

'בקיבוץ גלילות ובהקבץ בתולות': לשאלת זיהוי הפיוטים המוזכרים לגנאי בתשובת רב נטרונאי גאון

איתי מרינברג-מיליקובסקי

יחסם של גאוניי בבל לפיוט נדון זה כבר בכמה מחקרים.¹ מוסכמה רווחת היא שבבל בתקופת הגאונים הייתה 'מקום עווה של ההתנגדות לפיוט', בלשונו של עזרא פליישר,² והתנגדות זו מוצגת ברגיל כביטוי אחד מני רבים לביקורתם של בעלי ההלכה בבבל על המנהג הארץ ישראלי.³ כידוע ההתנגדות לפיוט לא מנעה מחשובי

* לתשובת רב נטרונאי הנדונה במאמר התודעתי (דרך ציטוטיה בספרות הראשונים) בזכות פרופ' רמי ריינר, שעה שישבתי לפניו בסמינר באוניברסיטת בן-גוריון כנגב בשנת תשס"ט. תודתי העמוקה לו על הערותיו או ועל שעודדני לפתח את הצעתי הראשונה לכדי מאמר. תודה גם לד"ר פיטר לנרד, לפרופ' טובה בארי, לפנתס רוט ולוורד רויאל-קרצ'מר, ששמעו וקראו את הרעיונות שלהלן בראשיתם והעירו הערות מועילות, וכן לקוראים האנונימיים מטעם כתב העת. האחריות לכתוב מכאן ואילך – עלי בלבד.

1 הספרות המחקרית המוקדשת לנושא ענפה למדי. לסיכומים קצרים ראו: י' רצהבי, מגנוי שירת הקדם: פיוט וחקרי פיוט, ירושלים תשנ"א, עמ' 250–252; י' ברודי, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים תשע"א, עמ' 136–137. לדיונים מפורטים ראו למשל: ל' גינצבורג, גנוי שכטר, ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 508–523; ש' שפיגל, 'לפרשת הפולמוס של פירקוי בן באבוי, מן הסדרה החדשה של הגניזה בקיימברידג', ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד צבי וולפסון למלאת לו שבעים וחמש שנה, ירושלים תשכ"ה, עמ' רמג–רעד; L. A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame and London 1979, pp. 66-71; R. Brody, 'Saadya Gaon on the Limits of Liturgical Flexibility', J. Blau and S. C. Reif (eds.), *Genizah; Research after Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge 1992, pp. 40-46; י' בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 143–149; R. Langer, *To Worship God Properly: Tensions Between Liturgical Custom and Halacha in Judaism*, Cincinnati 1998, pp. 110-130; העשירית ובמאה האחת-עשרה, מסורת הפיוט, ב (תש"ס), עמ' 85–96.

2 ע' פליישר, 'ציונים לנחלתו הפייטנית של רב האי גאון: פתיחות השיר במדרש "פתרון תורה"', מחקרי ירושלים בספרות עברית, י-יא [אסופת מאמרים לזכר דן פגיס] (תשמ"ח), עמ' 661.

3 לדעת חלק מן החוקרים, אחד משיאי של עימות זה בתחום הפיוט והתפילה מתגלה בשלבי התגבשותה הראשונים של התפילה באשכנז וצרפת של ימי הביניים. ראו: י"מ תא-שמע, התפילה

גאוני בבבל (רב האי גאון למשל) לשלוח ידם בכתיבת פיוטים;⁴ היא גם לא מנעה את קיומה, הלכה למעשה, של פייטנות ענפה בארצות המזרח, בבבל ובאזורים המושפעים ממנה, פייטנות שהעמידה אסכולה מובחנת בעלת קווי ייחוד ברורים.⁵ אכן, כפי שכבר הטעימה טובה בארי, 'המשתמע מדעותיהם של הגאונים ביחס לפיוט אינו ברור. האם יש ללמוד מדבריהם שלא נאמרו פיוטים בבתי כנסיות בבליים, או שמא להפך? בעיה, העולה שוב ושוב על שולחנם של הגאונים, מלמדת אולי שהיא הייתה אקוטית ונפוצה, ושהסמכויות הרשמיות נתבעו להכריע בה בכל פעם מחדש. הזיקה בין המציאות החיה של בתי הכנסיות ובין ההכרעות ההלכתיות שנותרו בידינו גם היא איננה חד-משמעית'.⁶

במאמר קצר זה אבקש להציע קריאה מחודשת בתשובה אחת של רב נטרונאי גאון (המאה התשיעית) המוקדשת לאמירת פיוטים ולגדריה. עניין מיוחד מזמנת תשובת רב נטרונאי לחוקרי הפיוט, משום שנזכרו בה לכאורה שני פיוטים שלא הגיעו לידינו; ברם עיון נוסף בתשובה עשוי לגלות כי רק פיוט אחד מוזכר בה, ואף הוא – מוכר היטב. אם מתקבל על הדעת הזיהוי שיוצע כאן – זיהוי שכשלעצמו איננו חידוש גמור, כפי שיובהר בהמשך – אפשר שיהיה בו כדי להאיר צד נוסף במניעי ההתנגדות לפיוט בבבל וביחסי הגומלין הטעונים בין 'המציאות החיה של בתי הכנסיות' לבין 'ההכרעות ההלכתיות שנותרו בידינו', בבבל ומחוץ לה.

והרי תשובת הגאון, המובאת כאן, על מנת להקל את הדיון, בחלוקה להקדמה, המוקדשת להצגת מושא התשובה, ולשלוש פסקאות, שבהן גוף התשובה ועיקרה:⁷

האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס"ג, עמ' 36; הנ"ל, מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 90–92; א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית,³ ירושלים תשס"א, עמ' 80–81.

4 ואף אם רוב יצירת רב סעדיה גאון, יצירה שחידושיה נדונו הרבה במחקר, היא פרי שהייתו במצרים או בארץ ישראל, טרם הגיעו לבבל.

5 הפייטנות בבבל ניהלה דיאלוג הן עם המורשת הארץ ישראלית הקדומה, הן עם הפייטנות החדשה שהלכה ונרקמה בספרד – וסללה לה דרכים משלה. ראו: ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים,² ירושלים תשס"ח, עמ' 279–329; בארי (לעיל הערה 1); הנ"ל, החזן הגדול אשר בבגדאד: פיוטי יוסף בן חיים אלברדאני, ירושלים תשס"ג, עמ' 190–194; הנ"ל, לדויד מזמור: פיוטי דויד הנשיא בן יחזקיהו ראש הגולה, ירושלים תשס"ט, עמ' 75–76; ש' אליצור, 'לאופיו ולנתיות השפעתו של המרכז הפייטני בבבל: ההוריים בעקבות ספריה של טובה בארי', תרביץ עט (תש"ע–תשע"א), עמ' 229–248.

6 בארי (לעיל הערה 1), עמ' 86–87.

7 תשובות רב נטרונאי גאון, סימן ל (מהדורת ברודי [לעיל הערה 1], עמ' 135). התשובה מובאת כאן ללא סימני הההדרה של ברודי.

האומרים פיוטים באבות וגבורות ובכל תפלה ותפלה ובכל רגל ורגל מעניינו, ומרבין בו דברי אגדה ובט' באב ובפורים.

(א) אם אומרים בכל ברכה וברכה מעין אותה ברכה, ובראש השנה וביום

הכפורים דברי ריצוי וסליחות, ובט' באב דברי קרבן הבית, הרשות בידן,

(ב) ועיקר שאומרים בכל ברכה וברכה מעין פתיחתה ומעין חתימתה.

(ג) אבל בקיבוץ גלילות ובהקבץ בתולות וכל כיוצא בהן וכל הדומה להן אסור

לאומרו, ואם אמר מלמדין אותו עד שלא יאמר כך.⁸

דעתו של הגאון כמדומה לא הייתה נוחה מאמירת פיוטים. אף על פי כן הוא הכשיר אותם כל עוד הם עומדים בתנאים הלכתיים מפורשים. תנאים אלו, ראוי להדגיש, נוגעים במהות הפיוט ובעיקרו, היינו בהיותו יצירה משתנה ומתחלפת המשורגת בנוסח קבוע ויציב.⁹ על פי סיכומו של ירחמיאל ברודי, התנאי הראשון (פסקה א לעיל) הוא: "אם אומרים בכל ברכה וברכה מעין אותה ברכה", בהתאם לדברים שנמסרו בשם רב (בבלי, עבודה זרה ח ע"א): "אף על פי שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה,

8 התשובה מצוטטת בשינויים גם בשו"ת רבנו גרשום מאור הגולה (מהדורת שלמה אידלברג, ניו-יורק תשט"ז), סימן א, ושם נדפסה על סמך המובא בספר שבלי הלקט (מהדורת שלמה בוכר, וילנא תרמ"ז), סימן כח. מקור זה הוא אחד מכמה 'כתבי הגנה' נחרצים על הפיוט שהותירה אחריה ספרות ההלכה באשכנז ובצרפת בימי הביניים. ראו גם דברי רבנו תם המצוטטים במחזור ויטרי (מהדורת שמעון הורביץ, ברלין תרנ"ג-תרנ"ד), סימן שכה; ואצל גרוסמן (לעיל הערה 3). 'גיוס' כתבי הגאונים לדיון של הראשונים במעמד הפיוט חייב כמה טרנספורמציות לא מבוטלות. במקרה שלפנינו השינוי המופלג ביותר שנעשה בתשובת רב נטרונאי הוא הבאתה המקוטעת בתשובת רבנו גרשום מאור הגולה; פסקה ג נעדרת לגמרי בדיונו של רבנו גרשום (והמצוטטים את דברי רב נטרונאי גאון בעקבותיו), חסרון המאפשר לראות את התשובה כהכשר של ממש לפיוט, בעוד העמדה העולה מן הנוסח המלא נראית, על פניו, דו-ערכית. קשה אמנם לדעת אם תשובת הגאון הגיעה לידי רבנו גרשום כשהיא מקוטעת, או שמא נקטעה במכוון על מנת לשרת את מגמת רבנו גרשום בפסיקתו, אולם אם הצעתי להלן קולעת, יש לשער כי רבנו גרשום עצמו הכיר את הפיוט העומד לביקורת בתשובת הגאון, ושמא יש בכך כדי לחזק את האפשרות שהוא קטע במכוון את התשובה. לדוגמה נוספת לעיבוד מכוון של תשובת רב נטרונאי גאון בשו"ת רבנו גרשום מאור הגולה ראו: מ' פרי, מסורת ושינוי: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים, בני ברק תשע"א, עמ' 119-143.

9 אופיו המדויק של השילוב בין הקבוע למשתנה ומשמעותו ההיסטורית של שילוב זה, הם מן הסוגיות הסבוכות בחקר הפיוט. מקובלת ביותר עמדת פליישר בסוגיה זו. ראו: פליישר (לעיל הערה 5), עמ' 47-66. גישה חדשה לנושא הציג לאחרונה ע' הכהן, 'לתולדות התהוותה של הקדושת הארץ-ישראלית הקדומה', א' (רמי) ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, אלון שבות תשע"ב, עמ' 281-318, ושם גם דיון ביקורתי מפורט בגישות קודמות.

אבל אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה, אומר¹⁰; והתנאי השני (פסקה ב) הוא: "ועיקר שאומרין בכל ברכה וברכה מעין פתיחתה ומעין חתימתה" סמוך לחתימתה, כלומר יש להקפיד במיוחד שסוף הפיוט, המעביר לחתימת הברכה, יוקדש לנושא של פתיחת הברכה וחתימתה, בהתאם לפסחים קד ע"א: "ואמר רב יהודה אמר שמואל: המבדיל צריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימתו, ופומבדיתאי אמרי: מעין פתיחתן סמוך לחתימתן". כללים אלה הנוחו כנראה את כל הגאונים, אלא שיישומם תלוי בשיקול הדעת.¹¹ פסקאות א ו-ב בתשובת הגאון ברורות אפוא למדי; הן משתלכות היטב בכל הידוע למחקר על אודות יחס הגאונים לפיוט, ומשקפות את הסתמכות הגאונים, גם בעניין זה, על מקורות תלמודיים מובהקים. אולם מה ניתן ללמוד מפסקה ג? מהו 'בקבוצ' גליות ובהקבץ בתולות', ומהו 'כל כיוצא בהן וכל הדומה להן' שאסור לאומרו, ואם אמר מלמדין אותו עד שלא יאמר כך?¹²

ברודי הניח כנראה שפסקה זו מדגימה את הכללים שלפניה, בהזכירה לגנאי פיוטים שהיו מוכרים לנמעני התשובה, ושאינם עומדים בשני התנאים ההלכתיים שנזכרו לעיל. משלא מצא פיוטים תואמים לאזכור המקוטע בתשובה, שיער כי 'בקבוצ' גליות' הוא 'פיוט לתשעה באב; נוסחו אינו ידוע',¹³ ו'בהקבץ בתולות' הוא 'פיוט לפורים; נוסחו אינו ידוע'.¹⁴ ברם זמן רב קודם לברודי הציע אייזיק הירש וייס לזהות את הפיוט הרמוז בתשובה עם פיוט קלירי ידוע,¹⁵ זיהוי שאומץ לימים גם בידי בנימין מנשה לוין. בהערותיו לתשובת רב נטרונאי, שהדפיס ב'אוצר הגאונים' למסכת ברכות,¹⁶ ציין לוין

10 על ה'עניין' בברכה ותלותו ההכרחית לכאורה בפרשנות סובייקטיביות ראו גם: בלידשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 133.

11 ברודי, תשובות רב נטרונאי (לעיל הערה 1), עמ' 136. וראו גם: הנ"ל, סעדיה גאון (לעיל הערה 1); והשוו: סדור רב סעדיה גאון, מהדורת י' דוידוון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א, עמ' לו, ובהערות המהדירים שם, עמ' קמא. בירורים הנוגעים בשתי המובאות האחרונות ראו: נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 155–157, 234–241. והשוו: י' היינמן, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 110–124.

12 ניתוחים שונים מעט של תשובת רב נטרונאי ראו: הופמן (לעיל הערה 1), עמ' 68–71; לנגר (לעיל הערה 1), עמ' 126–128. וראו גם: ש' אפשטיין, עיון וחקר, תרגמו צ' בר מאיר וח' לשם, ירושלים תשל"ו, עמ' 32–33.

13 ברודי, תשובות רב נטרונאי (לעיל הערה 1), עמ' 135, הערה 2.
14 שם, הערה 3.

15 א"ה ווייס, דור דור ודורשיו, ד, ברלין תרפ"ד, עמ' 118–119. הירש ציין רק ש'בהקבץ בתולות' הוא פיוט ידוע משל הקליר, וכמעט לא הסביר את קריאתו בתשובה מעבר לכך. כל אזכורה של עובדה זו נועד עבורו רק להוכיח שרב נטרונאי 'מצא חפץ בפיוטי רבי אלעזר הקליר אשר כלם נוסדים על מדרשי חכמי הרבנים' (שם).

16 ב"מ לוין, אוצר הגאונים: מסכת ברכות, ירושלים תשמ"ד (חיפה תרפ"ח), חלק התשובות, עמ' 70. וראו גם: הופמן (לעיל הערה 1), עמ' 209, הערה 12.

כי 'לפנינו ביוצר לפורים לברכת "ולמלשינים": "הבתולות בהקבץ שנית במאהב", ולפניה בברכת "מקבץ נדחי עמו ישראל": "לאסוף נדחים מקבץ". לויין זיהה אם כן את שברי הפיוט שבתשובה עם שתי מחרוזות מתוך פיוט אחד לפורים (הוא הציגו בטעות כיוצר אף שמדובר בקרובה, כפי שעולה גם מדבריו שלו) – ואכן ידועה לנו קרובה קלירית לפורים שראשיתה במילים 'יֵאָהֵב אוֹמֵן יתומת הגן' (דוידזון ו 197),¹⁷ ובתוכה המחרוזות הללו (המילים המודגשות הן המילים המצוטטות בתשובה, לדעת לויין ואולי גם לדעת וייס):

מְכַל יוֹדְעֵי דַת שְׁפֵתֵי מְרַבֵּץ
 קָר יְמִינֵי בְּדַת יְמִין רוֹבֵץ
 יְפֵי צְדִיקֵי צְדִיקִים מְשַׁבֵּץ
 יָצָא מְלַבֵּשׁ עַל יַד קוֹבֵץ
 יֵרֵשׁ מִתֵּן שְׂאֵלוֹת יְעַבֵּץ
 זָהָב יִמֵן לְאֶסּוֹף נְדָחִים מְקַבֵּץ
 [בא"י מקבץ נדחי עמו ישראל]

הַבְּתוּלוֹת הַקְּבִיצָה שְׁנֵית בְּמֵאָהֵב
 כְּבוֹדָה בַּת מֶלֶךְ הַשְּׁלִיכָה יְהָב
 כִּי צְדִיק ה' צְדָקוֹת אָהֵב
 כְּמֵס דוֹב רֶשֶׁפִי לְהָב מְלָהֵיב לְלֵהָב
 כְּרָה שׁוֹחֶה לְעַד לְחוּמוֹ לְהִבְהָב
 גְּדוּלָה קַפֵּץ בְּדִין מְשַׁפֵּט אָהֵב
 [בא"י מלך אוהב המשפט]

זיהויים של וייס ולויין לוקה בכמה חולשות. ראשית, הנוסח המובא בתשובה אינו זהה לזה שבפיוט לפנינו: אפשר לראות את 'ובהקבץ בתולות' שבתשובה כוהה בקירוב ל'הבתולות כהקבץ' שבפיוט,¹⁸ אך קשה מאוד לזהות את 'בקיבוץ גלילות' שבתשובה עם 'נדחים מקבץ' שבפיוט. שנית, במחרוזות שבהן משובצות מילים אלה, אין כל דופי מבחינת התנאים שהציב הגאון בתשובה – שתיהן מסתיימות בלשון התקנית, מעין

17 לנוסח מלא של הפיוט ראו: ש' שפיגל, אבות הפיוט: מקורות ומחקרים לתולדות הפיוט בארץ ישראל, ירושלים וניו יורק תשנ"ז, עמ' 187–210, ושם גם ביאור נרחב. נוסח מורחב של הפיוט פורסם ופורש בידי אליצור – ראו להלן הערה 19.

18 בחלק מעדי הנוסח – 'בהקבץ' ולא 'כהקבץ'. כך נעשה הפיוט קרוב אף יותר ללשון שבתשובה, אם כי זו טעות ודאית, כפי שציין שפיגל (שם), עמ' 197, שהרי טורי המחרוזות כולה פותחים באות כ"ף.

החתימה: הראשונה נחתמת במילים 'נדחים מקבץ', המעבירות בנקל לברכת 'מקבץ נדחי עמו ישראל', והשנייה נחתמת במילים 'משפט אהב', המעבירות בנקל לברכת 'מלך אוהב צדקה ומשפט' (אזכור ברכת 'ולמלשינים' בדברי לוי'ן יסודו בטעות כנראה). יתר על כן, בחינת הפיוט כולו מעלה שאין מחרזות אלה חריגות בחתימתן, וממילא לא ברור מדוע תוזכרנה דווקא הן לגנאי; גם נוסח מורחב של הקרובה, שפורסם לימים בידי שולמית אליצור על פי שני כתבי יד מן הגניזה, אינו משנה הערכה זו.¹⁹ על רקע הקשיים בזיהוי של וייס שיער כבר לוי גינצבורג,²⁰ ובעקבותיו כאמור גם ברודי,²¹ כי המשיב התייחס ככל הנראה לפיוטים שלא הגיעו לידינו, ולא ל'יאהב אומן'; ונותר הנסתר רב על הנגלה.

אמנם אפשר ששני פיוטים המוזכרים בתשובה לא נשמרו בשום מקור שהוא, אך ודאי יש בכך קושי מסוים – האם הצליחה מלחמתו של המשיב 'לחסל' אותם עד כדי כך? אבקש להציע פתרון מחודש לתעלומה הספרותית, ולו בתורת שמא ואולי. כאמור, גינצבורג וברודי הניחו שהפיוטים המוזכרים בתשובת הגאון משמשים דוגמאות לכללים שצוינו לפניהם; משום כך הם חיפשו את הבעיה בחתימת המחרוזות, ומשלא מצאו אותה שם – פסלו את זיהוים של וייס ולוי'ן. אולם לדעתי ייתכן שהפסקה השלישית בתשובת הגאון מדגימה כלל נוסף, שלישי, שאינו קשור כלל למטבע החתימה – או לפחות לא במובן הרגיל – ושלא זכה לניסוח מופשט כקודמיו. על פי הצעתי הזיהוי הראשון נכון למחצה: אכן הפיוט המוזכר בתשובת הגאון הוא 'יאהב אומן' לפורים. אך את האמור בתשובה יש לפרש כך: המילים 'בקיבוץ גליות' מציינות את חתימת הברכה עצמה – ולא את המחרוזת הפייטנית המעטרת אותה, כפי שסבר לוי'ן – והמילים 'ובהקבץ בתולות' מציינות את תחילת המחרוזת הפייטנית הסמוכה לה, והמעטרת את הברכה שאחריה (ברכת 'מלך אוהב צדקה ומשפט'). אלא שהבעיה אינה בחתימת המחרוזות, אלא בסמיכות הלשון הנוצרת במעבר מברכה אחת למחרוזת הפייטנית שאחריה – סמיכות הפורצת את הגבול בין הברכות, כורכת הכורכת יחדיו תפילה לקיבוץ גליות ישראל עם אזכור קיבוץ הבתולות בהרמון המלך אחשוורוש, והעלולה להתפרש כסרת טעם אם לא למעלה מכך.²²

19 ש' אליצור, 'יאהב אומן: קרובה קלירית לפורים בעיצוב מורחב', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 499–521. בגרסה המורחבת נוספה לכל מחרוזת – מחרוזת משנה קצרה ופשוטה יותר בלשונה, ולטענת אליצור מחרוזות המשנה הן פרי עיבוד מאוחר של הפיוט בידי מחבר הפיוט עצמו, ר' אלעזר בירבי קליר, ולא תוספת של מעתיק מאוחר. גם מחרוזות משנה אלו אינן חריגות מבחינת עמידתן בתנאי 'כשרות' של פיוטים, על פי הפרמטרים שהוצגו בתשובת הגאון.

20 גינצבורג (לעיל הערה 1), עמ' 515. ושם הסתפק אם הדברים מכוונים לפיוטים קליריים דווקא.

21 ברודי, תשובות רב נטרונאי (לעיל הערה 1), עמ' 135–137.

22 בלידשטיין נמנע מלזהות את הפיוט ה'נעלם' ואף על פי כן התקרב מאוד לפירוש המוצע כאן, שכן

סמיכות בעייתית זו היא תוצאת לוואי של המבנה האדריכלי המורכב – ה'כשר' כמובן כשהוא לעצמו – שהעמיד הקליר בפיוטו: כל אחת מן המחרוזות נפתחת במילה מן הפסוק 'ויאהב המלך את אסתר מכל הנשים ותשא חן וחסד לפניו מכל הבתולות וישם כתר מלכות בראשה וימליכה תחת וְשתי' (אס' ב 17), בהתאם לקישוט מקובל בפיוט הארץ ישראלי הקדום, שהרבה להשתמש בפסוקי מסגרת.²³ ואם כן, המילה 'הבתולות' אמורה 'בדרך מקרה' לפתוח את המחרוזת האחת עשרה במספר²⁴ – כלומר זו שנועדה לעטר את הברכה האחת עשרה, ברכת 'מלך אוהב צדקה ומשפט'; אך בעקבות הסמיכות ה'מקרית' לברכה שלפניה, בחר הפייטן לשבץ במחרוזת זו בשיכול מילים שבר פסוק נוסף – 'ובהקבץ בתולות שנית ומרדכי ישב בשער המלך' (אס' ב 19).²⁵

הצעה זו אינה חפה מקשיים. אין היא תואמת במדויק ללשון המשיב (אם כי את החילוף בין 'הבתולות בהקבץ' שבפיוט ל'ובהקבץ בתולות' שבתשובה אפשר ליישב בקלות יחסית כגרירה מלשון הפסוק), וקשה גם להלום עמה את נוסח הרבים שבתשובה ('הם וכל כיצא בהם'). אך אם יש בה ממש, הרי הפסול ההלכתי שעליו הצביע הגאון מקורו בשיפוט תוכני, אסתטי וערכי של היצירה – ושל הדומות לה מבחינה זו, קרי יצירות שמשחקי לשון מסוימים בהן עלולים לפגוע בכבוד התפילה, בזווגים יחד 'גבוה' עם 'נמוך' – ולא רק באי עמידתה של היצירה בכללים הפורמליים של מטבעות החיתום. אכן אין לביקורת כזו מקור תלמודי מובהק לסמוך עליו,²⁶ וגם אין לתארה

הוא הבין שמקור הפגם בזיווג הצורם של קיבוץ גלויות עם קיבוץ בתולות. אך הואיל וסבר שזיווג זה נוצר בין ברכת קיבוץ גלויות למחרוזת הפייטנית המעטרת אותה – ולא כהצעתו בין הברכה ובין המחרוזת המעטרת את הברכה שאחריה – הכפיף את דברי הגאון שבפסקה ג לעקרונות שניסח בפסקה ב. ראו: בלידשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 147. אגב כך ראוי להעיר כי בנוסח המורחב שפרסמה אליצור המעבר צורם יותר, משום שבין המילים 'נְדָחִים מְקַבְּצִין' למילים 'הַבְּתוּלוֹת מְקַבְּצִין', סמוך לברכה, נוספה מחרוזת משנה שזו לשונה: 'מְקַבְּצִין הַנְּאָנְחִים עַל יַד בְּן שְׂאֵלֵי אֵל / הַרְחוּקִים וְהַקְּרוֹבִים יִתְּרָאוּ פְּנֵי נְאֻמָּן לְאֵל / וְהוּא לְנִבְיָא לְה' לְתִיכּוֹן אֲרִיאֵל / ה' מְקַבְּצִין נְדָחֵי עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל' (אליצור [לעיל הערה 19], עמ' 508). מחרוזת משנה זו, קילירית אף היא (כהכרעת אליצור באשר להרחבה כולה [שם, עמ' 518]), מקדימה את חתימת ברכת קיבוץ גלויות, ומעצימה בהכרח את אופייה הרציני.

23 קישוט שהוא מחידושי פייטנות התקופה הקלסית, על פי פליישר (לעיל הערה 5), עמ' 130.

24 הצירוף 'את אסתר' נמנה כמילה אחת.

25 האם יש בכך כדי ליישב את הקושי בנוסח תשובת הגאון, שהתייחס בפסקה ב לא רק לחתימת הברכה אלא גם לפתיחתה? על קושי זה העמיד גינצבורג (לעיל הערה 1), עמ' 514–515. אך השוו את סיכומו של ברודי לתשובה, המובא בתחילת המאמר.

26 בתארו את שיח הגאונים על אודות הפיוט הבהיר בלידשטיין כי 'הגאונים פיתחו את הכלים ההלכתיים היסודיים שאפשרו דיון בתופעת הפיוט בכלל, או ליתר דיוק: הם שהחליטו איזה מושגים תלמודיים הם רלבנטיים לעניין והם שסיגלו אותם לנושא' (בלידשטיין [לעיל הערה 1], עמ' 143). דומה שהמקרה הנדון כאן עשוי להרחיב מעט את גבולות השיח הגאוני, ובדין. החלת המושגים

כהלכה חתוכה, אלא כדבר המסור לטעמו של אדם; ²⁷ מנגד אף אין להשוותה לשלילה גורפת של הפיוט, הרואה בו פרקטיקה ליטורגית פסולה מעיקרה, ואינה מבחינה בין פיוט מוצלח לפיוט מוצלח פחות. ²⁸ הבחנת רב נטרונאי גאון, הבחנה שבטעם, עולה אפוא זמן רב לפני הביקורת האסתטית השיטתית, העקרונית, של ר' אברהם אבן עזרא על הפיוט, בקטע הנודע מפירושו לקהלת; ²⁹ תשובתו לא רק מגלה פנים נוספות של

התלמודיים על הפיוט מוגבלת וחסרה בהכרח, שכן מן הידועות הוא שבספרות התלמודית עצמה כמעט לא נדון כלל עניין הפיוט. ראו למשל: מ"ב לרנר, 'על ראשית הפיוט: בירורים מדרשיים ותלמודיים', סידרא, ט (תשנ"ג), עמ' 13–34, וסיכומו של הכהן (לעיל הערה 9), עמ' 285, הערה 15. לדוגמה חריגה המאתגרת מעט הנחה זו ראו: ד' ספטימוס, "חננתו למאה פרי": מן הפיוט הקדום אל התלמוד הבבלי, לשוננו, עא (תשס"ט), עמ' 79–95.

27 והשוו לדין של היינמן (לעיל הערה 11) ביחסו של רב סעדיה גאון לשינוי מטבע התפילה (אם כי מדובר שם בשינויים בתפילות הקבע ולא בפיוט). הביקורת המשוחזרת כאן בדברי רב נטרונאי אינה חופפת לגמרי לביקורת ידועות זה כבר בכתבי גאונים אחרים על אודות הפיוט. אפשר שתופעה קרובה אליה היא ההסתייגות מ'עיון תפילה', אם נפרשו לפי הצעת תא"ש שמע כמצוין ניסוח עצמאי (וריאציה) של תפילה קבועה. ראו: י"מ תא"שמע, "עיון תפילה" וראשית מעשה הפיוט, תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 285–288 (נדפס שוב: הנ"ל, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ד, ירושלים תש"ע, עמ' 237–242).

28 מדגם מייצג של עמדות קוטביות כאלה, הנמסרות בשם רב נחשון, רב עמרם ואחרים, ראו: אוצר הגאונים (לעיל הערה 16), עמ' 70–71, סימנים קעט–קפ. עמדה קיצונית יותר, שאולי אינה מנותקת מהקשרים פוליטיים כלשהם, עולה מדברי ר' יוסף ראש הסדר (מצרים, המאות השתים עשרה–השלוש עשרה), שתיאר את המְשַׁלֵּב פיוטים בתפילתו כמי 'שהכניס ליצנות בתוך מה שרציני', כלשונו בתשובה שפרסם מ'ע פרידמן, 'התנגדות לתפילה ולמנהגי תפילה ארץ-ישראלים בשאלות ותשובות שמן הגניזה (מתשובותיו של ר' יוסף ראש הסדר)', ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וזיים בבית הכנסת: אספת מחקרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 99. כפי שצוין פרידמן (שם), עמ' 84–85, דברי ר' יוסף משקפים זיקה הדוקה לאיגרת פרקוי בן באבוי (גינצבורג [לעיל הערה 1], עמ' 553–554) ולתשובות הרמב"ם, סימן קפ (מהדורת י' בלאו, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 328–329) וסימן רנד (שם), עמ' 465–468). על יחס הרמב"ם לפיוט ראו: בלידשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 123–150, ובהערות שם, עמ' 265–280.

29 קהלת 1. נדפס במהדורה מבוארת בנספח לספרו של י' יהלום, שפת השיר של הפיוט הארץ-ישראלי הקדום, ירושלים תשמ"ה, עמ' 183–196. לדיונים בקטע ראו למשל: י' לוי, אברהם אבן עזרא: חייו ושירתו, תל אביב תש"ל, עמ' 25; י' יהלום, 'הפואטיקה של הפיוט הספרדי על פי ביקורת הפיוט הקדום לאברהם אבן עזרא', י' דישון וא' חזן (עורכים), מחקרים בספרות עם ישראל ובתרבות תימן: ספר היובל לפרופ' יהודה רצהבי, רמת גן תשנ"א, עמ' 301–306. עובדה ראויה לציון בהקשר כאן היא שאבן עזרא לא נזקק כלל לביקורתם של הגאונים על הפיוט; גם כאשר הוא השתמש בנימוקים הלכתיים לכאורה, מקורם הגלוי לא בהלכות התפילה העולות מן הספרות התלמודית אלא בשיקולים אסתטיים מובהקים, כגון התביעה לבהירות בלשון התפילה ('על כן אסור שיתפלל אדם, ויכניס בתוך תפלתו פיוטין לא ידע עיקר פירושו' [יהלום, שפת השיר (שם), עמ' 185]). לימים השתלבה ביקורתו של אבן עזרא בשיח ההלכתי המובהק, כפי שמוכיח הדין המפורט בשבלי הלקט (לעיל הערה 8). ביקורת אסתטית על הפיוט עולה גם ממחברתו הידועה של

בית הכנסת הלבלי בתקופת הגאונים, אלא קובעת מקום לעצמה בתולדות היחסים המורכבים בין הפיוט לבין המבקשים להצר את צעדיו, ומקרבת במקצת את הביקורת ההלכתית אל זו הספרותית.

יהודה אלהריזי ב'ספר תחכמוני', 'מחברת החזן ממוצול'. לדין בביקורת זו ראו: 'דישון', 'יהודה בן ר' שלמה אלהריזי והויכוח על אמירת הפיוטים בשבת', מסורת הפיוט, ב (תש"ס), עמ' 97-110. מכל מקום, כשם שביקורתו הספרותית של אבן עזרא אינה נעדרת ממד הלכתי, כך ביקורתו ההלכתית של רב נטרונאי גאון אינה נעדרת ממד ספרותי. שאלת הרציפות והתמורה בביקורת הפיוט לדורותיה ווקת עיון נוסף, ואני מקווה להידרש להיבטים אחדים שלה אי"ה במקום אחר.

