

PIYYUT COMMENTARY IN THE GENIZAH

Binyamin Loeffler and Michael Rand

Abstract

In the following article, the authors present a critical edition of ms. T-S H 10.175. This manuscript is written in a medieval Oriental hand and contains continuous, lemmatic *piyyut* commentary. To the best of the authors' knowledge, it is the only such manuscript to be found in the Genizah. All of the *piyyutim* commented on in the manuscript (to the extent that these are identifiable) were composed by the Classical *payyetan* Eleazar be-rabbi Qillir. In the edition, the commentary text is transcribed and punctuated, lemmas are marked as such, and the *piyyutim* that are commented on are identified, along with the biblical and midrashic sources that the commentary employs. The commentary text is analyzed, with special stress on the hermeneutic technique that informs its composition. Together with this analysis, the authors provide an overview of the evidence for *piyyut* commentary that may be gleaned from the Genizah manuscripts.

Keywords

Genizah, *piyyut*, *piyyut* commentary, Qillir, hermeneutics

Introduction

From the point of view of documentation, the origins of Jewish exegesis are essentially coeval with those of Jewish literature itself, with the Bible already giving clear evidence of the attempt to interpret certain texts contained within it. From these beginnings, exegesis, in one guise or another, accompanies all of the major stages of ancient and medieval Jewish literature. It should therefore come as no surprise that the Genizah contains clear evidence of exegetical activity whose focus is the liturgical *piyyut* literature that makes up such a significant proportion of its literary remains. The phenomenon itself requires no special explanation beyond the desire of learned Jews to achieve a more profound understanding of their own literary heritage.

In the present article, we present a *piyyut* commentary text from the Genizah: T-S H 10.175. The text is analyzed and an annotated critical edition is provided. As an accompaniment to the analysis of

the text, we summarize and review other evidence for *piyyut* commentary provided by the Genizah materials.

The manuscript in question is written in an Oriental square script, indicating that it was copied in the East during the period that saw the production of those manuscripts that belong to the Classical Genizah (ca. eleventh–thirteenth centuries). To the best of our knowledge, this renders the manuscript unique in the Genizah, insofar as no other Oriental manuscript providing continuous *piyyut* commentary and datable to the Classical Genizah period has been discovered. Admittedly, this fact is somewhat surprising, since if *piyyut* exegesis and the production of continuous commentary were engaged in by the communities that produced the documents of the Classical Genizah, as seems to be indicated by our text, one would have expected to find more ample traces of such activity in the Genizah manuscripts. On the other hand, there does not appear to be any justification, rooted either in the paleographical characteristics of the manuscript or the structure and formulation of the commentary text itself, for suggesting an alternative cultural sphere—such as, e.g., Byzantium—as the origin of our text.¹

The Manuscript

T-S H 10.175 is a bi-folio whose two leaves are not continuous. Moreover, due to the unique nature of the text that it contains, it is impossible to estimate how much material is missing between the two leaves. Except for a section to be discussed below, both leaves contain continuous commentary on *piyyutim* that are arranged in accordance with the Jewish liturgical cycle, which begins with Passover. The following is an itemized list of the material that is treated in the manuscript (the numbers correspond to the numbering of sub-sections in the critical edition provided below):

Folio 1

- *Shivata* for Passover: ליל אשר לאב הוחץ (1)
- Dew *shivata*: בדעתו אביעה חידות (2–6)
- *Piyyut* for Shavuot (7)

¹ Such an origin cannot be ruled out, but given the data before us, there is no reason for suggesting it other than the uniqueness of the data itself.

Folio 2

- *Qinot* for the Ninth of Av: איכה, אודה עד חוג שמים, איכה (8–13) תפארת, איכה אשפתו, איכה אלי, אהלי איכה גילו
- Catena (14)
- *Qedushta* for Rosh Hashana: את חיל יום פקודה (15–16)

Several aspects of this list require comment. First, all of the *piyyutim* that can be identified were composed by the Classical *payyetan* Eleazar be-rabbi Qillir (fl. early seventh century).² The *piyyut* that we have not succeeded in identifying on the basis of the surviving, identifiable lemmas is clearly composed for Shavuot, as may be established both on the basis of its disposition within the commentary text, i.e., after the section treating the *piyyutim* for Passover, as well as the preserved content, in particular the lemma and comment (ח. [רעיש: מוסדי הרים ירגזו (תה' יח, ח)], which clearly refer to the well-attested *topos* of the quaking of Mt. Sinai at the time of the giving of the Torah. The preserved lemmas do not correspond to the known Shavuot *qedushta'ot* of Qillir, all of which have been published.³ Neither do they correspond to the single Qillirian Shavuot *shivata* that has been published to date.⁴ It is, however, possible that they stem from one of the several Qillirian *shivatot* for Shavuot that are attested in the Genizah and have not yet been edited. In any case, the *piyyutim* treated in the preserved portion of our commentary text are either exclusively or almost exclusively Qillirian. It is also perhaps worth noting that of the identified Qillirian *piyyutim*, most are attested in the Ashkenazic liturgical tradition. The exceptions are: the Passover *shivata* ליל אשר לאב הוחץ, attested only in

² Qillir's influence on the poetic liturgy on the Eastern communities that produced the bulk of the Genizah materials is enormous, as may easily be judged by the thousands of Genizah manuscripts containing his compositions for the entire liturgical cycle of festivals, fasts, and special Sabbaths. Some of these compositions are unique to the Genizah, while others are attested in the rite-books of the various European liturgical rites, especially Ashkenaz, Rome and Byzantium. The poet's influence on these rites is undiminished, both in terms of the number of his compositions that they preserve, as well as in terms of the imitation that these compositions have engendered. For an overview of Qillirian poetry in the rites of Europe, see Leopold Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie* (Berlin: Louis Gerschel, 1865), 29–64.

³ Shulamit Elizur, *Rabbi Elazar be-rabbi Kallir—kedushta'ot le-yom mattan torah* (Jerusalem: Mekize Nirdamim, 2000).

⁴ The *shivata* וירא אלהים אטומת אלפיים for Shavuot and Havdalah: see Ezra Fleischer, "Shivatot-havdalah ereṣ-yisre'elyiot," *Tarbiš* 36 (1967): 350–57.

Genizah manuscripts, and the *qina* אהלי איכה גילו, attested both in the Genizah as well as in the Roman and Byzantine rites.

Second, there is no reason to think that the series of *piyyutim* that are treated in the text represents a full, organic liturgical program. At the very least, such a program would have contained a *qedushta* for the Morning Service of Passover (together with material for the seventh day). It is far more likely, therefore, that the choice of texts to be commented on is dictated by the scholarly interests of the composer/compiler.

Third, as already mentioned, not all of the material contained in the manuscript is *piyyut* commentary in the strict sense, viz. a string of lemmas drawn from the text of particular *piyyutim*, each of which is followed by an interpretive comment of some sort. Between the *qinot* for the Ninth of Av and the *qedushta* for Rosh Hashana is situated a catena of nine biblical verses. Each verse constitutes a lemma, which is followed by a midrash on that particular verse. Item 7 in the catena constitutes an exception; in this case, the quoted midrash relates to the book of Ruth in its entirety, and it is probably for this reason that it is quoted as a free-standing item, not being preceded by a verse-lemma. We cannot identify the principle underlying the choice and ordering of the verses comprising this textual unit. However, given the fact that it is embedded in a running *piyyut* commentary, it is tempting to suggest that these verses are alluded to in a particular *piyyut*, and that the textual unit before us therefore represents material for an intended commentary on this *piyyut*.

The Commentary Text—Hermeneutic Assumptions and Techniques

By analyzing the contents of the commentary text, it is possible to arrive at a reasonably clear understanding of the basic hermeneutic aims of its composer/compiler and the exegetical techniques that he employs in their realization. To begin with, the entire undertaking is animated by the assumption that the *piyyutim* are difficult to understand, and that their meaning may be elucidated with the help of exegesis. At the same time, the aim is clearly to elucidate their plain-sense, exoteric meaning; no attempt is made to address any potential esoteric aspect, be it apocalyptic, mystical or otherwise.⁵

⁵ The surviving commentary text does not preserve commentary on a *silluq*. It is possible that had such a commentary been preserved, it would have treated the

In fact, the commentary text betrays no consciousness whatsoever of any such esoteric meaning contained in the *piyyutim*. The difficulty in understanding the *piyyutim*, therefore, may be qualified as the difficulty encountered in understanding the language that they employ in treating the topics that they are understood to treat. These topics may be subsumed under two categories: 1) theology, and 2) the history of the Jewish people as given in the Bible (together with a limited number of post-biblical sources) and reflected in the aggadic midrash. Both categories are, in turn, relevant only to the extent that they find expression within the framework of the Jewish liturgical cycle.

Given such a qualification, we may proceed to enumerate the factors assumed to be responsible for the difficulty of the *piyyut* texts: 1) unusual words, or unusual forms of otherwise common words; 2) an elliptical syntax, in which elements necessary for the proper comprehension of the syntactical unit are elided; 3) metonymic epithets used to refer to personages, culturally significant objects, and so forth; 4) references to biblical texts or midrashim, usually oblique, a knowledge of which is indispensable for the proper understanding of a given narration. In this list, items 1 and 2 refer to the basic linguistic categories of morphology, lexicon and syntax. Items 3 and 4, on the other hand, relate to the question of reference, which in turn depends on a specific assemblage of underlying texts, both biblical and midrashic. The exegetical techniques employed in the commentary text correspond to these factors, their purpose being to “undo” the difficulties in understanding that they cause. These techniques are: 1) glossing of words; 2) paraphrasing of a given *piyyut* text (including the supplying of elided material); 3) glossing of epithets; 4) elucidation of a biblical verse or midrash underlying a given *piyyut* text. Before we turn to a detailed examination of each of these techniques, we must first describe a number of salient features pertaining to the commentary text as a whole.

hekhalot themes frequently appearing towards the ends of *silluqim*. However, even in such a case, it is not at all certain that the commentary would have addresses the truly esoteric (i.e., theurgic, magical) aspects of the *hekhalot* corpus, as many of the cosmographic and angelological elements that are most commonly attested in *silluqim* find expression in the exoteric, midrashic literature.

The Commentary Text—General Features

As already mentioned above, the commentary text is organized in accordance with a lemmatic structure: i.e., a relatively short string of *piyyut* text serves as a lemma, which is followed in turn by a comment. However, the use of lemmas shows a number of irregularities. To begin with, a lemma may stand alone, without being followed by a comment: 1:15, 26.⁶ Furthermore, within a lemma, text may be elided without this fact being indicated as such: e.g., the lemma כוסות ארבעה / כדי רביעית ארבעה // כי נפלו ארבעה (1:65–66), corresponds to the *piyyut* text כוסות ארבעה / כדי רביעית ארבעה // כי נפלו ארבעה. This phenomenon also occurs in 3:7–8.

Whereas the two features noted above pertain to the lemma structure as such, a further feature pertains to the relationship between the lemma and the comment. To begin with, the basic “lemma: comment” structure may be modified, with part of the lemma being incorporated at the end of the comment. In such cases, the comment may be said to be parenthetical, interrupting the flow of the lemma. The following is a particularly clear example of this usage. The *piyyut* text ממחרת הפסח יחננו בעד טל is commented on thus: ממחרת הפסח יחננו: בערב הפסח שוחטין את הפסחים ולמחרת **On the morrow of the Passover they implore:** On the eve of the Passover the Paschal sacrifice is offered and on the morrow, on the first day, they implore **for dew**” (5:10). In this case, the transition from comment back to lemma is facilitated by the repetition of the lemma word יחננו “they implore” within the comment. For other examples, see 1:33–34, 36; 2:4, 5; 4:16–17 (?); 6:17, 19; 11:29, 45.

This feature may be modified slightly, with the end-lemma being syntactically incorporated directly into the comment. Thus, for example, the *piyyut* text וכעזבי ארח יסרי / בלה בשרי ועורי receives the following comment: וכעזוב אורח ייסרי: כאדם שתועה ברדך ומתייסר

⁶ The references are to the critical edition given at the end of the article. In the structure “1:2,” 1 refers to the number of the subsection within the commentary text, and 2 to the line number of the lemma within that subsection. The line numbers in our edition are based on the lineation of each *piyyut* as it is published in the edition that is indicated at the head of each subsection. In the citations above, the text is graphically simplified by removing transcriptional sigla. For the full transcriptional apparatus, the text in the edition is to be consulted.

עד שבלה בשרו “**And as one who abandons the [right] path He chastised me:** as a man who loses the way and is tormented till his flesh be worn out” (11:5). It is clear that the commentary text עד שבלה בשרו directly reflects the *piyyut* text בלה בשרי, with the necessary adjustment having been made so as to incorporate it seamlessly into the syntactic framework of the comment. This feature is apparently also attested in 8:8–11. In a further modification of this technique, an underlying *piyyut* text may be divided into two parts, the first part showing up as a lemma, while the second is expressed in the form of a comment. Thus, for example, the *piyyut* text כהופרה: התאוה is commented on as follows: כהופרה: התאוה “**When it was abrogated:** [i.e.,] the desire” (9:13). In this case, the biblical *hapax legomonon* אבינה (Qoh. 12:5) is interpreted as referring to the love between God and Israel. Further examples of this phenomenon occur at 1:33–34;⁷ 13:16.

It is significant that the commentary text never explicitly identifies its hypo-texts (i.e., those texts that serve as sources of commentary) by means of textual tags. This is especially obvious in the case of scriptural citations, for which a plethora of citation formulas are available in rabbinic literature (שנאמר, ככתוב, etc.). It is reasonable to suppose that in such cases those for whom the commentary was intended were expected to be able to identify the scriptural citations as such. This guess is perhaps further reinforced by the fact that in a number of cases, a lemma that clearly depends on an underlying biblical text is not provided with a comment identifying the latter. Presumably, this dependence was supposed to be obvious. See, for example כנפילת הלל: זה נבוכדנאצר (1:40), where the comment does not specify that the source of the epithet is איד נפלת משמים הלל בן (Isa. 14:12). For similar cases, in which the biblical source of an epithet is not indicated, see 1:75; 2:1. In 1:33–34, a biblical locution

⁷ This case is somewhat complicated. The *piyyut* lines are / גליתה חרפת הורתם // אבות כשורותם / בכורות עבירתם בהבטת מעורותם. These receive the following comment: שהיו אומרות אין אנו מזנות. ובוזה ליל נתגלת חרפתם שהיו בהבטת מעורותם: “**In looking upon their adultery:** For [the Egyptians’ wives] used to say, ‘We are not whoring.’ But on this night, their shame was uncovered, namely, that they had been whoring. **The fathers, when they saw the first-born of their sin.**” The last line of the *piyyut* is quoted at the end of the lemma. The first hemistich of the first line (גליתה חרפת הורתם) is not expressed as a lemma, but rather clearly underlies the comment נתגלת חרפתם. In the present case, it appears that this *piyyut* material is not cited in the lemma on account of the fact that it serves as an independent lemma for the comment preceding the one under discussion here.

underlying a *piyyut* locution is not identified (the text is quoted in note 7; the source of *בהבטת מעורותם* is *למען הביט על מעוריהם* [Hab. 2:15]). It must be pointed out, however, that this feature is not consistent, as in other cases the biblical hypo-text is identified, though not explicitly marked as such.

In the case of midrashic texts, the significance of the absence of identifying tags is not quite so clear-cut, as it is never the case that the text of a midrash that is cited in the commentary corresponds precisely to the text of the same midrash as attested in a given collection (in the form in which it is known to us). It is not clear, therefore, whether the author/complier of the commentary text cites midrashim from some concrete, underlying written collection or whether perhaps he cites them approximately, from memory. A related uncertainty applies to those cases where the midrashim cited in the commentary text have no known parallel whatsoever in the midrashic corpus that has come down to us. In these cases, it is impossible to know whether such midrashim existed in written form in the author/compiler's time (and were available to him), or whether perhaps he made them up *ad hoc* in response to the *piyyut* text before him.

The only tag that is attested in the commentary text is *לשון תלמוד* (1:43), used to mark the Talmudic Babylonian Aramaic source of a gloss. As will be seen below, this is not the only case in which a *piyyut* word is glossed on the basis of an Aramaic etymology, though it is the only case in which the dialect in question is TBA.

A further outstanding feature of the commentary text is its highly selective, incidental nature. It may be called a running commentary in the sense that (allowing for the exceptions mentioned above) it consists of a string of "lemma: comment" pairs, the lemmas being drawn sequentially from an internally coherent group of *piyyut* texts. However, it is inconceivable the author/compiler systematically lemmatized all the elements in this group of texts. In many places, extensive lengths of *piyyut* text are left entirely without comment. In fact, of the textual material contained in the *piyyutim* selected for commentary in the commentary text before us, by far the greater proportion is not commented on at all. Furthermore, the nature of the preserved comments leaves no doubt with regard to the fact that much of the *piyyut* material that is skipped over in the commentary is, from the point of view of the author/compiler, just as much in need of explication as the material that is provided with

commentary. Such a situation naturally suggests the question of the criterion in accordance with which *piyyut* texts are selected for commentary. Unfortunately, no clear answer may be given to this question. However, we may venture to point out that some of the (shorter, simpler) comments found in our text find typological parallels in marginal glosses that are attested in a number of Genizah *piyyut* manuscripts (see below). Accordingly, it is possible that our text is based on a culling of such glosses from *piyyut* manuscripts. Other (longer, more complex) comments may then have been added on an *ad hoc* basis. Whatever the merits of this suggestion, the incidental nature of the coverage provided by the commentary text must be stressed.

Finally, we must note that one comment contained in our text gives a fixed date, which in turn provides a *terminus post quem* for the composition/compilation of the whole. The comment is found in the subsection devoted to the *qina* עד חוג שמים, and it gives the number of years after the destruction of the Temple (in 70) as 882: תתפ"ב שנה זה. חורבן זה (9:4; quoted in full below). On the basis of this information, we arrive at a date of 952 for the composition of the comment. Such a date, or one slightly later, is plausible for the text as a whole.

The Commentary Text—Exegetical Techniques

Returning now to the four exegetical techniques adumbrated above, let us examine each one in detail. The first, and most basic, technique is glossing. In its simplest form, it specifies a one-to-one relationship between the lemma and the comment/gloss. Glossing can be applied to words in general or to epithets, in which case the gloss uncovers the metonymy on which the epithet rests. At present, we are concerned with glosses of the first kind. The following are examples of the simplest variety, in which a word that is presumably felt to be archaic and/or poetic is glossed by means of the unmarked, prose equivalent: לחסוך: לפרסם (1:12); גיליתה חרפת (3:12); פלילים: חכמים הם (1:33); הורתם: אימותם (4:1; 5:20; 6:19; 8:19 (?); 9:12 (?), 14; 11:4, 65; 13:31; 16:3. The same simple glossing technique may be employed in the case of biblical *hapax legomena*: להבת חרב: ובאבחת חרב (10:9). For a similar case, see 9:13 (the underlying lemma is אביונה

see above). The lemma may be Aramaic: **אזדה: יצאה שכינה** (9:13; the subject **שכינה** is supplied by the glossator [see below]). The gloss, moreover, may take the form of an explicit definition: **ובן לאיתן מוטלה: מוטלה לשון השלכה הוא** (6:6).

In a slightly more complex version of this glossing technique, a specific biblical word/usage may be cited as a proof-text for the suggested gloss: **בליבו כמור: כמוס. מכמורת (יש' יט, ח)** (1:97). For further examples, see 5:13 (cf. also 6:28); 9:10; 10:15. In a variation, the gloss itself may be dispensed with. In such cases, the juxtaposition of the lemma with the biblical word is presumably considered sufficient to suggest the proper interpretation: **בנפשינו טרף אפר נברה:** (11:36). See also 1:22/23; 3:9 (?); 4:24; 10:45. The same variation may apply to biblical *hapax legomena*: **במהמוריני:** (11:55; the implied gloss assumes the interchangeability of *he* and *het*).

In a number of cases, the gloss simply involves a morphological change, in which the marked morphology of the *piyyut* word is replaced by the unmarked equivalent: **עד זקונים: עד זקנות** (3:13); **גנוית: מגונה. כנויית: מכונה** (10:44). In one case, the unmarked equivalent in the comment is represented by a specific biblical usage: **לעיית: לעי השדה (מיכה א, ו)** (10:43).

Occasionally, the lemma is not glossed but rather etymologized. Thus, for example: **טל חיים לי ירטן: לשון רטיה הוא** (6:30). See also 6:5. In two cases, the suggested etymology is based on Aramaic: **לעבור בסך וטל: להבהב גמורים: אגומרי גחלים. לשון תלמוד סך וטל דבר אחד הוא. סוכה ומטללתא** (5:20).

Turning now to the glossing of epithets, we once again find cases of the minimal one-to-one technique: **זה נבוכדנאצר: כנפילת הלל:** (2:1). For further examples, see 1:65–66; 6:4, 17; 8:12; 10:21 (**רובדי דוכני**); 11:26, 27 (**זכור זקניי**); 11:70 (?); 13:14 (?), 15, 16 (the underlying lemma is **בשלישי בעשרים**; see above). The simple gloss may be accompanied by a biblical proof-text: **זה יעקב. זכרתי את בריתי יעקב (ויק' כו, מב)** (6:7). See also 1:45 (the gloss further specifying that the epithet refers to X and not to Y). Furthermore, the gloss may be dispensed with, such that the proof-text is juxtaposed directly to the lemma: **לחלות פני יסף: יספת לגוי (יש' כו, טו)** (3:6). See also 2:1.

In yet other cases, the role of the specific proof-text may be played by a common-sense explanation: **מול מכון: זו ירושלים שהיא** (6:17). See also 1:80; 6:79. In a variation on this type, the

epithet may be explained by means of supplying an elided element (see below). In the one attested case, the gloss itself has been dispensed with: **במוסרת: במסורת הברית** (1:81; the implied referent is Israel).

Up until now, we have analyzed those techniques that are rooted in a one-to-one glossing relationship between a simple, syntactically unitary lemma and its comment. Below, we examine cases in which the lemma and comment are syntactically complex, both involving more than one element. These usages frequently incorporate techniques from among those that we have analyzed above. Let us begin with the simplest cases, in which the comment consists of a paraphrase of a *piyyut* text. Such cases are the complex equivalent of the simple glossing examined above. Thus, for example **חוף ימים** “**Seashore, as he displayed the sight of his dew-covered buds:** when he brought of his fruit” (6:31; the element **חוף ימים**, an epithet for Zevulun, is not included in the paraphrase). Additional cases of paraphrasing may be seen in 1:27; 6:73. The paraphrase may include glossed epithets: **“And Rock wedded Hill:** On this night, Abraham married Sarah” (1:75). See also 6:21, 27. On occasion, it supplies elements in addition to those that are directly reflected in the *piyyut* text, as a means of clarification. The supplied material may be a grammatical element (or elements) of the sentence, which is in effect treated as having been elided from it in the *piyyut* text: **דלק בראש: דלק פרעה במשה** “**Chased the head:** Pharaoh chased Moses, who was the head/chief” (1:39). Alternately, the supplied material may be syntactically independent of the sentence, its purpose being to flesh out the meaning of the *piyyut* text: **מכת בכורים ואמרו יש לנו כמה בנים. אם ימות אחד מהם מה אנו חוששין** “**They renounced the unique first-born:** They overlooked the plague of the firstborn, saying ‘We have several sons. If one of them dies, why should we worry?’” (1:35). Further examples falling within this range of possibilities may be seen in 1:11, 36; 6:5, 81; 11:66; 12:24; 13:16. In other instances, the paraphrase is dispensed with, with the result that the gloss consists exclusively of a supplied element: **“When I was wedded:** in the Temple” (9:13). For further examples, several of which also employ the interrupted lemma structure (see above), see 2:3, 4, 5; 11:29, 45; 15:2, 12.

Finally, in a unique instance, the supplied material simply consists of a transposed element from the poetic text itself. Thus, the poetic text *ישבו יגונים בני עלי חופהו / כי כבד עלי אפהו* receives the following comment: **“For heavy upon it: upon His shores, is His anger”** (11:38; on the basis of the lemma one may conclude that the commentator’s text read *עליו* instead of *עלי*, as in our published text). Before us therefore is a case of an interrupted lemma (see above), with the interrupting comment consisting of transposed poetic text.

In addition to paraphrasing, the commentary on many occasions consists of an explanation of the lemma by means of identifying the text, biblical or midrashic, which underlies it (i.e., to which it refers). We will first examine cases in which the underlying text is biblical. The most basic sort of comment in this category is one that simply identifies the biblical text constituting the basis for a *piyyut* location: **בדם מצאי לאות: והיה הדם לכם לאות** (שם יב, יג) (1:21). See also 1:27 (where the identification refers to the *piyyut* text in the line following the one quoted in the lemma). A more complex type is one in which an explanation relies on the identification of a biblical key-word (or phrase): **למבין ראיית בתרים: במלחמת מלכים מחיזוק** **“From between the appearance of the pieces: during the war against the kings, on account of the strengthening and the merit of [the Covenant] between the Pieces,** which had taken place earlier” (1:10). See also 11:27. Re-quotation of the key-word itself, as it appears in the biblical text, may be dispensed with: **כנלה כבוד: מישראל (ש”א ד, כא; שם, כב) בשביל הארון** **“When the Glory departed: ‘from Israel’ (I Sam. 4:21, 22) on account of the Ark”** (13:14; in both verses the full text is *גלה כבוד (מישראל)*). Finally, the explanation may be dispensed with, such that the entire comment consists of the biblical text containing the key-word: **“To avenge their rebellion: ‘And I will impose My vengeance on Edom’”** (8:17). See also 8:19 (the key-word is not re-quoted); 10:21.

Sometimes, no biblical text is referred to specifically, but the explanatory comment is nevertheless predicated on the identification of such a text underlying the lemma. Thus, for example: **לא יעשה משפט: דבר אברהם הוא** **“Will not do justice: This is the speech of Abraham”** (15:4; see Gen. 18:25). See also 13:39–40.

On occasion, the biblical text is not used to explain the lemma, but rather to flesh out its meaning. Thus, for example: **דפקה והלילה: חם: קומו צאו (שם יב, לא) בבכיה** **“[The Land of] Ham urged**

and wailed: ‘Come now, leave!’ (Ex. 12:31). [This exhortation was accompanied] by crying” (1:37). In this case, the meaning of the lemma is taken for granted, and the purpose of the biblical text is to concretize the scene imagined by the *piyyetan*. Biblical quotations are put to similar use in 4:11; 5:1; 6:68.

The effect of adding concreteness to the poetic description may furthermore be achieved by means of reference to scenarios (imagined on the basis) of real life. This exegetical technique is particularly refreshing, as it appears to indicate that for the author/compiler of the commentary text, the *piyyut* literature was not entirely divorced from ordinary human experience, and that it could on occasion be elucidated by reference to the latter. The following are a few examples:

- עד קץ לחיכת שור: בימות הקיץ. שיהיה יורד הטל עד שמוצא השור עשב ללחוך “**Till the time that the cow licks:** in the summertime; that the dew come down till the cow find grass to lick up” (6:14).
- “**To behold Your face as then:** For they saw Your face when Your House was destroyed” (8:22).
- “**Your mockers swore:** ‘May I be a Jew if I do thus,’ by way of revilement” (10:25).

See also 3:14; 4:7, 20; 5:10 (quoted above); 6:28, 30; 10:10; 11:5 (quoted above); 15:2 (?).

Finally, we arrive at those exegetical techniques that are employed in elucidating the meaning of *piyyut* texts whose difficulty lies in their reliance on midrash. As already indicated above, in no case does the commentary text quote a midrash in the form in which it is known to us today on the basis of the surviving collections. In a number of cases, moreover, the midrashic material quoted does not find any parallels at all in the material currently available to us. The specific textual resources available to the author/compiler in the making of the commentary cannot therefore be guessed at. However, it is clear from the remains of the commentary text itself that he had access to a rich variety of midrashic material.

The most basic instances of commentary relying on midrash are those where the relevant midrash text is quoted in full in the comment. Thus, for example תלה כ"ב: נתלו כ"ב שנה של החרבת בית

המקדש. כי ספרו לו כ"ב אותות: של איכה יועם (איכה ד, א). ובזכות **He suspended 22:** 22 years of the destruction of the Temple were suspended. **For they mourned him with 22 letters:** [i.e., the 22 acrostic verses] of 'How [gold has] lost its luster' (Lam. 4:1). And it was on account of the merit of their having mourned him with 22 [...] the destruction of Jerusalem for 22 years" (12:24). Similar self-contained quotations of midrash text may be found in 1:76 (?), 101; 4:16–17, 18, 44; 5:9; 6:1; 8:14; 11:43; 12:4, 23; 15:6.

Occasionally, rather than quoting the midrash directly, a comment may be implicitly dependent on its identification as underlying the lemma. Several such comments, all relying on the same midrash, may be strung together (with other material intervening) in explaining an entire stretch of *piyyut* text. For example, the following midrash is employed in the *shivata* הוּחַץ לַאֲבִי לַיִל for Passover:

כי אמרו כלנו מתים [שמ' יב, לג] אמרו לא כגזרת משה. משה אמר ומת כל בכור בארץ מצרים [שם יא, ה] והיו סבורין שכל מי שיש לו ד' או ה' בנים אין מת אלא הבכור שבהם. והם לא היו יודעין שנשותיהן חשודות בעריות וכולן בכורים מרוקים אחרים. הן עשו בסתר והב"ה פרסם אותם (מכילתא בא, מסכתא דפסחא יג [עמ' 45–46])

For they said, "We are all dead!" (Ex. 12:33). They said, "This is not as in Moses' decree. Moses said, 'And every first-born in Egypt will die'" (Ex. 11:5). And they had thought that [in the case of] everyone who had 4 or 5 sons, only the first-born among them would die. But they didn't realize that their wives were suspect of adultery, so that all of them were first-born of different bachelors. They had acted in secret, but the Holy One Blessed Be He exposed them. (Mekhilta Bo, *Massekhta de-Pisha* 13 [pp. 45–46])

Four separate comments depend on this midrash:

- **That night He trapped the secrets:** of their first-born." (1:11)
- **The hidden secrets:** [that they were the products] of secret fornication." (1:12)
- בהבטת מעורותם: שהיו אומרות אין אנו מזנות. ובזה ליל נתגלת חרפתם שהיו מזנות. אבות כשורותם בכורי עבירתם (1:33–34; quoted in note 7)
- ויתרו על יחיד בכור: מחלו על מכת בכורים ואמרו יש לנו כמה (1:35; quoted above)

For similar cases of commentary by means of allusion to a midrash, see 8:20; 13:28.

Yet other cases in which no underlying midrashic text is quoted explicitly are ones in which the explanation provides a biblical quote, whose relevance to the lemma rests on an implied midrash. Thus, for example, the following midrash juxtaposes the wailing of the Israelites in the desert to their wailing at the destruction of the Temple:

ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה הוא (!) [במ' יד, א]. אמ' להן אתם בכיתם לפני בכייה שלתפלות חיי עתידין אתם לבכות בכייה שלממש. בכה תבכה בלילה [איכה א, ב] [ירושלמי תענית ד, ו [סח ע"ד]]

"And the entire congregation lifted up their voice, and the people cried that night" (Num. 14:1). He said to them, "You wept needlessly before Me. As I live, you will yet weep with good reason: 'She weeps bitterly at night'" (Lam. 1:2). (JT *Ta'an.* 4:6 [68d])

This midrash underlies the following *piyyut* text: אבחין בבכי יל' מדבר / אבחנה ליל מליל ומדבר ממדבר. In the midrash as we know it, only the occurrences of the word לילה are juxtaposed in the two verses. The *piyyut*, on the other hand, makes two juxtapositions: אבחנה ליל מליל and מדבר. The comment on this text is as follows: ויבכו העם בלילה הוא (!) (במ' יד, א). בכה תבכה בלילה (איכה א, ב). ומדבר ממדבר: ציון מדבר הייתה (יש' סד, ט). במדבר הזה יתמו (במ' יד, לה) "I will distinguish between night and night: 'And the people cried that night' (Num. 14:1). 'She weeps bitterly at night' (Lam. 1:2). And wilderness from wilderness: 'Zion has become a wilderness' (Isa. 64:9). 'In this wilderness they will perish' (Num. 14:35)" (9:3). As may be seen, the comment consists exclusively of juxtaposed verses. The first juxtaposition directly reflects the midrash text quoted above. The second, on the other hand, was either quoted by the author/compiler from a source that is now lost (and was presumably available both to him as well as to the *payyetan* before him), or was made up by him in response to the need to interpret the *piyyut* text. This second juxtaposition moreover underlies the comment to the following line in the *piyyut* text: מי יתנני במדבר: ארבעים שנה אקוט בדור (תה' צה, י). ובמדבר חורבן זה. "Would that I were in the desert: 'For forty years I abhorred that generation' (Ps. 95:10).¹ In the desert also refers to the current destruction, [which has lasted for] 882 years" (9:4).

¹ The word במדבר appears in this biblical context in a verse preceding the one quoted in the comment: אל תקשו לבבכם כמריבה כיום מסה במדבר "Do

For additional cases in which the comment consists of a biblical verse that (presumably) relates to the lemma by means of a midrash, see 1:14, 6:21.

Additional Data on Piyyut Commentary in the Genizah

As underscored above, the text that we have described is *sui generis*, no other text of continuous, lemmatic Hebrew *piyyut* commentary being known to us from among the materials found in the Classical Genizah.² However, the Genizah does contain evidence of occasional, *ad hoc* commentary on various *piyyutim*. This evidence is reviewed below.

Like the text treated above, the first item is also unique among the Genizah finds. It is a documentary text, a letter written by

not harden your hearts as at Merivah, as the day of Massa in the wilderness” (Ps. 95:8).

² We leave out of account a number of texts belonging to several different categories. In the first category are a number of leaves from the Genizah containing *piyyut* commentary, which on the basis of their script as well as their contents are of Ashkenazic provenance: T-S H 10.279, H 11.82. For Ashkenazic *piyyut* commentary, see Elisabeth Hollender, *Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz* (Studia Judaica XLII; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008) and the review by Michael Rand in *EJJS* 3 (2009): 262–71. In the second category is a commentary on the Qillirian *qerova* זכור איכה אנו for the Ninth of Av, published by Louis Ginzberg, *Genizah Studies in Memory of Doctor Solomon Schechter—I: Midrash and Haggadah* (New York: JTSA, 1928), 246–97. As demonstrated by the editor in his introductory remarks, the commentary shows clear affinities to the *Leqah Tov* midrashim. According to the Ginzberg, the manuscript containing the text is from the Genizah: *kerekh katan me-ha-genizah ben 9 dappim* (*op. cit.*, 246). However, scholars have not been able to identify this manuscript, so that its current whereabouts are unknown. To the third category belong Arabic vernacular translations of Hebrew poetry: see Nehemiah Allony, “Targum ne’elam shel ‘Ben Kohelet’ u-ferusho,” *Tarbis* 7 (1947): 74–86 (BL Or. 2586 B, published by Allony, belongs together with Firkovitch Evr. II A 180.1); Yosef Tobi, “Targumo u-ferusho ha-ivriyim shel R. Yishak ben Shemu’el ha-sefaradi le-tokheha לפי בחרך le-RaSa”G,” *Te’uda* 14 (1998): 57–68; Yishaq Hahn, “Keta min ha-targum ha-ivri shel azharat הנחלת לעמך,” in *Genizah Publications in Memory of Prof. Dr. David Kaufmann*, ed. Samuel Löwinger and Alexander Scheiber (Budapest: 1949), 71–80. See also the *rahit* ואשך הדולקת by Sa’adya (published in Menahem Zulay, *Ha-askolah ha-payyetanit shel Rav Se’adyah Ga’on* [Jerusalem: Schocken/JTSA, 1964], 120–21), copied together with an Arabic translation in ENA 2916.3–4. Finally, the Genizah also contains continuous, lemmatic *piyyut* commentary composed in Arabic: see Nehemiah Allony, “תלוף תלף le-RaSa”G,” *Sinai* 28 (1952): 144–161. See also the commentary on the *piyyut* את ארובות היונים קחו by Yehezqel ben Eli found in T-S Misc. 35.37, Ar. 24.48, K 19.19. The manuscripts were identified by Binyamin Loeffler. Our colleague Uri Melammed intends to publish this commentary.

Sahlan ben Avraham, a *payyetan* in his own right.³ In the letter, Sahlan attempts to elucidate 1) a passage from the Qillirian *silluq* *אז ראית וספרת* for Shabbat Sheqalim,⁴ and 2) an unusual locution in the *zulat* *אם תפקוד על עמך* by Shemuel bar Hoshana.⁵ The relevant passage from the Qillirian *silluq* is as follows:⁶

מידת עולם נמדד בשליש אמה / ומדתה [כלומר, מידת התורה] עולה ונסבת
כאלפי אמה / כמראה המידה אשר ציר ראה / מגילה עשרים על עשר אמה /
עפה ארבעים על עשרים אמה / ארבעים מעשרים שמונה מאות אמה / וכל
העולם כולו בשליש אמה / נמצאת דת במידותיה רחבה וארוכה / אלפים
וארבע מאות בעולם מאריכה

In this passage, the *payyetan* compares the dimensions of the world to those of the Torah. Sahlan's comment attempts to elucidate the meaning of the passage with the help of a midrash, a version of which is known from the text of *Bereshit Rabbati*:⁷

וגומיתי לך בה כי אחריה [...] פי' רוש כמראה המדה אשר ציר ראה. [...] ה
משולחת בכתב זה כנסח אשר אצלי נסוח. ומגלה שראה זכריה [...] [...] תה
כ' באמה ורחבה י' באמה [ראה זכריה ה, ב]. והיתה כפולה שני' ואשא עיני
ואראה והנה מגלה עפה [שם, א]. כי פשטת לה בארך להיות [...] [...] כ' אמה.
כי רצעת אמה אחר אמה תבוא להיות מן [...] [...] אמה היא [...] [...] הרי ת"ת אמה.
נמצאת הת[...] [...] יות מן אלפים ות' זרתות. שהאמה יש לה ג' זרתות. והתורה
יש לה ת"ת אמה. ג' פעמים [...] [...] אלפים ות'. והעולם כולו בשליש אמה.

And I said to you in it [i.e., my previous letter] that after it [...] an interpretation of [the passage] **according to the vision of the dimensions that the messenger saw.** [...] being sent in this letter is in accordance with the text as it is formulated in my copy. Now the scroll that Zechariah saw [...] 20 cubits and its width 10 cubits (cf. Zech. 5:2). And it was doubled, as it is said "And I raised my eyes and behold, a flying scroll" (Zech. 5:1). For one expands it in length to being [...] 20 cubits. For one stretches out cubit by cubit,

³ The text is published from ENA 4020.18 in Jacob Mann, "Iyyunim shonim le-ḥeker tekufat ha-ge'onim," *Tarbiš* 6 (1934): 80–83. See also the notes of Ḥanokh Yalon, *Pirke lashon* (Jerusalem: Bialik Institute, 1971), 457–58. For Sahlan see Elino'ar Bareket, "Sahlan ben Avraham," *Tarbiš* 52 (1982): 17–40.

⁴ See Yiśḥaq Baer, *Seder avodat yisra'el* (Rödelheim: 1868), 653–56 (Polish rite).

⁵ See Joseph Marcus, *Günze shirah u-fyyut* (New York: Anglo-Hebrew Publishing Company, 1933), 95.

⁶ The fragments from the *piyyutim* by Qillir and Shemuel bar Hoshana, together with the excerpts from Sahlan's letter, are quoted from *Ma'agarim*, the textual database of the Historical Hebrew Dictionary of the Academy of the Hebrew Language. The transcriptional apparatus in these citations is simplified.

⁷ See Ḥanokh Albek, *Midrash Bereshit Rabbati* (Jerusalem: Mekize Nirdamim, 1940), 44.

[so] it comes to be [...] cubits, being [...], i.e., 800 cubits [in all]. So it turns out [...] of 2,400 spans. For a cubit contains 3 spans. And the Torah comprises 800 cubits, viz. 3 times [...] 2,400.⁸ **And the entire world is a third of the cubit.**

The basic hermeneutic assumption underlying the Sahlan's explanation corresponds to one that we have seen to be operative in the commentary text examined above. It is simply that the proper interpretation of the *piyyut* text can be achieved by means of (exposing its reliance on) an underlying midrash. The formulation of the explanation is also familiar to us from the commentary text: the citation of the midrash in a free-standing, independent form, framed by lemmas drawn from the *piyyut* text.

As opposed to his explanation of the Qillirian fragment, Sahlan's explanation of the locution in the *piyyut* by Shemuel bar Hoshana is based on a philological argument. In our commentary text, we have encountered philological argumentation in the form of etymologization, on the basis both of Hebrew as well as Aramaic. In the case to be examined presently, Sahlan's argumentation may be said to encompass philological analysis that is much more intricate than that attested in the commentary text. However, philology as a hermeneutic technique is quite clearly common to both. Furthermore, it is significant that in both cases, it is assumed that obscurities in *piyyut* language can be explained by recourse to Aramaic, implying that the latter was seen to be a component of the former.

In one further respect, Sahlan's explanation contains an element that has no parallel in the commentary text. In attempting to explain the *payyetan*'s preference for one form over another that is equally possible, he resorts to a structural argument, citing the need to fill an acrostic slot in the *piyyut*. It is moreover noteworthy that Sahlan explicitly states that obscurity of meaning is a specific aim of the *payyetan*.

⁸ The import of this calculation is that the dimensions of the original scroll in Zechariah's vision (which is taken to represent the Torah) are 20 cubits by 10 cubits. However, since the scroll is 'doubled' (as derived, inexplicably, already in the *piyyut* from the word עפה in Zech. 5:1), the actual dimensions are 40 cubits by 20 cubits, yielding a total area of 800 cubits. Taking a span to be a third of a cubit, the dimensions of the Torah are 2,400 spans. This comparison of the dimensions of the Torah to those of the world, in accordance with which the latter is a third of the size of the former, is rooted in the exegesis of the verse מי מדד בשעלו מים (Isa. 40:12).

Sahlan seeks to elucidate the meaning of the word דעוקת (or דעקת) in the following line: דעקת כל טוח חופש ומסליל מרוצת כל מנהל. Here is his explanation:

ולא ה[...]. ש לי פירוש דעוקת אלא אשר אמרתי לך כבר [...] ק[...]. ה והדל בה תוספת. ולא עוד אלא ששאלתי את ר' אברהם שמא ידע עקרה מדברי רבות' ז"ל [...] לו. וראייה לדבר כי יכשר לדמות התוספת דמות העקר שנ' מקול שעטת [יר' מז, ג] השין תוספת ופירוש [...] פירוש "עטה" "עוטה". ובלשון הזה יעמוד הדל כמות שין. כי השין ישרת בלשון הקדש במקום "אשר" כאשר [...] האבן אשר שם מראשותיו [בר' כח, יח]. ותאמר בדרך קצרה ששם מראשותיו. ומתרגמין דשוי איסדוהי. הולכך [...] פירוש דעוקת כאשר אמרנו. אשר עוקת טוח חופש. ובעבור כי הצורך לאות דל תיכנה הפייטן [...] הזה. ולא עוד אלא שכוונתו היתה ביוצר ובזולת להעמיק המילות ולהצרידן. ואשר קראתי [...] המלה דעקת לא דעוקת. ויש לאמר כי הדל תמורת זין. כאשר תאמר זהב דהבא ו[...]. דעקת זעקת.

I have not [...] the explanation of [the word] דעוקת, beyond what I have already told you [...], and the [letter] *dal* is an affix in it. Moreover, I have asked R. Avraham whether perhaps he knows its [i.e., the word's] base [meaning] from the writings of our Sages, may their memory be a blessing, [...] to him. Now proof of [my] contention [may be found in the fact] that the form of the affix suits the form of the base [word], as it is said: מקול שעטת (Jer. 47:3). [In this case,] the *shin* is an affix, and the interpretation [...], the interpretation of עטה is עוטה.⁹ Now in the present idiom [i.e., the language of the *payyetan*] the *dal* functions like the *shin*. For in the Holy Tongue, the *shin* functions in place of אשר, as [...]: האבן אשר שם מראשותיו (Gen. 28:18). This may be succinctly expressed as: ששם מראשותיו. Now the Aramaic translation [of this passage] is: דשוי איסדוהי. Therefore the interpretation of [...] דעוקת as we have indicated: אשר עוקת טוח חופש. And because there was a need for the letter *dal* the *payyetan* wrote it [in] this [...]. Moreover, his intention in the *yosher* and the *zulat* was to make the words obscure and jarring.¹⁰ Now as to what I have read [...] the word is דעקת, not דעוקת. [In that case,] it may

⁹ Sahlan is claiming that just as the Hebrew grammatical element -ש is employed with the Hebrew root element עטה in the case of שעטת, so the Aramaic grammatical element -ד (termed by him תוספת) is employed with the Aramaic root element עוק (termed by him עקר) in the case of דעוקת. The element עוקת is never explicitly glossed, but since he implies that it is to be understood as Aramaic, we must conclude that in his view, the meaning of the root is 'to be straitened, distressed.' It is furthermore interesting to note that Sahlan states at the beginning of his explanation that he considers it to be a partial one, and that he made an (unsuccessful) attempt to clarify the meaning of the word in question by reference to rabbinic exegesis.

¹⁰ The meaning of להצרידן is uncertain. Our translation follows the suggestion made by Yalon (see note 10).

be said that the *dal* comes in place of *zayin*. As one says [Hebrew] זהב [for Aramaic] דהבא, so דעקת [...the Hebrew word] זעקת.

In addition to Sahlan's comments, the Genizah has yielded a number of cases in which glosses are supplied in the margins or between the lines of a manuscript in which a *piyyut* is copied. Such marginal/interlineal glosses are quite infrequent. Below, we itemize all such cases known to us.

- T-S H 2.55 and Ox. Heb. f. 102 fol. 25–26 contain two separate copies of the *qedushta* אמוני דת חיפוי כסף for Shabbat *Va-Yassa* by Qillir, both of which are accompanied by glosses. The text has been published by Loeffler, who notes the glosses in his introduction.¹¹
- T-S H 7.41 contains the *qerova* אעדיף כל שמונה for Hanukkah by Qillir.¹² The text is provided with a number of Arabic glosses, some difficult to make out.
- T-S NS 115.49 contains a Qillirian *qedushta* for mourning: the *rahitim* ויוציאני הרוח לאתר על אתר, and עצמות אשר זה מצד זה, followed by the *silluq* ראיתי קומה כי נוקפה. The text is provided with Arabic and Hebrew glosses.
- T-S NS 116.16 contains *piyyutim* from a Qillirian *qedushta* for the second Sabbath of Hanukkah.¹³ Line 219 (ed. Muenz-Manor) of the *silluq* is provided with an explanatory gloss in Hebrew.
- Ox. Heb. f. 32 fol. 2b (2713.1) contains the *qedushta* אזרחי ידעך for Yom Kippur by Qillir. In one case, the text is provided with an interlineal gloss: the word הדרירון is explained as שם, i.e., a Divine Name. The text has been published by Scheiber, who notes the gloss in his apparatus.¹⁴
- Mosseri IV 212.1 contains the *qedushta* אגמונו שלחף for the Seventh Day of Passover by Yosef be-rabbi Nisan.¹⁵ In line ב

¹¹ Binyamin Loeffler, "Kedushta le-shabbat *Va-Yassa* le-rabbi Elazar be-rabbi Killir," *Yerushatenu* 2 (2009): 225–26.

¹² Published in Ezra Fleischer, "Mivnim strofiyim me'en-azori'yim ba-piyyut ha-kadum," *Ha-Sifrut* 2 (1969): 224–29.

¹³ Edited in Ophir Muenz-Manor, "Rabbi Elazar be-rabbi Killir—kedushta'ot le-shabbatot ha-hanukkah," (M.A. thesis, Hebrew University of Jerusalem, 2003), 101–35.

¹⁴ Alexander Scheiber, "Piyyut Killiri ha-muva al-yede Kirkisani," in *Genizah Publications in Memory of David Kaufmann*, 9–35. The gloss is noted on p. 11.

¹⁵ Menahem Zulay, "Le-toledot ha-piyyut be-ereṣ yisra'el," *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry in Jerusalem* 5 (1939): 165–69.

(ed. Zulay) of the *qedushta*, the word דרדעים is glossed thus: קיל פיה "דור דעים".

- Ox. Heb. c. 20 fol. 7b (2736 D) contains the *yosher* אצילי משחת מורך for Shabbat *Emor* by Sa'adya, which is accompanied by several glosses in Arabic. The text has been published by Zulay, who notes the glosses in his commentary.¹⁶

Most of the instances listed here consist of extremely short, one-to-one comments on particular words. The comments may be translations into either Hebrew or Arabic, etymological explanations (which may be based on Aramaic), or indications of a biblical locution underlying a *piyyut* locution. Longer comments, formulated as sentences, are attested only in Ox. Heb. c. 20. It is safe to say that in terms of content and hermeneutic technique, these marginal glosses do not differ from the shorter comments encountered in the commentary text that we have edited. The use of Arabic, moreover, may conceivably be accounted for by the relative informality of marginal commentary as opposed to the continuous, lemmatic commentary encountered in our text.

Summing up, we may say that the data reviewed here make it appear that the period that saw the production of the bulk of Genizah documents witnessed a modest activity in the realm of *piyyut* commentary. The *piyyutim* commented on belong either to the Classical Palestinian corpus (Qillir, Yosef be-rabbi Nisan), or to the corpus of post-Classical, Eastern *piyyut* (Sa'adya, Shemuel bar-Hoshana). In both cases, it appears that the objects of commentary are *piyyutim* in active, liturgical use. Judging by Sahlan's letter, the commentary activity was pursued by scholars, who may at the same time have composed *piyyutim* themselves. Its object was the elucidation of the plain-sense meaning of the texts in question. In pursuing this goal, the commentators provide explanatory glosses and etymologies, as well as uncovering allusions to biblical and midrashic texts. Noticeably absent from this program are attempts at uncovering esoteric (mystical, etc.) allusions in the *piyyut* texts. Neither do the preserved comments cite legendary material pertaining to the lives of the *payyetanim*. Any evaluation of the significance of the phenomenon of Genizah *piyyut* commentary must take into account the paucity of the evidence on which the description is

¹⁶ Menahem Zulay, *Ha-askolah ha-payyetanit shel Rav Se'adyah Ga'on*, 165–69.

based. We feel confident in asserting that in the present case, this paucity does not only reflect the highly partial, and in most cases physically imperfect, documentation provided by the Genizah texts, but also the marginality of *piyyut* commentary within the world of scholarly activity documented in the Genizah.

A Critical Edition of T-S H 10.175

Sigla:

- § = doubtful reading
- ✕ = letter marked for deletion in the manuscript
- [.] = one letter missing
- [.] = less than one word missing
- [...] = one word or more missing
- < > = filling out of a scribal abbreviation

Editorial conventions:

- Lemmas in the text are given according to the line number of the edition indicated in the header provided for every *piyyut*: e.g., 3. אבחנה ליל מליל
- Suggested corrections of the text are given in square brackets: e.g., הוא [צ"ל ההוא].
- Scriptural citations are provided in parentheses: e.g., (במ' יד, ה).
- The vocalization marks appearing in the edition are those found in the manuscript.

Bibliographic abbreviations:

- אליצור, סדרי פסוקים = Shulamit Elizur, "Sidre pesukim be-fiyyutim u-vi-tfillot yisra'el," *Ginzei Qedem* 5 (2009): 9–63
- אליצור, למה צמנו = Shulamit Elizur, *Lammah šamnu? Megillat Ta'anit Batra u-rshimot šomot ha-kerovot lah* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies/The Rabbi David Moses and Amalia Rosen Foundation, 2007)
- בתי מדרשות = Aharon Wertheimer, *Bate midrashot*, 2nd ed., vol. 1 (Jerusalem: Mosad Harav Cook, 1950)
- גולדשמידט, מחזור ר"ה = Daniel Goldschmidt, *Mahzor la-yamim ha-nora'im—Rosh ha-shanah* (New York: Leo Baeck Institute, 1970)

- גולדשמידט, קינות = Daniel Goldschmidt, *Seder ha-kinot le-tishah be-av*, 2nd printing (Jerusalem: Mosad Ha-Rav Kook, 1973)
- מאן, דרשות = Jacob Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue—Volume I* (Cincinnati, 1940)
- סוקולוף, מילון = Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic* (Ramat-Gan/Baltimore/London: Bar-Ilan University Press/The Johns Hopkins University Press, 2002)
- סדר עולם = Chaim Milikowsky, "Seder Olam: A Rabbinic Chronography," (Ph.D. diss., Yale University, 1981)
- פליישר, מבנים = Ezra Fleischer, "Mivnim strofiyim me'en-azori'yim ba-piyyut ha-kadum," *Ha-Sifrut* 2 (1969): 194–240
- פרנקל, מחזור פסח = Yonah Frenkel, *Maḥzor Pesah* (New York: Leo Baeck Institute, 1993)
- רנד, מבוא = Michael Rand, *Introduction to the Grammar of Hebrew Poetry in Byzantine Palestine* (New Jersey: Gorgias Press, 2006)

דף א

בראש הדף שלושה טורים המביאים שרידי אותיות ומילים שאי אפשר לזהותן.

1. ליל אשר לאב הוחץ (שבעתא לפסח; אליצור, סדרי פסוקים, עמ' 28–41) 9 ליל לובש כתרים: §[...]. 10 [למבין ראיית ב]תרים: במלחמת מלכים מחיזוק וזכות בין הבתרים שקודם היה. 11 ה>וא< הל>ילה< לכר סתרים: שלבכורי[הם].¹ 12 [ל]חסוף: לפרסם. ספוגי מסתרים: מזנ[ו]ת סתה. 14 להניות לחיי תורים: ברכוש גדול (בר' טו, יד). 15 להנשי[ם] ת[חיה] לנסתרים. 17 ל>יל< עצום בנוראות: במלכים. 21 בדם מצאוי לאות: והיה הדם ל>כס< לאות (שמ' יב, יג). 23/22 להתאו[ו]ת: תתאו (במ' לד, ז; שם, ח). 26 עמדו. 27 אמצו אופל שמור: שהיו סובלין לעצמן שיבא הלילה. לזירמת סוס: [...]. ת. ועין נואף שמרה (איוב כד, טו).³ 33 גיליתה חרפת הורתם: אימותם. 33–34 בהבטת מעורותם: שהיו אומר[ות] אין אנו מזנות. ובזה ליל נתגלת חרפתם שהיו מזנות. אבות כשור>ותם< בכ>ורי< עבי>רתם<. 35 ויתרו על י[חי]ך⁴ בכור: מחלו על מכת

¹ השווה: "כי אמרו כלנו מתים [שמ' יב, לג] אמרו לא כגורת משה. משה אמר ומת כל בכור בארץ מצרים [שם יא, ה] והיו סבורין שכל מי שיש לו ד' או ה' בנים אין מת אלא הבכור שבהם. והם לא היו יודעין שנשותיהן חשודות בעריות וכולן בכורים מרווקים אחרים. הן עשו בסתר והב"ה פרסם אותם" (מכילתא בא, מסכתא דפסחא יג [עמ' 45–46]).

² אין למילה מקבילה במהד' אליצור, אך ברור שהיא מילת החרוז של טור 22 או טור 23. נוסח הטורים האלה במהד' אליצור הוא: "עיר וקדיש בו בקל לדאות / על גאים להתג' אות".

³ השווה: "שלא תאמר שכל מי שהוא נואף בגופו נקרא נואף אלא נואף בעיניו נקרא נואף שג' ועין נואף שמרה נשף [איוב כד, טו] והנואף הזה יושב ומשמר אימתי נשף בא אימתי ערב בא" (ויק"ר כג, יב [עמ' תקמה]).

⁴ מהד' אליצור: "ייחוד". אך אליצור מעדיפה את הנוסח החילופי "יחיד".

בכורים ואמרו יש לנו כמה בנים. אם ימות אחד מהם מה אננו [ח] וששין.
 36 וכקפאו ספונגים: וכשניתפרסמו כל בניהם שהן בני נכר כאיבם⁵ חל לעכור. 37 דפקה והלילה חם: קומו צאו (שמ' יב, לא) בבכיה. 39 דלק בראש: דלק פרעה במשה שהוא ראש. 40 כנפילת⁶ הלל: זה נבוכדנאצר. 43 להבהב גמזורים: אגומרי גחלים. לשון תלמוד.⁷ 45 לאומן מהל-לים: מעשה ידי אומן (שה"ש ז, ב). משה אומן אבל לא הקב"ה. 65-66 כוסות ארבעה כי נפלו ארבעה: ד' מלכים שהחריב [אברה] 75 וצור וגבע חותן: אברהם בזה ליל נשא את שרה. 76 ולכפות אף [במ]תן: תחת בסתר (משלי כא, יד) עשה ב[... ..] לכפות אף נעשת מלחמתו בלילה בסתר. 80 וליהט בריח שמגנים: בריח פסחים [... ..] משומנים הן. 81 במוסרת: במסורת הברית. 97 בליבו כמור: כמוס. [כמור]ת (יש' יט, ח). 101 [כ]מסו בחובו: שירת [צל שירה] שאמרו ישגראל במצגרים כמוס היה עד שבא [ישעיה] ויחזקיה וגילו את השיר בנבואה. 104 ואיתו שיר למו הג: ישעיה עם חזקיה [... ..]

2. בדעתו אביעה חידות (שבעת טל [עיקר השבעתא]; פרנקל, מחזור פסח, עמ' 208-209, 241-242)

1 בעם זו ביו: זו אילו ישגראל. בזו: זה היום עשה יי (תה' קיח, כד). בכן [... ..] בזה היום. 3 אות ילדת הטל להגן לתולדות: הארץ. זר [... ..] 4 [... ..] שלתהום. לרססו: שלטל כסופים. 5 זיכרו: שלטל בגבולרות¹⁰ [... ..]

3. ארשה ארוש רחשון (שבעת טל [רשות]; שם, עמ' 211-215)
 [... ..] מלשינות הוא. 6 לחלות פני יסף: יספת לגוי (יש' כו, טו). 7-8 זעק פי יוכבר [... ..] בר ואביב נשגיקות בר לחונני על דבר: 11 על דבר אשר לא ק[... ..] בר. 9 טילאיתי בתחנן: מטולאות (יה' ט, ה) ב[... ..] ל[... ..] שהיו [... ..] 12 פלילים: חכמים הם. 13 עד זקונים: עד זקנות. 14 [בין ש]ני לחות אבגנים: שה[... ..] מכוון כנגד בית קודש הקדש שים. 12 91 להפניע לני שפתים: אילו ישגראל שה[... ..] וישמעאל.¹³

⁵ מהד' אליצור: "באיבם". על פי נוסח בעל הפירוש יש לתקן את הצלעית: "באיבם חל לעכור" (על פי "וכאבי נעכר" [תה' לט, ג]).

⁶ מהד' אליצור: "בנפול"; "בנפילת", "וכנפילת" בח"נ. אליצור מציעה לגרוס "כנפול" או "כנפילת" ונוסח בעל הפירוש מאשר את הצעתה.

⁷ ראה סוקולוף, מילון, עמ' 269, ערך "גומרתא".
⁸ הפירוש הזה שונה מן הפירושים המוצעים על ידי אליצור. ונראה שבעל הפירוש כיוון לדעת הפייטן, שהרי הוא מפיט גם: "ושיעורן למה לי לאחות / כי ארבע פחות [=מלכים] / נדחפו [נ"א נידפו] בזה לילה" ("אשמור זה אשחר", טור 30; פליישר, מבנים, עמ' 218).

⁹ על פי זה יש להשלים את הליקוי במהד' אליצור.
¹⁰ מהד' פרנקל: "גבורות".

¹¹ נוסח טור 7 במהד' פרנקל הוא: "זבר משאת בר / ואביב נשקות בר // זעק פי יכבר / ושיח לשוני יגבר". בנוסח בעל הפירוש צלעיות 3-4 כנראה באו לפני צלעיות 1-2.

¹² כוונת בעל הפירוש היא כנראה שפני שליח הציבור מכוונים כנגד קודש הקודשים, שבתוך הארון שעמד בו היו מונחים לוחות הברית. הפירוש הזה שונה מן הפירוש המוצע על ידי פרנקל. ונראה שבעל הפירוש כיוון לדעת הפייטן.

¹³ יש כנראה להשלים: "שה[ם] נתונים בין אדום] וישמעאל" או כדומה.

4. אאגרה בני איש (שבעת טל [סדר יצירה, חלק א]; שם, עמ' 215–221)
 1 אאגרה: אַאָסָף. 7 בקץ עתות טל: זה תשרי. 11 להשתות [...] [שתות]
 טל: חיים עד העולם (תה' קלג, ג). 16–17 [חזן] אחת למ' שנה: פעם
 אחת היה מגש[ים]¹⁴ [...] בטל. 18 וגאו באיד טל: ש[ה] [יו] המים יוצאים מן
 האד[מה] [...] המים בזרוע.¹⁵ 20 בחורב [וחום ט]: שבימי מרחשוון [...].
 24 [ולזרם]: ואזרם במזרה (יר' טו, ז). [...] שהוקם [...] 44 [...] [...] ל:
 כשהעמיד יהושע את השמש אתו היום יום תקופה היה¹⁶ [...] א[...].

5. תחת אלת עפר (שבעת טל [סדר יצירה, חלק ב]; שם, עמ' 222–224)
 1 בורך: יי עמד גבור החיל (שופ' ו, יב). 9 בלא יקוה לאיש ליחל לטל:
 כשם שאין אדם מקוה [...] על הטל מאדם¹⁷ כך שארית יעקב (מ' ה, ו)
 אינן מקוים חסד מאדם אלא מן המקום. 10 ממחרת הפסח יחננו: בערב
 הפסח שוחטין את הפסחים ולמחרת ביום הראשון יחננו ער טל. 13 יזור
 רר: ויזורר (מ"ב ד, לה). לשון עיטוש הוא. 20 לעבור בסך וטל: סך וטל
 דבר אחד הוא. טוכה ומטללתא.

6. אלים ביום מחוסן (שבעת טל [סדר פסוקים]; שם, עמ' 225–234)
 1 אלים ביום מחוסן: ובני יש-ראל יוצ-אים <ביד רמה (שמ' יד, ח) הרי
 אלים. בעצם ה[יום הזה] יצאו כל צב-אות <(שם יב, מא) הרי מחוסן. 4 טל
 אב הובטח לש-ען>: זה יעקב. 5 בשמך בטל אט-לה>: בשמך ש[...]
 טל אטלה. ד-בר <א-חר> בשמך אני קורא שאטלה בטל. אטלה לשון טל
 הוא. 6 ובן ל[איתן מוט] לה: מוטלה לשון השלכה הוא. 7 לראש אבות:
 זה יעקב. וזכרתי את בריתי יעקב (ויק' כו, מב). 14 עד ק[ץ] לחיכת שור:
 בימות הקיץ. שיהיה יורד הטל עד שמוצא השור עשב ללחוד. 17 הפנעת:
 זו תפילה. מול מכון: זו ירוש-לים <שהיא מכון. ומכון זה לשבת כוון. 19
 הילול קודש תירוש: זה היין. יגייד [צ"ל ימגיד] לי בטל קדושי. 21
 ואות לחסוף חתומים: שיחיו המתים] בטל והוא או[ת]. ורמז לצחצח
 כתמים: וזרקתי עלי-כס <מים טה-ורים> (יח' לו, כה). 27 זרע בין צ-עתים
 [חפס]: זרעו של יששכר שהוא מחפס לדעת בינה לעתים (דה"א יב, לג).
 לעד בל יאפ[ס]: [...] פה. 28 זורר: עיטוש הוא ומוציא טיפים. טל הטף
 על הארץ. תחת[...]. פס: [...] פס: יהי פסת בר בארץ (תה' עב, טז). 30 טל
 [חי]ים לי ירטן: לשון רטיה הוא. כגון סרטן: שהוא מחופה במים. 31 חוף
 ימים [בצינו מראית] טללי ניצנו: בהביאו מפירותיו. 62 טל עלי שרב

¹⁴ השווה: "אחת למ' שנה היו זורעים" (בר"ר לד, יא [עמ' 322]).

¹⁵ השווה: "מפני ד' דברים חזר בו הקב"ה שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלן. מפני
 בעלי זרוע..." (בר"ר יג, ט [עמ' 119]).

¹⁶ השווה: "ויאמר לעיני יש' [יה' י, יב] וידם השמש [שם, יג] ולא היה כיום [שם, יד] ר'
 יוסי או' יום התקופה היה" (סדר עולם יא [עמ' 281–282]). הפירוש הזה שונה מן הפירוש
 המוצע על ידי פרנקל. ונראה שבעל הפירוש כיוון לדעת הפייטן.

¹⁷ השווה: "אבל הטל אינו יורד בזכות ברייה. מה טעם כטל מאת יי כרביבים עלי עשב
 אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם [מ' ה, ו]" (ירושלמי ברכות ה, ב [ט ע"ב]).

9. אאדה עד חוג שמים (קינה; שם, עמ' מ-מג)
 3 אבחנה ליל מליל: ויבכו העם בלילה הוא (!) (במ' יד, א). בכה תבכה בלילה (איכה א, ב).²² ומד|בר| ממדבר: ציון מדבר הייתה (יש' סד, ט). במדבר הזה יתמו (במ' יד, לה).²³ 4 מי יתנני במדבר: ארבעים ש[ה] אקוט בדור (תה' צה, י).²⁴ ובמדבר חורבן זה. תתפ"ב שנה.²⁵ 10 אההו: חשכו. תהו ובהו (בר' א, ב; יר' ד, כג). 12 אפונה: פ[...]. 13 אודה: יצאה שכינה. כהופרה: התאוה. בהייתי [צ"ל בהיותי] מחותנה: בבית המקדש. 14 אענוב: אחמוד.

10. איכה תפארתי מראשתי השליכו (קינה; שם, מג-מז)
 9 ובאבחת חרב: להבת חרב. 10 מזי רעב עש: שבקציר כל העו<לם> שביע וְהם היו מזי רעב (דב' לב, כד). 15 במסכיתה: ואבן משכית (ויק' כו, א). מרוקמת. 21 רובדי דוכני: הלויים. כנקטל מכהני: שריה כהן הראש (מ"ב כה, יח). 25 נשבעו מהול<ליכם>: אהיה יהודי אם אעשה כך בל<שון> חירוף. 43 לעיית: לעי השדה (מיכה א, ו). 44 גנוית: מגונה. כנויית: מכונה. 45 כתוא ואין דולה: ותאו זמר (דב' יד, ה).

11. איכה אשפתו פתוח כקבר (קינה; שם, עמ' סה-עב)
 4 אפיפת: עיקופי. 5 וכעוזב אורח ייסרי: כאדם שתועה בדרך ומתייסר עד שפלה בש[רו]. 26 וכהתעברו עם משיח: זה יאשיהו. 27 זכו זקניי: א[לה א]ברהם יצ<חק> ויעקב. פ[ר]ץ ג[ד]ר נביא: זה משה. זכור לאב-רהם (שמ' לב, יג). לולי משה בחירו עמד בפרץ (תה' קו, כג). 29 חט [חז] כי בעוון נכ<תמנו> כמו כן בציון כי נחתמנו: בגזירה. חסדי יהוה. 36 בנפשינו טרף אפר נכרה: ותברנ[י] לחם (ש"ב יג, ה). 38 כי כבד עליו: על חופיהו. אפיהו.²⁶ 43 ובתכלית ששה מאוי: [ת...שעה באב ועד ט"ו באב כיבו. 45 לא אליכם לוחצי. יהיו גיליו. 55 במהמורינו:

²² השווה: "ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה הוא (!) (במ' יד, א). אמ' להן אתם בכיתם לפני בכייה שלתפלות חיי עתידין אתם לבכות בכייה שלממש. בכה תבכה בלילה [איכה א, ב]" (ירושלמי תענית ד, ו [סח ע"ד]).

²³ כאן נדרשת המילה "מדבר" במקביל לדרשה המבוססת על המילה "לילה" המצוטטת בד"ה הקודם. דרשה כזאת אינה ידועה לנו מן המקורות.

²⁴ בעל הפירוש רומז כאן לפסוק סמוך, שגם בו ננקטה לשון "במדבר": "אל תקשו לבבכם כמריבה כיום משה במדבר" (תה' צה, ח).

²⁵ על פי החשבון הזה הפירוש חובר ב-952 לספירה.

²⁶ הטור במהד' גולדשמידט הוא: "יִשְׁבוּ יְגוֹנִים בְּנֵי עַלִי חוֹפִיָּהוּ / כִּי כָבֵד עַלִי אֶפִּיָּהוּ". ולדברי בעל הפירוש, הגורס "עליו" במקום "עליו", יש להבין מדברי הפיוט ש"עליו" פירושו "עלי חופיהו".

²⁷ לדעת בעל הפירוש הפייטן רומז לששה ימים שבין ט' באב לבין ט"ו בו. על פי רשימת הצומות הנמסרת בספרו של אבו-ריחאן אלברוני (ראה אליצור, למה צמנו, עמ' 105–114) "בחמשה עשר בו [באב]—צום כבות האש בבית, ובו חלה יציאת נבוכדנאצר ממנו, והפסקת השרפה באצרותיו ובהיכלו" (שם, עמ' 411). אין מקור נוסף לצום ט"ו באב מחוץ לרשימת אלברוני (ראה שם, 187–188).

בהומר וב[לבנים] (שמ' א, יד). 65 [פון] צצה: 28 אומרת. 66 ועדף את מרון מג-רה: וגובר מגרה מדנים לאומות. 70 ובחללי ערך ל[שבור]: [...] לחם הפנים.²⁹

12. איכה אלי קוננו (קינה; שם, עמ' נב-נה)
4 אחר הדלת קמו לסד-ור: היו עושין את הטעות ב[...] בשעה שהן נפתחות. הדלתות. וכשהן סגורות היתה [...] לא היתה נראית כדי שלא יוכיח המוכיח.³⁰ 5 פיה[מו משחור]: [...] שהן שחורין שיחרו. 7 כנם [...] אשר לא יקים: כשנמ[...] 9-10 ... כש[לחו מלאך ידי עם [...] וראד]³¹ [...] 12 מצ-רים <מצ-רים>: [...] פלו העם [...] יא[שיו מ] [...] שע יאשיו ו[...] עלו במגדו. 23 [במו] עד שנת הש[מטה]: [...] [במו] עד השם-טה מת יא[שיו].³² 24 [תלה כ"ב]: נתלו כ"ב שנה[ל ש]ל החרבת בית המקדש. כי ספרו לו כ"ב אותות: של איכה יו[עם] (איכה ד, א). [ובז]כות שספרו לו כ"ב [...] חרבן [י]רוש[לם] <ליס> עד כ"ב שנה.³³

13. אהלי איכה גילו קדשים (קינה; אליצור, למה צמנו, עמ' 18-23)
14 [כ]גלה כבוד: מ[י] ש-ראל <ש"א ד, כא; שם, כב> בשביל הארון. וכהן: עלי ב[...]. 15 השב ברואה: זה שמואל. 16 לאוספן: בכ"ז בסיון. שמואל ועלי. 18 ושש צרות [...] בי"ז בתמוז. 28 ונכחדו שני[ם]: יכין ובר-עז.³⁴ 31 ונימש: ומלא.³⁵ 39-40 ראה חט גבעה כג[ולגל] ו[נאסר] וישולם לי חט אחד עשר: בי"א בשבט נעשה מעשה פילגש. וכל האלפ[ים] נפלו בימי פילגש לא בשביל פילגש לבד אלא בעוון מיכה שעשה את הצלם. ג[...]. עוון ונפלו כל אותם האלפים.³⁶

²⁸ מהד' גולדשמידט: "פצתה"; "פיצצה"; "פוצצה" בח"נ.
²⁹ בעל הפירוש כנראה גורס "ובחללי ערך לשבור" ולדבריו "ערך" הוא כינוי ללחם הפנים; השווה "ויערך עליו ערך לחם" (שמ' מ, כג).
³⁰ השווה: "ליצני הדור מה היו עושים. חצי צורה בדלת זו וחצי צורה בדלת זו. והיה משלח [יאשיו] ב' תלמידי חכמים לבער צורה מבתיהם והיו נכנסין ולא היו מוצאין כלום. הן דנפקין הוון אמרין להון סגרון תרעייא מבתרכון. והוון נפקון להון וסגרון תרעייא מבתרהון והיו משתכחא קיימא מן גו" (איכ"ר א, יח [עמ' 91]).
³¹ חריות טורים 9-10 היא "אד", ומשום כך אפשר שהשריד "[...] וראד" שייך לד"ה המובא מאחת מצלעיות טור 10 שעל פי נוסח בעל הפירוש הסתיימה ב- "[...] וראד".
³² השווה: "בן שמנה שנים יאשיו במלכו ושלשים ואחת שנה מל' בירוש' [מל"ב כב:א; דה"ב לד, א] בשנה שמנה עשרה ליאשיו אותה שנה היא היתה תחילת היובל" (סדר עולם כד [עמ' 386]; ראה גם ילקוט שמעוני מל"ב כב, רמז). על פי זה שנת שלושים ואחת למלך יאשיו, כלומר שנת מותו, הייתה שנת שמיטה.
³³ מדרש כזה אינו מתועד במקורות.
³⁴ ראה אליצור, למה צמנו, עמ' 188.
³⁵ ראה רנד, מבוא, עמ' 499, §29n.
³⁶ ראה אליצור, למה צמנו, עמ' 173-176. תיארוך הצום בי"א בחודש דווקא נובע כנראה מפירוש שגוי של הטור, משום שהמילים "אחד עשר" מתייחסות למספר החודש (שבט) ולא למספר היום בו הביטוי הלכוי ג[...]. עוון" משקף את המילה "כגולגל" שבד"ה. למספר בלתי

14. צרור פסוקים

1 זה (בר' ה, כח): למה בשני טעמים. בשביל שראה עולם בנוי ל[פ]ני המבול ובנוי לאחר המבול.³⁷ 2 עזים מאתים (בר' לב, טו): למה כתובים כולם במס מס. מפני שכול[ם] בעלי מומים היו.³⁸ 3 ותפתח ותראהו את הילד והנה נער (שמ' ב, ו): אם ילד היה למה נא <מר> נער. אלא מל <מד> שהיה ילד והיה קולו כקול נער גדול.³⁹ ד <בר> א <חר> נער. אין נער אלא מלאך שנא <מר> רויך דבר אל הנער הלז (זכ' ב, ח).⁴⁰ 4 עד מתי אתם פסחים על שתי הסעיפים (מ"א יח, כא): על שני הדברים ואילו הן אם יהי האלהים ל <כו> אחרינו ואם הבעל לנו אח <ריו> (שם). ומניין שהסעי' פים דברים [ם] שנא <מר> סעפים שנא [תי] (תה' קיט, קיג). 5 היכל יי היכל יי (יר' ז, ד): למה בשלוש פעמים כנגד בנוי וחרב וב[נוי].⁴¹ 6 תוגת

מדויק של ההרוגים ("וכל האלפים", "כל אותם האלפים") ראה שם, עמ' 175, הערה 68. לשימוש במילה "בשביל" ראה שם, הערה 70.

³⁷ לדרשת שני הטעמים השווה: "זה ינחמנו. בשני טעמים לפי שמצא חן בתחתונים ובע' ליונים" (לקח טוב בראשית ה [טז ע"ב]). הדרשה הזאת נדרשת על "אלה תולדות נח נח" (בר' ו, ט) בבר"ר ל, ה (עמ' 271) ובמקבילות (ראה מאן, דרשות, עמ' רפב, הע' 89). לתוכן הדרשה שלנו השווה: "נח נח [בר' ו, ט] ג' פעמים כתוב נח בזה הפסוק. למה מפני שראה העולם ביישובו ובחרבנו וביישובו. וכן דניאל ראה בית המקדש בנוי וחרב ובנוי. וכן איוב ראה ביתו בנוי וחרב ובנוי. הה"ד נח דניאל ואיוב [יח' יד, יד] (מאן, דרשות, עמ' רפב); וגם "אלה תולדות נח [בר' ו, ט] זש"ה והיו שלשת האנשים האלה בתוכם (!) נח דניאל ואיוב [יח' יד, יד] מפני מה הזכיר שלשת אילו מכל הנביאים שכל אחד ואחד מהם ראה שלשה עולמות. נוח ראה עולם משוכלל וחרב ומשוכלל. איוב ראה ביתו בנוי ונפרץ ובנוי. דניאל ראה בית המקדש מיוסד ושם ומיוסד" (שם, עמ' קנא).

³⁸ השווה: "כל תיבות של זה הפסוק סופן ממי"ן לפי שכולן בעלי מומין" (לקח טוב בראשית לב [פד ע"א]). הדרשה מובאת גם בשכל טוב (בראשית לב [עמ' 172]) ועל ידי בעל הטורים (על אתר).

³⁹ השווה: "והנה נער בכה [שמ' ב, ו] קרי ליה ילד וקרי ליה נער. תנא הוא ילד וקולו כנער. דבר רבי יהודה" (בבלי סוטה יב ע"ב). הדרשה מובאת בלקח טוב שמות ב (ה ע"ב).

⁴⁰ השווה: "והנה נער בוכה [שמ' ב, ו]... המלאך שהיה מתלווה עמו. שמלאך נקרא נער שנאמר רויך דבר אל הנער הלז לאמר פרוות תשב ירושלים" [זכ' ב, ח] "ילקוט שמעוני שמות ב, קסו [בשם מדרש אבכיר]). לדרשות מן הסוג "אין—אלא מלאך" ראה: "ולפי שראתה במלאך נקראת שמה [של אשת מנוח] צלפוני שהיא פונה במלאך ואין צלל אלא מלאך כמה דתימא כי על כן באו בצל קורתי [בר' יט, ח] "במ"ר י, ה [עמ' 73]; "וישם ה' דבר בפי בלעם [במ' כג, ה] ואין דבר אלא מלאך שנאמר ישלח דברו וירפאם [תה' קז, כ] בא המלאך וישב בגרוננו של בלעם וכשהוא היה רוצה לברך מניחו רוצה לקלל בולמו" (בתי מדרשות א, עמ' רסח; ראה גם ילקוט שמעוני בלק כג, תשסה); "אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח [קה' ח, ח] אין אדם שליט במלאך המות לכלות אותו ממנו. ואין רוח אלא מלאך שנא עושה מלאכיו רוחות [תה' קד, ד] "דבר" ט, ג [עמ' 233].

⁴¹ השווה: "מתחילת בריית העולם צפה הקב"ה בית המקדש בנוי וחרב ובנוי. בראשית ברא אלהים [בר' א, א] הרי בנוי... והארץ היתה תהו [שם, ב] הרי חרב... ויאמר אלהים יהי אור [שם, ג] בנוי ומשוכלל לעתיד לבוא" (בר"ר ב, ה [עמ' 18]; ראה גם פסדר"כ כא, ה [עמ' 322]). דרשת "בנוי וחרב ובנוי" נדרשת גם על אברהם (בר' כב, יד: בר"ר נו, י [עמ' 608], ספרי דברים שנב [עמ' 410], לקח טוב בראשית כב [נא ע"א], יצחק (בר' כז, כז: בר"ר סה, כג [עמ' 744], ספרי דברים שם, לקח טוב בראשית כז [סח ע"ב]) ויעקב (בר' כח, יז: בר"ר סט, ז [עמ' 797], ספרי דברים שם, לקח טוב בראשית כח [עב ע"א]. בר' כט, ב-ג: מאן, דרשות, עמ' שיח). וראה גם בקינה הקילירית "איכה את אשר עשוהו", טורים 20-1 (גולדשמידט, קינות, עמ' נט-סא). לדרשת "בנוי וחרב ובנוי" הדרושה על נח, דניאל ואיוב ראה הערה 37 לעיל.

אמו (משלי י, א): [...] אֶפְרָא אפר מקלה.⁴² 7 כל רות ווין ראש פס[וק] חו[ן] מ[שמונה] פסוקים שהם בלא ויו. ולמה כולם בווו שכולם מדברין בלשון וי.⁴³ 8 וצבור א[ין] מים כי אם טיט (יר' לח, ו): אפשר לומר כן. אם אין מים מאיין טיט. אלא מל[מ]ד <שעלה הטיט ל[מ]עלה וקפה וה[ו]י[ו] ה[מ]ים למטה שלא לצער.⁴⁴ 9 ובמשרפות אבתיך (יר' לה, ה): מה היו עושין. היו מביאין קנים בא[... ..] כורכין אותן באניצי פשתן וטובלין אותן בשמן ומד-ליקין [ותן ..] לין אותן סביבות המיטה וסופדין עמהן. וזה הוא השרפה.⁴⁵

15. את חיל יום פקודה (קדושתא לר"ה [מגן]; גולדשמידט, מחזור ר"ה, עמ' 65–66)

1 א[ת] ח[י]ל [...] 2 ל[י]שר: עליך. כעל מוק[ד]ה: [כע] [ש] מזבח מערכה שהוא [...] 4 לא יעשה מש[פ]ט: דבר א[ב]ר[ם] <הם> הוא.⁴⁶ 6 כא[חור] וקדם [בת] וו[ך] נחצב: אילו דורות [...] א[ב]ר[ם] נפרא בתווד לסבול אותם.⁴⁷ ליהב עליו כל המחצב: [...] ת היות לב[... ..] 12 תמוכים בדשן שה עקידה: זה [יצחק ... א]שר בו נפקדה: אמו.

16. תאלת זו כחפץ להתעיל (קדושתא לר"ה [מחיה]; שם, עמ' 67–69)
1 שו[ן]ע [...] אברהם. 3 להקפות: לפרסם. [...] רחל ולאה בל' [...]

Michael Rand, Ph.D. (2003) New York University, Researcher at The Academy of the Hebrew Language (Jerusalem, Israel). Publications on *Piyyut* and *Piyyut* Grammar including *Introduction to the Grammar of Hebrew Poetry in Byzantine Palestine* (New Jersey: Gorgias Press, 2006), "Liturgical Compositions for Shemini 'Atzeret by Eleazar be-rabbi Qillir," *Ginzei Qedem* 3 (2007) 9*–99*, "More on the *Seder Beriyot*," *JSQ* 16 (2009): 183–209, "Elazar be-rabbi Killir: shivatat tal nosefet," *Qoveṣ al Yad* 20 (2011) 49–79.

⁴² השווה: "מהו תוגת אמו [משלי י, א] אמ' ר' לודה לישן גימטריון הוא. אפרא בעיני אמה" (ירושלמי תענית ג, ח [סז ע"א]).

⁴³ השווה: "אמר רבי חייא בר אבא כל ראשי פסוקים [של רות] ווין חוץ משמנה פסוקים מפני שדבקה לברית שניתנה לשמנה. ומפני זה כל ראשי פסוקים ווין כלומר אוי [צ"ל ווי] לדור שגבוריו ידודון [צ"ל ירודין]" (מדרש זוטא, רות ב [עמ' 44]). הדרשה הזאת מובאת בלקח טוב רות ב (מהד' באמברגער, עמ' 26).

⁴⁴ השווה: "נטלו את ירמיהו והשליכו אותו לבור מלכיה בן המלך והיה הבור מלא מים. עשה לו הקדוש ברוך הוא נסים. ירדו להם המים למטן והטיט למעלה ויטבע ירמיהו בטיט. והיה יהונתן הסופר מחרפו ומונה אותו ואומר לו הרכין ראשך על הטיט שמא תבא שינה לעיניך" (פס"ר כו [קל ע"א]).

⁴⁵ השווה: "שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי שנאמר בשלום תמות ובמש-רפות אבותיך המלכים וגו' [יר' לה, ה]...ומה הם שורפין על המלכים מיטתן וכלי תשמישן" (בבלי ע"ז יא ע"א).

⁴⁶ ראה בר' יח, כה.

⁴⁷ השווה: "למה ברא הקב"ה את אברהם באמצע דורות כדי שיסבול דורות שלפניו ושל-אחריו" (בר"ר יד, ו [עמ' 130]).

Binyamin Loeffler, Researcher at The Academy of the Hebrew Language (Jerusalem, Israel). Publications on *Piyyut* including “אשא דעי למרחוק—kinat hashlamah li-krovat אאביך shel Elazar be-rabbi Killir,” *Tarbiš* 56 (1987): 504–14, “מי לא יראך מלך—Silluk Killiri avud le-rosh ha-shanah,” in *Studies in Hebrew Poetry and Jewish Heritage in Memory of Aharon Mirsky*, ed. Ephraim Hazan and Joseph Yahalom (Ramat-Gan: Bar-Ilan, 2006), 127–58 (together with Joseph Yahalom), “Kedushta le-shabbat *Va-Yassa* le-rabbi Elazar be-rabbi Killir,” *Yerushatenu* 2 (2009): 223–58, “אתה אומר ועושה—Kedushta le-seder *hen karevu yamekha lamut* le-Yannai,” *Leshonenu* 72 (2010): 179–99 (together with Michael Rand).