת המאה להיוולדו של רעיון ציוני חדש. שורשיה נעוצים בעבר הרחוק. אי-שם עם היוולדו של העם הציוני, הוא עם ישראל. הוכחנו זאת בתחום הצר של הספרות היהודית, ודאי קיימת תופעה זו בתחומים אחרים.

מראי מקומות

1. השיר הודפס על-פי מהדורת דניאל גולדשמידט, סדר קינות, לתשעה באב כמנהג פולין וקהילות האשכנזים בארץ ישראל, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ח, עמ' קכ"ד-קכ"ו. זוהי הגרסה המתוקנת ביותר, לדעתו של אלכסנדר מלכיאל, מבין חמש גרסאות שבדק, אך גם בה מצא שתיים עשרה שגיאות דפוס. עיוניו בעניין זה במאמרו: "ציון, הלא תשאליו", הצופה, ח' באב תשנ"ב, 7.8.92.
2. השייך לארץ-ישראל, לפי השקפת הפייטן, אע"פ שהוא נמצא במואב. ראה גולדשמידט (לעיל הערה 1) בפירושו לטור 14.
3. ייתכן שניתן להרמז מטור זה על מאמר חז"ל בבבא בתרא, קנ"ח, ב': אווירא דארץ ישראל מחכים".
4. טליה הורוביץ, הקינה בשירת אורי צבי גרינברג, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ן, עמ' 15-40.
5. כך סבור שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובנס, ב', עמ' 723, אך גולדשמידט (לעיל הערה 1) חולק עליו, עמ' י"ד, הערה 39.
6. רשימה מלאה של ה"ציונים", שנמצאו בתוך המחזוריים או מחוצה להם, ניתן למצוא במבוא של גולדשמידט (לעיל הערה 1) עמ' י"ג-י"ד.
7. וראה גם טור 17: "חדש שלישי והקשר הרביעי" וראה פירושו של גולדשמידט, שם.
8. ראה ב-על הארץ הטובה במדרש, בשיר ובסיפור, חוברת 4, מדריך למורה, משרד החינוך והתרבות, האגף לתוכניות לימודים, מהדורת ניסוי, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 109.
9. ראה אליהו הכהן, "כיצד הפכה" "התקוה" להמנון?, עת-מול, 2, חשון תשל"ט, עמ' 5.
10. עמ' קי"ד-קכ"ט, ירושלים ותל-אביב, סדן, תרצ"ג, 1973.
11. ראה ישעיהו מ', 11, ירמיהו ל"א, 10, יחזקאל ל"ד, 12, זכריה י', 3 ועוד.
12. גולדשמידט, סדר הקינות, עמ' קכ"ה.
13. לעניין האגדה ראה אצל אביבה דורון, עיוני יסוד בביקורת שירתו של ר' יהודה הלוי – ראצינאליזם, רומנטיקה, פלס – מחקרים בביקורת הספרות העברית, בעריכת נ' גוברין, תל-אביב, מכון כ"ץ לחקר הספרות העברית, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ם, 1980, עמ' 306.
14. אימה גדולה וירח, תל-אביב, הדיס, תרפ"ד, 1925, ומאוחר יותר באורי צבי גרינברג, כל כתביו, כרך א', מוסד ביאליק, 1990, עמ' 65.

מן העריסה אל העקידה על גלגולו של שיר

תקציר

עבודה זו מציגה את תהליך גלגולו של שיר ערש עממי לשירי שואה משל ה. ליוויק. השיר "תחת ערש התינוק" הוא מעין פרוטוטיפוס של שירי ערש יהודיים המסמל את עולמו הרוחני-התרבותי של היהודי המאמין והמשקף כמיהה לגאולה אוטופית מחד, ומאידך חרדה ותקווה להמשך קיומו היהודי, השורשי והדתי של עם ישראל.

המערכת האידיאית של שיר הערש נבחנת בשירי השואה המוצגים במאמר זה באמצעות שאלות ותהיות הבאות לידי ביטוי בשני מישורים: המישור הפילוסופי המתייחס לאובדן האמונה; המישור האישי המשקף את אובדן עולם הילדות - העולם ההרמוני של בית אמא-אבא.

הדיון בשירים שנבחרו נעשה דרך השוואתם לשיר הדגם: נערך מעקב אחר השינויים החלים ביחסו של ה"אני השר" אל המערכת האידיאית המוצגת ב"תחת ערש התינוק" ואל הדרך הפואטית שבאמצעותה מוצגת מערכת זו.

למרות המעין-עימות המתרחש בין שיר הערש העממי לשירי ליוויק מתקיים ביניהם דיאלוג, ומתברר כי תפישת המשורר לגבי המהות היהודית, הגורל היהודי והשליחות היהודית קרובה מאוד לתפישתו של היהודי הנוסע למרחקים לסחור בצימוקים ובשקדים.

א. הצגת הנושא וחומריו

שיר הערש היידי "אונטערן קינדס וויגעלע" - תחת ערש התינוק - הוא אחד השירים הנפוצים ביותר בידיש - יש לו 65 גרסאות בידיש ואף תרגומים רבים בעברית¹ המצביעים על השתרשותו בחברה היהודית²:

¹ תאריכים: פולקלור יהודי; שירי עם; שירי עם יהודיים; שירי ערש (בידיש); שואה בספרות ובאמנויות; עקידה בספרות ובאמנויות; ליוויק.

אונטער דעם קינדס וויגעלע
שטייט א וויסע ציגעלע
די ציגעלע ס'געפארן האנדלען
ראזשינקעס מיט מאנדלען
ראזשינקעס מיט מאנדלען איז זייער זיס,
מיין קינד וועט זיין געזונט און פריש.
געזונט איז די בעסטע סחורה,
מיין קינד וועט לערנען תורה;
תורה וועט ער לערנען,
ספרים וועט ער שרייב;
א גוטער און א פרומער

וועט ער אים-ירצה-השם בלייבן.

תחת עריסת הילד
עומד גדי לכן כשג
הגדי נסע למרחקים
לסחור בשקדים ובצימוקים;
צימוקים ושקדים מתוקים מאוד,
בני יהיה פריא ומלא עוז.
הפריאות טובה מכל סחורה,
בני ילמד תורה;
תורה ילמד,
ספרים יכתב;
יהודי חרד נטוב
אם ירצה ה' ישאר לעד.³

השפעתו של השיר לא נשארה בתחום הגרסאות והתרגומים השונים – מוטיבים מן השיר הושאלו על-ידי מחברים בעברית וביידיש ושולבו ביצירותיהם. המוטיבים התפרשו על-פני ז'אנרים שונים⁴, אולם ראוייה לתשומת לב קבוצה גדולה של שירי שואה שבהם לא רק שולבו מוטיבים משיר הערש אלא אף אומצו יסודות פואטיים שלו⁵.

הדיון בעבודה זו נסוב סביב "תחת ערש התינוק" שניתן לראותו כמין פרוטוטיפוס של שירי ערש יהודיים המסמל את עולמו הרוחני-התרבותי של היהודי המאמין והמשקף כמיהה לגאולה אוטופית מחד, ומאידך חרדה ותקווה להמשך קיומו היהודי, השורשי והדתי של עם ישראל.

תהליך גלגולו של שיר ערש זה משיר עממי לשירי שואה יתואר באמצעות השירים הבאים משירי לייוויק:⁶

"אונט ליד", [שיר ערב] – אלע ווערק פון ה. לייוויק, כרך א', ניו-יורק, 1940, עמ' 458-459.
"אונטער דער געלער לאטע", [תחת הטלוי הצהוב] – אלע ווערק פון ה. לייוויק, כרך א', ניו-יורק, 1940, עמ' 641.

"דאס ציגעלע", [הגדי] – אלע ווערק פון ה. לייוויק, כרך א', ניו-יורק, 1940, עמ' 607.
"חד-גדיא", – א בלאט אויף אן עפלבויס, בואנוס-איירס, 1955, עמ' 82.

"מיין וויג ליד", [שיר הערש שלי] – אלע ווערק פון ה. לייוויק, כרך א', עמ' 430-433.
"עקידה" – אין טרעבלינקע בין איך ניט געווען, כרך א', ניו-יורק, 1945, עמ' 6-8.

ב. תחת ערש התינוק - בסיס רעיוני ופואטי

ההנחה המוצגת במאמר זה היא שהאב הכמה לעולם טוב יותר, לעולם של "צימוקים ושקדים" נוסע לחפש גן עדן זה⁷. האב מסמל את החולם הנצחי המחפש את הגאולה, לעולם אינו מתייאש ולעולם מאמין ש"אף על פי שיתמהמה בא יבוא". לעומתו האם מתרכזת בעולם הקרוב לה – בחינוך ילדיה לתורה ולדרך ארץ. היא מאמינה שיש בחינוך זה ייעוד כפול: ההשכלה אמורה לשרת את טובתם האישית של ילדיה ואת עתידם כאנשים אינדבידואליים. עם זאת היא מבינה, שילדיה הם חוליה בשלשלת עתיקת יומין של העם

היהודי, שקיומו תלוי בהם ובחינוכם. לכן מודגשת המחויבות הבסיסית שלה כמחנכת – שמירה על התרבות המקורית ועל אופיו היהודי של העם על-ידי לימוד תורה וראגה להמשך חיי הרוח באמצעות כתיבת ספרים ושמירה על צביונו של העם:

תִּזְכָּה יְלֵמָד,

סְפָרִים יִכְתֹּב;

יְהוּדֵי תָרַד נָטוּב

אִם יִרְצֶה ה' יִשְׁאֵר לְעַד

האב והאם משלימים זה את זה וביחד מסמלים את הקיומיות של העולם היהודי.

מעגלים ורבידים בשיר (ראה תרשים בעמ' מס' 20)

הקיום היהודי מוצג דרך שלושה מעגלים המצויים זה בתוך זה ותלויים זה בזה: המעגל הפנימי ביותר הוא הממד האישי – חינוך הילד ועיצובו לקראת חייו כמבוגר; המעגל האמצעי, הוא הממד הלאומי – הכנתו של הילד ליעודו כבן לעמו – כחוליה בשרשרת המבטיחה את המשך קיומו הרוחני והפיזי של העם היהודי; המעגל החיצוני הוא הממד הרוחני-הנצחי הבא לידי ביטוי באמצעות האב הכמה לגאולה – הוא הממד המזין את קיומו ואת עתידו הרוחני-התרבותי של העם.

היחסים המשפחתיים – אב-אם-בן – משקפים את שלושת מעגלי הקיום היהודי: האם שלמה עם דרכו של האב שנסע לסחור במרחקים. היא שותפה לכמיהה שלו לצימוקים ולשקדים אולם יודעת כי תפקידה שונה מזה של האב – היא המחנכת את דור ההמשך ולכן מקומה בבית.

חלוקת התפקידים בין בני הזוג במסגרת משפחתית זו ברורה מאוד – כל אחד יודע מה מקומו ומה עליו לתרום כדי לשמור על הערכים הנצחיים המהותיים לקיומו של העם היהודי.

הדינמיקה של המעגלים המתנועעים זה בתוך זה משרים על השיר אווירה של שלמות והרמוניה המתגבשת באמצעות מרכיבים תוכניים וצורניים:

1. מרכיבים תוכניים

1.1. מציאות בלתי-ריאליסטית:

1.1.1. הסיפור הקטן של הגדי מכניס לשיר יסוד אגדי המוכר במקורות ישראל.

בתנ"ך מצויים דימויים רבים מתייחסים לשמות הצאן למיניהם. בשיר הנדון מסמל הגדי כנראה את העם היהודי, את הנודד הנצחי, את האב. הגדי נושא עמו שובל ארוך של קונוטציות אגדיות, ואלה משרים על השיר אווירה קסומה. מוסיפה לאווירה זו העובדה, שאין בשיר ביטוי למציאות היום-יומית הקשה. שני גורמים אלה סוללים את הדרך למציאות של כמיהה ותקווה לעולם שלם והרמוני.

1.1.2. בידידש המושג "ראזשינקעס מיט מאנדלען" – צימוקים ושקדים – הוא

סמלי. נראה שהכוונה בשיר היא לדברים טובים ומתוקים, שאינם שייכים לשדה הסמנטי המתייחס לעולם של קח ותן – הגדי נסע לסחור במרחקים – אלא לעולם פנימי ורוחני יותר של כמיהה וגעגועים למהות שמעבר לעולם