

המשפט "ודברך אמת וקיים לעד" וברכות ההפטרה

חננאל מאק

במאמרו "לחקר מנהג בבל הקדמון" עמד נפתלי וידר על גלגוליו של המשפט "ודברך אמת וקיים לעד" מתפילת יום הכיפורים אל תפילת ראש השנה.¹ וידר הראה כי במקורות בבליים, אשר הבולט בהם הוא סדור רב סעדיה גאון, מופיע המשפט בסוף קטע התפילה "מחול לעוונותינו ביום הכיפורים הזה", סמוך לחתימתה של ברכת קדושת היום, בכל תפילות יום הכיפורים, אך במנהג אשכנז המאוחר² משתלב המשפט רק בתפילות ראש השנה.³ בנוסחים אחרים נמצא המשפט הן בתפילות ראש השנה והן בתפילות יום הכיפורים, ושילוב זה המשיך להתקיים עד המאה הט"ז והיה ידוע גם בפולין.⁴ גם הגרסה המדויקת של המשפט אינה קבועה, והוא מוכר גם בתוספת המילה "מלכנו" או בלא המילה "לעד",⁵ ואף מקומו המדויק של המשפט בתוך התפילה משתנה מעט במנהגים השונים.⁶

כפי שהראה וידר, חכמי ימי הביניים התלבטו בטעמיהם של המשפט עצמו ושל שינויי מקומו בתוך התפילה. אופיינית היא דרכם של חכמי צרפת בעניין זה: משנקבע מקומו

1 נפתלי וידר, "לחקר מנהג בבל הקדמון", תרביץ, לז (תשכ"ח), עמ' 135–157, 240–264. המאמר כלול בקובץ מאמריו של וידר התגבשות התפילה במזרח ובמערב, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 13–64. הדיון במשפט "ודברך אמת" וגו' – בעמ' 248–252.

2 "מאוחר" זה הוא יחסי למקורות הבבליים מימי הגאונים, ולא מן הנמנע שהמנהג קדם לדורות רש"י ותלמידיו, אלא שלא ניתן לקבוע את זמנו קודם להם.

3 מלבד חריג אחד: ברכת ההפטרה של שחרית של יום הכיפורים.

4 וידר, שם, עמ' 252 והערה 169. וידר מציין כי רבי מרדכי יפה, בעל הלבוש, תמה על מקומו של המשפט בתפילת יום הכיפורים וראה אותו כטעות שנפלה בסידורים, ואף הציע להמנע מאמירת "ודברך אמת" ביום הכיפורים.

5 וידר, שם, הערות 154, 163.

6 בארץ ישראל נהגו לומר את הקטע "והשיאנו" גם בתפילות הימים הנוראים, ואחדים מאותם נוסחים ששילבו את "והשיאנו" בתפילות אלה הם שהעבירו את "ודברך אמת" לסופה של "והשיאנו" (וידר, עמ' 250). על מקומו של קטע זה בתפילות הימים הנוראים בארץ ישראל ובמקצת מקומות בבבל נכתב לא מעט. ראה: וידר, שם, עמ' 154 והערה 84. למובאות ממחזור ויטרי שהובאו בהערה זו יש לצרף את המובא במחזור ויטרי, מהדורת הורוביץ, נירנברג, תרפ"ג 1923, עמ' 368.

של המשפט בתפילות ראש השנה – נמצא לו גם המדרש המתאים. כך נכתב במחזור ויטרי:⁷ "ודברך מלכנו אמת וקיים לעד, שטבעו חכמים בראש השנה, סמכו על מה ששנינו בפסיקתא בפרשת החודש השביעי, כך פתח רבי תנחומא 'לעולם ה' דברך נצב בשמים' (תהילים קיט:פט)" – וכאן באה דרשה ארוכה שעיקרה הבטחת הבורא לאדם הראשון לדון אותו ואת צאצאיו במידת הרחמים ולא במידת הדין. מקורה של הדרשה בפסיקתא רבתי,⁸ והיא מצוטטת ומעובדת באופן דומה גם בסדור רש"י.⁹ דרשה זו מובאת גם בספר אבודרהם ועימה הסבר אחר, מדברי בעל משמרת המועדות, ויש לציין כי בכך ניכרת התייבשות המנהג הצרפתי הידוע לנו מימי רש"י ותלמידיו במאות י"א-י"ב, גם בספרד היותר מאוחרת. המשפט הנדון מוכר גם מספר חסידים ומחיבורים אשכנזיים נוספים.¹⁰

לדברי וידר, הופעתו הייחודית של המשפט "ודברך אמת" וכו' בתפילת יום הכיפורים בלבד מוסכרת בכך שבאף אחת מקדושות היום של שבתות השנה, מועדיה וראשי חודשיה אין שימוש בפסוקי מקרא כדרך שהדבר נעשה ב"מחול לעוונותינו" של יום הכיפורים; לדעתו ברור שפשר המשפט הנדון הולם רק הקשר שבו מצוטטים מקראות לראיה ולסיוע, והוא בא להצהיר על אמונת המתפלל באמיתות אותם פסוקי מקרא ובתוקפם הנצחי. יש לציין כי על תופעה דומה במקצת בברכה שלפני ההפטרה העיר וידר במקום אחר.¹¹

עוד העיר וידר כי בתפילת יום הכיפורים בא המשפט "ודברך אמת" בסוף קטע התפילה "מחול לעוונותינו", המסתייעת בנבואות ישעיהו "אנכי אנכי הוא מ'חה פשעך למעני וחטאתיך לא אזכר" (ישעיהו מג:כה), "מחיתי כעב פשעך וכענן חטאותיך, שובה אלי כי גאלתיך" (שם מד:כב), ובהבטחת התורה "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" (ויקרא טז:ל). נוסף על כך העיר וידר על התאמת המשפט אל סביבתו הליטורגית שנעשתה במנהגי צרפת ואשכנז עם הוספת משפט הביניים "כי אתה א-לוהים אמת". משפט זה נוסף במנהגי צרפת ואשכנז, ותפקידו לקשר את "וטהר לבנו לעבדך באמת" שבגוף הברכה אל המשפט "ודברך אמת וקיים לעד".¹²

7 מחזור ויטרי, שם, עמ' 368.

8 פסיקתא רבתי פרשה מ (בחודש השביעי), מהדורת איש-שלום, קסו ע"ב – קסז ע"א. הדרשה אינה מופיעה בפסיקתא דרב כהנא.

9 סדור רש"י, מהדורת בובר-פריימאן, ברלין, תרע"ב 1912, עמ' 82.

10 ספר חסידים, מהדורת וויסטינצקי (דפוס ברלין), סימן תצז, עמ' 140; מהדורת מרגליות (מוסד הרב קוק) סימן רנח, עמ' רכב-רכג. עוד על המשפט בספרות האשכנזית אצל וידר, הערה 160.

11 על פי נוסחה עתיקה, שאותה העלה וידר מן הגניזה, כוללת הברכה שלפני ההפטרה את המילים "ורצה בהם בדבריהם אמת". לדבריו "משקף הנוסח הנדון מנהג קדום להגיב על הברכה בהכרזה 'אמת!' אשר באמצעותה בא המברך או הציבור להזדהות עם הנאמר בברכה, לאשר ולאמת את תוכנה". ראה: נפתלי וידר, "נוסחה עתיקה בברכות ההפטרה שנשתקעה", בתוך ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא, ספרות וחיים בבית הכנסת, ספר לכבוד עזרא פליישר, ירושלים, תשנ"ה 1994, עמ' 35-46. הציטוט מעמ' 38.

12 לדברי וידר, תוספת מחברת זו חדרה מצרפת אל המנהג האשכנזי בזמן מאוחר יחסית. ראה: וידר, שם, הערה 167. הקשר האמיץ בין "וטהר לבנו לעבדך באמת" לבין "ודברך אמת וקיים

יש להוסיף על דבריו כי בשני הפסוקים מישעיהו, המשולבים בתפילת "מחול לעוונותינו" של יום הכיפורים, מדבר כביכול הקב"ה בגוף ראשון, והמתפלל ה"מזכיר" לקב"ה את הבטחתו מתייחס ישירות להבטחה זו, הנשמעת אישית וקרובה יותר מההבטחה "כי ביום הזה יכפר עליכם" וגו', שסגנונה עקיף ודוברה נסתרה.

במיוחד ניכר הסגנון האישי והדובר בגוף ראשון יחיד בתפילת נעילה. כאן משולבים גם פסוקי ישעיהו "דרשו ה' בהמצאו, קראו בהיותו קרוב" (ישעיהו נה:ו) וכן "יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבתי וישב אל ה' וירחמהו" וגו' (שם שם:ז), ועמם פסוקי התשובה של יחזקאל: "אמר אליהם חי אני נאם ה' א-להים אם אחפץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה, שובו שובו מדרכיכם הרעים ולמה תמותו בית ישראל" (יחזקאל לג:יא), "החפץ אחפץ מות רשע נאם ה' א-להים, הלוא בשובו מדרכיו וחיה" (שם יח:כג), "כי לא אחפץ במות המת נאם ה', והשיבו וחיו" (שם שם:לב). פסוקים נוקבים אלה, המוצבים בתפילת נעילה לפני הסיום "מחול לעוונותינו"¹³, מנוסחים כולם בגוף ראשון, והצהרת האמונה בכפרה המובטחת נראית כאן מהותית יותר מאשר ביתר תפילות היום.

האם ניתן להצביע על דוגמה נוספת להצהרה של ציבור המתפללים על בטחונו במילויין של הבטחות הקב"ה מפי נביאיו, הבטחות שהושמעו בפומבי במהלך עבודת בית הכנסת לפני אותה הצהרה?

הצהרה כזו מופיעה באריכות בברכות שלאחר ההפטרה. כל מהותה של הברכה הראשונה שלאחר ההפטרה הנה הצהרה מהסוג הנזכר, ועיקרה: "האל הנאמן, האומר ועושה, המדבר ומקיים, שכל דבריו אמת וצדק". הצהרה זו מפורטת וארוכה בהרבה מהמשפט הקצר "ודברך אמת וקיים לעד", ואף על פי כן היא מזכירה הצהרה אחרת, הכלולה אף היא בברכות ההפטרה, שנשתמרה בנוסחה שעלתה מן הגניזה, שעניינה דומה ושנוכחה בקצרה לעיל.¹⁴ ברכות ההפטרה שמקורן בארץ ישראל, כפי שיתברר להלן, קדמו למשפט "ודברך אמת" אשר נוצר ככל הנראה בבבל – או לפחות מופיע לראשונה במקורות בבליים מאוחרים – ומשפט זה מבטא בקצרה את תוכנה של הראשונה שבברכות שלאחר ההפטרה. לדעתנו נוצר המשפט "ודברך אמת" בבבל, במקביל לברכה הראשונה שאחרי ההפטרה ובעקבותיה.

על קיומן של ברכות ההפטרה אנו שומעים לראשונה מימיהם של אמוראים ראשונים

לעד" נשמר גם כשחל ראש השנה או יום הכיפורים בשבת, ואז נדחה המשפט "והנחילנו... שבת קדשך" וכו' לאחור ומקדים את "וטהר לבנו לעבדך באמת", שלא כבתפילות הרגלים וראשי חודשים שחלים בשבת. כדברי בער בסדר עבודת ישראל (רעדעלהיים, תרכ"ח; שוקן, תרצ"ז, הערה בעמ' 388): "וטהר לבנו – בשאר תפילות שבת ויו"ט מוקדם ו'טהר לבנו' ל'והנחילנו ה' וכו', אבל בר"ה ויו"כ מקדימים 'והנחילנו' וכו' ל'וטהר לבנו', והטעם כדי לסמוך בר"ה הלשונות של אמת זו על זו".

13 שלא כבתפילת היחיד, בתפילת הציבור משולב הקטע "אתה הבדלת אנוש מראש" – הכולל את פסוקי יחזקאל – בברכת קדושת היום, כנהוג לגבי הווידוי ו"על חטא" שביתר תפילות היום. נוהג זה מוכר כבר מן התוספתא (יום הכיפורים ה [ד]:יד) ומברייטא שבתלמוד הבבלי (יומא פז ע"ב).

14 ראה הערה 11.

בבבל: תלמידיו של רב נחלקו בשאלה אם יש להזכיר את ראש החודש בברכת ההפטרה בראש חודש שחל בשבת (שבת כד ע"א), ואמורא מאוחר (רבה בר שילא, פסחים קיז ע"ב) מוסר על חתימתה של ברכת ההפטרה במטבע "מגן דוד".¹⁵ הצד השווה שבדברי האמוראים הוא עיסוקם בברכה האחרונה, שיש בה מעין ברכת קדושת היום שבתפילה, ולא בברכות הראשונות. הנוסח המלא של ברכות ההפטרה ידוע מתוך מסכת סופרים, וכנראה היה מקובל בארץ ישראל כבר מימים קדומים,¹⁶ ומסתבר שהברכות הראשונות נודעו אף הן בבבל, שכן ברכות אלה רשומות בסדור רב סעדיה גאון, בניסוח דומה לזה שנרשם במסכת סופרים (יג:י-יא);¹⁷ אך קרוב לוודאי שהברכות היו מוכרות בבבל זמן רב לפני רב סעדיה גאון, ולא רק הברכה האחרונה שדנו בה אמוראים ראשונים בבבל, שכן במסכת סופרים עצמה מובא כאן חילוף המנהגים שבין בני מזרח לבין בני מערב באמירה זו.

הצהרת הנאמנות שבברכת ההפטרה ארוכה ומפורטת בהרבה מזו שנהגה בתפילת יום הכיפורים. בעוד שזו האחרונה כוללת משפט קצר אחד בן שלוש עד חמש תיבות,¹⁸ כוללת המקבילה שבברכות ההפטרה שלושה משפטים נפרדים: שניים מהם שנאמרו על ידי המברך, ואחד – הוא הקטע "נאמן אתה... (ו)נאמנים דבריך" וכו' – שהיה נאמר בפי העם בעסק גדול, כפי שמתואר בהרחבה במסכת סופרים.¹⁹ אכן, בסדור רב סעדיה גאון כבר נעלם מנהגו של הקהל לומר בחגיגות את הקטע "נאמן",²⁰ ומדברי מסכת סופרים נראה שמלכתחילה התייחסו הבבליים אל המנהג

15 במקביל לחתימה "מצמיח קרן ישועה" שבתפילת העמידה של חול.

16 הנוסח המלא של הברכות מובא לראשונה במסכת סופרים הארץ ישראלית (יג:ט-יד).

17 סדור רב סעדיה גאון, מהדורת דוידזון, אסף, יואל, ירושלים, תש"א, עמ' שסז. נוסח הברכה שלפני ההפטרה משולב בדברי רב סעדיה גאון במקור הערבי, וגם חתימת הברכה האחרונה משולבת שם. עיין בהערות המהדירים בסדור רב סעדיה גאון שם לשורות 10, 15 בדבר הקרבה שבין נוסח רב סעדיה גאון לבין נוסח רב עמרם גאון בברכות ההפטרה.

18 ראה הערה 5.

19 המשפטים שבפי המברך אינם שונים מהותית מהנוסח המקובל כיום: "צור כל העולמים, צדיק בכל הדורות, האל הנאמן האומר ועושה, מדבר ומקיים, כי כל דבריו (ה)אמת ו(ה)צדק", ובהמשך: "נאמן אתה הוא ה' א-לוהינו ונאמנים דבריך, ודבר אחד מדבריך (אחור) לא ישוב ריקם כי אל מלך נאמן ורחמן אתה". אף החתימה היא מעין הברכה: "האל הנאמן בכל דבריו". אלא שבתום חלקה הראשון של ברכה זו נאמר במסכת סופרים: "ומיד עומדין העם ואומרים נאמן אתה הוא ה' א-לוהינו (ו)נאמנים דבריך, נאמן חי וקיים שמך וזכרך תמיד ימלוך [תמלוך] עלינו לעולם ועד". עוד מוסיפה מסכת סופרים ומגלה שאמירה זו נהגו בני מזרח (=בבל) לומר בישיבה, ובני מערב (=ארץ ישראל) – בעמידה. אחר כך חוזר המפטיר לעניינו וממשיך בקטע השלישי. לנוסח המדויק של המובאות ממסכת סופרים ראה מסכת סופרים במהדורת מיללער, ליפסיה, תרל"ח, עמ' XXIII.

20 אך שרידיו נשתמרו במחזור ויטרי (עמ' 158), הכופל את המשפט "נאמן" וכו'. מעניינת במיוחד הערתו של רבי יעקב עמדין בעניין זה. הוא קובל על נטישת המנהג העתיק ועל כי "על כל פטפוטי דברים חדשים אשר לא שערום אבותינו קדמונינו ז"ל, מוסרים נפשם, ומה שתקנו חז"ל... אנו משליכים אחר גווינו עם היותם מנהגים יפים ומשובחים ואין בהם טורח ומשא לאומרם...". ראה סדור בית יעקב, לעמבערג, תרס"ד, דף קעב ע"ב.

בפחות חגיגות מאשר בני ארץ ישראל, שכן הללו נהגו לעמוד בעת אמירת "נאמן", בעוד שבבבל נהגו לשבת בעת האמירה. יתר על כן, בדרך הצגת הדברים במסכת סופרים נשמעת ביקורת סמויה על המנהג הבבלי, שהרי אמירה זו היא "שבח ותהילה של חי העולמים" (סופרים, שם). גם בממדיהן של הברכות הבאות חל פיחות משמעותי בהשוואה לנוסח הקדום שבמסכת סופרים (שם: יב-יד). מכל מקום, ההצהרה המפורטת של המברך בדבר נאמנותו של הקב"ה לקיים את הבטחותיו במקומה עומדת, והצמצום הניכר בממדיהן של יתר הברכות מקנה לה מעמד בולט במיוחד בסדור רב סעדיה גאון. יוסף היינימן כבר עמד על כך שיש לראות במערכת ברכות ההפטרה סדר תפילה שלם,²¹ כמוה כמערכת שמונה הברכות שהיה כהן גדול מברך אחרי קריאתו בתורה ביום הכיפורים, המתוארת במשנת יומא (ז:א).²² לדבריו "נוצרו, כפי הנראה, הברכות שלאחר ההפטרה כעיקר תפילת היום, בזמן שעוד לא הגיעה תפילת שבת וחג לידי גיבוש אחיד וסופי בתפילת שבע". ברכות אלה, עם הקריאה בתורה ובדברי הנביאים, נהגו בבתי הכנסת או במקצתם, בכל שבת וחג, והן לא בטלו אף משנעשו מיותרות כביכול, עם הנהגת סדר שבע ברכות העמידה הקבוע בשבתות ובחגים. לא יפלא אפוא שברכות ההפטרה כוללות גם את קדושת היום. כאמור, ידיעות על קדושה זו נשתמרו בתלמוד הבבלי עוד מימיהם של תלמידי רב.

ברכת הנאמנות על חלקיה היא הראשונה שבסדר ברכות ההפטרה, וקדושת היום היא החותמת את הסדר. הברכה הראשונה על חלקיה מביעה את בטחונו של הציבור בקיומן של הבטחות הנחמה שנמסרו מפי הנביאים, שהרי קריאת ההפטרה היא בעיקר קריאה, או לפחות חתימה, בדברי הנחמה שבספרי הנביאים.²³ גם במקבילה המאוחרת – קדושת היום שבתפילות יום הכיפורים – אנו מוצאים את ההבטחה שבפי הנביאים ולאחריה את הצהרת האמונה, לפני עיקרה של ברכת קדושת היום. בנוסף על ברכת הנאמנות וקדושת

21 ראה יוסף היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים, תשל"ח, עמ' 143–144 והערה 26.

22 כן מברך המלך אחרי קריאתו בתורה במעמד הקהל בחג הסוכות, "אלא שנותן של רגלים תחת מחילת העוון" (משנה סוטה ז:ח).

23 בדיקה פשוטה של ההפטרות הנהוגות בימינו תאשש הנחה זו. במיוחד ניכרת נכונותה של ההנחה בהפטרות התוכחה המובהקות. סיומי הקריאה של שלוש הפטרות הפורענות הנקראות בשבתות שבין שבעה עשר בתמוז לבין תשעה באב, על פי המנהג הרווח כיום ברוב העדות, הם מגמתיים ללא ספק, ועניינם דברי נחמה. קטע הסיום של הפטרת "דברי ירמיהו" הוא: "כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעורייך, אהבת כלולתיך... קדש ישראל לה' וגו' (ירמיהו ב:ב-ג). בולט יותר הוא המנהג לצרף להפטרת "שמעו דבר ה'" (שם שם:ד-כח) הארוכה את הפסוקים "הלוא מעתה קראת לי אבי" וגו' (שם ג:ד), או "אם תשוב ישראל... אלי תשוב" וגו', "ונשבעת חי ה' באמת במשפט ובצדקה" וגו' (שם ד:א-ב). כמו כן, קטע הסיום של הפטרת "חזון ישעיהו" בפרק א הוא הפסוקים כד-כח, אולם ההפטרה מסתיימת בפסוק כז, "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה", ואינה גולשת הלאה אל פסוק כח האומר "ושבר פשעים וחסאים" וגו'. גם בדיקה שיטתית של ההפטרות שהיו מקובלות במנהג ארץ ישראל הקדום מעלה מסקנה דומה, אולם פחות חד משמעית. רשימה מפורטת של ההפטרות על פי המנהג הארץ ישראלי הקדום נמצאת בנספח למאמרו של יוסף עופר "סדרי נביאים וכתובים", תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 189–155.

היום, כולל סדר ברכות ההפטרה שתי ברכות שעניינן גאולת ציון ומלכות בית דוד,²⁴ אך הללו נעדרות מקדושת היום שבתפילה. מסתבר שעם התגבשות תפילת השבע של השבתות והחגים, רוכזו הבקשות על גאולת העתיד ועל חידוש עבודת המקדש גם הן בתפילת מוסף בברכה הרביעית, אולם לפני עיקרה של קדושת היום, בדומה לברכות ההפטרה. באופן זה אין עוד צורך להזכיר את בקשות הגאולה בקטע המסיים את קדושת יום הכיפורים בכל תפילות היום – "מחול לעוונותינו" (וכן במקבילותיו בתפילות השבתות ויתר החגים). מכאן ועד סופה של הברכה מתרכז המתפלל בכפרת העוונות ובעיקרה של הברכה על קדושת היום.

ההקבלה העניינית שבין המשפט "ודברך אמת וקיים לעד" שבתפילה לבין ברכת הנאמנות שבברכות ההפטרה מדגישה הן את עצמאותה של ברכת הנאמנות והן את השוני הניכר בממדיהם של השניים. ברור שהצהרת הנאמנות הקצרה שבתפילת יום הכיפורים לא הייתה יכולה לזכות בברכה עצמאית, שהרי עצם קיומה תלוי בפסוקים הנאמרים לפנייה באותה ברכה. שלא כסדר ההפטרה וברכותיה, כאן אין הפסוקים נאמרים בפני עצמם אלא כחלק אורגני של הברכה, וקביעתה של ברכה נפרדת על הנאמנות בנוסף לקדושת היום הייתה נוטלת מן ההצהרה את עיקר טעמה. בנוסף, ברור שרעיון הברכה העצמאית לא יכול היה לעלות על דעתם של חכמים מאוחרים, שכן כבר מימיהם של בית הלל ובית שמאי נקבע מספר הברכות המרבי של תפילות השבתות והמועדים. מספר זה הועמד על שבע ברוב הימים ועל תשע בתפילה המורחבת של ראש השנה, כדעת בית הלל, או על שמונה ועשר, בהתאמה, כדעת בית שמאי.²⁵

באשר להבדלי הממדים שבין "ודברך אמת" לבין "האל הנאמן" – כאן יש לשוב ולהזכיר את דברי היינימן לפיהם שימשו ברכות ההפטרה בעבר הרחוק כסדר תפילה שלם בעל ממדים צנועים,²⁶ והן נתקנו לכתחילה ובמישרין על דברי הנחמה של הנביאים. בסדר כזה היה מקום להכרזת הנאמנות הנרחבת, וזו נשתמרה כצורתה המקורית אף משבטל ערכן של הברכות כסדר תפילה מרכזי. אולם משהתגבש סדר התפילות – היה הוא מתחילתו ארוך בהרבה מברכות ההפטרה, ובמיוחד נודעה תפילת יום הכיפורים

24 לדברי אלבוגן הייתה כאן בתחילה ברכה אחת בלבד, ובכבל חילקו אותה מתוך התחשבות בבית ריש גלותא. ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב, תשל"ב, עמ' 135.

25 תוספתא ברכות, ג:יד-טו; תוספתא ראש השנה, ד(ב):יג. מחלוקת בית שמאי ובית הלל נוגעת לכל יום טוב (או ראש חודש) שחל להיות בשבת. לדעת בית שמאי כלולות בתפילה שתי ברכות קדושת היום: של שבת ושל היום, על כן מספר הברכות הכולל הוא שמונה, ולדעת בית הלל כלולות שתי הקדושות בברכה האחת, הרביעית, וכן הלכה. מספרים קבועים אלה הם שחייבו את רבי עקיבא ואת רבי יוחנן בן נורי, הנחלקים בשאלת מקומה של ברכת מלכויות בסדר תפילת ראש השנה, להסכים על כך שמלכויות תכלול באחת הברכות הקבועות ועומדות בתפילת ראש השנה, קדושת השם או קדושת היום (משנה ראש השנה, ד:ה). ראה: יוסף היינימן, "סדרי ברכות לראש השנה ולתעניות", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 258–267; הנ"ל, עיוני תפילה, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 44–53. בשאלת מקומה ומקורה של ברכת מלכויות אני עוסק במאמר נפרד שיתפרסם בקרוב.

26 ראה היינימן, התפילה (לעיל הערה 21).

באריכותה המופלגת,²⁷ ולא עוד אלא שתפילת "מחול לעוונותינו", ועמה המשפט "ודברך אמת וקיים לעד" (בטרם נדד והועבר לתפילת ראש השנה), חוזרת בכל תפילות יום הכיפורים, הן בתפילת היחיד והן בתפילת שליח הציבור. משהשתלבה הצהרת האמונה בכפרת העוונות בתפילתם הארוכה של חכמי בבל – לא נותר להם לחכמים אלה אלא לצמצם אותה לכדי משפט קצר אחד, אף כי מבחינת ערכה ומשמעותה מקבילה הצהרה זו לברכת הנאמנות שבברכות ההפטרה.

בסיום הדברים יש להעיר כי המקורות המביאים את המשפט המלא "כי אתה א-לוהים אמת ודברך אמת וקיים לעד" אינם טוענים לזיקה כלשהי בינו לבין לשון המקרא. כאמור העלה וידר את הסברה לפיה נוספו במנהגי צרפת ואשכנז המילים "כי אתה אלוהים אמת" אל המשפט "ודברך אמת וקיים לעד" כדי להתאימו לסביבתו הליטורגית ולקשר בינו לבין המילים "וטהר לבנו לעבדך באמת" שבגוף הברכה. אולם תיאום וקשר אלה לא התבררו עד תום, ונראה שבעלי אותם מנהגים היו יכולים למצוא נוסחה אחרת שתקשר ביתר הצלחה בין הבקשה על טהרת הלב בעבודת ה' לבין הצהרת האמונה באמיתות דברו. לחלופין היו יכולים להסתפק בנוסחה הקצרה "כי אתה אמת ודברך אמת וקיים לעד", ללא הזכרת שם האל שאינה נחוצה כאן.

נראה שהמשפט המלא, כפי שהשתלב לבסוף בתפילה, אמנם בא לתאם ולקשר כדברי וידר, אך אין הוא צירוף מילים בעלמא. המשפט טבוע בחותמו של הפסוק מירמיהו "וה' אלהים אמת, הוא אלהים חיים ומלך עולם" וגו' (ירמיהו י:י), וחותם זה הוא שעמד ביסודה של הנוסחה המוגמרת והארוכה שלפנינו. כידוע היה פסוק זה נכבד מאוד בפיותיהם של כמה מגדולי האמוראים בארץ ישראל, ואולי גם של התנא רבי יהודה. בסוגיה שבתלמוד הבבלי (ברכות יד ע"א-ע"ב) נדונה דעתו של רבי יהודה שקבע במשנה כי "בין 'ויאמר' ל'אמת ויציב' לא יפסיק" (ברכות ב:ב). בגמרא מובאים דברי רבי אבהו בשם רבי יוחנן: "מאי טעמיה דרבי יהודה? דכתיב 'וה' אלהים אמת'". בתלמוד הירושלמי שאלו על הפסוק מירמיהו "מהו אמת?", והביאו את תשובתו של רבי אבון: "שהוא אלוהים חיים ומלך עולם". בהמשך הסוגיה הבבליה מביאה הגמרא את דברי התפעלותו של האמורא הבבלי רב יוסף ששמע, כנראה מפי רב שמואל בר יהודה, על המנהג הארץ ישראלי לומר בתפילת ערבית את פתיחתה ואת חתימתה של פרשת "ויאמר" ובצירוף המילה "אמת": "אמר רב יוסף, כמה מעליא הא שמעתתא... אמרי במערבא ערבית 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם אמת'". ככל הידוע השתמר מנהג זה ב"כמה מדינות בארץ ישראל" והיה מוכר עוד בימיו של בעל הלכות גדולות,²⁸ מאות בשנים לאחר דברי רב יוסף.

האיסור להפסיק בין פרשת ויאמר לבין המילה אמת, למרות העיקרון המתיר להפסיק בין הפרקים בשעת הצורך (משנה, שם), נפסק להלכה כבר בתלמוד, וגם הוא מובא מדברי רבי אבהו בשם רבי יוחנן (בבלי שם סוף ע"א). הצימוד "ה' אלהיכם אמת" מוכר

27 לדוגמה: "אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפילה, אם בא לומר אחר תפילתו אפילו כסדר וידוי של יום הכיפורים – אומר" (בבלי ברכות לא ע"א). ראה: אלבוגן, התפילה (לעיל הערה 24), עמ' 113.

28 ראה אוצר הגאונים, ברכות, חלק הפירושים, עמ' 15 והערה ד.

אפוא לכל מתפלל כבר דורות רבים. צימוד מוכר זה, והערך הרב שייחסו חכמים לאזכור של הפסוק מירמיהו בתפילה, הם שעמדו לעיניהם של בעלי המנהגים בצרפת ובאשכנז אשר יצרו את הנוסחה שעיקרה "אתה אלוהים אמת ודברך אמת". נוסחה זו קרובה לדברי ירמיהו אף יותר מן הצימוד המוכר מקריאת שמע וברכתה.²⁹ נוסף לכך, מזכירה הנוסחה שלנו את המנהג שממנו התפעל רב יוסף, להזכיר בערבית את פתיחתה ואת חתימתה של הפרשה השלישית, שהרי גם בה מצטרפים שם אלוהים, הפועל "דבר" והמילה "אמת".³⁰

29 שכן שם האל מופיע כאן כצורתו ושלא בנטייה "אלהיכם", כבפרשת ויאמר.

30 ייתכן שהנוסחה הקצרה והמקורית "ודברך אמת וקיים (לעד)" מבוססת אף היא על אסוציאציה מקראית. הביטוי "כי איש אלהים אתה ודבר ה' בפין אמת" נאמר בפיה של האלמנה מצרפת, בסיפור על אליהו הנביא שהתגורר עמה, לאחר ששמע ה' בקול אליהו והשיב את נפש בנה החולה אל קרבו (מלכים א' יז:כד). אולם קשר זה קלוש כשלעצמו, ופסוקה של האלמנה מצרפת אינו שגור בפי כול, וספק אם מי מהמתפללים המבטאים את המשפט "ודברך אמת" יזכר בתוך כך בסיפור אליהו והאלמנה, ובפסוקה של זו אל הנביא.

אופיה הייחודי של המוסיקה בבית הכנסת האשכנזי מחווה לא"צ אידלסון

יהודית פריג'ישי

מאז מחקרו החלוצי של א"צ אידלסון ועד ימינו אלה, לא זכתה הגישה ההיסטורית אל המוסיקה האשכנזית לאתגור מחקרי. למרות שהיבטים מסוימים בעבודתו של אידלסון נבדקו באופן מעמיק במחקרים מדגמיים, הגישה ההיסטורית שלו עדיין מכתובה את הכיוון בחקר המוסיקה היהודית, הן במישור העממי והן בתחום האקדמי.

גישתו של אידלסון מתבססת על ההנחה ההיסטורית כי יהודי אשכנז, אשר הגיעו לגרמניה מארצות הים התיכון, התוודעו לסוגים של מוסיקה שאינה יהודית, כך שסגנון התפילה האשכנזית הוא למעשה התמזגות של המוסיקה הכנסייתית עם השיר הגרמני ועם המסורת המוסיקלית שהביאו עמם היהודים מארצות מוצאם. כתוצאה מהתפתחות זו, עברה המוסיקה היהודית שינויים מהותיים באירופה ואיבדה, תוך כדי כך, את תכונותיה ה"יהודיות-מזרחיות-שמיות". מאוחר יותר, עם נדידתם של יהודי גרמניה, התפשטה מוסיקה זו ואומצה על ידי הקהילות האשכנזיות במזרח אירופה. קהילות אלה שילבו את הסגנון היהודי המערב-אירופי עם יסודות סלביים, והתאימו אותו לסגנון המזרח-תיכוני.

אידלסון מסביר השתלשלות זו בספרו הבסיסי על ההתפתחות ההיסטורית של המוסיקה היהודית:¹

השפעתה של המוסיקה הגרמנית נגעה בלב לבו של השיר היהודי. יסודות גרמניים חדרו אל המרכיבים השמיים-אוריינטליים של השיר היהודי, התמזגו עמם והפכו לחלק אורגני ממנו. כך נוצר במשך הזמן סוג חדש של מוסיקה, שיר יהודי-גרמני, אשר הפך לכלי הביטוי המוסיקלי האמיתי של יהדות גרמניה. כאן, לראשונה מאז התקופה ההלניסטית, נפגשו שני יסודות מנוגדים, התמזגו יחדיו והפכו לאחד...

1 עבודתו של אידלסון הופיעה לראשונה בגרמנית בשנת 1929, ובאנגלית ב-1956. אני מתייחסת למהדורה משנת 1967: Avraham Zvi Idelsohn, *Jewish Music In Its Historical Development*, New York: Schocken, 1967, בתרגום שלי.

[בו בזמן] בית הכנסת המזרח-תיכוני, אשר המשיך לינוק ממקורותיו השמיים-אוריינטליים, לא נחשף למפגש מעין זה... בכנסיה הקתולית נעשה מאמץ... לשמר את השיר הכנסייתי המסורתי ולהרחיקו ממנגינות חילוניות, המוניות. בבתי הכנסת [לעומת זאת] לא נשמרו החוק והסדר באופן מוחלט; היהודי הונחה בעיקר על ידי האינסטינקטים שלו. כל עוד שמר על מודעותו היהודית, במקום בו פיתח את תרבותו הרוחנית וחי על פיה – היה השיר הדתי שלו יהודי... לפני ההגירה הגרמנית [למזרח אירופה] השתמשו יהודי מזרח אירופה בשירים לצורך תפילתם, שירים שהיו ככל הנראה אוריינטליים. בעודם זונחים את הלחנים הקודמים לטובת אלה שמקורם באו, הם המשיכו לאחוז בבירור באיכויות האוריינטליות של המוסיקה שלהם והחדירו אותן אל שירת בית הכנסת האשכנזי... [על כן, במזרח אירופה, חדר הגרעין האוריינטלי המחודש גם אל תוך השירה.²

התפיסה העומדת בבסיס ספרו של אידלסון, ולאמיתו של דבר בבסיס עבודתו בכלל, נשענת על ההכרה שהמוסיקה הליטורגית של יהודי אשכנז הינה פחות יהודית ופחות מקורית מזו של יהדות המזרח התיכון. אין זה מקרי שהספר פותח בתיאור השיר ה"שמי מזרחי" ועובר לעסוק מאוחר יותר בשיר האשכנזי, המוערך כפחות מקורי.³ למרות שתיאור זה, לדעתי, אינו עומד במבחן המציאות, נראה לי טבעי הדבר שאידלסון פירש כך את ממצאיו. יש גם להבין, כי באחדים ממאמריו הוא דן במוסיקה הליטורגית האשכנזית באופן הרבה יותר מתוחכם מאשר בספרו. העובדה שכיום ההשקפה שלו בכללותה אינה מקובלת – אינה גורעת מאומה מערכה. אידלסון היה החוקר הראשון שאימץ ראייה כוללנית ביחס למוסיקה היהודית, והוא זה אשר ביסס לראשונה את התשתית לחקר המוסיקולוגיה היהודית; רבים מכתביו מהווים עד היום כלי הכרחי לחוקרי המוסיקה היהודית.

הישגיו ושגיאותיו של אידלסון אינם שונים במהותם מאלה של חוקרים דגולים אחרים בני תקופתו. הללו, מראשוני החוקרים של המוסיקולוגיה המודרנית, כמו קורט זקס ואלפרד אינשטיין, הציבו לעצמם מטרות שאפתניות: הם ניסו להקיף את מלוא העולם המוסיקלי אשר לא נחקר קודם לכן. הם שפטו ופירשו חומרים בממדים רחבים מתוך גישתם האירופית בת המאה התשע-עשרה. בדומה להם היה אידלסון, מחד גיסא, חוקר קפדן ויסודי, אשר עמד על כל פרט ופרט בהסתמכו על חומר מקורי רב; במבטו הכולל, מאידך גיסא, הוא היה נאמן לרגישותו המוסיקלית ולטעמו, או ל"חוש הטבעי" המוסיקלי שלו. בדרך זו הוא הגיע לתבנית של ההיסטוריה היהודית הנשענת על האופן בו הוא האזין לחומרים – דהיינו, מנקודת מבטו של מוסיקאי אשר גדל וחונך במרכז אירופה. הנחותיו נבעו מתוך סיווג המוסיקה לכזו שנשמעת או "אוריינטלית" או "אירופאית-גרמנית". כך יכול היה אידלסון לקבוע את התכונות הבסיסיות של המוסיקה היהודית. הוא צדק בהדגישו את ההתפלגות למסורת צפון אפריקה/מזרח תיכון ולזו האירופאית, וכן בעמידתו על ההבדלים הסגנוניים שבין הזרם האשכנזי-מערבי (גרמני)

² *Jewish Music*, pp. 133, 177, 183

³ *Hebraisch-Orientalischer Melodienschatz (Thesaurus of Hebrew Oriental Melodies)*, vols. 1–9, Leipzig, 1914–1932

לבין האשכנזי-מזרח-אירופאי. כמו כן, הוא צדק בקביעתו כי המסורת הגרמנית, כפי שמצא אותה בראשית המאה העשרים, הייתה יותר קרובה מבחינות אחדות לאמנות ולפולקלור האירופאי מאשר למסורת האשכנזית המזרחית. עם זאת, לא יכול היה אידלסון להסביר את טיבם האמיתי ואת משמעותם ההיסטורית של הבדלים אלה. כאשר מדובר במה שנשמע "אירופאי", "אוריינטלי", "נוצרי" או "יהודי" – עושה אידלסון הכללות מן הסוג שאינו מקובל כיום.

כוונתי במאמר זה אינה, מכל מקום, להרוס את תדמיתה של אישיות מחקרית. איש אינו יכול לצפות באופן אנכרוניסטי שבראשית המאה העשרים ייגש אידלסון לחומרים שלו בשיטות מחקריות אתנומוסיקולוגיות בהן אנו משתמשים כיום. התפיסה המחקרית-מוסיקלית באותם ימים הייתה שונה בתכלית, והאתנומוסיקולוגיה במשמעותה המודרנית לא הייתה קיימת עדיין. יתרה מזו, לאידלסון הייתה גישה מוגבלת מאד לחומרים ולמידע המצויים בידינו כיום. חלק ממסקנותיו שגויות לא מתוך התעלמות או הזנחה, אלא משום שלא היה מודע כלל לקיומו של אותו חומר.

הביקורת הנוכחית על רעיונותיו הכוללנים ועל מסקנותיו של אידלסון היא בעלת חשיבות רבה, מאחר שעד היום מתבססים מחקרים חדשים על עבודתו. היחס אל עבודתו דומה ליחס אל "מקור ראשוני", מעין סמכות עליונה בתחום האתנומוסיקולוגיה היהודית, שאין להטיל ספק בגישתה ובממצאיה, ואשר קביעותיה המדעיות מתקבלות ללא עוררין. על כן, אין בכוונתי לתקוף את אידלסון (אשר קרוב לוודאי היה ניגש היום אחרת אל תולדות המוסיקה היהודית מאשר לפני כמעט מאה שנה), אלא לשחרר את שדה המחקר בתחום המוסיקה היהודית מן ה"מיתוס" של סמכותו הבלתי מעורערת, כביכול.

א. הבעייתיות של "יהודי-מזרחי" ו"יהודי-אשכנזי", "מערב" ו"מזרח",
 "עממי" ו"אמנותי"

אחת הבעיות המרכזיות בגישתם של בני דורו של אידלסון (בעיה הקיימת עדיין בכתביהם של חוקרים רבים) היא השימוש בקטגוריות מוסיקליות מוחלטות, המנותקות מממדי הזמן, המרחב, החברה, התפקיד והסוגה (ז'אנר, genre). במרכז של תיאוריה זו עומד הרעיון הרומנטי של "עם" ו"אומה", דהיינו, של האמונה כי בראשיתה של כל קבוצה אתנית הייתה מוסיקה מקורית וטהורה, אשר התאימה באופן בלעדי למורשתה הרוחנית ואף הייתה סוג של מוסיקה עממית.

על פי המושגים של אידלסון, נולדה המוסיקה היהודית מתוך תחום המסתורין של ה"מזרח" (במובן של "מזרח תיכון"). עבורו, "מוסיקה מזרחית" אינה מוסיקה מרוקאית, טורקית או פרסית, אלא צירוף של תכונות או רגישויות מוסיקליות, צירוף המוקרן קרוב לוודאי מן המזרח.

כאשר יש דמיון בין תכונות מסוימות במוסיקה יהודית לבין אלה של מוסיקה אירופית, מניח אידלסון בדרך כלל שהיהודים הטמיעו משהו זר לסגנונם ה"מזרחי" המקורי.⁴

לעומת זאת, הדמיון בין מוסיקה יהודית לבין מוסיקה ערבית אינו נובע, לדעתו, מהשפעה ישירה של הסביבה, אלא מכך ששתי המוסיקות מקורן במזרח. כפי שהוא כותב:

ממש כשם שהיהודי, בהיותו חלק ממאגר שמי, משתייך לעולם המזרח – כך המוסיקה היהודית, שנוצרה במזרח הקרוב, היא באופן כללי חלק מן המארג המוסיקלי של המזרח. היא יונקת את התפתחותה מן הגזע השמי ומשמרת את תכונותיה השמיות-אוריינטליות למרות השפעה שאינה שמית, דהיינו אירופאית.⁵

השימוש במילים "מזרח" ו"מערב" כאן אינו מופיע בהקשר גיאוגרפי אלא תרבותי-אידיאולוגי. ה"מערב" פירושו התרבות האירופאית; כלומר, מבחינה מוסיקלית הוא המוסיקה האמנותית האירופאית של המאות האחרונות, הבאה לידי ביטוי במבנה מורכב, צורות גדולות, אמצעי ביצוע גדולים, תיווי מוסיקלי וכדומה. על פי תפיסה זו, "מוסיקה אמנותית" משוייכת למערב בלבד. בניגוד לכך, "מזרח" (הכולל את כל השטחים בהם חיו יהודים מחוץ לאירופה) מתפרש כפחות מפותח וכפשוט. אולם, בדיוק בשל כך, האמנות המזרחית היא אמיתית יותר, ספונטנית, ארצית – זוהי מוסיקה עממית. ה"מערב" מתפתח בעוד שה"מזרח" קופא במקומו, כאילו אינו שייך לממד הזמן. בהתאם להשקפה זו, ערכה של המסורת המזרח-תיכונית הוא בדיוק בכך שאין היא מוסיקה אמנותית.⁶

לאמיתו של דבר, מוסיקה עממית אינה פחות משמעותית בתרבות המערב מאשר ב"מזרח". יתר על כן, המוסיקה של ה"מזרח" אינה תמיד אך ורק "מוסיקה עממית", שכן קיימים סוגים שונים של מוסיקה מזרח-תיכונית אמנותית, המצטיינים בתחכום ובמורכבות בדומה לאלה של יצירות אירופאיות אמנותיות. אף על פי כן, לא טעה אידלסון לגמרי בהדגישו כי קיימות תכונות מוסיקליות מסוימות המשותפות לכל

5 *Jewish Music*, p. 24

6 אידלסון מאמץ סטריאוטיפ היסטורי-מוסיקלי שהיה מקובל ללא עוררין בזמנו, ועדיין מקובל כיום. הנחה זו הייתה ברקע הביקורת של בלה ברטוק על הרכבים מוסיקליים אמנותיים להם האזין בועידת קהיר, 1932. ברטוק לא לקח בחשבון כי הרכבים אלה לא ביצעו מוסיקה עממית, אלא מוסיקה אמנותית מורכבת של האזור ממנו באו, על כן הוא ביקר אותם על כך שהם שכחו כביכול את קולה הפשוט של המוסיקה העממית. ראה: Benjamin Suchoff, "At the Congress for Arab Music – Cairo, 1932", *Béla Bartók Essays* (Lincoln and London, 1976), pp. 38–39. הדור הראשון של מלחיני המוסיקה הישראלית האמנותית אימצו תבנית זו באופן כוללני: הם קיוו "למזג" את המוסיקה העממית המזרחית עם המסורת המוסיקלית האירופאית שהביאו עמם, תוך התייחסות למוסיקה זו כאל "חומר גלם", שעליו להיבלע בתוך המוסיקה המערבית. ראה: Jehoash Hirshberg, *Music in the Jewish Community of Palestine, 1880–1948*, Oxford, 1995; *Paul Ben-Haim: His Life and Works*, trans. from Hebrew by Nathan Friedgut, Jerusalem, 1990. Philip Bohlman, "The European Discovery of Music in the Islamic World and the 'Non-Western' in 19th-Century Music History", *The Journal of Musicology*, 5/2 (1987), pp. 147–163.

ה"מזרח" – למרות שקשה למצוא ברשימת תשע התכונות העיקריות הפותחות את הפרק "השיר השמי-אוריינטלי" אפילו מרכיב חשוב אחד שאינו נתון לתוספות ולתיקונים.⁷ אידלסון גם צדק, פחות או יותר, בקבעו כי המוסיקה הצפון-אפריקאית והמזרח-תיכונית היא בעיקרה מונופונית, ומועברת על פי רוב במסורת שבעל פה. כמו כן, נכון הדבר כי המנגינות אינן בעלות צורה קבועה, כי לאלתור יש תפקיד מרכזי, כי הקצב הוא בדרך כלל חופשי (למרות שאינו "א-ריטמי" כפי שהוא כותב), וכי קיים שימוש במיקרוטונים (למרות שבוודאי לא בשיטה של רבעי טונים השווים זה לזה).

הבעייתיות המרכזית של התיאור לעיל נעוצה בכך שהתכונות המוצגות בו אופייניות לאזורים נרחבים: מצפון אפריקה, דרך המזרח התיכון ומרכז אסיה ועד יפן. כמה מתכונות אלה אף אופייניות למוסיקה עממית אירופאית, או לסוגים של מוסיקה אפריקאית מן האזורים הסמוכים למדבר סהרה, או אפילו למוסיקה אירופאית אמנותית הקודמת למאה ה-12. חופש קצבי ואלתור הינם חלק בלתי נפרד ממגוון של סגנונות עממיים מכל קצווי תבל, ואף משירה גרגוריאנית. מיקרוטונים מופיעים בעיקרון בכל מוסיקה שאינה בעלת מהלכים הרמוניים; שיטת המיקרוטונים נמצאת ברמה גבוהה במיוחד במוסיקה של כמה מרכזי תרבות באירו-אסיה, כמו: הודו, אינדונזיה ויוון העתיקה.

לסיכום, ניתן לומר כי התפיסה "האידלסוניה" של מה שקרוי "מוסיקה מזרחית" היא כל כך רחבה, עד כי אינה תורמת כלל להבנת המושג. אם תכונות אלה מופיעות במגוון תרבותי כל כך רחב, כמו הראגה ההודית, מוסיקת החצר העות'מנית, הקינה העממית ההונגרית והשירה הגרגוריאנית – קשה למצוא בהן יסוד "יהודי" או "שמי". אידלסון השתמש באיפיונים המוסיקליים הללו כדי לבסס את תפיסתו האידיאולוגית לגבי אופייה של ה"מוסיקה העממית" ומקורותיה העתיקים של ה"מוסיקה המזרחית". למעשה, חלק מן האפיונים שהוא מזכיר התפתחו במלואם במוסיקה האמנותית רק במהלך המאות האחרונות, כמו, למשל, שיטת המקאם.⁸ אידלסון מדגיש מאד את

7 תשע התכונות של "השיר השמי-אוריינטלי": mode, ornament, unrhythmical melodies, quarter-note system, improvisation, melody without harmony, folk character, form based on very short phrases, and oral transmission (*Jewish Music*, pp. 24–27).

8 השימוש במודוס או מקאם הוא הראשון מבין תשע התכונות המוסיקליות המזרחיות על פי אידלסון. יצוין כי תיאור שיטת המקאם בעמוד 24 הינו שגוי. ראה: Jurgen Elsner, *Der Begriff des maqam in Egypten in neuerer Zeit*, Leipzig, 1973; Baron Rudolphe d'Erlanger, *La musique arabe*, 6 vols, Paris, 1930–59; Scott Marcus, "The Periodization of Modern Arab Music Theory: Continuity and Change in the Definition of Maqamat", *Pacific Review of Ethnomusicology*, 5 (1989), pp. 33–48; Harold Powers, "Mode", *The New Grove's Dictionary of Music and Musician*, ed. Stanley Sadie, London, 1980, 12, pp. 376–450; Karl Signell, *Makam: Modal Practice in Turkish Art Music*, Seattle, 1977; Habib Touma, "The Maqam Phenomenon: An Improvisation Technique in the Music of the Middle-East", *Ethnomusicology*, 15 (1971), pp. 38–48; Owen Wright, *The*

העובדה כי קהילות יהודיות מזרחיות משתמשות במנגינות הבנויות על פי שיטת המקאם. הבעיה בקביעה זו היא שהמקאם, כפי הנראה, לא היה קיים בעת העתיקה ואינו טבוע במוסיקה העממית. אידלסון לא יכול היה להבין את תולדות המקאם כפי שאנו מבינים אותן כיום. רק לאחרונה התגלה כי השיטה בצורתה המוכרת לנו כיום (כלומר: תיאום של שמות תווים עם מבנה צלילי מיוחד, מיקרוטונים ומהלכים מלודיים), התפשטה במאה העשרים, במיוחד באותן ארצות ערב שחיו תחת השלטון העות'מני במשך תקופה ארוכה. אמנם, התיאור הראשון של שיטת המקאם מופיע במסה עיונית בשפה הטורקית, משנת 1440 בערך, שנכתבה עבור הסולטן מוראד השני (1421–1451), ואשר עובדה ופותחה במשך המאה החמש-עשרה באימפריה העות'מנית.⁹ יש סיבה טובה להניח כי המקאם פותח באווירה האמנותית של החצר העות'מנית, וכי התפשט לאחר מכן ברחבי הממלכה.

אם אידלסון צודק, ולדעתי הוא צודק, בקבעו כי מנגינות אחדות מן המסורת היהודית המזרחית מבוססות על שיטת המקאם – מוכיחה עובדה זו את ההפך הגמור מקביעותיו האחרות. אין פירושו של דבר כי יהודי המזרח משמרים איכויות מוסיקליות "שמיות", אלא זוהי הוכחה לכך שהם הושפעו במשך מאות השנים האחרונות ממערכת מוסיקלית שמוצאה במוסיקה אמנותית מזרח-תיכונית.

ב. המיתוס של המסורת המקורית והחרדה מפני "השפעות זרות"

האם עצם העובדה שיהודי צפון אפריקה הטמיעו את המקאם, או שיהודי גרמניה הטמיעו שירים גרמניים, פירושו בהכרח שהמוסיקה שלהם הפכה להיות "פחות יהודית" מאשר הסגנון בו נהגו להשתמש קודם לכן? מדוע עלינו להניח כי היהודים בעת העתיקה מצאו ביטוי מוסיקלי מושלם יותר לזהותם היהודית מאשר אלה שחיו בתקופה מאוחרת יותר? מדוע עלינו לקבל כמובן מאליו כי השפעה חיצונית תדכא בהכרח את הביטוי העצמי של הקבוצה המושפעת? אין כל סיבה להאמין כי אי פעם התקיימה תרבות מוסיקלית אשר התפתחה מנביטתה ועד הבשלתה בבידוד מוחלט משאר האנושות. ההיסטוריה מוכיחה כי תרבויות יציבות יחסית, בעלות סגנון מוגדר וברור, אינן נוצרות במהירות, אלא הן תוצאה של תהליך ארוך של יחסי גומלין תרבותיים עם סביבתן. לא סביר להניח כי המוסיקה של בית הכנסת, אשר לא עברה קידוד או רישום, תהיה זהה בכל רחבי הטריטוריה הענקית בה חיו יהודים בעת העתיקה. מעבר לכך, אין זה סביר שבכל רגע היסטורי נתון תהיה מוסיקה יהודית שונה לחלוטין מן המוסיקה הלא יהודית של סביבתה. קרוב לוודאי כי כל אחד מהסגנונות המוסיקליים עוצב על ידי מיזוג של סגנונות יהודיים ולא יהודיים, וכי התבניות של ההתפתחות הסגנונית ושל קליטת ההשפעה הסביבתית היו שונות זו מזו ממקום למקום, ואולי אף מקהילה לקהילה. בנסיבות כאלה, יקשה מאד ליצור זיקה בין העולמי והקבוע לבין המקומי והמשתנה

Modal System of Arab and Persian Music 1250–1300, Oxford, 1978

Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court, Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire* (Intercultural Music Studies, 10), Berlin, 1996, pp. 197–198

בתרבות היהודית. לאמיתו של דבר, זיקה כזו אף מעוותת את המצב ומערפלת את נושא הזהות המוסיקלית היהודית. למרות שההיסטוריונים חלוקים כיום בגישתם לפרשנות התרבות, כולם תמימי דעים כי אין להפריד את התרבות מן המורכבויות, הסתירות הפנימיות והמתחים של החברה והתקופה להן היא משתייכת. אין מקום "מאחורי הקלעים" בו נוכל למצוא במבט חטוף את השחקנים הראשיים בתולדותינו כ"יהודים אמיתיים", מקום בו הם ימצאו בנפרד מסביבתם ובו יציגו את אופיים ה"שמי".

מאמר זה מציע אפוא גישה חדשה לשאלת ההשפעות ה"חיצוניות" בתולדות המוסיקה היהודית. שום חוקר אינו רואה כיום בהשפעות "זרות" או בהטמעה של תרבות אחרת¹⁰ תופעות בלתי רצויות, הניתנות למניעה. נהפוך הוא: השפעות אלה משמשות לא רק כזרז להתהוות תרבויות מוסיקליות, אלא אף כאמצעי לביטוי עמוק יותר של זהות אתנית. למשל, העימות עם סגנון זר יכול לעורר את הצורך לחזק אותן תכונות מוסיקליות הייחודיות לקבוצה אתנית מסוימת, ואני סבורה שתופעה זו התרחשה מספר פעמים בתולדות המוסיקה האשכנזית. בתרחיש אחר, קורה ש"אפיונים זרים" מאומצים בכוונה תחילה על ידי קבוצה אתנית, כולל במוסיקה האשכנזית, בכדי להביע את ההבדלים בין "שלנו" לבין "שלהם".

פירוש הדבר כי "המוסיקה היהודית המזרחית המקורית" – אשר על פי אידלסון הושחתה, כביכול, על ידי המוסיקה האירופאית – לא הייתה קיימת מעולם. כפי שראינו, אידלסון האמין כי נדידת היהודים הביאה לגרמניה מסורת מוסיקלית אשר "טומאה" על ידי השיר הגרמני המקומי, עד אשר "שני אלמנטים מנוגדים אלה התמזגו לאחד". אני סבורה כי לא כך היו פני הדברים. במשך תקופת נדודים ארוכה, הביאו יהודים מן המזרח התיכון לאירופה מגוון רחב של מסורות מוסיקליות. מאוחר יותר, עם התפתחותם של מרכזים דתיים חזקים בגרמניה, הפכה המוסיקה הליטורגית היהודית לאחידה יותר על מנת לספק את דרישותיהם של מרכזים אלה, אולי באופן הרבה יותר עמוק מאשר הייתה המסורת הקודמת יכולה לעשות.

תרחיש זה, למרות שהוא נראה לי יותר סביר, הינו בוודאי משוער לפחות כמו זה של אידלסון. אף על פי כן, אם ניקח בחשבון כי המסורת האשכנזית שונה בהרבה מזו של אזורים אחרים, וכן שהיא עצמה די אחידה, התרחיש נראה אפשרי. מבלי להתעלם מהבדלים בין מקומות שונים, רמת האחידות שאנו מוצאים במוסיקה של האשכנזים חייבת להיות תוצאה של תהליך ממושך. יתרה מזאת, התקבלותם של עקרונות מוסיקליים זהים על ידי קהילות שונות זו מזו, כמו קהילות ערי גרמניה ואלה של חצרות החסידים, או בעצם על ידי יהדות אשכנז כולה, מעלה את האפשרות כי תרבות מוסיקלית זו זכתה להצלחה ייחודית בהגשמת רוח הליטורגיקה היהודית.

ג. תהליך קוגניטיבי לעומת "אובייקטים צליליים", כוליות לעומת חלקיות

האתנומוסיקולוג ג'והן בלקינג פתח את מאמרו "בעיית התיאור המוסיקלי" במילים אלה:

הבעיה המרכזית בתיאוריה של המוסיקה היא בעית התיאור. מוסיקולוגים ואתנו-מוסיקולוגים כאחד לא פיתחו עדיין שיטת ניתוח יעילה דיה על מנת להסביר כיצד אנו יכולים להבחין, אינטואיטיבית או כתוצאה מניסיון תרבותי, בהבדלים שבין המוסיקה של היידן לבין זו של מוצרט, או בין זו של האינדיאנים שטוחי הראש לבין זו של שבט הסיו... אפילו אם נתייחס אליהם כאל "אובייקט צלילי" – התווים של יצירה מוסיקלית הם תוצר של תהליך הכרתי...¹¹

בעיית תיאור המוסיקה אינה שונה בהרבה מזו של ניתוח לשוני: דקדוק מסוים הוא תוצאה של כל התהליכים בהם נוצרו ויווצרו כל סוגי המשפטים בשפה נתונה. באופן דומה לזה בו דקדוק הרגיש להקשר יכול להוות כלי ניתוח הולם יותר מאשר דקדוק המנותק מן ההקשר שלו – כך יובנו טוב יותר סגנונות מוסיקליים שונים אם המוסיקה לא תיתלש מסביבתה ותוגדר כ"אובייקט צלילי" אלא תטופל כצליל אנושי מאורגן, אשר תבניות הארגון שלו מתייחסות לתהליכים חברתיים והכרתיים של התרבות והחברה המסוימת.

על מנת להבין את אופיה המהותי של מוסיקה מתרבות מסוימת, מציע בלקינג שנפנה להיבטים אשר יחשפו את התהליכים ההכרתיים העומדים מאחריה; כלומר: מעין דקדוק מוסיקלי הנושא את החוקים המושגיים היוצרים את אותה מוסיקה. דקדוק זה אמור להיות בעל "רגישות הקשרית"; כלומר, התהליכים היצירתיים צריכים להיבחן בהקשר החברתי-תפקידי שלהם, בדרך בה הם מתפתחים ומשפיעים באופן משמעותי על אורח החיים והאמונות של החברה בה נוצרו. מובן כי אידלסון ובני דורו לא בחנו את החברה היהודית בדרך זו. עבורם, המוסיקה היהודית הייתה רפרטואר, כלומר אוסף של מנגינות. דקדוק ותהליכים הכרתיים מאפשרים מתח וסתירה. אולם, אם נתייחס ל"חוסר העקביות" של תרבות מוסיקלית מהיבט של רפרטואר, היא תקבל משמעות של מגרעת, סימן לחוסר אחידות.

ההתייחסות אל המוסיקה היהודית כאל רפרטואר סתמי, לעומת התהליכים ההכרתיים והדקדוק, הובילה לאי הבנה בסיסית בפרשנותה של המוסיקה האשכנזית. הרשו לי להדגים. בפסקה העוסקת ביצירות לבית הכנסת שחוברו במאה השמונה-עשרה, כותב אידלסון:

היא [היצירה] לא רק הפכה את הטקסים היהודיים לחילוניים, אלא אף הפכה את השיר היהודי לאירופאי וגרמני, ובו בזמן עשתה כך גם לרגשות היהודיים... כל הלחנים שנכתבו באותו הזמן מושפעים מעקרונות הרמוניים גרמניים-איטלקיים. לשווא נחפש אחר איכויות יהודיות... אין להבחין בין אותן מנגינות "יהודיות" לבין מוסיקה קולית או כלית, איטלקית או גרמנית, חילונית ודתית כאחד, מן המאה השמונה-עשרה.¹²

מדוע עלינו להניח כי מנגינות אלה מייצגות את כל המוסיקה היהודית של בית הכנסת

John Blacking, *Music, Culture, and Experience: Selected Papers of John* 11
Blacking, Chicago Press, 1995, p. 54. (תרגום שלי).

Jewish Music, pp. 211–212 12

בגרמניה לאורך כל המאה השמונה-עשרה, או אפילו חלקה של המאה השמונה-עשרה? בכתבי היד מצוי רק חלק קטן מן הטקסטים הליטורגיים, לכן משתמע מכך כי רובו של הטקסט הליטורגי בוצע בדרך אחרת.¹³ העובדה כי רק הקטעים בעלי הסגנון המודרני נרשמו, בעוד שיתר המוסיקה הליטורגית לא נרשמה כלל, מעלה את הסברה כי מה שלא נרשם שימש את רוב הציבור, ודווקא בשל היותו כה נפוץ לא היה צורך לשמרו על ידי רישום בתווים. מעבר לכך, ישנן כמה גרסאות גרמניות של מנגינות מסורתיות ששרדו עד המאה העשרים. ברור כי השירה היהודית המסורתית לא גוועה במאה השמונה-עשרה אם היא נמצאה עדיין בשימוש מאתיים שנה מאוחר יותר. יש לנו יסוד להניח כי העובדה שכתבי היד כוללים רק יצירות חזנות מודרניות, מוכיחה בדיוק את ההפך ממה שסבר אידלסון. בקהילות היהודיות בגרמניה של המאה השמונה-עשרה לא היה השיר הליטורגי חדש ו"מענין" דיו על מנת שיזכה לרישום, בדיוק בשל היותו נגיש לכולם, ולא פריט מהודר ומיוחד. שלא כמו הקטעים שנכתבו בסגנון המודרני, לא הייתה השירה המסורתית "יצירה מוסיקלית", על כן לא ראויה הייתה להישמר בתוך אוסף של קטעי יצירות מודרניות.

פרשנותו של אידלסון נשענת על הרעיון כי תרבות לאומית הינה מקשה אחת, וכל קטע ממנה מייצג רוח תרבותית אחת ויחידה. למרבה הצער, ראייה תרבותית כזו לוקה בכך שהיא מניחה כי בתרבות אין סתירות וניגודים, אין מתחים, ואין רב-גוניות בסגנונות, בטעמים, בגישות ובאמונות. זוהי מעין אשליה כי תרבות יכולה להיות תלושה מהמורכבות של המרחב והזמן בהם היא מתקיימת.

ראיית התרבות כביטוי של מתחים אינה מאפשרת תפיסה חד ממדית של המוסיקה. ההפך: היא מציבה אתגר לחוקר וגורמת לו לשאול שאלות נוספות. איך נוכל לפרש את הסגנון המודרני של קטעי מוסיקה לבית כנסת בגרמניה מן המאה השמונה-עשרה? האם משמעותם היא כי בעל התפילה (ובעקבותיו הקהילה) מאס בשיר המסורתי וחפץ בעצם במוסיקה אירופאית מודרנית? או אולי שאלה סגנונית מעין זו יכולה להתפרש בדרך הפוכה: דהיינו, האם עצם העובדה שבעל התפילה כולל קטע לא יהודי בין מנגינות מסורתיות משמעותה שהוא מבליט את הסגנון המוסיקלי המסורתי השונה כל כך? האם ייתכן כי חריגה סגנונית מעין זו פירושה אות ל"יציאה" מכוונת מן הדתיות, המבליטה את המתח שבין שני העולמות בהם חיו היהודים בגולה: העולם היהודי הפנימי ועולמה החיצוני של הסביבה הלא יהודית?

ברור כי כל פרשנות חייבת להסתמך על ניתוח הלוקח בחשבון את ההקשר המוסיקלי בכללותו. מפתיע לגלות כי חלק נכבד מן הדיון במוסיקה יהודית עדיין מתבסס על ניתוח של קטעים קטנים מן הליטורגיקה. במסורת מוסיקלית, שמכלול היצירות שלה משתרע על פני תריסרי שעות, קל מדי למצוא קטע מלודי הדומה ללחן כלשהו המצוי בתרבות אחרת. משמעותו של דמיון מעין זה מוגבלת ביותר ואינה יכולה להוות בסיס להסקת

Israel Adler with the assistance of Lea Shalem, *Hebrew Notated Manuscript Sources up to circa 1840: A Descriptive and Thematic Catalogue with a Checklist of Printed Sources*, B IX1 of the Repertoire International des Sources Musicales (RISM), Munchen, 1989 13

מסקנות ביחס למכלול היצירות כולו. אין לפרש קטע מוסיקלי ללא התחשבות בסביבתו וב"דקדוק" על פיו הוא מתפקד. בהתייחסנו לקטע המוסיקלי הבודד, עלינו להציג סדרת שאלות: האם הקטע שלם (דהיינו, בעל התחלה וסיום), או חלקי בלבד? מה יש לפניו ולאחריו בחומר הליטורגי? כיצד מבוצע הטקסט של אותו קטע בהזדמנויות אחרות ובבתי כנסת אחרים? מה עושה קהילת המתפללים כאשר מושמע קטע זה ומה הם חושבים עליו? מה היחס בין קטעים בעלי סגנון דומה לבין קטעים בעלי סגנון שונה בתפילה? האם הקטע מושר על ידי החזן, או מוכר לכל אחד ואחד מן הציבור? האם הקהל מתייחס אל הקטע כאל "תפילה", "קריאה" או "שיר", והאם לדעתו זהו קטע "עתיק", "חדש", "יהודי" או "זר"? האם המנגינה מיוחדת לחג מסוים בלבד? האם "חייבים" לשיר אותה, "רגילים" לשיר אותה, או אפשר לוותר עליה בגלל הטקסט? אם אמנם "רגילים" לשיר אותה, האם זהו הרגל של חזן מסוים, או של עיר מסוימת, או אולי של אזור שלם? המידע המוסיקלי המצוי ברשותנו יהיה חסר משמעות ללא התייחסות לסוגיות הללו. מה שחסר בפרשנות המתמקדת בתוכן המוסיקלי בלבד הוא בדיוק ההיבט שמקנה לקטעים מוסיקליים משמעות תרבותית: הבנה כוללת של ההתרחשות התרבותית בהקשר לתפקודם, משמעותם, ההקשר שלהם ושימושם המעשי.

ד. התבניות הצורניות של המוסיקה הליטורגית האשכנזית¹⁴

אם נתייחס למוסיקה היהודית האשכנזית כאל שלמות תרבותית, ולא כאל אוסף של קטעים מוסיקליים, נוכל לגלות כי מרכיביה המרכזיים של תרבות זו הינם ייחודיים. התכונות שאתאר בהמשך אופייניות בעיקרן למוסיקה של האשכנזים המזרחיים (אלה שחיו מזרחית לגרמניה-אוסטריה, כולל בחלק המזרחי של הונגריה).¹⁵ יש יסוד להניח כי

14 הרעיונות הכלולים בפסקה זו מובאים ביתר פירוט במאמרי: "The Practice of Music as an Expression of Religious Philosophy among the East-Ashkenazi Jews", *Shofar*, Nebraska, 2000, pp. 3–24; "Preliminary Thoughts Toward the Study of Music without Clear Beat: The Example of 'Flowing Rhythm' in Jewish Nusah", *Asian Music*, XXIV-2 (Spring-Summer 1993), pp. 59–88; "Transmission and the Original idea: Music and Prayer in the Tradition of the Jews of Eastern-Europe", *Festschrift in Honor of Israel Adler*, ed. Edwin Seroussi and Eliyahu Schleifer (in progress); "Sacred and Secular – What Can Music Teach Us About Jewish Thought", *Cardozo Law Review*, 20 (May–July 1999), pp. 1673–1681.

15 מאחר שאין בנמצא הקלטות של טקסי תפילה של קהילות קטנות בגרמניה שלפני מלחמת העולם השנייה, קשה להגדיר במה נבדלה המסורת הגרמנית מזו של מזרח אירופה. ככלל, הקלטות של מוסיקה יהודית מתמקדות בקטעים היותר מפותחים ובעלי המצלול האמנותי יותר, ולא בחלקים הבסיסיים והפחות מרשימים של התפילה, מה שבולט במיוחד במקרה של הקלטות בגרמניה. יתר על כן, בעוד הסגנונות הגרמניים המסורתיים אינם מוכרים לקהילה האשכנזית הרחבה, הפכו השירים המודרניים מבית הכנסת הגרמני למוכרים מאד כיום. העובדה שרק חלקים אלה הפכו להיות פופולריים, מטשטשת את אפשרותנו לקבוע מה מידת המוחלטות של המסורת הגרמנית. על בסיס התיעוד הזמין, נראה לי כי הסגנון הגרמני היה מסורתי הרבה יותר מכפי שאפשר לחשוב כיום.

המבנה הבסיסי של המוסיקה הליטורגית של יהודי אוסטריה וגרמניה לא היה בהכרח שונה מזה של יהודי מזרח אשכנז, אולם בשל היעדר תיעוד, והשימוש התכוף יותר בשירים בעידן המודרני, עשוי מבנה בסיסי זה להיות פחות בולט בחמרים שהשתמרו. תקציר היריעה מלתת כאן הסבר מלא של התהליכים ההכרתיים המצויים ביסודה של המסורת של המוסיקה הליטורגית האשכנזית. אף על פי כן, ניתן לסכם כאן בקצרה.

ה. החלוקה המבנית העיקרית: תורה, תפילה, שירה

כאשר מתארים את התבניות של המוסיקה הליטורגית האשכנזית בפרט, ושל המסורות היהודיות בכלל, יש להיות מודעים לכך שהיא בנויה משלוש מערכות מוסיקליות בסיסיות: תורה, תפילה ושירה. כל אחת מהן היא בעלת תבנית הכרתית דתית ובעלת סגנון מוסיקלי משלה. אמונות וכללים התקפים לגבי מערכת אחת לא יחולו בהכרח גם על האחרות. מבנה תלת מערכתי זה הוא ההשתקפות המוסיקלית של אמונות וגישות הנוגעות לתפקודו של הטקסט הליטורגי.

קריאת הפרק מן התורה וההפטרה שלו מבוצעת על ידי מערכת מסובכת וקבועה של תבניות מלודיות מתואמות (טעמי המקרא) בעלות תפקיד דקדוקי-רטורי. ההתאמה בין תבניות מלודיות מעין אלה לבין הטקסט עובדה ונרשמה, והתבניות נמצאות בשימוש מזה מאות בשנים, אם כי בשינויים מקומיים קלים. מאחר שמערכת מעין זו מוכרת היטב, אין צורך להכנס כאן לפרטיה.¹⁶ מסורת זו עולה בקנה אחד עם תפיסת הקריאה בתורה כ"לימוד", על כן יש לשמור על בהירות הטקסט, כאשר המנגינה מייצגת את המבנה הדקדוקי שלו ללא כל פרשנות אישית.

מלבד הקריאה הפומבית של התורה וההפטרה, אשר מהווה מעין "טקסט בתוך טקסט" בהיותה מבודדת משאר הטקסט, כל הטקסטים הליטורגיים מושרים כדברי תפילה.¹⁷ עבור היהודים נתפסת התפילה כחלק בלתי נפרד מדרך מסורתית של קריאה מתנגנת דמוית דיבור, אותה אנו נוהגים לכנות רסיטציה (דקלום מנגינתי, recitation). התפילות יכולות להיאמר במגוון של סגנונות רסיטציה, אך כולם דומים זה לזה בנסיונם לשמר תכונה של דיבור תוך שימוש ברעיונות מלודיים וקצביים מסוימים. בצורתה הפשוטה ביותר, מנגינה זו משלבת סדרת תבניות מוסיקליות קטנות ממדים. המקצב יהיה תמיד חופשי, בעל דופק עדין אך ללא תחושת משקל ברורה.¹⁸ הצורה היא לעתים קרובות "פתוחה", דהיינו הנושאים יכולים להתרחב, לחזור על עצמם ולעבור שינוי על פי

16 Hanoch Avenary, *The Ashkenazi Tradition of Biblical Chant Between 1500 and 1900: Documentation and Musical Analysis*, Tel Aviv, 1978; Avigdor Herzog, "Masoretic Accents (Musical Rendition)", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971, vol. 11, pp. 1098–1111; S. Rosowsky, *The Cantillation of the Bible*, New York, 1957.

17 ישנם כמה יוצאים מן הכלל, שהחשוב ביניהם הוא תפילת "עמידה", אשר צריכה להיאמר יותר מאשר להיות מושרת. כמו כן, התפילה יכולה הייתה להתקרב יותר לסגנון דיבור כאשר ציבור המתפללים לא היה יכול להפיק מצלול זמרתי.

18 Judit Frigyesi, "Preliminary Thoughts" (לעיל, הערה 14).

דרישות הטקסט. רסיטציה זו אינה נחשבת ל"מוסיקה". חברי קהילות מסורתיות עומדים על כך שאינם "שרים" את מילות התפילה, אלא "מתפללים".

מבחינה תיאורטית, יכולה הייתה כל התפילה להתנהל ברסיטציה מתמדת. אולם, תפילות החגים מבוצעות כך לעתים רחוקות. במקומות מסוימים בליטורגיקה, בדרך כלל בטקסטים שיריים (פיוטים), משולבים לחנים בעלי משקל מדוד בתפילה. לחנים אלה עומדים בניגוד בולט לרסיטציה. הם מותירים רושם של "יצירות" מוסיקליות בעלות צורה משל עצמן (לעתים קרובות צורה סטרופית¹⁹ עם פזמון חוזר), משקל מדוד ומקצב מוגדר. לחנים מדודים מקשטים את התפילה, מגוונים את הרסיטציה החדגונית, מוסיפים לה נופך מוסיקלי חגיגי ומבטאים את איחודו של קהל המתפללים באמצעות שירה משותפת.

עם זאת, תפיסת התפילה כקריאה, בראש ובראשונה, אינה נשכחת, והיא עומדת ביסוד ההבנה המוסיקלית של הליטורגיקה. בקהילות מסורתיות יותר, סגנון רסיטציה יתפוס את מרב התפילה, הרבה יותר משירים בעלי משקל מדוד. יתרה מזאת, בהקשר של הטקס הדתי, סגנון הרסיטציה הוא בעל חשיבות גדולה יותר מזה של לחנים מדודים. צורתה הפתוחה של הרסיטציה מבטאת את רעיון הנשגבות האין סופית והעילאיות של התפילה. השירים המדודים, לעומת זאת, נתפסים כאיים בודדים השתולים בתוך "ים" הרסיטציה. הם מבטאים את הממשיות, או את הממד הארצי של התפילה. את הלחנים אפשר להשמיט או להחליף באחרים, בעוד שבקטעי הרסיטציה אין לגעת. הם כאילו "עתיקים" או "יהודיים" יותר. אפילו הגרסה האישית ביותר שלהם היא בגדר "מסורת" ולא יצירה. לחנים מדודים, הנחשבים כ"פחות עתיקים" ו"פחות יהודיים", מזוהים לעתים קרובות עם מלחינים, ולפעמים אף נבחרים בכדי להצביע על התייחסות לעולם החיצוני.²⁰

למרות שהקו המפריד בין רסיטציה לבין קטעים מדודים הינו אחת התכונות הבולטות של טקס התפילה האשכנזי, חשובה יותר ההפרדה המושגית ביניהם. קטעי הרסיטציה יכולים להפוך באופן זמני למדודים יותר, וההפך: לחנים מדודים יכולים להפוך לחופשיים יותר. ישנם גם מצבי ביניים רבים בין שני קטבים אלה. כתוצאה מכך, הופך העולם המקצבי של המוסיקה הליטורגית האשכנזית למורכב ביותר. לעומתו, נשאר ההפרדה המושגית בין שני הסגנונות חדה וברורה, כאשר הקהילה מודעת תמיד למשמעותה של כל חטיבה. על כן, גם אם יחליט החזן לבצע שיר מדוד בסגנון קצבי חופשי יותר, יהיה זה תמיד "שיר" עבור קהל המתפללים, אשר יעמוד בנפרד מן הדקלום המסורתי.

כאשר אידלסון, וורנר ואחרים העריכו את הלחנים המדודים כקני מידה לטעם הקהילה, הם החטיאו לחלוטין את אופן ביטוייה של המסורת.²¹ הם התעלמו ממאפיין חשוב של המוסיקה היהודית, דהיינו, הימצאותן של גישות שונות כלפי אותה המסורת

19 שיר המורכב ממספר בתים בעלי מבנה קבוע.

20 Judit Frigyesi, "Invention individuelle et tradition collective dans la musique juive de Hongrie", *Orbis Musicae*, VIII (1982–83), pp. 71–86; and "Sacred and Secular" (לעיל, הערה 14).

21 Eric Werner, *The Sacred Bridge: The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church During the First Millennium*, London, 1959

בקרב העולם האשכנזי. מה שמותר ואף מתקבל בברכה במקרה של שיר מדוד, לא יכירנו מקומו בחטיבת הרסיטציה של התפילה, אשר עליה להיות מסורתית הן בתוכנה המלודי והן בסגנונה.

1. היחס אל המוסיקה כאל קריאה והשפעותיה על המבנה הקצבי

כאשר מוסיקה וטקסט משולבים יחדיו, נוצר קשר מיוחד ביניהם, שכן המבנה המוסיקלי הופך לאמצעי ביטוי של הטקסט. אולם, במסורת הרסיטציה האשכנזית התפתח קשר מיוחד במינו של טקסט-מוסיקה, קשר שניתן לעמוד על טיבו רק אם נתחשב במשמעותו של ההקשר הדתי שלו. לבד מן הכללים התקפים בחיי היום יום (כשרות, נישואין וכדומה), הרסיטציה של טקסטים דתיים היא הפעולה החשובה ביותר הננקטת על ידי כל אחד מחברי הקהילה על בסיס יומיומי. שתי אבני הפינה של הדת היהודית – התפילה והלימוד – מבוססות על קריאתם של טקסטים דתיים, על כן כוללים חייהם של היהודים האשכנזים שעות רבות של קריאה. ניתן לקבוע כי פעולת הקריאה היא תמצית מימושה של הדת היהודית.²²

ללא יוצא מן הכלל, קריאה בהקשר הדתי פירושה רסיטציה. הטקסטים הדתיים אינם נאמרים לעולם בדיבור רגיל ללא כל דקלום מנגינתי. כתוצאה מכך, חזק במיוחד הקשר בין הטקסט לבין המוסיקה. לאמיתו של דבר, אין מדובר בקשר במשמעות של יחסים בין שני מרכיבים, אלא הטקסט והמוסיקה הם בעצם אותו הדבר עצמו. המנגינה אינה מהווה תוספת לטקסט, אלא היא עצם מעצמיו ובשר מברשו. ללא המנגינה, מאבד הטקסט את חיותו ומשמעותו. השאלה "כיצד מבטאת המנגינה את ההגייה הטבעית של הטקסט" הינה חסרת משמעות, שכן הטקסטים הדתיים בהם מדובר אינם מופיעים לעולם בשום צורה אחרת אלא בצמוד לסגנון הרסיטטיבי שלהם. בדומה לכך, למוסיקה אין קיום עצמאי: בהקשר הליטורגי אין "מוסיקה" אשר אינה תלויה בטקסט. ייחודה של מסורת הרסיטטיב מצוי בשני ממדים: האחד הוא היחס המיוחד שבין הטקסט לבין המוסיקה, והאחר בהיות הרסיטציה כלי ביטוי אישי, אינטימי, המצוי בשימושה של הקהילה כולה מידי יום. זהו הרקע לרגישותו המוסיקלית של היהודי האשכנזי המסורתי. במסורת זו, המוסיקה היא תמיד דמוית דיבור, והיא מאחדת מחוות מלודיות ותבניות קצביות שמוצאן בדיבור. (תופעה זו קיימת אף בסגנונות מוסיקליים שאינם ליטורגיים, כמו בקטעי רובטו [Rubato] של מוסיקת הכליזמר).

הקצב החופשי של קטעי הרסיטציה מבוצע באופן מסורתי בתנועות גוף סדירות, פחות או יותר. התנועה היא לכאורה עצמאית, ומהווה מעין "קונטרפונקט" לחוויה הקולית. לעתים היא מתאימה ל"פעמה" המרומזת של הדקלום ולפעמים מנותקת ממנה כליל, באופן היוצר "פוליפוניה" בין התנועה והקול.

Samuel Heilman, *The People of the Book. Drama Fellowship and Religion*, 22 Chicago and London, 1987, *idem*, "Prayer in the Orthodox Synagogue: An Analysis of Ritual Display", *Contemporary Jewry*, 6/1 (Spring/Summer, 1982); Lionel Wolberger, "Music of Holy Argument: The Ethnomusicology of Talmudic Debate" (Ph. D. diss., Wesleyan University, 1991)

ז. הכפילות שבסגנון התפילה הרסיטטיבי – היחיד והציבור

התפילה היהודית היא בעת ובעונה אחת אישית וציבורית: כל אחד מחברי הקהילה אמור להתפלל באופן עצמאי בעבור הקהילה, והקהילה מתפללת עבור כל אחד ואחד מבניה. אופי כפול זה של התפילה מוצא את ביטויו המיוחד והבולט בעולם המוסיקלי האשכנזי. הממד האישי בא לידי מיצוי קיצוני: בקהילה אשכנזית מסורתית, כל חבר נדרש להתפלל כך שתפילתו תישמע כמו תפילה אישית. עליו ליצור לעצמו את הגרסה המלודית שלו, המהירות בה יתפלל ותבניות הקצב בהן ישתמש. גרסאות אישיות אלה נוצרות לרוב באופן ספונטני: היחיד מחקה ומשנה מנגינות שהוא שומע עד אשר הוא מוצא לו את הקול האישי עבור תפילתו. יש לציין כי חופש בחירה מסוג זה אפשרי אך ורק ביחס למוסיקה, בעוד שבטקסט לא נעשים כמעט שינויים. הגרסאות האישיות הרבות של התפילה אינן עוברות סינכרון בזמן הביצוע. אחת התכונות הייחודיות לתפילה האשכנזית היא היותה הטרופונית; דהיינו, אין תיאום בין הפרטים המבצעים, או במילים אחרות – אין הם שרים יחדיו. בביצוע הטרופוני, אין קול הכפוף לזולתו. חוסר אחדות זה הוא ביטוי חסר פשרות של הדרישה לייחודיות. הקהילה לא רק מאמינה בכך, אלא אף דורשת לשמוע זאת ללא הרף בבית התפילה.

יחד עם זאת התוצאה אינה תוהו ובוהו, משום שההטרופוניות מבטאת גם את הקהילתיות שבתפילה: למרות שכל אחד מתפלל על פי גרסתו – גרסאות אלה אינן שונות זו מזו באופיין. השינויים האישיים מוגבלים, וכל אחד מן המתפללים מדקלם חלק זהה של הטקסט בכל רגע נתון. חוקי משחק אלה יוצרים מעין תחושה כללית של דמיון ב"טונליות", בתנועה המלודית, במהירות ובסגנון. על ידי הציות לכללים בסיסיים גמישים אלה, מתגבשות כל הגרסאות האישיות באופן ספונטני למעין "רעש מוסיקלי". רעש זה הוא השתקפותו של רעיון הציבוריות הקהילתית, מצלול הגיוני בו שומר כל קול וקול על עצמיותו.

כל קהילה וקהילה מפתחת לעצמה את ההטרופוניות הייחודית לה; ה"רעש" הבוקע מבית כנסת מסוים אינו זהה לזה הבוקע מרעהו. בבית כנסת אחד מתפלל הציבור מהר יותר, בקול רם יותר ובהתלהבות רבה יותר, בעוד שבקהילה אחרת תהיה הגישה רגועה יותר.

סגנונה של ההטרופוניות הופך להיות סימן ההיכר של הקהילה, ובכך גם הסמן של הייחודיות ברמה גבוהה יותר מרמת הפרט – רמת הקהילה. מעבר לכך, "הרעש המוסיקלי" מתפקד גם כיוצר חלל פולחני. המקום הפשוט ביותר יכול להפוך למקום לעבודת אלוהים על ידי התופעה האקוסטית של תפילה הטרופונית. ברגע שניכנס למקום תפילה אשכנזי, נדע משמיעה כי אנו נמצאים בחלל פולחני יהודי.

עצם העובדה שקיימת דרישה שכל אחד, באופן אישי, יתפלל ברסיטציה – משמעותה שרסיטציה מבוצעת בדומה למוסיקה עממית, בה המוסיקה נלמדת ומועברת באמצעות ביצוע. היא אינה רכושה של אגודה מקצועית כלשהי, אינה נלמדת כ"אמנות" על ידי הוראה של מורה, ואינה מבוצעת לשם קבלת שכר. ברמה הבסיסית, כל אחד מציבור המתפללים הוא מעין "זמר תפילות" – עליו להיות מקצוען, מאחר שדרישת הדת היא לזמר את התפילות. בעל התפילה מנחה את הטקס על ידי ביצוע חלקים מסוימים של

התפילה בקול רם למען אלה שאינם יכולים להתפלל כהלכה, וכן על מנת לשמור על תיאום כלשהו בין כל המתפללים.

בעל התפילה והחזן לומדים להתפלל כמו כל אחד מחברי הקהילה לפני שהם מתפללים עבור הציבור כולו. בעיקרון, כל אדם יכול לשמש כבעל תפילה, אך למעשה נוהגת הקהילה לבחור מתפלל אחד או יותר לתפקיד זה, ובדרך כלל ללא כל תמורה כספית. בעל התפילה מזמר בעיקר את מה שמוכר לכל אחד מן המתפללים, אך הוא בקי יותר במוסיקה. באופן כללי, ככל שהתפילה ייחודית יותר – יהיה הפן המוסיקלי שלה מסובך ומורכב יותר, ולכן תשאף הקהילה לבחור בבעל תפילה "מקצועי" יותר מבחינה מוסיקלית, שישמש כחזן. החזנות מוסיפה יסוד חדש למוסיקה הליטורגית, שכן החזן נדרש להציג את גרסתו האישית למנגינות המסורתיות. על גרסה זו לתת פרשנות חדשה לטקסט של התפילה באמצעים מוסיקליים צורניים. החזן יכול להתרחק מן המלודיה, הקצב והסגנון של הרסיטציה המסורתית, אבל לא באופן שרירותי, אלא בדרך של הרחבת הסגנון המסורתי. בדומה ללחנים המדודים, קטע החזנות הוא בגדר "אי" בתוך הרסיטציה התמידית. אולם, בעוד שהשירים המדודים מתפקדים כמעין "חלון" לעולם החילוני – פרקי החזנות מובילים בדרך כלל את התפילה לכיוון ההפוך בדיוק: הם מעצימים את האספקט הרגשי העל טבעי של התפילה ומביאים אותה לשיא רגשי. על פי רוב החזנים הם מבצעים מקצועיים, אשר למדו את אמנותם במסגרות מקצועיות, ולעתים קרובות אף מקבלים תשלום על שירותיהם.

החזנות היא למעשה הצד האמנותי ביותר במוסיקה הליטורגית האשכנזית, ודווקא בשל כך אין היא מייצגת נאמנה את התרבות המוסיקלית הזו בשלמותה. הייחודיות האישית לה נדרש החזן שונה לגמרי מזו הנדרשת מציבור המתפללים, וגישה חזנית כלפי הטקסט מותרת רק בהזדמנויות מיוחדות. ראיית החזנות כמייצגת בלעדית של המוסיקה הליטורגית האשכנזית, כפי שאנו עדים לה לעתים קרובות במחקרים, מעוותת את הבסיס הרעיוני של המוסיקה הזו, כולל את החזנות עצמה. משמעותה וחיבותה של החזנות היא בהבאת ממד מסוים אחד של התפילה עד לקיצוניות.

ח. ה"נוסח"

מבין שלושת המרכיבים של סגנון המוסיקה הליטורגית האשכנזית, האלתור אינו מתאפשר לא בקריאת התורה ולא בלחנים המדודים. הקריאה בתורה מצייתת לחוקים חמורים: הלחנים המדודים – בעיקרם קטעים קבועים מראש – משתנים באופן מתון בלבד, באופן דומה לשירי עם. לעומת זאת, התפילה המושרת כרסיטציה מבוצעת בתוך מסגרת של כללים מוסיקליים המאפשרים אלתור ויצירת אינסוף גרסאות אישיות השונות זו מזו. שמה המסורתי של מסגרת זו הוא: "נוסח". פירוש המילה הוא "גרסה", ובליטורגיקה הוא משמש לתיאור "המסורת המוסיקלית בה התפילות מדוקלמות". כמושג, המילה "נוסח" אינה יותר מדויקת מן המילה "סגנון" או "צורה" במוסיקה מערבית, אך כמו מילים אלה, היא הפכה מדויקת בנוגע ליישומה המעשי.²³

לדוגמה: בצירופים "נוסח הלל", "נוסח מנחה של שבת", "נוסח ראש השנה", המילה "נוסח" פירושה מוגדר מאד אך שונה בכל מקרה. בנוסח מנחה של שבת, הפשוט יחסית, הכוונה ב"נוסח" למסגרת צלילית כללית, סדרת תבניות מלודיות המתקשרות לתפקוד צורני (נושא סיום, נושא פתיחה וכדומה), מסגרת של מהירות, עיקרון צורני (בדרך כלל רצף של משפטים בעלי אורך דומה) וסגנון ביצוע (זמרה זורמת ללא הפסקות דרמטיות או שינויים בעוצמה). התפיסה של הנוסח מגדירה את התחום בו יכול בעל התפילה להתרחק מן המסגרות הבסיסיות; למשל, עד כמה הוא יכול להאיט, לעבד את הקו המלודי ואת הצורה וכו'.

בחלק אחר של הליטורגיקה, יכולים הכללים להיות שונים לחלוטין. בנוסח ההלל יש הבדל לא רק במהלכים המלודיים לעומת מנחה של שבת, אלא גם בהבנת הצורה, הקצב, התבניות ודרגת החופש המותרת – בעצם הגישה בכללותה ביחס לגרעין המוסיקלי של תפילה זו.²⁴ במקרים מסוימים, בעיקר בליטורגיקה של הימים הנוראים, "נוסח" הוא לעתים קרובות מודל מלודי עם אפשרויות לווריאציות. תפיסת הנוסח שונה אפוא מתפיסות מוסיקליות כמו זו של המקאם או ה"טונים" בשירה הגרגוריאנית (דהיינו, נוסחאות רסיטציה של פרקי תהילים, המגניפיקט ומספר תפילות נוספות), מאחר שהן מתייחסות לממד המודאלי-מלודי של המוסיקה. הנוסח אינו צלילי בעיקרו אלא תפיסה יצירתית של מעין "מערכת חוקי משחק", או "מסגרת מוסיקלית עבור ביטוי מוסיקלי אישי".

ט. הצורה האלתורית של הטקס הדתי

רוב הטקסים הדתיים הלא יהודיים עשויים במתכונת של רצף של סוגות שונות בעלות טקסט ומוסיקה, באופן בו קיים סדר קבוע המשמש כמעין מעטפת חיצונית הידועה מראש. טקס התפילה האשכנזי, לעומת זאת, הוא ייחודי בכך שצורתו הכללית אינה מתוכננת מראש אלא מתפתחת מבפנים. בבסיסו של הטקס עומדת הרסיטציה האישית. אפשר להמשיל את התפילה האשכנזית המסורתית לשני נחלים אשר לעתים זורמים יחד ולעתים נפרדים זה מזה. ה"נחל" הראשון הוא הרסיטציה האישית, המצויה בתודעתם של המתפללים במשך כל הזמן. ה"נחל המוסיקלי" השני הוא מה שמתרחש למעשה, מבחינה שמיעתית, בביצוע עצמו. מה שאנו שומעים במשך הטקס הוא רצף של צורות

לתיאור מורכב מצד אחד, ומקרי למדי מצד שני, של הליטורגיקה המוסיקלית. עם זאת, בקרב החזנים האמריקאים אשר למדו בבתי ספר לחזנות, מאבדת המילה את משמעותה המסורתית והופכת למושג סוגתי (ז'אנרי) הקשור לסגנון מסורתי. ראה ראיונות עם חזנים: Mark Slobin, *Chosen Voices: The Story of the American Cantorate, Urbana and Chicago*, 1989, 256–260. באזורים שהושפעו מהמסורת החזנית האוסטרו-גרמנית, המילה "נוסח" משמשת יחד עם המילה "שטייגר" או במקומה, ומתייחסת למרכיב המלודי של המוסיקה. בתיאור זה אני מבינה את המושג כפי שהסתבר לי מן השימוש בו על ידי בעלי תפילה או חזנים שמסורתם קרובה לזו שלפני מלחמת העולם השנייה.

Peter Laki and Judit Frigyesi, "Free-Form Recitative and Strophic Structure in 24 the Hallel Psalms", *Orbis Musicae*, VII (1979–80), pp. 43–80.

ביצוע שונות: תפילה הטרופונית, שירתו של בעל התפילה, הופעתו של החזן וקטעים מדודים קהילתיים. אבל אין לכל זאת משמעות הגיונית של צורה אם אין זוכרים היטב כי הכול צומח מן הרסיטטיב הפשוט אשר אינו פוסק לעולם.

על כך ניתן לעמוד, לדוגמה, במוסיקה של בעל התפילה. תפקידו של בעל התפילה הוא כפול: להתפלל עבור אלה שאין ביכולתם לעשות כן, ולשמור על מסגרת כוללת עבור המתפללים בכך שהוא מאותת להם היכן עליהם לקרוא. בעל התפילה מתפלל בסגנון הרסיטטיבי, כמו כל אחד ואחד מציבור המתפללים, כחלק מההטרופוניה. הוא חורג מתפקיד "חבר יחיד בציבור" רק כאשר עליו לדקלם טקסטים מסוימים בקול רם.

התיווי וההקלטות של אמנותו של בעל התפילה מכילים בדרך כלל את קטעי ה"סולו" הללו. אולם, במציאות, אין הם אלא קטעים מוסיקליים מתוך הזרם המתמיד של תפילתו. נוכל לתאר לעצמנו מה צורת התפילה בפועל אם נדמה אותה ליצירה מודרנית: ההטרופוניה המתמשכת מספקת רקע מתמשך, מעין "רעש מקרי", ועליו שר בעל התפילה לעתים קטעי תפילה בקול רם.

לבד מן התבניות המסורתיות, צורתה הסופית של התפילה היא פועל יוצא של החלטות קבוצתיות של ציבור המתפללים. הסדר המילולי הוא זה המקובל על העולם היהודי כולו, אך אופן הביצוע המוסיקלי הוא לרוב תוצאה של התפתחות ספונטנית במסורת של כל קהילה וקהילה. חברי הקהילה הם המחליטים מתי וכמה פרקי חזנות ישולבו בתפילה, וכן אילו טקסטים ירצו לזמר כלחנים מדודים. קהילות מסוימות מקבלות החלטות מעין אלה ועומדות עליהן בתוקף לאורך זמן, ואילו אחרות גמישות יותר ופתוחות לשינויים. ברור שישנן מספר תבניות כלליות המקובלות במידה זו או אחרת על ידי הקהילות בתחום גיאוגרפי נרחב יותר; וכן יש פחות גמישות באופן התפילה ככל שהחג אליו היא קשורה חשוב ומיוחד יותר. כתוצאה מכך, בטקס התפילה האשכנזי המסורתי אין אפשרות לדבר על סוגות מוסיקליות במובן המקובל של המילה, דהיינו שאין הסכמה כללית הנוגעת למידת ההתאמה בין סגנון הלחנות, צורה, סוגי טקסט ותפקיד. למעשה קיימים סגנונות ביצוע מגוונים, שניתן לשלבם בדרכים שונות כדי לבנות את הצורה הכללית של טקס התפילה.

י. אופיה הייחודי של המוסיקה הליטורגית האשכנזית

ניתן לסכם את התכונות המבניות העיקריות של המוסיקה הליטורגית האשכנזית כדלהלן:

א. ההבחנה החדה בין שלושה סגנונות: קריאת התורה וההפטרה, רסיטציה של התפילה ושירה של לחנים מדודים לטקסטים נבחרים. הבחנה זו היא בעלת משמעות סגנונית, חברתית-ציבורית ופילוסופית-מושגית.

ב. הקשר המיוחד בין המוסיקה לבין הטקסט בסגנון הרסיטטיבי של התפילה:

1. הדגשת העובדה שהמוסיקה היא חלק בלתי נפרד מן הקריאה: הקריאה היא תמיד קריאה דקלומית-מנגינתית-רסיטטיבית. גישה זו באה לידי ביטוי במבנה הקצבי של המוסיקה. המוסיקה היא קריאה.

2. הדגשת הממד התפיסתי והמוסיקלי: שהביצוע יהיה בקצב חופשי וברובטו.

3. עירוב גדול של סגנונות קצביים: דהיינו, סגנונות הנעים בין קצב רסיטטיבי חופשי לבין קצב מדוד.
4. הדגשת תנועת הגוף במקצב חופשי בזמן התפילה.
- ג. הדגשת הייחודיות לצד הקהילתיות ברסיטציה, והצורה המיוחדת של ביצועה:
 1. הטרופוניה מכוונת.
 2. אלתור כחלק מהדרישה לסגנון תפילה אישי.
 3. בהקשר לשתי נקודות אלה, אופיה ה"עממי" של המוסיקה הליטורגית האשכנזית.
 4. האופן המיוחד של חלוקת התפקידים ותפיסת היחיד בין שלושה סוגי מבצעים: הייחודיות של הפרט בקהילה, בעל התפילה והחזן.
 - ד. המסגרת ההכרתית של התפילה הרסיטטיבית: ה"נוסח".
 - ה. הצורה האלתורית של הטקס:
 1. מבנה כללי של התפילה כזרימה של רסיטטיב אותו משלימים קטעיהם של בעל התפילה, החזן ולחנים מדודים (קהילתיים).
 2. החופש ליצור מבנים מוסיקליים חדשים תוך שילוב בין סגנונות מסורתיים.
 3. בהקשר לשתי נקודות אלה, היעדר תיאום מוגדר וקבוע בין הטקסט לבין הסגנון המוסיקלי.
 4. היעדר מערכת של סוגות מוסיקליות.
 5. כוחה של המסורת המקומית: צורת הטקס מוגדרת ברובה על ידי מסורת הקהילה.
- ו. טיבה ה"לא בימתי" וה"לא אמנותי" של מוסיקה ליטורגית יהודית.
 לפנינו תרבות מוסיקלית בעלת סדרת תכונות מבניות השזורות זו בזו ומעוגנות בה. אף לא אחד מן האפיונים שנימנו לעיל הוא מקרי; כל אחד ואחד מהם נגזר מתוך השקפת עולם יהודית דתית ומבטא השקפה זו. התרבות המוסיקלית אשר התגבשה באמצעות אפיונים אלה היא מיוחדת במינה. לא מצאתי תכונות מבניות דומות אף לא באחת מן התרבויות האירופאיות העממיות או האמנותיות. כוליותה של המערכת והגישות הערכיות המוסיקליות שלה – זרים מכול וכול לחשיבה האירופאית כפי שהיא מוכרת לנו.
 אמנם, אם נבחן אפיונים אלה באופן שטחי, נוכל למצוא אחדים מהם בתרבויות אחרות. אפשר לטעון, למשל, כי רסיטטיב מופיע בכמה וכמה תרבויות אירופאיות, הן עממיות והן אמנותיות. אולם אמירה כזו לא תהיה אלא משחק מילים, שכן בהיעדר מינוח מפותח יותר אנו משתמשים במושג הכללי "רסיטטיב" לצורך תיאור סגנונות קוליים אשר מחקים דיבור או דקלום. אין פירושו של דבר כי כולם דומים זה לזה. הסגנון הרסיטטיבי של התפילה האשכנזית שונה לגמרי מהסגנון הרסיטטיבי של השירה הגרגוריאנית, של קינת הנשים ההונגרית, של הדוינה הרומנית או של האופרה האיטלקית. ההבדלים בין כל אלה נעוצים במרכיבים המוסיקליים שלהם (קצב, מהירות, מלודיה, תבניות למיניהן, איכות קולית, צורה, מערכת וריאציות וכדומה), וכן בתפקידם ובמשמעותם בהקשר הרחב יותר.
 בדומה לכך אנו מוצאים גם הטרופוניה בתרבויות מוסיקליות אחרות, אך היא נשמעת אחרת ומשמעותה שונה עבור אלה המשתמשים בה. לא ידוע לי על עוד מערכת ליטורגית אשר מתבססת על הטרופוניה מכוונת ברמה כזו של התפילה האשכנזית (אם

בכלל), ועם משמעות מושגית דתית כה עמוקה. כמו כן, וריאציות וחידושים אישיים קיימים, כמובן, בכל סוגי המוסיקות, אך הסוג המיוחד אותו אנו רואים בתרבות האשכנזית הוא יחיד מבחינה זו.

חקר המוסיקה האשכנזית צריך להיעשות מתוך הכרה באפיונים המבניים של התרבות כולה. רק לאחר תובנה כזו נוכל להיכנס למחקר השוואתי ולשאל שאלות היסטוריות, כגון: מה גילם של רעיונות מוסיקליים אלה? מה מקורם? האם התפתחו כתגובה להשפעה חיצונית כלשהי או בתוך התרבות?

מאחר שאין בידינו תיווי של המוסיקה האשכנזית לפני העידן המודרני – תיאוריות היסטוריות הלוקחות בחשבון רבדים עתיקים תשארנה תמיד בבחינת השערות וספקולציות. נראה לי, בכל אופן, כי אפשר להניח מספר הנחות יסוד. המוסיקה האשכנזית, המתייחסת אל המוסיקה ואל הטקסט כאל ישות אחת בלתי נפרדת, ולטקסט התפילה כאל רסיטטיב מתמשך, נראית כהמשכה של מסורת עוד מן הזמן העתיק. יש ראיות מכמה תרבויות עתיקות, ובמיוחד מתרבויות דתיות שנוצרו בתקופה קדומה, לנטייה לבצע טקסט בעל משמעות ריטואלית באופן מסוגנן, דהיינו להוסיף לו מנגינה דקלומית. מסורת זו התפשטה והיכתה שורשים בבתי הכנסת וכן בכמה זרמים נוצריים. אני מאמינה כי אפשר לומר בבטחון כי הרובד הרסיטטיבי של הזמרה האשכנזית הליטורגית הוא המשך ישיר של מסורת עתיקה, שכן אין כל סימן שיהודי אשכנז היו מוותרים עליו במהלך ההיסטוריה. כמובן שאין משמעות הדבר בהכרח שכל תכונותיו המוסיקליות של רובד רסיטטיבי זה – מפעם (טמפו, Tempo), מנגינות, מקצבים, איכות קולית, תבניות נושאות וכדומה – נותרו כפי שהיו בעת העתיקה. אבל נראה כי המוסיקה האשכנזית הליטורגית שימרה כמה ממדים צורניים מוצקים ממסורות עתיקות. כפי הנראה, היו שני סוגי רסיטציה אותם אפשר לכנות, על פי חנוך אבנארי, "סגנון קבוצתי" ו"סגנון תהילים".²⁵

"סגנון קבוצתי" פירושו מבנה דמוי פסיפס של מסגרת תבניות מלודיות, טכניקה אותה אנו מוצאים בצורתה המפותחת ביותר בקריאת התורה. "סגנון תהילים" מתאר את צורתה הבסיסית של הרסיטציה: רצף של משפטים מוסיקליים פשוטים (סגורים או פתוחים) השווים זה לזה באורכם. תפיסות צורניות אלה, והצירופים ביניהן, מבהירים את הבסיס לצורתו של טקסט התפילה האשכנזי, אך הם מתאימים גם לשירה הגרגוריאנית, למסורות נוצריות אחרות ולתרבויות מזרח-תיכוניות. אין זה מן הנמנע כי כמה טיפוסי מלודיות נשמרו אף הם, (מה שמכונה "tonus peregrinus" יכול להיות דוגמה למלודיה ארכאית מסוג כזה).²⁶ מאחר שסגנון זה כה נפוץ, נראה לי כי מקורו ברגע מסוים בקרב קבוצה מסוימת; קרוב לוודאי כי צורתו ותפקידו המרכזיים התגבשו בהדרגה באמצעות יחסי גומלין בין תרבויות. מעבר לכך, כפי שקרה עם רעיונות מלודיים עולמיים מוכרים אחרים, אין לעולם לדעת לבטח אם הופעת השירה הרסיטטיבית בכמה

Hanoch Avenary, *Studies in the Hebrew, Syrian and Greek Liturgical Recitative*, 25
Tel Aviv, 1963

Avigdor Herzog and Andre Hajdu, "A la recherche du 'Tonus Peregrinus' dans la 26
tradition musicale juive", Israel Adler (ed.), Yuval, *Studies of the Jewish Music*
Research Centre, Jerusalem, 1968, pp. 194–203

תרבויות משקפת באמת קשר היסטורי כלשהו. מנגינות כאלה יכולות להיות תוצאה של התפתחות טבעית ספונטנית ועצמאית בקבוצות נפרדות המגיבות לתופעה אקוסטית. תהיה ההתפתחות ההיסטורית אשר תהיה, העובדה שטכניקת הרסיטציה וטיפוסי מלודיות מסוימים מופיעים בתרבויות נוצריות ומוסלמיות – אינה הופכת אותם ליהודיים פחות מאשר בהופיעם בהקשר יהודי. גם מקורה העתיק של מנגינה מסוימת אינו הופך אותה לבעלת "מקור יהודי" יותר. המרכיב היהודי, במיוחד במוסיקה האשכנזית הליטורגית, אינו שימוש במלודיה זו או אחרת, אלא המערכת כולה המושתתת על מסורת מורכבת של תפיסת המצלול המוסיקלי בכללותו, כמייצג ומבטא מחשבה יהודית.

עוד יוסף חי – תיקון ערב ראש חודש

יוסף ריבלין

א. תיקוני ערב ראש חודש¹

ערב ראש חודש הוא יום שריכוז סביבו הילה, קדושה ורזים. מאז המאה הט"ז יצקו לתוכו מאפיינים של יום תפילה, יום כפרה, חשבון נפש ותענית לטובת הכלל והפרט. תוכן חדש זה הוזרם בהשפעת מקובלי צפת. אף שהמקורות הרבים אינם אחידים בסגנונם לעניין מטרת התיקון, שחלקם מדגיש את צרת הכלל וחלקם את צרת הפרט – אפשר לומר שלמעשה הכל עניין אחד, כפי שאכן מצוי במקורות מספר.

דבריו של רבי שלמה אלקבץ נחשבים כעדות הראשונה לתענית ולסיבתה, וכך כתב בצפת בשנת ה' רפ"ט (1529): "ועכשיו חרב בית קדשנו ותפארתנו, יש אנשי מעשה שמתעני' ערב ר"ח במקו' שעיר, עד ישקיף וירא ה' משמים ויבנה במהרה בימינו".² מכיוון שבית המקדש חרב ואין עתה שעיר לכפר, כפי שנאמר במוסף ראש חודש, לכן מתענים. כאן נרקם אפוא לראשונה הקשר שבין התפילה והתענית לבין השעיר של ראש חודש. מהו אותו שעיר ועל מה הוא בא לכפר? במשנה שנינו ששעיר של ראש חודש מכפר, ונאמר על כך בגמרא: "דאמר ר"ל: מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו 'שעיר לה'?" אמר הקב"ה: שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח".³ גם בספר היכל הקדש

1 ה"תיקון" כאן בא במשמעות של סדרי תפילה ותענית, שתכליתן לתקן את הנפש ואת המידות ולהעביר גזרות. על תיקון ערב ראש חודש ראה את מחקרו המאלף של פרופ' מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, ירושלים, תש"ס, עמ' 537 ואילך. פרופ' מ' חלמיש ופרופ' י' תבורי קראו מהדורה ראשונה של מאמר זה והעירו לי הערות חשובות ומועילות, להם התודה ועליי האחריות.

2 מנות הלוי, הקדמה, ונציה, שמ"ט, ט ע"א. על עצם מנהג התענית יש עדות כבר משנת ר"ל בספר לקט יושר, ברלין, תרס"ג, או"ח, עמ' 47.

3 משנה, שבועות א:ד; בבלי, שבועות ט ע"א. דברי ר"ל הובאו בחולין ס ע"ב. ראה: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, תשמ"א, עמ' 146–147. לגופו של עניין מעיר בעל מסורת הש"ס, שבועות שם: "זהו סוד מסודות הקבלה ואין להבינו כמשמעו ח"ו כי כל כבודה בת מלך פנימה". אכן יש מפרשים שדרשוהו שלא כפשוטו. כך, למשל, כותבים בעלי התוספות: "פירש בערוך שעיר זה כפרה לישראל ועלי לקבוע זמן כפרה זו וקבעתי בר"ח להפיס דעתה של ירח", שם. ראה בזהר, ירושלים, תשמ"ד, השמטות לספר בראשית, ח"א, רנב

נקשרת התענית לחסרון הלבנה: "מנהג אנשי מעשה שנהגו להתענות לצער עצמן בכל ערב ראש חדש שהוא זמן חסרון הלבנה להצטער בצערה ולהתאבל על חסרונה ופגימתה".⁴ על פי הנאמר בזהר גרם מיעוט הלבנה לצרותיהם של ישראל: "וכ"כ למה, על שמעטתי את הירח ושלטא בה מאן דלא אצטריך".⁵ מיעוט הלבנה מהווה אפוא משל למיעוט כוחה של כנסת ישראל, שהרי נמשלו ישראל ללבנה,⁶ ומעשה זה גרם לשליטת אחרים ולסבלו של העם.⁷ כותב על כך ג' שלום: "פגימת הירח נתפסה אצל המקובלים כסמל לגלות השכינה ולמיעוט כוח הקדושה בגלות, והתחדשותו – כסמל לחזרה לשלמות בימי הגאולה".⁸ בהקדמה לספר שערי דמעה מעיד המחבר ששמע שרבי יוסף קארו קשר אף הוא את התענית למיעוט הלבנה.⁹ כלומר, נקשר קשר בין התיקון, התפילה והתענית של ערב ראש חודש לבין צרת הגלות. באותה עדות שנשתמרה מירושלים מהמאה הי"ז נאמר: "...שיכוונו לבם כלם יחד לפני אבינו שבשמים יראה בזה הגלות המר והנמהר הארוך הזה... ואשא כנפי שחר לשחר נכח כתל מערבי ולהתנפל לפני שוכן ציון ובוחר בירושלים יקים שכינתא מעפרא".¹⁰ עדות נוספת מהמאה הי"ח: "מאריכין בתחנונים ומתפללים על אורך הגלות".¹¹ אמנם בעדויות האחרונות הללו נשמט לכאורה הקשר שבין מעשיו של הקב"ה, שגרם כביכול שלא כדין לפגימת הלבנה, לבין עצם העובדה שהלבנה שנתמעטה מלמדת שישראל דוויים. גם אצל רבי משה קורדובירו (הרמ"ק), שנחשב לראשון שקרא לתיקון הזה "יום כיפור קטן", נזכרת פגימת הלבנה אך ללא ההקשר הראשון של שעיר לכפר. כך כותב תלמידו בספר ראשית חכמה (המאה הט"ז):

בערב ר"ח נהגו להתענות, ואומרים שהוא יום כפור קטן, וטעם למציאות התענית, כי נודע כי ישראל מונין ללבנה כדפי' בזהר (ויחי ריש דף קל"ה) מפני שהלבנה הזו רמז ללבנה העליונה וכיון שיש למטה מיעוט וחסרון כן למעלה. והצדיקים המצטערים מייסורי שכינה לקבל הדין שבא עליהם... נראה שכל

ע"א באמצע סימן ג.

4 מ' אלבו, היכל הקדש, אמשטרדם, תי"ג, דף מה ע"ד – מו ע"א. הספר נכתב במרוקו בסוף המאה הט"ז.

5 זהר, פרשת אחרי מות, ח"ג, עט ע"ב.

6 "בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים, לבנה לוקה סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה", סוכה כט ע"א.

7 "ויתבטל מלכותא מידא דעממין עובדי כוכבים וישלטון עלייהו ישראל ויתקיים והיה אור הלבנה...", זהר, פרשת תרומה, ח"ב, קעב ע"ב.

8 ג' שלום, "יום-כפור קטן", אנציקלופדיה עברית, כרך יט, עמ' 407.

9 שערי דמעה, רבי אברהם ב"ר סעדיה גריאני, הקדמה, ונציה שפ"ו, ב ע"א-ע"ב.

10 שם, ב ע"ב – ג ע"א.

11 מזבח אדמה, הרב רפאל ב"ר שמואל מיוחס, לשלחן ערוך סימן תיו, שאלוניקי, תקל"ז, ג ע"ד, משם שלחן מלכים.

המדכא עצמו בייסורין ומשבר לבו מתחדש עמה... לכן ראוי שיסבול ענוי תחת הענוי אשר גרם לה.¹²

יש אמנם יסורים לשכינה בגין התמעטותה של הלבנה, אך לא נזכר כאן המוטיב שה' הוא זה שמיעט את הלבנה.

ב. משיח בן יוסף

אחת המסורות שמתועדות בפי אנשי ירושלים מדברת על תיקון מיוחד שנעשה בערב ראש חודש לשלומו של משיח בן יוסף. בספר קול התור נאמר:

השיטה היסודית של רבנו היה "עוד יוסף חי" היינו שמשיח בן יוסף חי ויחיה ותבטל הגזירה להרג ע"י ארמילוס הרשע, כי כאמור בו תלויה כל האתחלתא דגאולה מכל הבחינות. הגזירה מתבטלת ע"י אריכות הגלות וע"י יסוריו שסובל ונושא חלינו. וע"י המעשים הנעשים במסירות נפש לקבוץ גלויות שזה הוא תפקידו. וע"י חבלי משיח ויסורי ארץ ישראל וע"י תפלותינו בכל יום תמיד בעד חייו והצלחתו של מבי"י.¹³

על פי זה, יש לפי שיטת הגר"א שלושה סוגים של משיח בן יוסף. האחד – משיח בן יוסף העליון, שהוא מטטרון שר הפנים והוא מזיהרא עילאה. השני – משיח בן יוסף תחתון, שהוא אחד בכל דור בבחינת צדיק יסוד עולם, והשלישי – משיח בן יוסף ששרוי בכל אחד מישראל בהתאם לפועלו לקירוב הגאולה.¹⁴ מכאן שיש:

מצוה וחובה רבה עלינו להתפלל הרבה בעד חייו והצלחתו של משיח בן יוסף, שבו צפון כל קיומנו בסוד "שארית יוסף" ושעל ידו קבוץ גלויות, על משיח בן יוסף התחתון – שבכל דור ודור – שלא יהרג ע"י ארמילוס הרשע, שלא ימות לפני שהוא מוציא לפועל את שליחותו הקדושה בשלמות... ועל משיח בן יוסף העליון

12 ראשית חכמה, יוזפוף, תרכ"ח, שער התשובה, פ"ד, צג ע"א.

13 רבי הלל משקלוב, קול התור, מהדורת י' ריבלין, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 24–25. ספרות רבה נכתבה במהלך השנים על מידת האמינות שיש לספר זה כמייצג את שיטת הגר"א (רבי אליהו מוילנא, המאה הי"ח). המו"ל הראשון, הרב ש"ז ריבלין, ציין שמדובר בתמצית בלבד של ספר קול התור, ואף רמז שהתמצית אינה ערוכה בלשונו של רבי הלל ריבלין משקלוב. במהדורה האחרונה הובאו הפניות לכתבי הגר"א וביאוריו, ובכך ניתנו סימוכין לתורת האתחלתא המוצגת בספר קול התור. רבי הלל, עם אביו רבי בנימין, מקרובי הגר"א ומתלמידיו, חוללו בשקלוב את תנועת חזון ציון למען עלייה לארץ ישראל. ראה: א' מורגנשטרן, משיחות ויישוב ארץ ישראל, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 68.

14 שם, עמ' 35. הגר"א היה נהורא דמשיח בן יוסף, ראה: תולדות יצחק לספר יצירה, הרב יצחק כהנא, ירושלים, תרל"ד, חלק ב, דף קמ ע"ב – קמא ע"א; דברי ישעיהו, הרב ישעיהו חשין, ירושלים, תשט"ז, ח"ג, עמ' ב. ראה עוד על עניין זה בשער הגלגולים, ירושלים, תרל"ח, דף לד ע"ב; ביאור הגר"א לתיקונים מזהר חדש, בתוך ספר תיקוני הזהר, שם, דף לב ע"א, לפסוק "וישכם אברהם בבקר", וראה: ש"ז ריבלין, המגיד דורש ציון, ירושלים, תש"ך, עמ' 67.

שלא יפסק אורו, שהוא האור המקשר בעמודא דאמצעיתא בין כנסת ישראל לאבינו שבשמים שהוא הברית התיכון המקשר בין יסוד ומלכות ובין יסוד לתפארת בקו הרחמים.¹⁵

שתי כוונות יש אפוא בתפילה זו. האחת על משיח בן יוסף התחתון, הוא הצדיק שבכל דור, שלא ייהרג ויוכל להמשיך למלא את תפקידיו במסגרת האתחלתא דגאולה, והאחרת על משיח בן יוסף העליון, שהוא המשפיע הן על משיח בן יוסף התחתון והן על ניצוצות משיח בן יוסף שבנשמת כל אחד מישראל, הוא הסוג השני של משיח בן יוסף הנזכר לעיל.

שמו של משיח בן יוסף ותפקידו בשלבי הגאולה האחרונה נזכרים כבר במקורות קדומים: "מאן נינהו ארבעה חרשים, אמר רב הונא בר ביזנא, א"ר שמעון חסידא, משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק".¹⁶ לעתים הוא מכונה משיח בן אפרים: "ומשיח בן אפרים דנפק מיניה דעל ידוי עתידין בית ישראל למנצחא לגוג ולסיעתיה בסוף יומיא".¹⁷ בעקבות דברי הזהר, המכנה אותו משיח ראשון,¹⁸ אומר גם הגר"א: "משיח הראשון משיח בן יוסף".¹⁹

בתורת הגאולה של הגר"א נועדו למשיח בן יוסף תפקידים מוגדרים. התפקיד המרכזי הוא קיבוץ גלויות, שכולל את בניין ירושלים וקיום מצוות התלויות בארץ; תפקיד נוסף הוא גילוי רזי תורה, וכל אלה יסייעו במילוי המשימה של ביעור רוח הטומאה מן הארץ.²⁰ התפקידים הללו נרמזים בפרק כ"ד בתהילים: "מ'י יעלה ב'הר ה'" – העלייה לציון היא קיבוץ גלויות; "ומ'י י'קום ב'מקום קדשו" – קימה היינו בנייה, והוא בניין ירושלים; "י'שא ב'רכה מ'את ה'" – דבר הנושא ברכה הוא הנטיעה. רמז לכך שכל התפקידים הללו נועדו למשיח בן יוסף מצוי בראשי התיבות בפסוקים אלה – "מב"י", שהן גם ראשי התיבות של "מ'שיח ב'ן י'וסף".²¹

המקורות חלוקים לכאורה בשאלה מה גורלו של משיח בן יוסף. מחלקם עולה שכבר נחתמה גזרה שהוא עתיד להיהרג. "הספידא מאי עבדתיה כו' חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג".²² "דהוה עתיד לאתקטלא משיח בן יוסף".²³ אך במקורות רבים אחרים משמע

15 קול התור, שם, עמ' 37.

16 סוכה נב ע"ב. ראה: מ' כשר, התקופה הגדולה, ירושלים, תשל"ב, עמ' תכא ואילך.

17 תרגום יונתן, שמות מ:יא.

18 בראשית, ח"א, כה ע"א.

19 ליקוטי הגר"א, וארשא, תרמ"ט, דף מ; סג. ראה שם בביאור באר יצחק, הרב יצחק אייזיק חבר, וראה בתולדות יצחק לספר יצירה, שם, חלק ב, דף קמ ע"א.

20 קול התור, שם, עמ' 25 ובהערות שם.

21 שם, עמ' 26.

22 סוכה נב ע"א. י' היינימן (אגדות ותולדותיהן, ירושלים, 1974, עמ' 131–141) דן בסוגיית משיח בן יוסף ומשער שהדעה על מותו במלחמה נפוצה עקב כשלון מרד בר כוכבא. באמצעות האגדה הזאת שמרו בני הדור ההוא על משיחיותו של בר כוכבא גם לאחר מותו. אני מודה לפרופ' תבורי שהפנה את תשומת לבי למחקר זה. לענייננו חשובה העובדה שמקובלים רבים אינם תומכים בדעה שמשיח בן יוסף כבר נהרג.

23 ספר תקוני הזהר, ירושלים, תרכ"ח, דף קלט ע"ב. ראה מקורות נוספים אצל כשר (לעיל הערה

שהגזירה הזו עשויה להתבטל. כפי שמובא בשם האר"י: "שצריך לכוין בתפילה הקבועה להתפלל על זה הצדיק שלא ימות פי' כי באמצעות התפלה יתרבה זכותו ויעמוד חי ותבוטל גזירת מות ממנו".²⁴ כמו כן מובא בשם האר"י שיש להתפלל בעד חייו והצלחתו של משיח בן יוסף בברכת "בונה ירושלים" באמירת המילים "וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין".²⁵ כמוהו סובר גם הרש"ש.²⁶ בעל אור החיים מורה לכוון זאת במילים "לשועתך קוינו" בתפילת "את צמח": "לבקש רחמים על משיח בן אפרים שלא יהיה נהרג במלחמה".²⁷ הגר"א מסתמך על גאונים מקובלים אלה וסובר אף הוא שיש תקוה לביטול רוע הגזירה ולפיכך יש להתפלל לשלומו ולחייו של משיח בן יוסף. כך הוא כותב: "דלא ימות משיח בן אפרים, ר"ל דע"ז אמר דוד דלותי ולי יהושיע".²⁸ כן כותב הגר"א בביאורו לתקוני זהר חדש לפסוק "וישכם אברהם בבקר", שאברהם השכים להתפלל על משיח בן יוסף שלא ייהרג.²⁹ הרב יצחק כהנא כותב בפירושו לספר יצירה: "דאתגזר על משיח בן יוסף מיתה כידוע... ומרמז התורה שגם משיח בן יוסף יהיה חי כמו שביקש עליו הרעיא מהימנא שיהיה חי".³⁰ בספר קול התור נאמר:

וזאת אשר בקשתי וציויתי גם לבני ולדורותם לעשות ולהתפלל תמיד אחרי תפילת "עוד יוסף חי" לקיום ולהצלחת היעוד הגדול הקדוש והנשגב של משיחא דאתחלתא בסוד קץ המגולה וקץ הפלאות עד קץ הגאולה וקץ הימין מהרה.³¹

בספר מדרש שלמה נאמר:

לפי דברי בעל "קול התור" (פרק ו), סודרה ונקבעה כל התפילה הנ"ל על ידו וע"י חבריו תלמידי הגר"א בירושלים בהשתתפות תלמידי הרב בעל התניא ואחדים מהמקובלים הספרדים בירושלים. לפי המסורת היו נוהגים לומר את התפילה הנ"ל בקביעות בכל ערב ראש חדש ובשעת צרה ר"ל היו אומרים את התפילה במקום הידוע בשם "פיתחא דקרתא" "שעל קו הבינים" בין החומות והשערים של

(16), שם.

24 אור החיים, רבי חיים בן עטר, ירושלים, תחילת המאה הי"ח, ויקרא יד:ט, בשם האר"י (רבי יצחק לוריא אשכנזי, צפת, המאה הט"ז).

25 פרי עץ חיים, רבי חיים ויטאל, שער העמידה, פרק יט, ד"ה תשכון, ירושלים, תש"ס, עמ' רמה-רמו. הדברים הובאו בשער הכוונות, חלק ראשון, שער ששי, דרוש ו, בתוך: סדרת כתבי רבינו האר"י, חלק ט, ירושלים, תשכ"ב, עמ' רלה-רלו.

26 סדור הרש"ש, רבי שלום שרעבי, ירושלים, המאה הי"ח.

27 ראה: אור החיים, במדבר כד:יז, על הפסוק: "אראנו ולא עתה... דרך כוכב מיעקב", שכתב: "תהיה לו תקומה לפני אויביו ולא יהרגנו רומילוס".

28 ספר יהל אור, ווילנא, תרמ"ב, בתוך ספר שערי הזהר, מהדו"צ, ירושלים, תשמ"ו, פרשת פנחס, דף כד ע"א, ד"ה דאתמר.

29 דף לב ע"ב.

30 תולדות יצחק, שם, חלק פתח תקוה, דף ט ע"ב – י ע"א.

31 קול התור, שם, עמ' 113.

ירושלים מערבה... הוא על מגרש ריק בצד המזרחי של שכונת זכרון משה בקרבת המסגד הערבי איל-אקשא.³²

בספר מוסד היסוד מובאים פרטים נוספים בעניין הזה. הללו הובאו בקשר לבניית שכונת "עזרת ישראל" בירושלים שגובלת ברחוב יפו מול הצד המזרחי של שכונת "אבן ישראל". להקמת השכונה במקום זה היו שתי מטרות. האחת: גיאוגרפית, ליצור קשר בין שכונת "אבן ישראל" בדרום לבין שכונת "מאה שערים" בצפון. השטח הריק והשומם שבין שתי השכונות ריכז בתוכו כנופיות של שודדים ערביים שהתנכלו ליושבי קצותיהן של שתי השכונות. האחרת: רוחנית, לרכוש את השטח שבו מצוי המקום שנקרא "פיתחא דקרתא".³³

ג. פיתחא דקרתא

על השאלה היכן יושב המשיח עונה הגמרא: "אפיתחא דקרתא".³⁴ בזהר נאמר שמקומו של משיח בן דוד הוא בתוך העיר ירושלים ומקומו של משיח בן יוסף הוא מחוץ לה: "לאה תחדי בהדי משיח בריה דדוד דנפיק מנה לגו, רחל תחדי בהדי משיח בריה דיוסף דנפיק מנה לבר מירושלים".³⁵ על עניין זה חוזר הגר"א בחיבורו יהל אור ומבהיר: "לגו, ר"ל דכן משיח ב"ד בר' דלאה יהיה בגו ירושלים".³⁶

מקובלי ירושלים קבעו שמקום "פיתחא דקרתא" הוא על "ראש הגבעה" שעל "קו הביניים" בין "שטח החומות" לבין "שטח השערים". קביעה זו נובעת מהידוע על השטחים המקיפים את ירושלים. מרכז הקדושה של מקום המקדש מוקף בחמישה שטחים. ההיקף הראשון נקרא "אוזני ירושלים", הוא הר הבית ששטחו חמש מאות אמה על חמש מאות אמה.³⁷ ההיקף השני נקרא "לב ירושלים", ושטחו אלפיים אמה על

32 ש"ז ריבלין, מדרש שלמה, ירושלים, תשי"ג, עמ' 166, הערה 24. ראה: המגיד דורש ציון, שם, עמ' 99: "כחמשים מטר ממגדל הערבי 'איל אקשא' מזרחה". בחצר המסגד מצוי קבר הקדוש לערבים שנקרא "נבי עוכאשה". עוכאשה בן מוחסין היה מחבריו של מוחמד, ראה: ז' וילנאי, מדריך ירושלים, (מתוך מדריך ארץ ישראל), ירושלים, תש"ו, עמ' 232. הרב שלמה זלמן ריבלין (ירושלים, תרמ"ג – תשכ"ב) הוציא לאור מספר חיבורים על תולדות תלמידי הגר"א בירושלים, ועל תורת האתחלתא דגאולה של הגר"א.

33 א' הורביץ, מוסד היסוד, ירושלים, תשי"ח, עמ' 268–269. המחבר, פרופ' אלעזר הורביץ, היה תלמידו של ש"ז ריבלין וסייע בידו בחקר תולדות היישוב בירושלים ובהעלאת הדברים על הכתב. הספר מתאר את פעולות הוועד הכללי כנסת ישראל בירושלים, וכלולים בו עיקרי תולדות היישוב הישן בארץ ישראל.

34 סנהדרין צח ע"א. הנוסחאות העתיקות גרסו "אפיתחא דרומי", אך הגרסה שונתה מחמת הצנזורה ל"אפיתחא דקרתא", ראה דק"ס שם. גרסה אחרונה זו אומצה, כפי הנראה, על ידי המקובלים.

35 זהר, פרשת שלח, ח"ג, דף קסד ע"א.

36 יהל אור, שם, פרשת שלח, דף כ ע"ג. על שני המשיחים בתורת הרמח"ל, ראה: י' תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, ג, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 735.

37 משנה מדות ב:א.

אלפיים אמה.³⁸ ההיקף השלישי נקרא "חומות ירושלים", ושטחו ששת אלפים אמה על ששת אלפים אמה.³⁹ ההיקף הרביעי נקרא "שערי ירושלים", ושטחו עשרים ושבעה אלף אמה על עשרים ושבעה אלף אמה.⁴⁰ ההיקף החמישי נקרא "פרזות ירושלים", שטחו ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, והוא כל ארץ ישראל.⁴¹

כאמור, קו הביניים הוא בין ההיקף הקרוי "חומות ירושלים" לבין ההיקף הקרוי "שערי ירושלים". "פיתחא דקרתא" נקבע על ידי המקובלים כמקום שנמצא על קו הביניים המערבי החולף בין השאר, בצד המזרחי של שכונת "אבן ישראל", בתוככי שכונת "עזרת ישראל", במתחם הבניין של בית החולים "ביקור חולים" ובצדו המערבי של רחוב שטראוס. הנקודה שנבחרה למקום התפילות נמצאת אפוא ב"פיתחא דקרתא".⁴² הנסיונות של יהודי העיר לרכוש את המגרש הנקרא "ראש הגבעה" מידי בעליו הערביים לא צלח, עלה בידם רק לשכור את המקום, ולפי המסופר הוקם בו אוהל משיח בן יוסף, ששימש ללימוד תורת הקבלה ותורת הגאולה.⁴³

בהתייחסו לתקנות של מייסדי שכונת "מאה שערים" כותב י"י ריבלין: "המיסדים הראשונים ראו בבחירת המקום לא רק בנין אלא גם 'אתחלתא דגאולה'... ענין זה על דבר ההכנה לגאולה עובר כחוט השני בהקדמות ובהוספות לספר התקנות".⁴⁴ כפי שראינו לעיל אחד מתפקידיו של משיח בן יוסף בסלילת הדרך לגאולה הוא להרחיק את כוחות הטומאה של שרו של עשו, עמלק וצבאו, לילית ות"פ חילותיה משערי ירושלים. כוחות אלה מרוכזים בהיקף הנקרא "שערי ירושלים" ואינם יכולים להתפרץ כרגע להיקף שנקרא חומות ירושלים, כי כתוב "על חומתיך ירושלם הפקדתי שמרים כל היום וכל הלילה".⁴⁵ "כל הלילה" פירושו שגם בחשכת הגלות אין לטומאה אפשרות להיכנס לתוך החומות. אבל הם מצויים בהיקף השערים, כפי שנאמר: "באו שערי ועל ירושלם ידו גורל".⁴⁶ לפיכך התנהלו כאמור התפילות הנזכרות בפתח העיר.⁴⁷

- 38 ראה: רמב"ן, במדבר לה ב: "ואח"כ אמר שיעשו מרובע אלפים אמה על אלפים אמה ותהיה העיר באמצע הרבוע".
- 39 "ואמר רבה א"ר יוחנן עתיד הקב"ה להגביה את ירושלים ג' פרסאות למעלה, שנאמר (זכריה יד:י) 'וראמה וישבה תחתיה', מאי תחתיה, כתחתיה. וממאי דהאי תחתיה תלתא פרסי הויא, אמר רבה, אמר לי ההוא סבא לדידי חזי לי ירושלים קמייתא, ותלתא פרסי הויא", בבא בתרא עה ע"ב. כל פרסה היא ארבעה מילין, כל מיל הוא אלפיים אמה, ומכאן: ששת אלפים אמה על ששת אלפים אמה.
- 40 על פי יחזקאל מח:ל-לה. ארבעת אלפים וחמש מאות מדה לכל רוח, וההיקף כולו שמונה עשר אלף מדה. שיעור "מדה" הוא שש אמות, ראה: רש"י, יחזקאל מב:כ.
- 41 מגילה ג, א; רש"י, יחזקאל מח:א; תוספות ראש השנה, כג ע"ב, ובמקורות נוספים.
- 42 מוסד היסוד, שם, עמ' 269–270 ובהערות.
- 43 שם, וראה שם, עמ' 147 והערה 75.
- 44 י"י ריבלין, מאה שערים, ירושלים, תש"ז, עמ' 24. המחבר, פרופ' יוסף יואל ריבלין, עסק בין השאר גם בחקר עליית תלמידי הגר"א ותולדות היישוב היהודי בירושלים.
- 45 ישעיהו סב:ו.
- 46 עובדיה א:יא.
- 47 מאה שערים, שם, עמ' 25–26.

ד. ביעור הטומאה משערי ירושלים

כבר דובר לעיל על תפקידו וייעודו של משיח בן יוסף במלחמתו בעמלק הרוחני ובסילוק רוח הטומאה משערי ירושלים. תלמידי הגר"א הסמיכו רמזים רבים למלחמה הזאת. מלחמתו של משיח בן יוסף בשערי ירושלים נרמזת בפסוק: "משיב"י [=משיח בן יוסף] מלחמה שעה".⁴⁸

מתוך קנ"ו הבחינות של משיח בן יוסף,⁴⁹ רבות מכוונות לתפקיד זה של מלחמתו בטומאה בשערי ירושלים. ביניהן: "עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים".⁵⁰ תפקידו של משיח בן יוסף להתגבר על כל רוח הטומאה שסמלה הוא מצרים. העברת רוח הטומאה תתבצע, כאמור, על ידי קיבוץ גלויות, בניין ירושלים ונטיעת השממה. כל השלושה נרמזים כאן. "שבי אל עריך",⁵¹ שהיא יסוד קיבוץ גלויות בגימטריה: "עדות ביהוסף". "בנה ירושלם", שהוא יסוד בניין ירושלים, חשבונו עולה ל"עדות ביהוסף". גם "כי עת לחננה",⁵² שהיא יסוד נטיעת השממה, כפי שנאמר שם: "ואת עפרה יחננו", עולה לחשבון של "עדות ביהוסף".⁵³

"הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום אני ה' בעתה אחישנה".⁵⁴ הקטן הוא אפרים, כפי שכתוב: "אחיו הקטן יגדל ממנו",⁵⁵ והכוונה היא שכאשר הוא יגיע לדרגת האלף, דהיינו טצ"ץ ביסוד,⁵⁶ שהיא הדרגה הגבוהה ביותר של אתערותא דלתתא – אפילו בעתה, אחישנה. זהו סוד הפסוק "ואת עמק עכור לפתח תקוה".⁵⁷ פתח שערי ירושלים, שבו ניטשת המערכה עם רוח הטומאה, העמלקי שבשערי ירושלים – יהיה לפתח תקוה. "פתח תקוה" חשבונו 999, ועל פי ביאור הגר"א הוא נחלק לשניים: תצ"ט ופלגא בשמאל ותצ"ט ופלגא בימין, במספר ת"ק בו' מימין ובמספר ת"ק בה' משמאל. זו התקוה כאן, וזו התקוה של "ויש תקוה לאחריתך".⁵⁸

48 ישעיהו כח:ו.

49 קנ"ו, כחשבון "יוסף".

50 תהילים פא:ו.

51 ירמיהו לא:כ.

52 תהילים קב:יד.

53 קול התור, עמ' 67.

54 ישעיהו ס:כב.

55 בראשית מח:יט.

56 הגר"א בביאורו לסוד האותיות מסביר שמספר תתקצ"ט הוא הדרגה הגבוהה ביותר של משיח בן יוסף באתערותא דלתתא, ראה: ליקוטי הגר"א, דף מא ע"א; באר יצחק לליקוטי הגר"א, דף כז ע"ב; דף קג ע"א. טצ"ץ הוא חשבון תתקצ"ט (ץ' חשבונו 900 לפי חשבון האותיות הסופיות, מנצפ"ך, שבהן ך' היא 500, ם' היא 600 וכו'). מספר זה הוא "א-ל שדי" במילוי (אלף, למ"ד, שי"ן, דלי"ת, יו"ד).

57 הושע ב:יז.

58 ירמיהו לא:טז, ושם: וישבו בנים לגבולם. קול התור, עמ' 45; 68, ובהערות.

ה. על הזמן ועל המקום

נראה, אפוא, שעל פי הסוד של "הקטן יהיה לאלף" התקינו מקובלי ירושלים שתהיה תפילת "עוד יוסף חי" נאמרת בערב ראש חודש, בו נסתרת הלבנה, שהיא המאור הקטן. כאמור לעיל, מיעוטה של הלבנה גורם לייסוריהם של ישראל, והתפילה היא למילואה בכך שהקטן יהיה לאלף. כמו כן קיימת הקבלה בין המאורות לבין המשיחים. כידוע המאור הגדול הוא בימין, שהוא חסד, והמאור הקטן הוא בשמאל, והוא גבורה. כפי שאומר הגר"א: "את המאור הגדול חסדים בסוד הא-ל הגדול כמ"ש בזהר בראשית ואח"מ לממשלת היום בדוכרא ואת המאור הקטן הגבורות שמיעטו עצמן ונכנסין בנוק' וזה לממשלת הלילה נוקבא וזהו מיעוטה של הלבנה".⁵⁹ כך גם לגבי המשיחים: משיח בן דוד הוא בימין, והוא בחסד, ומשיח בן יוסף הוא בשמאל, והוא בגבורה. כפי שנכתב בספר קול התור:

עפ"י רבנו ר' אלי' כל העקבות דאתחלתא, קבוץ גליות וישוב ארה"ק, כלליהם ופרטיהם עד הקץ האחרון הם בתפקידו של משיח הראשון, משיח בן יוסף ובאים מסטרא דשמאלא היינו מדת הדין באתערותא דלתתא... ואח"כ תושלם הגאולה במדת החסד מסטרא דימינא משיח בן דוד.⁶⁰

ו. בשעריך ירושלים

מידע רב על הרעיונות שהובאו כאן, שהם ביסוד תורת האתחלתא של הגר"א כפי שנלמדו על ידי תלמידיו בירושלים, נרמזים בפזמוניו הידועים של רבי יושעה ריבלין:⁶¹

- 59 ביאור הגר"א לספרא דצניעותא (בתוך: שערי הזהר, שם), פרק א, דף טז ע"א, ד"ה ויאמר אלקים.
- 60 קול התור, עמ' 19. ראה: תקוני הזהר, שם, דף סב ע"ב; ספר פתחי שערים, הרב יצחק אייזיק חבר, וארשא, תרמ"ח, ח"ב, דף כו ע"א; ליקוטי הגר"א, שם, דף סב ע"ב – ס"ג ע"א ובביאור באר יצחק, שם; המגיד דורש ציון, שם, עמ' 66.
- 61 הרב יוסף (יושעה) ריבלין היה מהמייסדים של שכונות רבות בירושלים. נולד בירושלים בשנת תקצ"ז ונפטר בה בשנת תרנ"ו. מבחר מאמריו לוקטו בספר מגילת יוסף, פרסומי מכון ריבלין לחקר תולדות הישוב, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשכ"ו, וראה שם, מבוא, עמ' 13–28, מאת פרופ' נ' קצבורג. את הפזמונים החל לכתוב בהיותו בן י"ח שנים. הפזמונים הודפסו לראשונה על ידי בנו רבי ש"ז ריבלין. יש, לדעתי, חשיבות רבה ביותר למהדורת הפזמונים בחקר תורת האתחלתא דגאולה: כאמור, יצאו עוררין על אמינותו של ספר קול התור; יש הטוענים שרעיונות רבים שבו הם פרי יצירתו של המו"ל הראשון, הרב ש"ז ריבלין. לטענות הללו היה רקע נוח להתפתחות בשל העובדה שעד היום לא נמצא כתב יד קדום, לא למהדורה המקורית של ספר קול התור ואף לא לתמצית ממנה העתיק ש"ז ריבלין את מהדורתו. מה שמצוי בידי המשפחה הוא כתב יד של תלמידו של ש"ז ריבלין (א' הורביץ, ראה לעיל הערה 33), שכתב את המהדורה על פי הקראתו של ריבלין. לעומת זאת, ישנן עדויות ברורות שיוסף ריבלין כתב את פזמוניו בהיותו צעיר לימים: "בהיותו בן שמונה עשרה (בשנת תרט"ו) החל

בשעריך ירושלם – מלחמה לד' בעמלק מדור דור.
 עמדות "רגלינו" הני נצח והוד.⁶² והם עמודי שש דתפארת ויסוד.⁶³
 ובשערי ירושלם כי יוכלו עמוד, בהם נצחון הגאולה, לפי הסוד.
 דרשו נא היטב העמיקו למוד, ברזין דחכמתא, ובסו"ק⁶⁴ לשקוד.
 יסוד ותכלית הגאולה ב"כל עוד".⁶⁵ תקון עולם במ"ש⁶⁶ ספירת יו"ד,
 וזאת היא הדרך, המסלה לאלקינו, אשר עלינו לקדם ב"שער היסוד".⁶⁷
 סלוק רוח הטומאה מן הארץ, מבצריה מ"שערי ירושלם" לכלות.⁶⁸
 פרוק מחניה שבחורבנם בצורות, חטאת ל'פ'ת'ח"⁶⁹ מ"שער אריאל".⁷⁰
 חילנו נשקנו הם: בנין נחליאל, "אהלי יעקב ומשכנות ישראל".
 יחד כלנו ב"שערי מזרח" לכונו, וקמו כל כחות הקדושה ח"י דלתתא.⁷¹

לחבר פזמוניו הידועים 'ברית אבות בסערת אליהו' – מיוסדים על תורת הגר"א ותלמידיו לקרב את הגאולה ע"י בנין ירושלם, שיבת ציון וישוב ארץ ישראל, י"י ריבלין, "ר' יוסף הסופר", בתוך: רבי יוסף ריבלין ז"ל, ר' יושעה, חמשים שנה לפטירתו, בעריכת א"ד ווישנאצקי, ירושלים, תש"ו, עמ' 36; "וגם עליו צלחה רוח השיר ויזמר בשבחין למיעל גו פתחין, כתב את הפזמונים אשר כולם אומרים ח"ן וכבוד", י"מ חרל"פ, "ענינו ואמרנו: הנה האב והפטרון של ירושלם", בתוך חוברת הזכרון הנ"ל, שם, עמ' 32. לפי זה נכתבו הפזמונים, שבהם משולבים רעיונות רבים מתוך ספר קול התור, שנים רבות בטרם נולד שלמה זלמן בנו של רבי יוסף, כך שאפשר להסיר את אשמת בידוי הרעיונות מעל לראשו של הרב שלמה זלמן. מהדורה נרחבת של הפזמונים, בצירוף מבוא והערות, תתפרסם במקום אחר. להלן יובאו פזמונים מספר שעוסקים בנושא שלפנינו, ובהם רק ההערות הנדרשות. האותיות שבראשי השורות יוצרות אף הן רמזים שונים, ואין כאן המקום לבארם.

ראה: יהל אור לפרשת וארא, דף א ע"ב. בביאור באר יצחק לליקוטי הגר"א, שם, כתב: "ידוע כי משיחין הנ"ל הם בסוד ב' הנערים נר"ה". כך כתב גם בספר פתחי שערים, שם: "ועמדו רגליו על הר הזיתים... ועלו מושיעים... שמושיעים הם נר"ה והם ב' משיחין משיח ב"י ומשיח ב"ד".

קול התור, עמ' 75. תפארת היא הספירה השישית מתוך העשר, ויסוד היא הספירה השישית מתוך השבע.

בסוד קדושה או קדושים.

היינו "יסוד". הפסוק: "לך ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל וכו'" (דברי הימים א, כט:יא) מכוון על פי הקבלה כנגד שבע המידות, ראה: מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים, תשנ"א, עמ' 109. "כל" מכוונת אפוא כנגד יסוד. מידת יסוד מאחדת בתוכה את כל המידות שמעליה. המילה "עוד" חשבונה 80 כחשבון "יסוד".

במלכות שדי.

יוסף, שהוא בספירת יסוד.

כאמור לעיל, רוח הטומאה שורה ליד שערי ירושלים, ושם מתקיימת מלחמת משיח בן יוסף בה.

"לפתח חטאת רבץ", בראשית ד:ז. לפת"ח ראשי תיבות: ת"פ חילות, והכוונה ללילית עם 480 חילותיה.

שער אריאל נזכר בזהר, פרשת ויקרא, ח"ג, דף ב ע"ב. אך מסתבר שכוונתו לנאמר בנבואת ישעיהו (כט:ז): "המון כל הגוים הצבאים על אריאל וכל צביה ומצדתה והמציקים לה", וראה שם, פסוק ב.

בספר קול התור מפרט המחבר שמונה עשרה סגולות של משיח בן יוסף. סגולות אלה שייכות

את צבאות הקדש דלעילא כאחד, ובערו "שעיר" ושריו משערי מטה.⁷²

בעמדת "רגלינו" בשערי ירושלם, עקרי הגאולה ונצחונה תלויים. ראשן, פתח היכל לבנת הספיר. ת"ק על ת"ק אמה זה שער שמים.⁷³ כל זכיותם ותפלתם של ישראל, דרך בו עולות אלי כסא מרומים. תשועתו, חסדו וגבורתו לעמו, מימין ומשמאל – דרכו עוברים. יקיפהו "לב ירושלם" שער יוס"פ, תחומו באמות אלפים על אלפים.⁷⁴ בין חומות ירושלם ומצדות ציון. שהם כחות הקדושה, מדתם שלשתים. בריחי ושערי ירושלם הקיפם: ח"י אלף מדה, יסבו מקור החיים.⁷⁵ יקיפם סביבם "פרזות ירושלם", ת' על ת' פרסה (בתרי אלכסונים).⁷⁶ תגונן על כלמו חומת אש עליון, כשהיא פרזות תשב, תחלה בנסיון. וכלפי מי הם כל כחות הקדש הללו? "חומות ירושלם" מצודות ציון, בריחיה, שעריה וחומת האש, כחות הקדושה הללו צבאות העליון. שדה קרב הוא פה, מערכת מלחמה, מלחמה לד' בעמלק על הר ציון. דהא כל רוחות וכחות הטומאה, מכל רוחות תבל וקצות העולם. הריהם שרו של עשו בראש חיליו, זוגתו ות"פ חילותי על צבאם.⁷⁷ אך ורק בשערי ירושלם מתבצרים, בחרבות שעריה שמו ראש משכנם. חטאת ל'פ'ת'ח רובץ⁷⁸ וככתוב: באו שעריה על ירושלם ידו גורלים.⁷⁹ ודוקא "בשער עמי" ביום אידם, ראה כל דברי עבדיה ובאור סודם. כי לא נתמלאה צור (זה ש'ש'ע) אלא מחורבנה של ירושלם כמדרשם.⁸¹ לתוך שערי מזרח קמים להתפרץ, לתוך "לב ירושלם" בזעף קנאתם. וממנו לפתח היכל לבנת הספיר, מסתערים, להתדבק בקדושת עולם. לחסום חלון השמים בקליפתם, בפני תפלות וזכיות ישראל כלם. ביחוד בערבי שבתות ומועדי ד', בזמן ובמקום הקדושה, בפגישתם.

לתיקוני "צפנת פענח", כלומר לתפקיד גילוי הרזים בעת האתחלתא. לדבריו: "יש ערך רב ונשגב להזכיר את ח"י הסגולות של מב"י בכל הפעולות הנעשות באתערותא דלתתא בקיבוץ גלויות וישוב ארה"ק", שם, עמ' 110. זו אפוא הכוונה במה שכתב כאן "ח"י דלתתא".

- 72 שעיר הוא עשו, זהר חדש, בראשית יב ע"א, על פי בראשית לו:ח, ומקומות נוספים.
- 73 כפי שראינו לעיל, שטח הר הבית הוא ת"ק על ת"ק אמות.
- 74 ההיקף השני הוא לב ירושלם, שמידתו אלפיים אמה על אלפיים אמה.
- 75 בספר מוסד היסוד, שם, היקף שטח חומות ירושלם הוא ששת אלפים אמה על ששת אלפים אמה, וצריך עיון מהי מידת ח"י האלפים הרשומה כאן. אפשר ששילש את המידה, כפי שנזכר בשורה הקודמת.
- 76 ההיקף האחרון הוא ת' פרסה על ת' פרסה, והוא שטח ארץ ישראל.
- 77 לילית היא זוגתו של עשו ומספר חילותיה ת"פ, כמניין לילית.
- 78 ראה לעיל הערה 69.
- 79 הפסוק הוא בעובדיה א:יא. האות ס' נוספה לחריזה.
- 80 שרו של עשו.
- 81 רש"י בראשית, כה:כג.

אוזרים את כל כחות שליטתם, להבקיע להם דרך לבצע את זממם. לאכול את יעקב באש חמתם, את בית ישראל להשמיד כל מאוים. אבל כרגע, שומרי חומות ירושלים, של "כל היום וכל הלילה" בצבאם. דמתקרי' "משיבי מלחמה שערה"⁸² בעזרת חומת האש מסביב פרזותם. יחד אל קדושה דלתתא מצטרפין, שהם זכיות בית ישראל ותפלתם, רוגשים מ"לב ירושלים" לקראתם. אל "שערי ירושלים" במקום מבצרם. בוקעים מחנות עשו מפילים בם, חללים רבבות. אבל בכדי לבערם. לבער אותם כליל מתחת שמי ד', רק דרך אחת היא, ועד כלותם. ישר למקום חניתם בשערי ירושלים, חרבותם לבטל, לבנות הריסותם נשקנו אדיר על-כל הם אהלי יעקב, בשערי ירושלים תוך מקום בצורם. בהם קול יעקב ו"אורות"⁸³ ישראל, נרות שבת ויו"ט ונעם זמרותם. נר "תורה" תבלין זה לעומת זה, שעשה אלקים אף נגד סמ'ל שמותם.⁸⁴ אלפי מזוזות קדש באהלי יעקב. בשערי ירושלים – מקום מחנותם בתי כנסיות, תורה חסד וצדקה, בעצם מקום מבצרם, הם יכלו זכרם.

"עברו בשערים" פנו דרך העם. בשערים עברו, בהם סלו המסלה. דרך העם בשערי ירושלים היא, כי בהם, כמבואר, נצחון הגאולה. וקראת ישועה חומותיך צבאות הקדש, כאשר "שעריך תהלה". תוך שעריה היא, מלחמת עולם, הכרעת המלחמה לד' בעמלק כלה. בהם תחלת ושלמות גאולת עולם. פנו דרך העם, היינו ע"י העם. יטהרו שעריה וטהרה כל הארץ, מתהום ארעא עד גובה שליטתם. הכל בשעריה. כי בנפל הר-עשו, בשערי ירושלים ונפל בעולם כלו, ומלאה הארץ קדושת שכינתו ד', ועמדו אז רגליו נכון על הדומו. ספירי נצח והוד רגלי קומת יו"ד, בשערי ירושלים אז תוכלנה עמוד. פרושה "עמדות רגלינו" כך למוד, וכך לעשות בחכמה וקדושת הסוד. בשעריה, בתוכם הכרעת עולם, בהם "בירושלים הבנויה" תכריע. נהורא דנוגה מירושלים דלעילא, מישרין תשפיע בלי שום מפריע, אז, כעיר שחברה לה יחדיו, עיר ד' של מעלה ומטה מתחברין. בחורי ציון מ"לב ירושלים" ישר, אל שעריה למלחמת ד' מתאזרין. אהלי יעקב ומשכנות ישראל, בחרבות שעריה, היא מלחמתנו. לבנות החרבות בהיקף ה"רבבות".⁸⁵ בניה ויושביה, הם צבאותינו. מכאן: חמשה "מכם" מאה ירדפו, ומאה רבבה ירדפו, אל נכון בינו. ת"ף בתי כנסיות במשכנותינו, בלבה ושעריה, נגד כל מנדינו.⁸⁶

82 כפי שנזכר לעיל (סעיף ב), כל מי שנותן יד לפעולות האתחלתא – יש בו ניצוצות של משיח בן יוסף, והוא בכלל משיב"י [=משיח בן יוסף] מלחמה שערה.

83 גימטריה "תרי"ג".

84 "תורה" בגימטריה 611 כנגד "סמאל" (131) ו"לילית" (480) וביחד 611.

85 על פי הנאמר בספר קול התור, ריכוז של שישים ריבוא יהודים בשערי ירושלים יש בו כדי להכניע את סמאל ולהחיש את הגאולה, שם, עמ' 33.

יסודם אדניהם בנינם ופארם – כלם לתקון עולם במלכות שמים.
 קומת שעורם וכנוים המאזנים. "בית יעקב" כ"אבן ישראל" שוים.
 מספר שניהם "בשעריך ירושלם" כעיר "שחברה לה יחדיו" כפלים.⁸⁷
 השוה: מידי א"י משם רעה א"י,⁸⁸ והיה ב"י אש וב"י להבה⁸⁹ לעינים.
 וכל אלה בשביל שש"ם, בשעריה, יעלו שבטי י-ה "עדות" לישראל.
 נגד ת"ף דס"א.⁹⁰ זה לעמת זה – כי ש"ם ישבו כסאות למשפט-אל.
 צבאות הק' למלחמת ד' בעמלק, לשפוט את הר עשו על הר ציון,
 בשביל שש"ם בשעריה ירושלם ישבו, כסאות לבית דוד שם עז חביון.
 "הני תלתא שליחותא דמב"י": מי"ב ד', מי"ב קדשו, יב"מ ד'.⁹¹

הד"ד: ז'ה ד'ור ד'ורשיו תחלה והדר: מ'בקשי פ'ניך י'עקב ס'לה.
 שעל ידם ובזרוע עמו עבודת עמו, יגאל בני יעקב ויוסף (נ'וה) סלה.
 חפץ ד' "בזרוע עמו" ר"ל פועל עמו, לגאול "עמודי שש" נ'וה, תחלה.
 רגלי "ישרון" בעמדתן בשעריה, וכמו "השחר עלה" יחיש הגאולה.
 עוד תחודש "עת כנוס" כבתחילה, ברוח וכשם רבנו גאון הסגולה.
 לעינינו מאות אותות קריאה, הקוראים אלינו. קומו! מלעילא.
 הבה אחים, בכחו דשליט על כלה, חיש מהר ב"עוז חביון" לפעולה.

...

מידי אביר יעקב משם רעה אבן ישראל.
 מידי אב"י משם רעה אב"י, משמאל ומימין מ"שער הראשון".
 "בית יעקב" כ"אבן ישראל" שוה,⁹² ושום חוצץ לא יבדיל ביניהן.
 רגלי קומת ברו"ש "נצח והוד",⁹³ "בשעריך ירושלם" שוות לעמוד.
 כתוב "משוה רגלי כאילות", שתיהן "בשעריך ירושלם" כלולות.

...

- 86 ארבע מאות ושמונים בתי כנסיות בירושלים יכניעו את ארבע מאות ושמונים חילותיה של לילית, בבחינת זה כנגד זה עשה אלקים, וראה להלן פסמוך.
- 87 החשבון של "בית יעקב" הוא 594, והוא כחשבון של "אבן ישראל". שניהם יחדיו עולים למספר 1188, שהוא חשבון "בשעריך ירושלם", והוא כפול מהמניין של "שחברה לה יחדיו".
- 88 "מידי אביר יעקב משם רעה אבן ישראל", בראשית, מט: כד.
- 89 "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה", עובדיה א: יח.
- 90 כאמור, חילותיה של הלילית הם ת"פ (כמניין לילית), לכן יש לבער אותם על ידי "עדות", שאף היא עולה למניין ת"פ.
- 91 שלושת התפקידים של משיח בן יוסף הם: קיבוץ גלויות, בניין ירושלים ונטיעה בארץ ישראל. שלושתם נרמזים בראשי התיבות ובתיבות שבפסוקי פרק כ"ד בתהילים: "מ"י יעלה ב'הר ד'" – עלייה זו קיבוץ גלויות; "מ"י יקום ב'מקום קדשו" – קימה זו בניין ירושלים; "י"שא ב'רכה מ'את ד'" – ברכה זו נטיעה, וכולם ראשי תיבותיהם מב"י, שהוא משיח בן יוסף, ראה לעיל, ליד העויה 21.
- 92 ראה לעיל הערה 87.
- 93 ראה לעיל הערה 62.

רגלי קומת ברו"ש "נצח והוד – בשעריה תעמודנה ב"ימינך ד'".
באור חז"ל "מי גרם לרגלינו, שיעמדו במלחמה, שערי ירושלם".
למלחמת ד' בעמלק מדור דו"ר, נצחונה כאמור, בשערי ירושלם.
יבנו חרבות שעריה תחלה – שבהם עמלק וכל צבאו מבוצרים.
נר תורה ואור ישראל במקומם, זוהי מלחמתנו לגאולת עולמים.

...

עברו בשערים "בשעריך ירושלם", אלה "תוצאות העיר" חשבון שמים.
ואנחנו חושים נחלץ ב"קו הבינים", בין חומות לבין שעריה ירושלם.
דא "חשים" בני דן שר אפרים, הוא "שריה בן דן"⁹⁴ ידין בגוים.
יגונן יעקב ויכה עשו שבעתים, והוא שרו של מב"י צבא מחנים.
ופה בין חושים, על "קו הבינים", ועל פתח שער העיר הפונה קדים.
"סוף מערב" של תחום החומות, גובל סוף מזרח של תחום השערים.
פתח השער שמדתו חמשים ומאתים, בתווך לרגלי ז'ון מול הכתפים.
חובק "הוד ונצח" משמאל ומימין, מול "לב ירושלם" שמדתו אלפים.
יורדות ועומדות בשערי ירושלם, כי יתמו חרבותם בבנין הדומיים.

מידי אבי"ר יעקב משם רועה אב"ן ישראל.

והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה כו'.

"בית יעקב" משמאל דרך גאולים, "אבן ישראל" מימין קו החסדים.
רגלי "ו' קצוות" ביסוד עמודים, דא "אהל בת ציון" שוים מתאחדים.
אל מול "לב ירושלם" כשפניך לקדים בשדה קד'ם אהלנו יקדים.
בפתח שער העיר "מתנודד אפרים" "אפרים בכורי" נגד צבא השדים.
בו כל היום וכל הלילה תמידים, חוץ משבתות ר"ח חגים ומועדים.
ראש יוסף ויקיר אפרים שוקדים, את שר עשו "רובץ הפתח" להגדים.
משי"בי מלחמה שערה באדומים, פה מעוזם אשר ה' קורא "בשרידים".⁹⁵
מפתח השער משי"בי מלחמה שערה, ועמו רוכב רכב סוסי אש בסערה.⁹⁶
גם הוא מב"ב של רחל ונצוץ נפשה, אף כי ח' נשמתו מני פנחס שרשה.⁹⁷
יתמודד על נפש בן יקיר לקימה, בקרב "עוד חי" מגן חומת הקדושה,
דוק בשמותם במלויים להשווא. מפתחא דקרתא מן המיצר למרחביה.

פנו דרך ה' ישרו בערבה מסלה לאלקיננו.

94 שריה עוזר למשיח בן יוסף להפיל את ארמילוס. ראה קול התור, עמ' 75, וזהר, ח"ג, דף קצד ע"ב.

95 משיח בן יוסף הנזכר בתחילת השורה עולה בחשבוננו ל"שרידים", ראה: קול התור, שם, עמ' 46.

96 כאן רומז הוא לאליהו שעלה בסערה השמימה, ראה: מלכים ב ב:יא.

97 פנחס הוא אליהו, והם משורש נשמתו של משיח בן יוסף. אליהו מבני בניה של רחל. ראה: שער הגלגולים, ירושלים, תרכ"ח, הקדמה לב, דף לד ע"א. הדברים הובאו בקול התור, עמ' 46; 57; 60.

וקראת ישועה חומותיך ושעריך תהלה.
 "ישורו ב'ערבה מ'סלה לאלקינו,⁹⁸ אפתחא דקרתא מערב חומותינו.
 ופה "ראש הגבעה" למלחמת עמנו, בו סוד "ירושלם" מעוז גאולתנו.
 ספרו מגדליה מאז תלמידי רבנו, פניו למזרח לשכן בין כתפינו.
 פסגת "קו הבינים" תחום שערינו, ומ"בין המצרים" המסלה לאלקינו.
 בו שומרי החומות תרין משיחינו. כל היום וכל הלילה נגד צורינו.
 נושאי חבלינו ולוחמי משגבנו, בעמלק וצבאו החונה בשערינו.
 אחד מימין לקבל נצ'ח קיומנו, ואחד משמאל לקבל הו'ד פדותנו.
 ביניהם עמוד האמצעי ח'י סודנו, עוד זיל גמ'ר בפנחס זהר קדשנו.⁹⁹
 ויודעי ח'ן אחיאסף¹⁰⁰ דירושלם. קבעו מקומו לפי "שבעה עינים".
 כבדו הקמת אהלו בעצמם בידיים: ותקוני צפנת פענח¹⁰¹ בחרדת שמים.
 דורשים בו יודעי בינה לעתים, דורשי רשומות מקובלי ירושלם.
 ופה בפתח העיר לעזרת ה' בגבורים, הני תרין משיחין, תושיה כפלים.
 ראש התרים בפני מחבלי כרמיה. בל יעבורון את מפתן חומותיה.
 שער המערכה למלחמת ה' ופניה: לכבוש שעריה בבנין חרבותיה.
 צדיקי עולם כל חכי ל'ו יושביה, ראשונים למערכה יחד כל בניה.
 ישורו "בערבה" מסלה לפי יעודיה, אפתחא דקרתא מערב חומותיה.
 וכך קבע רבם של אבות חזוניה ואות יחידאה בה לנשיא פרושיה.
 נצא לשעריה בזאת נחיש פעמיה, של גאולתנו השלמה לפי יעודיה.

"אפרים מתנודד" אך לא מתבודד, בפתח שער העיר מגן בפרץ עומד.
 דורש ציון ונדחיה דורש ומעודד: ע'ורי צ'פון ו'בואי ת'ימן בא מועד.¹⁰²
 "ישובו הנה" קול הר דאפרים מיעד. ו"מביא" מארץ צפון בעוד מועד.
 רגשו "מראש" אמנה קוראי מועד. ודורש "חזה ציון ק'ם" להתועד,
 במשאת "ימין אליהו" קרית מועד. עיין שם פרק "אפרים מתנודד".
 לעומת גיא "צלמות" משמאל יפחד "נעמות" בימינך קו החסד עומד.
 "ימינו על ראש אפרים" תעידנו. "מחוקקי ומעוז ראשי" מקימינו.
 נצח ישראל בזאת הבטיח נצחנו, ביסוד "עוד" ב"ו "זכור אזכרנו".¹⁰³

98 משיח בן יוסף.

99 העניינים הללו נזכרים בזהר לפרשת פינחס, ראה לעיל הערה 28.

100 אפשר שרומז כאן לאחוזה הקיימת בעניין זה בין המקובלים האשכנזיים והספרדיים, והם ראשי תיבות של: אחים אשכנזים ספרדים, ואפשר שרומז כאן על עצמו, שגם הוא מצוי בקהילת המקובלים, ומכנה אותם: אחי אסף = אחי יוסף.

101 על שבעת תיקוני צפנת פענח ראה: קול התור, עמ' 104 ואילך.

102 ראשי התיבות: "עצו"ת" בגימטריה "משיח בן יוסף", וכן בגימטריה "תקס"ו" היא השנה בה התקיימה בשקלוב האסיפה הראשונה שדנה בארגון העלייה לארץ ישראל. ראה: מורגנשטרן, משיחות, שם, עמ' 68. תחילת קיבוץ הגלויות היא בצפון, כפי שנאמר: "הנני מביא אותם מארץ צפון", ירמיהו לא ז: ראה: קול התור, עמ' 42; 63.

103 על ידי זכירת משיח בן יוסף ותפילת "עוד יוסף חי" לשלומנו ולהצלחתו תוחש הגאולה.

סוד "עוד" חזון למועד קריתנו. - - - עד קץ הימין ונגלה משיח צדקנו.

מלחמה לה' בעמלק "מדר דר"
ראשית מלחמתנו לפי יעודינו, הנגלים והנסתרים בתורתנו.
יודעי חן מקובלינו דעתם אתנו, לכבוש את "קו הבינים" בידנו.
בין תחומי "חושנים" מיד, בבנינו, - בנין אהלי יעקב בעזרת גואלנו.
לגאול שני עבריו במיטב כספנו את פתח שער העיר בחרף נפשנו.
ישר, גם במקיפין לחסום דרכו, בפני "חטאת לפתח" עוכר עמנו.
נחיתה את בעור עמלק משערינו, להרחיק "הצפוני" מפרזותינו.
במקומם אהלי שם וחסד נקימה, אף בסכות עץ ויריעה לפי שעה.
וכיום עלותה מארץ מצרים, תחלה. עד שנחליפם בבתי אבן בעגלה.
בתי "תלפיות" בשעריה ירושלם. הם חילנו לישע מב"י גאולים.
בנים בונים לעזרת ה' בגבורים, כחצים "ביד גבור" בוני השערים.

"עוד חי" עומד בפרץ בפתח החומה, "וחרב פיפיות" עמו נגד הקליפה.
וקורא ומתחנן אלינו יומם ולילה, להקל חבליו במלחמתו לגאולה.
דופק על פתחנו להחיש בפעולה, לרפא "שבר יוסף" סולל הישועה,
ידין ב'גוים מ'לא, ¹⁰⁴ סוד עורי צפון, מ'נחל ב'דרך י'שתה ¹⁰⁵ סוד ובאי תימן.
וכלל גדול בברית "חזון ציון" "הצנע לכת" בכל מעשה ורעיון.
סוד לקיום הסגולה כל ימי הגולה: הסתר דבר הן בירידה הן במעלה.
פתרונים ישיגו בעלי קבלה, על אחת כמה וכמה במעשי גאולה.
חוק עשו במפעלנו כל כבודה פנימה, מחית עמלק בשערינו היא תחלה.
יד על כס יה או"ה למושב ישרים, שמו וכסאו בבנין שערי ירושלם.
מחית עמלק כלה היא בשערים, מקום כל ראשי צבאותיו חונים.

...

מי גרם לרגלינו לעמוד במלחמה, שערי ירושלם, כאמור בגמרא.
בהם, כמבואר, גאולתנו תלויה, מלחמה לה' בעמלק כאן מקורה.
ראו חכמי התורה "מראש" אמנה, כי אך בהם תחל תצמח הגאולה.
כל "חלוץ צבא" לפני ה' לבנינה, בשגם ב"חזון ציון" בא בחושבנא.
תיתי לו ל"איש שלם" מבאר הכונה: כח'צים "ביד גבור" בדברי רבנא.
יותר מבוארת בכונת אבות אמנה, כי רק בהם המלה, העת לחננה.
אך לא בחיל כי אם ברוח עליונה, ובחסדי מלכנו, שולטן המדינה.
"רוח כרש" ¹⁰⁶ יעיר אותו ה' לעם אמונה, ובחסדי שריו אוהבי צדק וחנינה.
צורתה של ירושלם תתאה כעילאה. ירושלם של מעלה בחמשת הקיפיה.

104 ראשי תיבות: מ'שיח ב'ן יוסף.

105 ראשי תיבות: מ'שיח ב'ן יוסף.

106 "עפ"י רבנו הגר"א אם לא זכו, תתחיל האתחלתא דגאולה באתערותא דלתתא כמו שהיה בימי כורש", קול התור, עמ' 21.

וכעיר שחברה לה בין רגלי שעריה, נתיבה ישר סלם עוליה ויורדיה.

"עברו בשערים" פנו דרך העם סלו המסלה
 בפתח השער בין רגלי קומת ברוש, בו "פרת יוסף" האהל ירים ראש.
 רבני יו"ח¹⁰⁷ קימוהו בלי לחשוש, ותשב באיתן קשתו זה שנים שלש.
 כל ערבי שבתות ומועדי ה' קדוש, מקובלינו מתיחדים אתו בראש.¹⁰⁸
 תקוני "צפנת פענח" עמו לשרוש,¹⁰⁹ את עמלק "בחרב יהושע" לחלוש.¹¹⁰
 יחד מתיחדים עם נושא החבלים, ימתיקו סוד "ועצת מלאכיו ישרים".
 "בשעריך ירושלם" ישירו מקובלים, מדי אב"י בלוית מב"י גאולים.
 במדה ש"עקבי משיח ה'" מתקרבים. רבו חבליו חבלי לידה אחרונים.
 יען למולם בית עשו מסתערים, אך שר החומות מעל קו הבינים.
 תמיד משי"בי מלחמה שעריה, ישקוד עמוד בפרץ בעד ישועתנו,
 ואנחנו הנעמוד על דם מקימנו, נראה בצרת נפשו בהתחננו אלינו.
 באו אזורני, קורא לבני חומותיה: למחית עמלק שהיא בנות שעריה.
 שאג ישאג לאחיו מעת ידעו סודה: כי "שמע יוסף" ויתר כונותיה.
 דיוק רבנא וזהב הארץ ההיא טוב, אין כתורת ישובה שכלה דרך סוד.
 המקום שבו אהלנו בין נצח והוד. קודש "לזהב הארץ" פתח "חי עוד"
 ...

ומ"קו הבינים" של מערב החומות, מן פתחא דקרתא מעוז "פיפיות".
 ב"אהלי יעקוב" ונטיעת הנשמות, נרחיק את "הצפוני" ימה, לכלות.
 הלאה לים האחרון את שר החרבות, צפונה-ימה עפ"י חזון הנבואות.
 ומכאן קו ינטה ראשון לישועות, בקדושת וכח מ'ב שבו שלש הידות.
 נ'ר של גדולה, רמה וחזקה להעלות, בכח נחת-זרועו אלקי הרוחות.
 חכמי התורה מאז החלה "עת כנוס", קבעו זאת עפ"י נגלות ונסתרות.
 תשאות חן ליו"ח אח"א¹¹¹ לכוונות, תומכי המערכה בעוז ותעצומות.
 תהלה להמסיעים ברוח ופעולות, וברכה ישאו מאת ה' אלקי צבאות.

ז. תוכן תפילת עוד יוסף חי¹¹²

אבינו שבשמים¹¹³ רחם נא¹¹⁴ על שארית יוסף עמך.¹¹⁵ אב הרחמן¹¹⁶ גואל ישראל

107 יודעי חכמת נסתר.

108 אפשר שכאן רומז המחבר על הנוהג שמתנהל כבר במשך שלוש שנים להתייחד בפתח השער עם משיח בן יוסף. ייתכן שהמילה "בראש" מרמזת על ערב ראש חודש, אך אין הדבר ודאי. מכל מקום זוכר אני שבהיותי ילד קטן צרפני אבי ע"ה פעם אחת לחזות בתפילה זו.

109 על שבעת תיקוני צפנת פענח, ראה: קול התור, עמ' 103 ואילך.

110 אחת הבחינות של משיח בן יוסף היא "חרב יהושע", קול התור, שם, עמ' 52.

111 ליודעי חכמת הנסתר. ייתכן שהמילה הבאה היא: לאחי אסף, כפי שנזכר לעיל (הערה 100).

112 קול התור, עמ' 111 ואילך; מדרש שלמה, עמ' 160–166. בתפילה זו משוקעים רעיונות האתחלתא שנזכרו לעיל.

וירושלים,¹¹⁷ מצמיח קרן ישועה,¹¹⁸ הושיעה נא והצליחה נא,¹¹⁹ ציר אמונים¹²⁰ משיחא דאתחלתא משיח בן יוסף¹²¹ נושא חליינו וסובל מכאובינו¹²² במלחמתו נגד צורר ישראל ארמילוס הרשע.¹²³ וכמו שנאמר והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש,¹²⁴ ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה¹²⁵ והי' ה' למלך על כל הארץ.¹²⁶

עוד יוסף חי,¹²⁷ יוסף עוד חי, חי יוסף עוד.¹²⁸ בן דוד חי וקיים.¹²⁹ אבינו האב הרחמן הבוחר בירושלים¹³⁰ ושוכן בציון,¹³¹ בטובך הגדול ישוב נא חרון אפך

113 הביטוי נמצא במשנה סוטה ט:טו, וכן בגמרא שם מט ע"ב. כביטוי תפילה הוא מופיע באלהו רבה, מהדורת איש שלום, ירושלים, תשכ"ט, פרשה ז, ד"ה נזכירה דרך, וראה סדר רב עמרם גאון, ירושלים, תשכ"ה, ברכות השחר, ד"ה לעולם יהא.

114 ראה סדר רב עמרם גאון, סדר שני וחמישי; מחזור ויטרי, נירנבערג, תרפ"ט, סימן צג.

115 על פי עמוס ה:טו, וראה רש"י שם שכתב: "כל ישראל נקראים על שמו לפי שכלכל אותם". כאן גם במשמעות נוספת: משיח בן יוסף. בקול התור, עמ' 76: "ולפי באור רבנו, שארית יוסף היינו שארית קיום ישראל ביעודו של משיח בן יוסף, וכן כמו שנאמר, כי למחיה שלחני אלקים לפניכם, ויעודו זה נמשך בכל דור ודור".

116 ראה: סדר רב עמרם גאון, פסוקי דזמרה: "אב הרחמן מהולל בפי עמו", וכן שם בקריאת שמע וברכותיה: "אבינו אב הרחמן" ובמקומות נוספים.

117 גואל ישראל – משנה תענית ב:ד; בבלי שם, טז ע"ב; תוספתא תענית א:יב. הביטוי מופיע בישיעיהו מט:ז. גאולת ירושלים – על פי ישעיהו נב:ט.

118 מסכת סופרים יג:יב; סדר רב עמרם גאון, סדר תפילה; מחזור ויטרי סימן פט.

119 על פי תהילים קיח:כה.

120 על פי משלי יג:יז.

121 ראה לעיל (ליד הערה 18), משיח בן יוסף הוא משיח ראשון.

122 על פי ישעיהו נג:ד: "אכן חלינו הוא נשא ומכאבינו סבלם".

123 ראה לעיל הערה 27.

124 עובדיה א:יח.

125 זכריה יד:ט.

126 עובדיה א:כא.

127 בראשית מה:כו.

128 על פי הנאמר בספר קול התור (עמ' 36), כל אחת מהמילים מרמזת לספירת "יסוד". "עוד" בגימטריה 80, כמספר "יסוד", והוא נמצא בהוד של יסוד בקו השמאל. יוסף הוא עצמו יסוד שנמצא בקו האמצעי, ו"חי" הוא נצח של יסוד והוא בקו ימין. אפשר, אפוא, שבגלל המשמעויות השונות של כל אחת מהמילים הן באות בסדר משתנה. כמו כן, קיימות על פי הגר"א שלוש דרגות של משיח בן יוסף, ראה לעיל, ויש צורך להדגיש כל אחת מהן ולהציבה ראשונה.

129 "עוד יוסף חי – כולם ביסוד ובהם צפון כל עיקר קיומו ותחיתו של משיח בן יוסף וקיום חייו של משיח בן דוד שכל 'עוד יוסף חי' דוד מלך ישראל חי וקים", קול התור, עמ' 65. הביטוי על דוד נמצא במסכת ראש השנה כה ע"א.

130 על פי זכריה ג:ב.

131 על פי יואל ד:יז, וראה שם, כא.

מעמך ומעירך ומנחלתך.¹³² ונזכה כלנו לראות בהתגלות החזון הקדוש שנרמז ממעון קדשך לרבנו אליהו בן שלמה נהורא דמב"י¹³³ בדרגא דטוב.¹³⁴ בפסוקים הקדושים: אל תירא עבדי יעקב וישרון בחרתי בו,¹³⁵ – ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון¹³⁶ – חזה ציון קרית מועדנו עיניך תראינה ירושלים נוה שאנן.¹³⁷ במעליה דזיהרא עילאה.¹³⁸ צור משגבנו מגן ישענו,¹³⁹ הגן בעד עץ יוסף אשר ביד אפרים.¹⁴⁰ הרם קרנו קרן משיחך¹⁴¹ בן יוסף כאמור: וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח.¹⁴² השגיבה כחו לעמוד איתן כאמור ותשב באיתן קשתו.¹⁴³ במלחמתו הקשה נגד אויבי עמך צורינו, כדברי הבטחתך על נפילת גוג ומגוג (יחזקאל ל"ט): על הרי ישראל תפול אתה וכל אגפך ועמים אשר אתך. ויצאו יושבי ערי ישראל ובערו והשיקו בנשק ומגן וכו'. והיה ביום ההוא אתן לגוג מקום-שם קבר בישראל וכו'. וקברו שם את גוג ואת כל המונה וקראו גיא המון גוג. ונתתי את כבודי בגויים וראו כל הגויים את משפטי אשר עשיתי ואת ידי אשר שמתים בהם. וידעו בית ישראל כי אני ה' אלקיכם עתה אשיב את שבות יעקב ורחמתי כל בית ישראל וקנאתי לשם קדשי.¹⁴⁴ שגבנו ועזרנו צור משגבנו להגיע במעשה ידינו על נחלת קדשנו לדרגת מספרו הגדול והמקודש (מטטרון שר הפנים) שרו של משיחא דאתחלתא "טצ"ץ ביסוד" אחוז בשני צבאות ימינא ושמאלא¹⁴⁵ – וראו כל עמי הארץ את ישועת אלקינו¹⁴⁶ מהרה.

אבינו האב הרחמן, תהא השעה הזאת שעת רחמים ועת רצון מלפניך¹⁴⁷ וכו' בזכות

- 132 סדר רב עמרם גאון, סדר ראש השנה.
- 133 "רבים מגדולי ישראל ואנשי מעשה בכל הדורות היו בטוריא דמשיח בן יוסף, הראשון היה אברהם אבינו... ובדור האחרון זה רבנו הגר"א נהורא דמב"י", קול התור, עמ' 36–37, וראה לעיל, הערה 14.
- 134 "טצ"ץ ביסוד. ט' ידוע שנק' טוב", ליקוטי הגר"א, שם, דף מא ע"א. בבאר יצחק שם כתב: "זה ידוע שט' הוא ביסוד ושם גנוז כל טוב אור הגנוז... שטוב עין הוא יוסף". ראה: קול התור, עמ' 114.
- 135 ישעיהו מד:ב.
- 136 תהילים עו:ג.
- 137 ישעיהו לג:כ.
- 138 "וכנודע יוסף ומט"ט, שניהם מזיהרא עילאה", קול התור, עמ' 35.
- 139 סדר רב עמרם גאון, קריאת שמע וברכותיה.
- 140 על פי יחזקאל לו:יט.
- 141 ראה: מחזור ויטרי, שם (הערה 114), סימן שמו.
- 142 דברים לג:יז.
- 143 בראשית מט:כד.
- 144 יחזקאל לט, פסוקים ד-כה.
- 145 "מטטרון שר הפנים" בגימטריה 999 כמניין "טצ"ץ", ראה לעיל ליד הערה 58. "טצ"ץ ביסוד הנחלק לשנים, תצ"ט ופלאג משמאל היינו מדת הדין ותצ"ט ופלאג מימין היינו מדת החסד. זו כוונת הקטן יהיה לאלף", קול התור, עמ' 55.
- 146 שילוב של שני פסוקים: ישעיהו נב:י, ודברים כח:י.
- 147 הביטוי כולו נמצא בספר לקט יושר (אשכנז, המאה הט"ו), וראה: מחזור ויטרי, סימן שמו.

העוסקים בתקוני צפנת פענח וכוונותיהם לביעור רוח הטומאה¹⁴⁸ ולקדוש שמך הגדול והקדוש, בזכות העוסקים בישוב ארצנו הקדושה ובבנין ירושלים, בזכות בניך יושבי נחלתך הסובלים יסורי ארץ ישראל ומקבלים את היסורים באהבה למען קידוש שמך וקירוב גאולת עמך ונחלתך במהרה.

בזכות כל זאת יחיה בן יוסף משיחא דאתחלתא ולא יפול, כתפילתו של רעיא מהימנא מרע"ה,¹⁴⁹ ודוד המע"ה¹⁵⁰ ותפילתם של עוד ראשונים כמלאכים, בעד חיי והצלחת משיחא דאתחלתא מב"י.¹⁵¹ וכפי שגזרו צדיקי עולם, צדיקים גוזרים והקדוש ברוך הוא מקיים.¹⁵² עוד יוסף חי, יוסף חי עוד, חי יוסף עוד, בן דוד חי וקיים.¹⁵³ צדיק באמונתו יחיה,¹⁵⁴ והיו עץ יוסף ועץ יהודה לאחד ביד ה',¹⁵⁵ וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו.¹⁵⁶

הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כי מידי דברי בו זכור אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאם ה'.¹⁵⁷ ויהי נועם ה' עלינו ומעשי ידינו כוננה עלינו.¹⁵⁸ בכל ח"י הסגולות והנאצלות של משיחא דאתחלתא במלא השלמות של כל סגולה וסגולה עם דרגת טצ"ץ ביסוד, בסוד הכתוב הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום אני ה' בעתה אחישנה.¹⁵⁹ מן המיצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה.¹⁶⁰

לאחר מכן יש לומר את הפרקים הבאים ולכוון בכל אחד מהם לחייו ולהצלחתו של משיח בן יוסף. כוונה מיוחדת יש בפסוקים האלה:

1. תהילים פרק ו. "ה' אל באפך תוכיחני ואל בחמתך תיסרני" (פסוק ב).
2. תהילים פרק כ. "יענך ה' ביום צרה" (פסוק ב); "ישלח עזרך מקדש ומציון יסעודך" (פסוק ג); "בגבורות ישע ימינו" (פסוק ז); "ואנחנו קמנו" (פסוק ט).¹⁶¹
3. פרק כא. "ה' בעוזך ולכוון ב: "חיים שאל ממך נתתה לו" (פסוק ה).

148 תולדות יצחק, שם, חלק פתח תקוה, דף ט ע"ב – י ע"א.

149 ראשי תיבות: מ'שה ר'בנו ע'ליו ה'שלום.

150 "הרבה תפלות התפלל דוד המע"ה [=ה'מלך ע'ליו ה'שלום] בעד משיח בן יוסף שלא ימות... בסוד דלותי ולי יהושיע", קול התור, עמ' 37, וראה לעיל ליד הערה 28.

151 ראשי תיבות: מ'שיח ב'ן י'וסף.

152 על פי מועד קטן טז, ע"ב.

153 ראה לעיל הערה 129.

154 על פי חבקוק ב: ד.

155 על פי יחזקאל לז: יט.

156 בראשית לט: ג.

157 ירמיהו לא: יט.

158 על פי תהילים צ: יז.

159 קול התור, עמ' 109–110, וראה לעיל סוף סעיף ד.

160 תהילים קיח: ה.

161 משיח בן יוסף הוא בסימן קימה: "קמה אלמתי וגם נצבה", בראשית, לז: ז, וראה: קול התור, עמ' 72.

4. פרק כד. "מי יעלה בהר ה'"; "מי יקום במקום קדשו"; "ישא ברכה מאת ה'" (פסוקים ג, ה).¹⁶²
5. פרק כז. "ה' אורי וישעי". "אם תחנה עלי מחנה וכו'" (פסוק ג); "לראות בטוב ה'" (פסוק יג).
6. פרק ל. "ארוממך ה' כי דליתני", ושם: "ה' העלית מן שאול נפשי חייתני מירדי בור" (פסוק ד).
7. פרק לא. "בך ה' חסיתי", ושם: "מכל צורי הייתי חרפה" (פסוק יב).
8. פרק מח. "הר ציון ירכתי צפון" (פסוק ג).
9. פרק סט. "הושיעני אלקים כי באו מים עד נפש", ושם: "אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודא וישבו שם וירשוה" (פסוק לו).
10. פרק עו. "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון", ושם: "שבר רשפי קשת וכו'" (פסוק ג).
11. פרק פא. "הרנינו לאלקים עוזנו", ושם: "עדות ביהוסף" (פסוק ו); "בצרה קראת ואחלצך" (פסוק ח).
12. פרק פג. "אלקים על דמי לך".
13. פרק קב. "תפלה לעני כי יעטף", ושם: "תרחם ציון כי עת לחננה וכו'" (פסוק יד); "כי רצו עבדיך את אבניה וכו'" (פסוק טו); "וייראו גוים את שם ה' וכו'" (פסוק טז).
14. פרק קז. "יאמרו גאולי ה'", ושם: "ישלח דברו וירפאם" (פסוק כ).
15. פרק קי. "שב לימיני".
16. פרק קטז. "אהבתי כי ישמע", ושם: "דלותי ולי יהושיע" (פסוק ו). (בקול התור נוסף כאן: פרק קיח, "מן המצר" [פסוק ה], ושם: "לא אמות כי אחיה" [פסוק יז]).
17. פרק קכו. "בשוב ה' את שיבת ציון".
18. זכריה פרק ח. "קנאתי לציון קנאה גדולה" (פסוק ב), ושם: "כי זרע השלום" (פסוק יב).
19. ישעיהו פרק לה. "יששום מדבר וציה" (פסוק א), ושם: "ופדויי ה' ישבון ובאו ציון ברנה וכו'" (פסוק י).
20. ירמיהו פרק לא. "הנני מביא אותם מארץ צפון" (פסוק ז).
- אחרי כן יאמרו שלוש עשרה מידות; "אנא בכח"; "זכור לנו ברית אבות".

ח. סיכום

יום ערב ראש חודש נתקדש בדורות האחרונים כיום של תפילה ותענית. המקורות מצביעים על קשר בין התפילות לבין הגלות המתמשכת. גלות ישראל נקשרת בהיבט הזה על ידי חכמי הקבלה לגלות השכינה ולייסוריה. הללו באים בהקשר של מיעוט הלבנה וחסרונה. תלמידי הגר"א מוילנא שהגיעו לירושלים ביקשו לצרף ליום הזה ממד שקשור למהותו ולתפקידיו של משיח בן יוסף, על פי תורת האתחלתא דגאולה של הגר"א. הם תיקנו אפוא תפילה מיוחדת לשלומו, להצלחתו ולהשרדותו של משיח בן יוסף. התפילה נקבעה לערב ראש חודש, במקום הנקרא "פיתחא דקרתא", שבו על פי תורת הגאולה של הגר"א מתנהל המאבק של משיח בן יוסף עם שרו של עשו לביעור רוח הטומאה מירושלים.

תקצירים של המאמרים הלועזיים

סידורי תפילה מנוקדים מספרד וממרחב תרבותה
בעיות המחקר שבכתבי היד מהתקופה הנוצרית

עמוס דודי

כתבי היד של סידורים ומחזורים בעלי קולופון מהתקופה שלפני הגירוש מעטים הם מאוד. לפיכך אין בידי חוקרי הפלאוגרפיה והליטורגיה די נקודות אחיזה להכרעה בשאלת מקום כתיבתם של כתבי יד חסרי קולופון ולהשוואת ענייני מנהג ונוסח בסידורי התפילה של קהילות היהודים בספרד ובמרחב תרבותה. עובדה זו מכבידה על חוקרי הלשון בסרטוט קווי תיחום (איזוגלוסות) של תופעות לשון בעברית של היהודים בחבלי ספרד ובשכנותיה במאות הי"ג – הט"ו.

פתרון חלקי של הבעיה בא מזהוי מחזורי מנהג קטלוניה לימים נוראים על יסוד השוואה של קרובות ליום כיפור אל הקרובות בדפוסים הקדומים של מחזורים לפי מנהגי ספרד, פרובנס וצפון אפריקה. דרך זו לפתרון הבעיה אינה אפשרית בחקר המחזורים לשלוש רגלים ולשבתות מיוחדות. הסיבה לכך היא בעובדה שבתקופה שלאחר גירוש ספרד ניכרת בדפוסים התגבשותו של מחזור ספרדי אחד, שבו אין מופיעים הבדלי מנהג בין קהילות ה'ספרדים' בארצות הפזורה.

לכן עד להשלמת המחקר בתחומי הליטורגיה והנוסח של סידורי תפילה ומחזורים מספרד וממרחב תרבותה אין לו לחוקר הלשון אלא למיין את כתבי היד המנוקדים לפי בחנים לשוניים. תפקידו של המחקר הלשוני מכוון בעיקר להעלאת מסקנות בתחומים שעניינם מסורת ההגייה ומסורת לשון חכמים של נקדני הסידורים ובני סביבתם. האתגר המרכזי הניצב לפני חוקרי הלשון הוא בדיקת הזיקה של המסורת הספרדית אל מסורות התצורה של בבל ושל ארץ ישראל.

תפילה ציבורית בפילון (נגד פלאקוס 121–124)

פיטר ון דר הורסט

בחיבורו של פילון נגד פלאקוס מופיעות שלוש תפילות: (1) תפילתו של פלאקוס כאשר הוא מודה שהאל משגיח על עם ישראל וגורלו הוא עדות על כך; (2) תפילת הציבור היהודי שבה הודיה קצרה לאל שהציל אותם מידי אויביהם – עם שהם מודיעים שהם אינם שמחים במפלתם של רשעים; (3) תפילת הודיה ארוכה יותר שבה הם מודים לה' שעשה שפטים באויביהם. אין לראות הודיה זו כשמחה לאיד אלא כביטוי לאמונתם שהאל מעניש במידה כנגד מידה. המאמר מנתח את יתר המוטיבים בתפילה זאת תוך השוואתם למוטיבים בתפילות יהודיות אחרות.

of the moon and its diminution. The disciples of the Gra who came to Jerusalem had a tradition from their master about the Messiah descended from Joseph and his role in the beginning of the redemption. They therefore instituted a special prayer for the survival, welfare and success of this Messiah. The prayer was recited on the eve of the New Month at a place known as *pitha dekarta* (the entrance to the city) where, according to the Gra's description of the redemption, the Messiah of Joseph would struggle with the angel of Esau to remove the spirit of impurity from Jerusalem. This article includes some of the poetry of R. Yoshe Rivlin related to the struggle at the entrance to the city and a version of the prayer "Joseph is yet Alive".

this order includes the declaration of faith, a request for redemption, and the establishment of the kingdom of David, just as these appear in the blessing for the sanctity of the day in the *amidah*.

The Unique Character of Ashkenazi Synagogal Music Homage to A. Z. Idelsohn

Judit Frigyesi

The article discusses the problems of the scholarship of East European Jewish liturgical music. One of the basic problems, the article argues, is that scholars generally accepted the view of Idelsohn, who although being the pioneer of Jewish musicology and the creator of the field, came to a conclusion regarding the whole of the European Jewish tradition that is no longer tenable. Idelsohn believed that, unlike the "oriental" Jewish traditions, Jewish music in Europe lost its original/authentic "Semitic" characteristics.

The first part of the article focuses on the conceptual problems in Idelsohn's theory. It claims that (1) his divisions of music cultures (East/West, folk/art) and (2) his supposition that the Jews had had a primeval "original" musical tradition do not correspond to a historical-geographical reality. Furthermore, following anthropological models, the author proposes that rather than a fixed repertory of melodies, Ashkenazi music should be discussed in terms of its musical cognitive processes and structural patterns. The second part of the article discusses briefly the main structural patterns and cognitive processes of East-Ashkenazi liturgical music, and then argues that these are unique and strikingly different from those of European art and/or folk musics.

The Prayer for the Eve of the *Rosh Hodesh* "Joseph is yet Alive"

Yosef Rivlin

The Eve of the New Month was considered, in recent generations, a day of fasting and prayer. The sources refer to the relationship between these prayers and the duration of the exile. Mystics link the exile of Israel to the exile of the *shekhinah* and her suffering. These are related to the waning

took about 14 years, the prayer appeared only in Rabbi Danzig's work. In the second stage, lasting about 70 years, the prayer was published in separate pamphlets. These pamphlets, published in mostly in Eastern Europe (but also in other places in Europe and in Jerusalem), vary only in minor details, such as the addition of vowels, translations to Yiddish, laws of Yom Kippur, and the confession attributed to Rav Nissim Gaon. In the third stage, the prayer was included in *mahzorim* of Yom Kippur. At first, the publishers mentioned specifically that this meditation was included in the *mahzor* but, as this meditation became a regular part of the *mahzor*, they refrained from mentioning its inclusion.

Despite the general acceptance of this meditation, many rabbis objected to it, or to specific aspects of it, and people of many communities refrained from saying it. Three main points were raised against it: 1) It came from a suspected source; 2) It was not divinely inspired and it did not follow the accepted kabbalistic tradition; 3) The list of sins included in the confessional part of the prayer was considered objectionable.

Some other discussions about this prayer focused on the appropriate time to say it (before *Kol Nidrei* or afterwards), its recital by women, whether it was halakhically considered to be an acceptance of the fast. Some of the discussions resulted in emendation of the text to make it more appropriate.

The Phrase "And Your Word is True and Eternal" and the Blessings of the Prophetic Reading

Hananel Mack

Naftaly Wieder has shown that the phrase "And Your word is true and eternal" was transferred from the Yom Kippur *amidah* to the *amidah* for the New Year. According to him, this phrase is a declaration of faith in the promise of God to forgive sins. A similar declaration of faith is found in the blessings recited after the prophetic reading, one of which ends with "God Who is trustworthy in all His words". The origin of these blessings is in the Land of Israel, but they were known in Babylon in the time of the Gaonim. It would seem that the phrase "And Your word is true" was formulated in Babylon, influenced by the blessings connected with the prophetic reading. According to Heinemann, the blessings connected with the prophetic reading were formulated as a complete order of prayer, concluding with the blessing that refers to the sanctity of the day. Indeed,

intended only for women. We have surmised that the women residing in the Sephardic milieu who composed prayers did not conceive of limiting their works to women alone, but rather directed their liturgical oeuvres to men and women alike.

Early Medieval Celebrations of Torah in the Synagogue:
A Study of the Rituals of the *Seder Rav Amram Gaon*
and *Massekhet Soferim*

Ruth Langer

A study of the Torah liturgies in *Amram* and *Soferim* illuminates some elements of the prehistory of this ritual. These two earliest sources to contain elaborate rituals are both problematic. Although extant manuscripts show no significant variants, there is strong reason to suspect that their liturgical texts are not original.

This paper examines these two texts in light of the early manuscript evidence from the various regional rites. It suggests the strong possibility that there was a consistently accepted *Urform* for this celebration that is reflected in these two texts and in all known rites. The paper also demonstrates that the closest parallels to these two rites are to be found in the Romaniote/Greek traditions, suggesting that the liturgical text in the *Seder Rav Amram Gaon* is certainly a scribal emendation, and pointing to the possibility that *Massekhet Soferim's* text may be an otherwise unattested Palestinian tradition.

Tefillah Zakkah

Mordechai Meir

A meditation known as *tefillah zakkah* (a pure prayer) is recited in many congregations as a private meditation before the beginning of the Yom Kippur fast. It was first published by Abraham Danzig in the second edition (1819) of his book *Hayye Adam*. In the section in which this prayer is cited, Rabbi Danzig mentions the kabbalistic work *Hemdat Yamim*. Mention of this book, suspected as Shabbatean, caused printers to alter passages in this section. The alterations are frequently amateurish and a close reading shows the inconsistencies in the text.

The prayer was disseminated in several stages. In the first stage, which

Within the boundaries of pre-1772 Poland-Lithuania, the two-headed angle was completely devoid of political significance.

The emergence of the Three Crowns motif in Eastern Europe occurred concurrently with the spread of the mystic movements of Hasidism and Kabbalah. Against this spiritual climate the motif gained its dominant position on the East European Torah arks, it inspired the design of the metal Torah crown (fig. 13), and became the main motif on Torah ark valances as well.

Women who Composed Prayers for the Public: An Historical Study

Yael Levine

The present article discusses the prayers that were composed by Jewish women throughout the generations that were intended to be recited by both men and women alike. The existing evidence on this issue is extremely sparse.

Three such prayers whose authorship may be assuredly attributed to women are known. The *piyyut* "Blessed, Majestic and Terrible", which appears in a manuscript of a Sephardic *mahzor*, was composed by "The Rabbanit Mercina" of Gerona, who lived before the Spanish expulsion. This liturgical hymn contains invocations for the salvation of the people of Israel, and includes a request that peace reign upon them.

Two liturgical hymns (*piyyutim*) were written by Friha bat-Yosef, who was born in Morocco in the second quarter of the 18th century: "Hear My Voice in the Morning" and "Lift Up My Steps". These prayers contain supplications for the hastening of the redemption and express a yearning to dwell in the Land of Israel. In Friha's works, the public and personal aspects are intermingled.

Four additional prayers that were authored by women, whose recitation was not intended for women alone, have come down to us as well. However, we have demonstrated that the attribution of these prayers is highly questionable.

Both the prayers whose association with female personalities is clear and known, and those that are ascribed to women, were all composed in Sephardic communities, among them Spain, Yemen, Kurdistan, and North Africa. By contrast, the evidence from the Ashkenazic community concerning women who wrote prayers has to do with those that were

depicted on the Torah arks. The impetus for the development of the new motif probably came from the new vertical design of the synagogues. As the height of synagogue interiors increased, the Torah ark followed suit, making space for new motifs.

The Three Crowns motif depicted a well-known passage from the *Ethics of the Fathers*: the Crown of Torah (learning), the Crown of Priesthood (House of Aaron), and the Crown of Kingship (House of David). If one follows the vertical axis of the Ark, one sees that each of the three crowns is shown together with some visible representation of its specific meaning (figs. 1, 2). The Torah Crown is combined with the Tablets of the Law, the Crown of Priesthood with two hands raised in the traditional gesture of the priestly blessing, and the Crown of Kingship is shown above an eagle. However, while the Crown of Priesthood retained its original meaning, symbolizing the priestly tribe of Israel, the other two crowns received meanings quite different from those implied in the *Ethics of the Fathers*.

The shift in the meaning of the three crowns was a result of their vertical positioning. Since the lowest, the Torah Crown, represented not a learned person but the Torah itself, the Crown of Kingship, placed above it, had to have some new meaning that would place it conceptually above the Torah Crown. Hence, instead of the kingship of the House of David, the third crown came to represent the Supreme King Himself, that is, to symbolize Divine Kingship.

The formal element chosen to represent this crown was the eagle, which was already familiar to synagogue-goers as a divine metaphor on synagogue ceilings (figs. 6, 7). The origin of this element, which is known to have appeared as far back as the 17th century, lies in a well-known literary metaphor from the book of Deuteronomy (32:11): "Like an eagle who rouses his nestlings, gliding down to his young, so did He spread His wings and take him, bear him along on His pinions". The relatively large number of depictions known, and the fact that the issue did not arise in the responsa literature, seem to imply that the eagle was quickly accepted as a divine metaphor in East European synagogues. The model that the synagogue designers took for their depiction of the Divine metaphor was a two-headed eagle. This eagle originated in the Byzantine symbolic repertoire, and in time became a universal symbol of government and dominion in European folk culture as a whole. This was also its meaning in local Jewish culture, where it appeared in a variety of contexts including, among other things, synagogue ceilings and Torah Arks.

Customs of Reading the “Curses” in the Synagogue

Hayyim Talbi

In two passages of the Torah Moses warned the Jews of the punishments they would receive for violating the law of God (Leviticus 26:14–46; Deuteronomy 28:15–69). These passages are referred to in the Mishna as “curses” (Megillah 3:6). Due to the nature of these passages, people tried to avoid being called to the Torah for the reading of these passages. This is a classic example of a conflict between the demands of *halakhah*, which required the continuous reading of all the Torah without skipping any passages, and popular fear of being associated with the curses of the Torah. It is perhaps due to the nature of these passages that the ancient prescription that they be read on fast days and on the Sabbaths preceding Pentecost and the New Year has been ignored.

Although the formalistic approach demanded that these passages be read like any other passage in the Torah, the fear associated with them became the source of many customs meant to alleviate the fear or to deflect it. Among these customs we find that these passages were read in a low voice or they were read quickly. In some communities, they actually skipped these passages completely. Some used to call a poor man to the reading of these passages, and this custom was strongly rejected by many decisors. In other communities, following an idea found in the Zohar, these passages were considered to be curses only superficially, while their deeper meaning implied great promises and blessings. In these communities, it was customary to call upon one of the leading members of the community to read these passages, and he did so in a loud voice. Other customs connected to the reading of these passages are discussed in the article, and an attempt is made to place them in their historical and geographical context.

The Three Crowns Motif in East European Torah Arks

Bracha Yaniv

The Three Crowns motif appeared in East European synagogues at the beginning of the 18th century, and became the most dominant motif

Abstracts of Hebrew Articles

The Synagogue in Medieval Franco-Germany: Between Perception and Law

Jeffrey R. Woolf

This study explores the unique and tangible way in which medieval Ashkenazic Jewry (c. 900-1300) defined the synagogue and prayer-service within the frame of reference of the Temple in Jerusalem and the sacrificial service which took place therein. It is argued that while synagogue and synagogue service throughout the ages were understood to bear a relationship to the Temple (*Miqdash Me'at*), nevertheless, in Franco-Germany, this relationship was manifested in terms that verged on identification between the two. The intimate connection between Temple and Synagogue finds expression first in the realm of Law. Thus, practices associated with proper decorum in the synagogue are classified under the rubric of behavior in the Temple (*Mora Miqdash*), as opposed to Spanish authorities who place them in the context of the Laws of Prayer. In addition, again in contrast to the Spanish orbit, the perception of the synagogue as Temple led to the imposition of Temple-based laws of purity upon those entering the synagogue (in the case of menstruants) and on those wishing to lead the service. In the latter connection, it is demonstrated that restricting the recitation of the priestly blessing by *kohanim* was understood to be a result of the perceived need for purity within the context of the synagogue service. The perception of the synagogue as a literal extension of the Temple was adumbrated by popular custom (*minhag*), which (following classic Ashkenazic usage) became enshrined as normative Law. For example, following the testimony of *Sefer Hassidim*, it is shown that prostration was expected on entry and departure from the synagogue, as was the custom on entry to the Temple Mount. In addition, it is shown that formulas for comforting mourners, which were intended solely for use in the Temple, were commonly used in the medieval Ashkenazic synagogue.

would intervene, which of course was a source of great encouragement to the Jews.¹⁴

In spite of several echoes from the Book of Psalms, this prayer does not have close parallels elsewhere, being too much of a Philonic creation. There are also no echoes of synagogal prayers as we know them, which is to be expected, since in Philo's time there was not yet any form of statutory prayer in the synagogue. That kind of prayer was a much later development. So without wishing in any way to suggest that Philo knew the synagogal *Amidah* (of which there existed in his time at best no more than a few basic passages), in a sense we may regard this common prayer as a kind of early variant of some of the later synagogal *berakhot* of the *Amidah*, such as *Shomea' Tefillah* (He who listens to prayer) and *Ge'ula* (Redemption), but especially the *berakhah Avoth*, in which God is praised as the "Shield of Abraham" (or "Defender of the offspring of Abraham", as in the fourth-century Greco-Jewish prayer in the *Apostolic Constitutions* VII 33, 7, which is based on *Avoth*).¹⁵ The idea of God being Abraham's shield derives from Gen. 15:1: "Do not be afraid, Abraham, I am your shield" (cf. also Ben Sira 51:12). This idea of a God who listens to the prayers of his people, redeems them, and is a shield of Abraham and his offspring, is "translated" here by Philo into a common prayer of thanksgiving composed by him to bring home to his fellow Jews his belief that God's providence was, is now, and will always be active in their favor.¹⁶

14 For other Philonic prayers on behalf of Israel see Larson, "Prayer", p. 198.

15 See P.W. van der Horst, "The Greek Synagogue Prayers in the Apostolic Constitutions, Book VII", in J. Tabory (ed.), *From Qumran to Cairo. Studies in the History of Prayer*, Jerusalem 1999, pp. 19–46.

16 I owe thanks to my friend Prof. David T. Runia for several useful hints.

universe" and not as elements. As a matter of fact, Philo nowhere explicitly identifies heaven with fire and he never mentions heaven as the fourth element, even though he was familiar with the theory of the four elements.¹² So, what is meant here is that the whole universe is called upon to join the Israelites in thanking God for deliverance. This is done, so the author says, because the Jews have been robbed of their homes and other private and public buildings so that the only places left for them to live are the regions of the universe. One should not use this, of course, as an argument that Philo considered the sea and the air as places where humans could live. The emphasis is on the homeless state of the Jews after the pogrom.

The train of thought in §124 is not easy to follow (partly due to uncertainties in the translation), but it seems to be as follows: God has made a start on fulfilling their prayers by causing their enemy to stumble; that gives them hope that he will go on and restore other things that they have lost. As is often the case in Philo, it is possible for thanksgiving to function as a petition.¹³ Although it is clear that Philo has the Jews urge God not to let the situation remain as it is, what exactly Philo has in mind when he speaks of the amendment of things that are still in need of restoration is uncertain. It is certainly not (only) the demolished houses and synagogues; there must be more, but we can only guess. Does he express here the hope for God's support in the Jewish attempts to receive full citizenship in Alexandria, one of the main points of friction between Jews and non-Jews in the period preceding the pogrom? Or is it only about the restoration of the Jewish *politeuma* that Flaccus had abolished? We simply do not know. In any event, Philo does not stress the point and makes only a vague reference. In the remaining lines, however, he does emphasize that God has consoled his people immensely by not delaying his punishment of Flaccus until after the latter's term of office had ended, which would have given them much less pleasure, but by doing it "almost before the eyes of those whom he had wronged". This is significant because, by so doing, God gave them a clearer impression, and therefore a stronger conviction, of how swiftly he could and

12 H. Box, *Philonis Alexandrini In Flaccum*, London 1939, pp. 113–114. Of course, calling heaven and earth to witness is a well-known biblical theme; see Deut. 4:26; 30:19; 31:28, etc.

13 C.W. Larson, "Prayer of Petition in Philo", *Journal of Biblical Literature*, 65 (1946), p. 190; *ibid.*, p. 201 for the importance of hope in Philo.

at the end of the book, Philo says about Flaccus' death: "Justice wanted that single body to receive the same number of wounds as that of the Jews who had been unlawfully murdered by him" (§190).

The longer prayer (§§123–124) begins with the striking acclamation of God as "almighty King of mortals and immortals". That God is the king of humans is a current idea, but his being king of immortals is strange at first sight because it sounds polytheistic. If "immortals" means "gods", it would imply that God is not the only but the highest god in a pantheon. It is, then, a variant of the well-known Homeric formula, "father of men and gods", in pagan literature. And, indeed, Philo speaks elsewhere of "Him, whom all Greeks and barbarians unanimously acknowledge, the supreme Father of gods and men and the maker of the whole universe" (*Spec. leg.* II 165). It would almost seem here as if Philo is trying to blur the distinction between monotheists and polytheists. This need not be implied, however, if we take into account the fact that Philo may be drawing here on traditional prayer formulae as we come across them in Jewish prayers, such as the one by Esther (addition C 23 in the LXX) and the synagogal prayer incorporated in the *Apostolic Constitutions* (VII 33, 2). In both of these texts we see God invoked as "king of the gods". This formula is evidently patterned on the originally polytheistic formulations we find in Ps. 95:3 and 82:1, where God is called "the great king above all gods" and the like. This is no more than a verbal relic of an earlier (polytheistic) stage in the history of Israelite religion. As used by the authors of these later prayers, they certainly do not imply a polytheistic stance. Philo even has Moses use this formula in a prayer in which the great Lawgiver addresses God as "Lord, King of the gods" (*Conf.* 173, in an inaccurate quote from Deut. 10:17). Aside from that, we should keep in mind that Philo often calls the heavenly bodies "gods" (e.g. *Opif.* 27), so he may simply be referring to the stars, sun, and moon here.

Then follows the phrase, "We have come here to call on earth and sea, on air and heaven, which are the parts of the universe, and on the universe as a whole, to offer thanks to you". There has been some debate over whether or not Philo is referring here to the four elements – earth, water, air, and fire – which does not seem an unreasonable supposition at first sight. But there is now a growing consensus that Philo is using here a popular classification to express the four regions of the visible world. He mentions the same four in an identical manner also in *Vita Mosis* I 113 and II 37, as "parts [=regions] of the

of the book seems to be nothing more than a glaring demonstration of 'Schadenfreude' on his part. The English translator of Philo, F.H. Colson, wryly remarks: "This is easily said but not so easily done, and if Philo believed that he himself had learned the lesson, I think he deceived himself".⁹ It is true that Philo gloats over the series of misfortunes that beset Flaccus, which he describes with obvious pleasure. Here, however, he says that the Torah of Moses teaches otherwise. Maybe Philo is thinking of the passage in Exod. 23:4-5 about bringing back the domestic animals of one's enemy when one sees them going astray, or helping them when they collapse under a burden. It is much more likely, however, that he is not alluding to a passage from the Torah, but to Prov. 24:17-18: "Do not rejoice when your enemy falls and let not your heart be glad when he stumbles, lest the Lord see it and be displeased and turn away his anger from him".¹⁰ The fact that Philo's own "behavior" would seem to be so much at odds with what he says here about biblical ideas and ideals can be explained, as Nikiprowetzky suggested, on the basis of the final lines of the longer prayer where he says that "when you did so [i.e. punished Flaccus], it was not when he was already far away, so that those who had suffered badly under him would have learnt about it only by hearsay and hence have had less satisfaction, no, you did so just here, so close by that it was almost before the eyes of those whom he had wronged, and thus you gave them a clearer image of your swift and unlooked for intervention". Here, the emphasis is clearly on the fact that seeing the downfall of their enemy right before their own eyes convinces the Jews that God can and will intervene quickly and effectively. So, the 'Schadenfreude' – says Nikiprowetzky – is not a goal in itself, it stands in the service of the creation of hope and faith among God's people. Their joy is not about the misery of an individual person, it is about the meaning and implication of this, namely, the merciful intervention of God. "Même dans ses écrits historiques, Philon ne cesse pas d'être un théologien."¹¹ What he aims at in his treatise is not to demonstrate a triumph of revenge but one of divine justice. That is also why,

9 F.H. Colson in the LCL edition of *Philo*, Cambridge MA–London 1941, p. 301.

10 I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932 (repr. Hildesheim–New York 1973), pp. 526–527, explains this misattribution of a passage from the Writings to the Torah from Philo's lack of knowledge of biblical books other than those of the Pentateuch.

11 Nikiprowetzky, "Schadenfreude", p. 102.

his people from a catastrophic event and to punish his opponents. In a certain sense, therefore, the German translator of this treatise, Gerschmann, is correct when he calls *In Flaccum* a 'Trostschrift'.⁵ This it certainly was, as we see in the opening paragraphs of the *Legatio ad Gaium*, the immediate sequel to *In Flaccum*, where Philo speaks about people who "have come to disbelieve that the deity exercises his providence for men, and particularly for the suppliant nation which the Father and King of the universe and the source of all things has taken for his portion" (*Legatio* 3), namely the people of Israel. So, Philo has to address a real and urgent pastoral need.

Philo introduces the whole scene by saying that the Jews "stretched out their arms to heaven" when they began to praise God. The raising of hands is also mentioned in the description of the Egyptian Jews in 3 *Macc.* 5:25, where they beseech God to save them from the king's plan to execute all the Jews. In Josephus, too, we find several references to this prayer gesture, e.g. in the case of Moses' long prayer in *Ant.* 4:40. And one is also reminded of the raised hands carved above the Jewish imprecation incised on the famous tombstone from Rheneia.⁶ But the raising of hands, of course, is a widely recognized prayer stance in antiquity in general.⁷

Now, back to the text of the public prayer itself. There are in fact two prayers, a very short one in §121, and a longer one in §123–124. The short prayer amounts to hardly more than a disclaimer of malicious pleasure, 'Schadenfreude'. For this reason, a study by the French scholar of Philo, Valentin Nikiprowetzky, examining this prayer in *In Flaccum*, bears the title "Schadenfreude chez Philon d'Alexandrie?".⁸ The people say to God: "We are not delighted at the punishment of our enemy, for we have learnt from our holy laws that we should sympathize with our fellowmen". These are pious, perhaps all too pious words from the pen of Philo, for the whole second part

5 K.H. Gerschmann, "Gegen Flaccus", in *Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Vol. 7, ed. W. Theiler, Berlin 1964, p. 124.

6 Corpus Inscriptionum Judaicarum 725, with comments by P.W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE)*, Kampen 1991, pp. 148–149; cf. also W. Horbury, "Early Christians on Synagogue Prayer and Imprecation", in G.N. Stanton & G.G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, p. 307.

7 K. Gross, *Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum*, Stuttgart 1985, pp. 14–24; S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997, p. 189.

8 V. Nikiprowetzky, *Etudes philoniennes*, Paris 1996, pp. 96–109.

Before we take a closer look at some of the elements of this prayer,² it should be noted that there is one more prayer in Philo's *In Flaccum*, and that is the one spoken by Flaccus himself. In his place of banishment he gives himself up to great despair and finally prays to God – the God of the Jewish people to be sure – in order to confess that he now realizes that “you are not indifferent to the nation of the Jews, nor is what they assert about your providence false, for all who say that the Jews do not have you for a champion and defender go astray from sound opinion. I am a clear proof of this, for all the mad acts that I have committed against the Jews I have now suffered myself” (170). The contents of the entire book are encapsulated in these final words. The idea that the persecutor of God's people is punished in a commensurate way so much governs the entire treatise that Philo devotes half of the book (95 out of 191 paragraphs!) to the description of Flaccus' downfall. *In Flaccum*, therefore, “may be characterized as the passion story of the justly cursed and punished governor, preceded by the story of his misdeeds and crimes against God's people”.³ Flaccus' prayer summarizes this perspective in a concise way. Although we cannot take this prayer into account, as it is not a common prayer, it is worth looking at in terms of the way it mirrors the public prayer of the assembled Jews. In this individual prayer, too, the enemy of the Jews emphasizes that God does not abandon his people and that it is his providence that makes things turn from evil to good.⁴ This is important because, immediately after the prayer by the Jews, Philo says that he will present another proof that “divine providence intervened” (§125). Moreover, in the very last line of the treatise he remarks that the fate of Flaccus proved beyond doubt that “the Jewish people had not been deprived of the help of God” (§191). So both prayers stand within this framework of a story about God's providential intervention in history to save

2 For treatment of other important aspects of this passage the reader is referred to the excellent monograph of J. Leonhardt, *Jewish Worship in Philo of Alexandria*, Tübingen 2001, Reg. s.v.

3 P. Borgen, “Two Philonic Prayers and Their Contexts”, *New Testament Studies*, 45 (1999), p. 302.

4 On providence in the ancient world in general, see the short but excellent contribution by R.L. Gordon, “Pronoia”, in K. van der Toorn, B. Becking, & P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden–Grand Rapids 1998, pp. 664–667. On providence, in Philo P. Frick, *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Tübingen 1999.

Immediately after the news of Flaccus' arrest had spread throughout Alexandria, the Jews came together to celebrate it. This is what Philo writes about that celebration:

(121) When they heard that Flaccus had been arrested and was already ensnared within the hunter's nets, they stretched out their arms to heaven and began to sing songs of praise and victory to God who oversees all human affairs. They said, "O Lord, we are not delighted at the punishment of our enemy, for we have learnt from our holy laws that we should sympathize with our fellowmen. But it is right to give thanks to you for having taken pity and compassion on us and for having relieved our constant and incessant oppression."

(122) After they had spent all night singing hymns and other songs, at daybreak they poured out through the gates and made their way to the nearby beaches, for they were deprived of their synagogues. And there, standing in the open air, they cried out with one accord:

(123) "O almighty King of mortals and immortals, we have come here to call on earth and sea, on air and heaven, which are the parts of the universe, and on the universe as a whole, to offer thanks to you. In these alone we can dwell, expelled as we are from all man-made buildings, deprived of the city and the public and private areas within its walls, the only people under the sun to become cityless and homeless because of the malice of their governor.

(124) But you make us realize that we may be confident that what is still in need of restoration will indeed be restored, because you have already begun to answer our prayers. After all, you suddenly brought down the common enemy of our nation, who thought so highly of himself, who was the instigator of our misfortunes and expected that these things would bring him fame. And when you did so, you did not wait until he was already far away so that those who had suffered badly under him would only have learnt about it by hearsay, and hence have less satisfaction, no, you did so right here, so close by that it was almost before the very eyes of those whom he had wronged. Thus you gave them a clearer picture of your swift and unexpected intervention."

Common Prayer in Philo's *In Flaccum* 121–124

PIETER W. VAN DER HORST

In this paper I will deal briefly with a prayer found in Philo's *In Flaccum*. *In Flaccum* is one of the two so-called historical treatises of this Alexandrian Jewish philosopher. The treatise certainly describes historical events, but it does so with so many novelistic embellishments and with such an obvious theological purpose that the designation "historical treatise" needs some qualification. Apart from writing history, Philo also wants to console his coreligionists by means of the conviction that God, in his benign providence, will never desert his people in times of great distress (the parallel with the Book of Esther is clear). Furthermore, he is probably trying to warn the new Roman Governor of Egypt not to follow in the footsteps of his predecessor. Philo describes how, in the late summer of 38, with the connivance and even the support of Flaccus, Roman Governor of Alexandria and Egypt from 32–38 CE, a mob of Greeks and Egyptians had begun a pogrom against the large Jewish community of Alexandria. Synagogues and houses were destroyed, hundreds of Jewish men and women were tortured and murdered; it was, in short, a '*Kristallnacht*' exactly 1900 years before the event itself. Soon thereafter, however, Flaccus was arrested at the command of the Roman Emperor, Gaius (Caligula), sentenced to deportation to an island, and there finally executed. In the punishment of Flaccus, Philo sees a proof of divine providence.¹

1 For a recent discussion of these events see P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge MA–London 1997, pp. 136–160; and J. Méléze Modrzejewski, *The Jews of Egypt From Rameses II to Emperor Hadrian*, Philadelphia–Jerusalem 1995, pp. 161–183. The most recent edition of *In Flaccum* is that of A. Pelletier, *Contre Flaccus (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, Vol. 31)*, Paris 1967. I am

- Catalonian rite, MS Oxford, Bodleian Library 2709 (Heb. d 10)
- P A year-round prayer book (*siddur*), Sephardic rite, Lisbon 1484, MS Paris, Bibliothèque Nationale hébr. 592
- P1 A *mahzor* for High Holy Days, Catalonian rite; dated to the 14th or the 15th century, MS Paris, Bibliothèque Nationale hébr. 593
- V A *mahzor* for High Holy Days, Catalonian rite; dated to the 14th century, MS Vatican, Biblioteca Apostolica, Rossiana 359
- V1 A *mahzor* for High Holy Days, Catalonian rite; dated to the 15th century, MS Vatican, Biblioteca Apostolica, Neofiti 10

categorize the Mishnaic forms mainly recorded in post-biblical texts, e.g. *Mishna* texts and pages of the *Babylonian Talmud*, *Azharot* and halakhic hymns that were recited on holidays. The researcher should reveal the old and reliable Mishnaic traditions of the vocalizers. Research into the connection between the Spanish tradition and the Palestinian and Babylonian morphological traditions is also urgently needed. These findings should help answer the questions surrounding the extent of the cultural relations between the Spanish Jews and the Babylonian and Palestinian Jewish centers from the end of the Gaonic period until the Expulsion from Spain.

List of Manuscripts

The information on the subject of the dates of the manuscripts was taken from the catalogue of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jerusalem. Details of the dates and places of origin of the manuscripts belonging to the Bodleian Library were taken from the following catalogue: M. Beit Arie, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1994. Prayerbooks whose local rite remains unknown were listed as Sephardic rite, meaning Spain and its sphere of cultural influence.

- G A *mahzor* for Festivals (*Shalosh Regalim*) and special Sabbaths based on a manuscript copied in 1265 in Barcelona, MS Moscow, Ginzburg 198
- J A *mahzor* for High Holy Days, Catalanian rite; dated to the end of the 14th century, MS Jerusalem, National and University Library Heb. 8° 6527
- L A *mahzor* for High Holy Days, Catalanian rite; dated approximately to the 15th century, MS London, the British Library 704 (Or. 5660)
- N A *mahzor* for High Holy Days, Catalanian rite: dated approximately to the 15th century, MS New York, the Jewish Theological Seminary of America Mic. 4328
- O A *mahzor* for High Holy Days, copied in 1456, Catalanian rite, MS Oxford, Bodleian Library 1087 (Mich 318)
- O1 A Sephardic prayer book (*siddur*); dated to the end of the 15th century, MS Oxford, Bodleian Library 1137 (Can. Or. 24)
- O2 A *mahzor* for High Holy Days, Catalanian rite; dated to the 14th or 15th centuries, MS Oxford, Bodleian Library 1088 (Opp. Add. 8° 1)
- O3 A *mahzor* for High Holy Days and for the Festival of *Sukkoth*,