

בין ביצועיות, דבורה ומחברות: בעקבי פתיחות "יתברך" מן הגניזה הקהירית*

שמעון פוגל ומשה לביא

מבוא

חוקר או חוקרת שיגיע לידם בעוד מאות שנים מקבץ מקרי של ספרי השירה מן העשור האחרון, האם יוכלו להבחין בהם את עלייתה של סוגת השירה הדבורה (Spoken word)? האם יזהו את תחייתו של ביצוע שירה מול קהל ואת השפעתו על השירה הנכתבת, המודפסת והמופצת במרשתת? האם יכירו בעצם מובחנותה של השירה הדבורה, ויכללו לזהות אילו שירים הזמינים להם רק כטקסט – ולא כהקלטה או סרטון – שייכים לסוגה זו? ואם כן, האם יהיו בידם כלים להבחין אילו שירי שירה דבורה בוצעו בפועל, ואילו רק נכתבו מתוך תודעה ביצועית (פרפורמטיבית)? האם יוכלו להכיר ברושם ובהשפעה שמותיר סגנונה הביצועי של השירה הדבורה גם על שירה שלא נכתבה כדבורה, שלא יועדה לביצוע, אך בכל זאת קלטה סממנים ומאפיינים של שירה דבורה?

שאלות אלו עומדות לנגד עינינו בעקבות בחינתו של מקבץ מקרי של פתיחות "יתברך": יחידות פתיחה דרשניות עלומות המקדימות מהלכים מדרשיים או דרשניים, המתחילות במילים "יתברך שמו של הקב"ה" ועוסקות בשבחי האל בזיקה למהלכים שבראשם הופיעו.¹⁷ כמה פתיחות כאלו נשתמרו במדרשים שנדפסו, ודוגמאות רבות אחרות, השופכות אור חשוב על הסוגה, באות מן הגניזה הקהירית, ויש לתארכן, ככל הנראה, לטווח הזמן שבין המאה השמינית למאה האחת-עשרה. בהיעדר תיעוד מסוג אחר – הקלטות, סרטוני וידאו או עדויות כתובות על אופייני הביצוע – הולכת ומתחדדת שאלת הביצועיות כתכונה של הטקסט הכתוב. אנו מבקשים לגשת לשאלה זו כשאלה ספרותית, מתוך השהיה, ולו זמנית, של השאלה הפוזיטיבית-היסטורית.

בהשהיית השאלה הפוזיטיביסטית, אם הטקסטים שלפנינו אכן מייצגים ביצועים דרשניים בפועל, ניגש לניתוח הביצועיות כתכונה ספרותית, ומכאן נעמוד על הבנייתו הספרותית של "המבצע המובלע" בטקסט. נטען כי עלייתה של הביצועיות והבניית

* המחקר בוצע בתמיכת קרן FFNG. תודתנו לוורד רזיאל-קרצ'מר, איתי מרינברג-מיליקובסקי, אופיר מינץ-מנור, ג'וש אדלמן ויאיר ליפשיץ על הערותיהם וסיועם בתהליך כתיבת המאמר.
17 על היבטים אחרים של פתיחות אלו ראו מאמרנו, שמעון פוגל ומשה לביא, "פתיחות 'יתברך': מבט חדש על הקשרים בין ליטורגיה למדרש בספרות מן הגניזה הקהירית", פעמים 162 (אביב תש"ף), עמ' 11–55.

המבצע המובלע בטקסט עשויה להיות אבן דרך בתהליך החשוב והמשמעותי של המעבר מן הרב-מערכת הספרותית האנתולוגית והקולקטיבית המאפיינת את הספרות התלמודית של שלהי העת העתיקה אל הרב-מערכת הספרותית הביניימית, שבה ניכרת מרכזיותו של דמות המחבר האינדיבידואל.

חוקרי הדרשות בכלל וחוקרי הדרשות בספרות היהודית בפרט הרבו לעסוק בשאלות כגון מתי ובאיזה הקשר – ואם בכלל – הטקסטים המתועדים בוצעו בפועל, ומה אפשר ללמוד מהם על ההיסטוריה הקונקרטית של זמן ביצועם ומקום ביצועם.¹⁸ פנייתנו אל הביצועיות כתכונה של הטקסט הכתוב תחילתה באילוץ התלוי בטיב החומר העומד לנגדנו, וסופה בגילוי תועלתו של השיח התאורטי לעיצוב אסטרטגיית קריאה של החומר הדרשני, שייתכן ויש בה גם לשמש בסיס להעלאה מחודשת ומשוכללת יותר של שאלות העיון ההיסטורי.

הגם שמקורות הדרשה בספרות העברית נעוצים בספרות המדרשית של שלהי העת העתיקה, הדיון התיעודי וההיסטורי בדרשות נסוב בעיקר על הדרשות מימי הביניים ואילך.¹⁹ בחומרים דרשניים מתקופות אלו מציג עצמו הטקסט הכתוב כתיעוד. לעיתים הוא כולל התייחסויות קונקרטיות לזמן מסירת הדרשה ולמקום מסירתה, ובעיצובו של הטקסט אף ניתן בו מקום רב יותר – וגלוי יותר – לתפקיד הדרשן-הדובר. לעומת זאת, החומר הדרשני שמקורו בתקופות קדומות יותר שונה מאוד בטיבו, ואינו מעיד על הקשריו ההיסטוריים. הדרשה הקדומה, כפי שנשמרה בספרות המדרש מתקופת התנאים

18 למרכזיות השאלה הזאת בחקר הדרשה בספרות היהודית ראו את סקירת המחקר המקיפה שמציג מרק ספרשטיין, "הדרשה כמקור היסטורי, ספרותי והגותי: מצב המחקר", נחם אילן, כרמי הורוביץ וקימי קפלן (עורכים), דורש טוב לעמו: הדרשן, הדרשה וספרות הדרוש בתרבות היהודית, מרכז זלמן שזר, תשע"ג, עמ' 11–28; מרק ספרשטיין ואפרים קנרפוגל, "דרשות מביזנטיון בכתב יד: תיאור כתב היד וקטעים בענייני תפילה ובית הכנסת", פעמים 78 (חורף תשנ"ט), עמ' 164–184; נחם אילן, "בין דרשה ל'שבת כלה' לפירוש לפרקי אבות: עיון בחתימת הפירוש לאבות המיוחס לר' דוד הנגיד", *Quntres* 4 (סתיו 2013), עמ' 10–19; יוסף הקר, "הדרשה ה'ספרדית' במאה ה'ט"ז – בין ספרות למקור היסטורי", פעמים 26 (תשמ"ו), עמ' 110–112; יעקב אלבוים, "כמה ברכות מתפלל אדם בכל יום" (תנחומא-בובר וירא א-ה): עיון בדרכי עיצובה של דרשה תנחומאית, שולמית אליצור, משה דוד הר, אביגדור שנאן וגרשון שקד (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ה, עמ' 149–167. ראו גם בחקר הדרשה הנוצרית והמוסלמית בימי הביניים: Beverly Mayne Kienzle, "Medieval Sermons: Theory and Record", Carolyn A. Muessig (ed.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Leiden: Brill, 2002, pp. 89–124; Jonathan P. Berkey, *Popular Preaching & Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle, WA: University of Washington Press, 2001, pp. 16–19.

19 מובן שחוקרים רבים עסקו בתופעת הדרשה בתקופה התלמודית, אך המחקר הנוכחי עוסק בעדויות המשתמעות על התופעה מן הספרות התלמודית, ואין הוא עוסק בדרשות שנשתמרו במלואן או בשאלת מקומן ההיסטורי. דומה שהמחקר העדכני האחרון בנושא זה הוא מחקרו של דוד לוי, תעניות הציבור ודרשות החכמים: הלכה ומעשה בתקופת התלמוד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001. מכיוון אחר ראו Stephen Hazan Arnoff, "Memory, Rhetoric, and Oral-performance in Leviticus Rabbah", PhD dissertation, The Jewish Theological Seminary of America, 2011.

והאמוראים, מוצגת לפנינו בתבניות כלליות המנותקות מהקשר ביצועי קונקרטי.²⁰ החומר המדרשי והדרשני שנעסוק בו במאמר זה נמצא, ולו מן הבחינה הכרונולוגית, בתווך שבין שתי הצורות האלו, ונראה שגם במאפייניו הספרותיים הוא משקף מצב ביניים בין הספרות המדרשית, המתיימרת לניתוק מההקשר הביצועי ומהזיקה לזמן ולמקום, ובין הדרשנות המאוחרת יותר, הנוטה אל התייעודי.²¹ הטקסטים שנעסוק בהם במאמר זה, כפי שהגיעו לידינו בספרות המדרשית הנדפסת ובכתבי יד שנשתמרו בעיקר בגניזה הקהירית, מכילים בצורתם הספרותית הכתובה "אלמנטים של ביצוע". ואף שמדובר בטקסטים כתובים, מודגמים בהם מרכיבים מתחום הדרשה שבעל פה או הנאום לפני קהל, ואין דרך ודאית להכריע אם אכן נועדו לביצוע בעת כתיבתם או שנכתבו כתייעוד של ביצוע מהעבר.²²

בשל אופיו, מספק הקורפוס שנעסוק בו כאן הזדמנות לזהות כיצד הביצועיות באה לידי ביטוי בטקסט הכתוב.²³ לעיתים, אומנם, הדבר ניכר במעטפת החיצונית של הטקסט (פרה-טקסט), בהגדרות חיצוניות לו או בהוראות ביצוע. אך כפי שנראה להלן, ממצאים מעין אלו נדירים עד מאוד בקורפוס הנידון, וגם לו היו תדירים יותר, הם מסיטים אותנו

20 כפי שהעירה עפרה מאיר, "לבעיית המונח 'מדרש' בחקר המדרשים", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 11, ג (תשנ"ג), עמ' 103-110, השימוש במונחים "מדרש" ו"דרשה" נעשה לא פעם ללא הקפדה מספקת על הגדרתם. במאמר זה אנו מכנים בשם "דרשה" ו"ספרות דרשנית" את אירוע הביצוע של יחידה ספרותית לפני ציבור או את הייצוג הכתוב של יחידה המציגה עצמה כמבוצעת, ואילו בשם "ספרות המדרש" אנו מכנים חיבורים האוגדים חומרים מתקופת התלמוד והמדרש ומסודרים על פי סדר המקרא.

21 אתגר דומה בזיהוי הממד הביצועי של חומר מדרשי ובקביעת זמנו מציבות הדרשות בסגנון "למדנו", המתחילות בשאלה הלכתית ומתפתחות למהלך דרשני. ראו למשל דיונה של חנה פרידמן, "הפתיחתא בשאלה: לעולמה של דרשה בציבור", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 20-24.

22 אתגר שונה מצוי בחקר תרבות הדרשה המוסלמית בימי הביניים, המתבסס על תיאורים ספרותיים של דרשות (כלומר תיאורים של אירוע הדרשה ולא דווקא של התוכן) יישום המחקר התאורטי של ביצועיות על מקורות אלו, שלא ברור מה בהם הוא תיעוד היסטורי ומה הוא תוספת ספרותית, מצוי אצל דורפמולר, "Preaching Performance Revisited: Sabine Dorpmueller, The Narrative Restaging of Sermons in the Travelogue of Ibn Jubayr (d. 1217)", Ines Weinrich (ed.), *Preforming Religion: Actors, Contexts and Texts Case Studies on Islam*, Beirut: Orient-Institut, 2016, pp. 163-183.

23 במידת-מה, הדרך שנפסע בה כאן ממשיכה ומשכללת את הדיון ברוח זו המופיע אצל אביגדור שנאן, "ספרות האגדה: בין היגוד על-פה ומסורת כתובה", מחקר ירושלים בפולקלור יהודי א (תשמ"א), עמ' 44-60, הן בפנייה לקורפוס ייחודי ופחות מוכר והן בביסוס התאורטי של דרכי הבחינה לזיהוי ביצועיות בטקסט כתוב.

משאלת הביצועיות כתכונה של הטקסט עצמו.²⁴ במחקרנו אנו מתעניינים במקרים שבהם הביצועיות ניכרת בסממני הטקסט ואלו מסגירים את החוויה הביצועית או את אירוע הביצוע המדומיין המוטמע בו. לעיתים סממנים אלו מובהקים וישירים, כגון פנייה ישירה אל הקהל, אזכור של סיטואציית ההיגוד או תיאורה בגוף הטקסט המבוצע, או דיבור בגוף ראשון רבים, ולעיתים גם מטבעות לשון ריטואליות קבועות מרמזות לתקשורת בין המבצע לבין קהלו.

עם זאת, נראה, כי המאפיינים החשובים במיוחד של הביצועיות כתכונה של הטקסט הכתוב הם דווקא אלו המעוררים תודעה של חוויה ביצועית גם ללא סימון מובהק של תפיסת הטקסט כמשקף או מיועד לאירוע ביצוע. חוויית הקריאה שמאפיינים אלו מזמנים כמו מִדְמָה או משחזרת את אירוע הביצוע המוטמע בטקסט. עם סימנים אלו נמנים סממני סדר וארגון קבועים כתבניות וחזרתיות, הפתעה, חידתיות ופתרונות, וכן עירור החושים באמצעות המילים, קרי בהפעלת הדמיון השמיעתי או החזותי של הקהל ועוד. בדברנו על "תבניות" כוונתנו לתבניות קבועות ביחידות ביצוע שונות, המשמרות את הקשב והמעורבות של הקהל ומאפשרות לו לחוות את הדרשה בהתאם למוכר לו. "חזרתיות" משמעה הדהוד מחדש של מילים, של תבניות ושל תכנים שהופיעו בשלבים מוקדמים יותר, המשמר את חוויית אחדותו של אירוע הביצוע.

אף שמאפיינים כאלו מתקיימים גם בטקסטים שאינם ביצועיים, הקריאה הקשובה לחוויית הביצועיות מספקת מכשיר פרשני. היא מחוללת רגישות הקשובה לחוויית המִשָּׁד, הנוצרת באמצעות החזרתיות, לחוויה הטקסטית, הנוצרת באמצעות התבניות, ולחוויה הלשונית-שמעית והויזואלית, הנוצרת באמצעות הלשון והדימויים. קורא החווה את הטקסט מתוך תודעת הביצועיות, מתוך חוויית השחזור המדומיין של אירוע הביצוע (גם אם כמבדה) העומד ברקעו של הטקסט מסוגל להבין אותו ולזהות את דקויותיו באופן מעמיק יותר.

אלא שהקריאה הביצועית מכילה פרדוקס מובנה, שכן היא כוללת אלמנט של שחזור גם לאחר שוויתרנו על שאלת השחזור ההיסטורי. השחזור הביצועי, כחוויית קריאה, דורש את החיאתם המדומינת של היסודות הביצועיים שלא הותירו חותמם בטקסט הכתוב, ושנותרו בו כפערים לא כתובים.²⁵ טקסט הנכתב מתודעה ביצועית כולל הן את הסממנים המובהקים של הביצועיות, החרוטים בטקסט במפורש, והן את ההנחה של

24 בהקשר זה מועילה ההבחנה בחקר הביצועיות בין הדרמה הכתובה המאוחרת, שבה הנחיות הביצוע מרובות, לבין הדרמה הכתובה המוקדמת, שהערות הביצוע בה מעטות. מיעוט זה הכריח את העוסקים בתחום לבחון כיצד הביצועיות באה לידי ביטוי בטקסט עצמו, ולא רק במעטפת שלו. אחת הצורות הללו היא המצב שבו שחקן מבצע מונולוג המופנה לקהל שהוא חלק מן המחזה. חוקר התיאטרון ברט סטייטס כינה תופעה זו "ביצועיות משותפת". ראו Bert O. States, *Great Reckonings in Little Rooms: On the Phenomenology of Theater*, Berkeley, CA: University of California Press, 1987, p. 171. אנו מודים לג'וש אדלמן מאוניברסיטת מנצ'סטר מטרופוליטן, שיעץ לנו בעניין זה.

25 מן הבחינה הזאת, המהלך שאנו מציעים אינו יכול להשתחרר ממידת־מה של מעגליות: חוויית הפרפורמטיביות המדומינת של הקורא בן זמננו היא המשמשת אותנו להצבעה על פרפורמטיביות כתכונה טקסטואלית.

הביצוע כשכבה נוספת, שאינה נאמרת במפורש ואף לא נכתבת כהוראות ביצוע. מאפייני התבניתיות, החזרתיות והעירור החושי, המהלך שהנמען חווה בעת הדרשה – כל אלו תלויים בחוויית קריאה המדמיינת את הביצוע בפועל. מאפיינים רבים כהגהת הקול, מימיקה, אינטונציה המסמלת את מעמדו וסמכותו של טקסט מצוטט, ולעיתים אף אופיו של מהלך דרשני האמור להיות מוכר מראש לקהל היעד – כל אלו, כרבים אחרים, אינם נכתבים במפורש ויש לשחזרם.

בעקבות מהלכים דומים בחקר הדרשות הנוצריות, נבקש לבסס גישה שיטתית לשחזור הפערים הביצועיים על פי המערכת המושגית והמיון הלשוני שהציע אוסטין בחקר הביצועיות.²⁶ דיונו של אוסטין בלשון ביצועית התמקד מלכתחילה בדיבור כמעשה ביצוע, קרי כייצוגים לשוניים שנועדו לעורר לפעולה או ממש לפעול בעולם. לכאורה, מדובר בביצועיות במובן אחר מזה של הביצועיות שאנו עוסקים בה כאן. הביצועיות שאנו עוסקים בה היא תכונתו של טקסט המכיל ייצוג של אירוע ביצוע בעל מאפיינים במיתיים או ציבוריים אחרים, ואילו אוסטין עסק בכוחם הביצועי של מבעים, בכוחם להפעיל דבר ולחולל שינוי במציאות.²⁷ אך חוקרי דרשות השגיחו כי הבחנותיו של אוסטין מועילות גם לזיהוי הביצועיות בדרשות, וכי מגוון הביטויים וצורות הלשון האופייניות לביצוע שאוסטין פירט אכן נוכח בדרשות.²⁸ אפשר לומר כי התפקיד הביצועי של מבע כזה, קרי של דיבור המבקש לחולל מעשה בעולם, הוא חשוף, מודע וגלוי. מתוך כך דפוס השיח שאוסטין זיהה במבע הביצועי במובן הראשון יעילים בשחזור הפערים הביצועיים בעת קריאת טקסט ביצועי במובן השני.

מועילה במיוחד הבחנתו של אוסטין בין צורות מפורשות לצורות משתמעות של המבע הביצועי. אוסטין הבחין כי בצד לשונות ביצועיות מפורשות, המבטאות הנחיות התנהגות בלשון ציווי פשוטה וישירה, כגון "היזהר מפניות חדות" או "סע לאט", נעשה גם שימוש בלשונות ביצועיות משתמעות, שאוסטין כינה "מבע ביצועי ראשוני". במקרים אלו מוצגת קביעה שאף שאינה נאמרת כביצועית במפורש, משמעותה הביצועית ברורה לנמען. כזאת, למשל, היא הקביעה "סיבוב מסוכן", או אפילו קביעה ללא מילת החיווי "מסוכן", כגון "גמלים בדרך". השימוש במבעים הביצועיים האלה מניח שהפערים הביצועיים ימולאו בידי הנמען. גם בעת הקריאה הביצועית בדרשות אפשר להצביע על צורות ביצועיות מפורשות ועל צורות ביצועיות משתמעות. בחומר הדרשני שנסקור אנו

26 ג'ל אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, מאנגלית: גיא אלגת, תל אביב: רסלינג, 2006, במיוחד עמ' 73–92.

27 כפי שנבהיר להלן, אנחנו משתמשים במערך המושגים של אוסטין כדי לזהות צורות שונות של ביצועיות בדרשות. תפיסת הטקסט כבעל כוח פועל, כמעשה דיבור, מונחת במידה כלשהי גם ביסוד המושג "טקסים טקסטואליים", שטבע רוזן-צבי. בניתוחו רוזן-צבי מצביע על הכוח הפועל של המבע המשנאי לחולל שינוי במציאות ולפעול, בדומה לטקס (ראו את סיכום הנושא אצל ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 236–238). בשונה מרוזן-צבי, אין אנו עוסקים כאן בכוח הפעולה של הטקסט, אלא במידה שבה הטקסט מסגיר את הקשר הביצועי שלו (גם אם זהו ביצוע מדומיין).

28 Kienzle, הערה 2 לעיל, עמ' 90.

מוצאים כי תוכן זה מועבר בצורות לשוניות בעלות דרגת מפורשות ביצועית שונה. כלומר, מלבד "מבע ביצועי ראשוני", בלשונו של אוסטין, נמצא גם "מבע ביצועי מפורש". נדגים את הדברים. כפי שנראה להלן, המאפיין הבולט ביותר של פתיחות יתברך, העומדות בליבו של מאמר זה, הוא הפתיחה בהצהרה כללית בשבח האל, בסגנון "יתברך/ ישתבח/ יתפאר שמו של הקדוש ברוך הוא וכו'". במקרים נדירים מובאת צורה מורחבת כגון "ראש דברינו ופתחון פינו חייבים אנו לשבח לשמו של וכו'". הלשון הרפלקטיבית המודעת והמורחבת הזאת היא מבע ביצועי מפורש: אירוע הביצוע מונח בה בגלוי. ובכל זאת, אין היא ביצועית יותר מן הצורה השגורה יותר, "יתברך/ ישתבח וכו'". אדרבה, דווקא הצורה השגורה משקפת מבע ביצועי ראשוני; אין היא צריכה להצהרה משום שהביצועיות מונחת בבסיסה. כלומר, היא מכילה את הביצוע במה שלא נאמר בה. על פי הבחנותיו של אוסטין נעמוד אפוא על חמקמקותו של המבע הביצועי. דווקא בשעה שהטקסט הביצועי מניח שהוא מבוצע אין כל צורך לומר בו במפורש כי בראש הדברים יש לשבח. הוא מבצע את הדבר עצמו, פותח בשבח, והכול יודעים (או אמורים לדעת) שפתיחה זו היא תחילתה הטקסטית של דרשה, וכי בראש הדרשה יש לשאת דברי שבח. במאמר זה נצביע בעיקר על הביצועיות בצורתה החמקמקה. נראה כיצד אותן תצורות לשוניות שחסר בהן הניסוח המבטא את המבע הביצועי במפורש הן הגילויים המובהקים ביותר של מבע ביצועי ראשוני. תופעה זו אפשרית דווקא משום שהאירוע הביצועי (ההיסטורי או המדומיין) נוכח ברקע, כהנחת יסוד של הטקסט – והוא שמטעין את המילים במשמעות ומעצב את ההתרחשות החווייתית הנוספת.

פתיחות יתברך — להגדרתו של הקורפוס הנחקר

פתיחות יתברך הן יחידות פתיחה לחיבורים, לכתבי יד או ליחידות משנה ספרותיות המתחילים במטבע "יתברך שמו של הקב"ה שהוא" או במונחים מקבילים.²⁹ צורתן ה"מלאה" של הפתיחות האלו כוללת סדרה של שבחי האל שלאחריהם או ביניהם פסוקי ראייה. מלבד

29 בצד הופעתן של יחידות פתיחה אלו במדרשים, יש להעיר גם על שונותן בתוך הרצף המדרשי השגור. במקרים כגון אלו מופיעים פרגמנטים, ביטויים כמעט אקראיים, שנטמעו בשטף המדרשי. ראו, למשל, תנחומא שמיני, יב (הציטוטים מ"תנחומא הנדפס" במאמר זה מבוססים על המהדורה שיצאה בירושלים, בהוצאת אשכול, תשל"ב): "ויאמר אליהם קרבו שאו את אחיכם" והלא כבר נאמר 'ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם' אלא יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא עושה כמה נוראות וכמה נפלאות ששלח האש כשני חוטין לכל אחד ואחד בחוטמן ושרף את הנפשות ובבשרם לא נגע ולא במלבושם", וכן, בין היתר, תנחומא לך לך, ח; תנחומא וירא, ג; תנחומא ויקרא, ד]. כבר צונן הבחין בייחודן של פתיחות אלו, ושיער כי חדרו למדרש במאה העשירית. יוס' טוב ליפמאן צונן, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, בעריכת חנוך אלבעק, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד, עמ' 11 הערה 47, עמ' 66 הערות 102–103, עמ' 122 הערה 7, עמ' 156 הערה 16. גם אם אין לקבל את התיארוך שהציע באופן גורף, הרי שהמשפטים האלו, כשהם משולבים במדרש, אינם יותר מאשר הבלחה רגעית של הנורמה האוראלית אל הטקסט הכתוב.

הצהרת השבח לאל,³⁰ הנושאים השכיחים הם בחירת האל בישראל, מתן התורה והמצוות, ידיעתו, שליטתו והשגחתו על הנעשה בעולם, שממנה נגזרים נושאי השכר והעונש.³¹ צורה ספרותית זו מוכרת מהופעותיה הנדירות במדרשים הנדפסים, אך חשיבותה ועושר גיונה ניכרים בעיקר בקטעי גניזה. כאן מצויות פתיחות יתברך במגוון הקשרים ספרותיים, במדרשים, בדרשות ובפתיחות חיבורים מסוגים רבים. הקורפוס העברי והארמי שאנו מטפלים בו במאמר זה הוא חלק מתופעה רחבה בהרבה, שכן פתיחות אלו רווחות עד מאוד גם בדרשות בערבית יהודית קדומה, בדרשות בפרסית יהודית,³² וכן בספרות שומרונית, ומופעים אלו ראויים לעיון ובירור נפרד.

הדים לפתיחות דרשות בציבור במדרש כמירת משה

בכמה ממהדורות תנחומא משולב סיפור דרשני ארוך ומורכב המכונה בספרות המחקר "מדרש פטירת משה".³³ מדרש קצר ועצמאי זה מגולל בפירוט רב את שאירע טרם מיתתו של משה – למן תחינתו לפני האלוהים להמשיך לחיות ולהנהיג את ישראל ועד לברכותיו

30 ראו, למשל, את הפתיחות לאחת הגרסאות של מדרשי אסתר: שלמה באבער, ספרי דאגדתא על מגלת אסתר, וילנה: האלמנה והאחים ראם, תרמ"ז, כג ע"א ובחלק מכתבי היד של מדרש עשרת הדיברות ראו ענת שפירא (עורכת), מדרש עשרת הדיברות: טקסט, מקורות ופירושו, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 27.

31 ברכה לעצמו קובע סדר אליהו רבה, שרבות בו הופעותיה של הפורמולה "ברוך המקום ברוך הוא", הן כפתיחה והן במהלך המדרש. ואף שמאפיין זה ייחודי לסדר אליהו, אפשר לחשוב על כמה נקודות השקה בין סדר אליהו ובין התפתחות קולו של מחבר בשיח המדרשי המאוחר. ראשית, סדר אליהו הוא בודאי דוגמה חריפה למזיגה שבין דרכי השיח המדרשיות ובין התפתחות הרעיון של מחבר יחיד, שיש לו עניין בתמות ולא בדרשת הפסוקים [יעקב אלבוים, "בין מדרש לספר מוסר: עיון בפרקים א-ו ב'תנא דבי אליהו'", מחקרי ירושלים בספרות עברית א (תשמ"א), עמ' 144-154]. שנית, גם סדר אליהו כורך למסגרת מדרשית את העיסוק בענייני מלאכים ומרכבה ואת הזיקה ללשון ההיכלות והפיוט [יעקב אלבוים, "תנא דבי אליהו וספרות הסוד הקדומה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית (תשמ"ז), עמ' 139-150]. בהקשר זה ראוי לציין את האופי התאולוגי והאסכטולוגי המיוחד ללימוד התורה בסדר אליהו [עדיאל קדרי, "מישרים הרבה שאין להן סוף" – תפיסת הפרשנות ודרשת הפסוקים בסדר אליהו", דעת 82 (תשע"ב), עמ' 59-71]. על הקשר בין סדר אליהו ובין הפורמולות "ברוך המקום ברוך הוא" ו"ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא", המוכרות מההגדה של פסח, ראו דניאל גולדשמידט (עורך), הגדה של פסח: מקורותיה ותולדותיה במשך הדורות, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ך, עמ' 22 ו-38; שמואל ספראי וזאב ספראי, הגדת חז"ל, ירושלים: כרמל, תשנ"ח, עמ' 120 ו-126.

32 לדרשות בערבית יהודית בכוונתנו להקדיש מאמר נוסף. על הדרשות בפרסית יהודית מסר לנו אופיר חיים, החוקרן בימים אלה.

33 תנחומא ואתחנן, ו; תנחומא-בבובר ואתחנן, ו; דברים רבה-ליברמן, ו. היחידה קיימת, אם כי באופן לקוי, גם בקטע גניזה באוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb D.61.11-18. נוסח רחב של מדרש זה, המצוי בכמה כתבי יד, נתפרסם בידי אהרן ילינק, בית המדרש, א, ירושלים: ספרי ואהרמן, תשכ"ז, עמ' 115-129 (דפוס צילום). המקבילה לקטע שאנו עוסקים בו מצויה בעמ' 127 במקור זה.

האחרונות, מותו וקבורתו.³⁴ אחד משיאי המדרש הוא תיאור נוגע ללב של משה, שביקש לחיות, ואפילו לשבת כתלמיד לפני יהושע:³⁵

ישב יהושע בראש, ומשה מימינו, ואלעזר ואיתמר משמאלו, ויושב ודורש בפני משה, אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: בשעה שפתח יהושע ואמר "ברוך שבחר בצדיקים ובמשנתם" נטלו מסורות החכמה ממשה וניתנו ליהושע. ולא היה יודע משה מה היה יהושע דורש. אחר שעמדו ישראל, אמרו לו למשה סתם לנו את התורה, אמר להם איני יודע מה אשיב לכם, והיה משה רבינו נכשל ונופל, באותה שעה אמר רבונו של עולם עד עכשיו בקשתי חיים, ועכשיו הרי נפשי נתונה לך.

בתוך הדרמה של מות משה ועליית יהושע מצוי מטבע הלשון הייחודי שבו פתח יהושע את דרשתו: "ברוך שבחר בצדיקים".³⁶ הרגע הזה, שיהושע פתח בו בדרשתו, מסמל את העברת הסמכות אליו ממושה, ומוביל להכרתו של משה בכך שתפקידו תם.³⁷ בתיאור דומה, לכאורה מן התקופה התנאית,³⁸ של מעבר ההנהגה ממושה ליהושע בספרי דברים ש (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 324), אנו מוצאים:

34 ראו: Rella Kushelevsky, *Moses and the Angel of Death*, New York: Peter Lang, 1995, pp. 17-18; יעקב בלידשטיין, עצב נבו: מיתח משה במדרש "חז"ל, אלון שבות: תבונות, תשס"ח, עמ' 102-140.

35 תנחומא-בובר ואתחנן, ו. הנוסח בתנחומא הנדפס (הערה 13 לעיל) שונה משלושת האחרים. אלא אם כן צוין אחרת, כל כתבי היד המצוטטים במאמר זה חולקו לשורות ופסקאות בידינו, ואנו השלמנו את הקיצורים וציינו את מובאותיהם מן המקרא. כמו כן, האחדנו את הצורות השונות של כתיבת שם האל לצורה "ה" (המחברים).

36 במהדורת בובר "שבחר בצדיקים ובמשנתם", אולי בהשפעת פתיחת פרק קניין תורה במשנה, אבות ו, א (מהדורת שרביט, עמ' 224).

37 כבר בספרות התנאים מתאר המדרש את חילופי ההנהגה בין משה ויהושע במושגים המוכרים לנו ממקומות אחרים כמשקפים את תרבות הלימוד של התקופה. למשל, בספרי במדבר קמ (מהדורת כהנא, עמ' 469-470) מתבטאת סמכותו של יהושע בהפסקת הלימוד בעת כניסתו, בישיבתו על ריהוט ולא על הקרקע, ובנוכחותו של מתורגמן החוזר על דבריו. ראו ישעיהו גפני, "ישיבה" ו"מתיבתא", צ'ון מג, א-ב (תשל"ח), עמ' 18; שמעון פוגל, "סדרי השיח בבית המדרש בספרות חז"ל בארץ ישראל: טקס, ארגון המרחב וענישה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ה, עמ' 55-56, 82 ו-133. וראו המקבילות במדרשים וההפניות למחקרים אצל מ' כהנא בפירושו לספרי במדבר, ירושלים: מאגנס, תשע"ה, עמ' 1169-1170. בחיבור פתרון תורה וילך (מהדורת אורבך, עמ' 294-295) מורחבים תיאורים אלו לכדי טקס רב רושם, המתאים למדי לטקסי מינוי של ראשי גולה וראשי ישיבות, כפי שהם מתוארים בחיבורו של רב נתן הבל (אברהם נויבאוואר, סדר החכמים וקורות העתים, לונדון: מו"ל, תרנ"ג. הוהדר ונדפס שוב אצל אברהם גרוסמן, ראשות הגולה בבבל בתקופת הגאונים, בירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ד, עמ' 81-85).

38 למרות החיבור שהיא כלולה בו, אין להניח שהפסקה מעידה על נוהג של פתיחת דרשות בתקופת התנאים. זאת בניגוד לטענתו של דנציג, Neil Danzig, "Two Insights from a Ninth-century Liturgical Handbook: the Origins of 'Yequm Purqan' and 'Qaddish de-Hadata'", in Stefan C. Reif (ed.), *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 74-122, esp. p. 105 n. 89.

ויש אומרים העמידו מן הארץ והושיבו בין ברכיו.
והיה משה וישראל מגביהים ראשיהם לשמוע דבריו של יהושע.
מה היה אומר: ³⁹ ברוך ה' אשר נתן תורה לישראל על ידי משה רבינו. כך היו דבריו של יהושע.

המשפט "ברוך ה' אשר נתן תורה לישראל על ידי משה רבינו" משרת את מגמת המדרש להציג את יהושע כמחליפו של משה, שאינו מערער על גדולת מורו, ואנו למדים ממנו גם מה נתפס כפתיחה הולמת לדברי יהושע.

מסורות אלו, שזמנן אינו ברור לחלוטין, משקפות ככל הנראה נוהגי פתיחה של דרשות בציבור המוכרים לנו מפתחת הדרשות המשולבות בשאלות. ⁴⁰ מי ששמו בפיו של יהושע את הביטויים "ברוך שבחר בצדיקים", "ברוך ה' אשר נתן תורה" ודומיהם הניחו כי קהלם יזהה בהם סימן לתחילתה של דרשה, ⁴¹ ואף ניצלו את החוויה הביצועית כאמצעי ליצירת הדרמה של חילופי ההנהגה. הסיפור מתאר סצנה של הוראה, לימוד או דרשה, ומגולל, כמעט אגב אורחא, את האופן שבו אירוע כזה אמור להתחיל. שילובם של משפטי הפתיחה ברצף הסיפורי הדרמטי הוא חלק מתופעה רחבה יותר של הטמעת נורמות הדרשה בעל פה בספרות המדרשית הכתובה. ⁴²

כמו במקרים אחרים, ההיכרות עם חומרי המדרש מן הגניזה הקהירית, שחלקם השתמרו בידינו רק באופן חלקי ופגום, חושפת חומר חדש ומרתק העשוי לשפוך אור רב

39 בחלק מעדי הנוסח: "מה הוא אומר", "מהו אומר" או "מה היו אומרים".

40 על נוהגי פתיחה של דרשות בציבור ראו ליברמן בהערותיו לדברים דב' ל'בדמן ואתחנן, עמ' 38 הערה 10. על פתיחת הדרשות המשולבות בשאלות ראו הדיון בפורמולות הפתיחה הארמיות אצל אהרון שויקה, "ספר שאלות דרב אחאי והדרשה הבבלית הקדומה", סידרא לב (תשע"ז), עמ' 167-171. וראו שם המקורות שמביא שויקה כדי לבסס את הקשרים בין מנהגי הדרשה המובאים בפתיחה זו ובין עדויות אחרות על מנהגי הדרשה בישיבות הגאונים.

41 גרסה ארמית של פורמולת הבחירה בצדיקים מופיעה, ולא כפתיחה, בכתב יד חשוב שפורסם כמה פעמים בעבר, ולאחרונה בידי דנציג. כתב היד המדובר מורכב משלושה חלקים, שניים בספריית בית המדרש לרבנים, ניו יורק (ENA 4053.1-2, ENA 3564.2) והשלישי בקיימברידג', ספריית האוניברסיטה (T-S, misc. 24.1). שם, כחלק מהקדיש המורחב שמשלב בפירקא אנו מוצאים "ברוך שמה דקב"ה דבחר בהון בצדיקא ויתרעי בעובדי ידיהון [...] ויהב לנא אורייתא ומצוותא" (Danzig, הערה 22 לעיל, עמ' 104).

42 ש' ליברמן במבוא לדברים דב' (מהדורת ליברמן, עמ' XXIII); נפתלי וידר, "ברכה בלתי ידועה על קריאת פרק 'במה מדליקין' מתוך הגניזה", התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"ח, עמ' 337-338; יוסף היינמן, "מבוא", דרשות בציבור בתקופת התלמוד, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"א, עמ' 22; מרק ברגמן, ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם, ניו ג'רזי: גוריאס, תשס"ד, עמ' 122; Myron B. Lerner, "The Works of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim", Shmuel Safrai, Ze'ev Safrai, Joshua J. Schwartz, and Peter Tomson (eds.), *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, vol. 3: *The Literature of the Sages*, Philadelphia, PA: Brill, 2006, p. 158; גילה וכמן, מדרש חדש על התורה, ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות, תשע"ג, עמ' נא-נב. ראו גם עדיאל קדרי, "אשר בחר בנו: על משמעותן הטקסטית של ברכות הקריאה", כנישתא 3 (תשס"ז), עמ' רסב-רסג, והמחקר המצוין שם, בעמ' רסג הערה 21.

על מה שקודם לכך נותר ממנו רק הד קלוש. לפיכך, במאמר זה נתמקד בסקירת יחידות מדרשיות נרחבות ורחבות היקף שמשקפת בהן זיקה לביצועיות – ובעיקר בצורה של פתיחות יתברך.

"דרשות לתענית" שפורסם נפתלי וידר

כתב היד הראשון שנעסוק בו פורסם בידי נפתלי וידר.⁴³ למרבה הצער, רישומו של מספר המדף אבד לפני הפרסום, ועד היום לא עלה בידי חוקרים לשחזרו, ומשום שהמקור אינו זמין לנו, דיוננו מתבסס על העתקתו ותיאורו של וידר. בכתב היד השתמרו שלוש דרשות, רק האמצעית בשלמותה, מן הראשונה שרד הסיום בלבד ומן השלישית ההתחלה בלבד. עד כמה שאפשר לשפוט מן הממצא החלקי שלפנינו, שלוש הדרשות מצטיינות בלכידות תמטית ובקומפוזיציה בהירה המשרשרת את נושאי המשנה בתוך התבנית.

הדרשה הראשונה, שכותרתה לא שרדה, עוסקת בתשובה ובקריאה לציבור לשוב ולהיכנע לפני האל כדי להביא לירידת גשמים. השנייה, שכותרתה "אכרזה", מונח שכנראה מעיד על פנייה לציבור, עוסקת בשבחי הצדקה, בחשיבותה ובעידוד הציבור לתתה כדי לעורר עליו רחמי שמיים. הדרשה השלישית, שכותרתה "ליטון", מונח נדיר שלא נתבאר, עוברת מעיסוק בתורה ובמצוות ובקשר בינו ובין צדקה וחסד לעיסוק במלכות בית דוד ונצחיותו.

וידר שייך את הדרשות לספרות הארץ-ישראלית על פי לשונן, ובמיוחד השימוש האינטנסיבי של שתי הדרשות הראשונות בארמית גלילית, ועל סמך המקורות המצוטטים בהן.⁴⁴ לפי נושאי שתי הדרשות הראשונות שיער כי מדובר בדרשות לתענית ציבור, שנועדו לעוררו לתשובה וצדקה, ומכיוון שהדרשה השלישית עוסקת בין היתר בשבח בית דוד, אפיין אותה כדרשה פולמוסית שנועדה להגן על סמכות גאוני ארץ ישראל המיוחסים על בית דוד, קריאה הנראית לנו היסטוריציסטית יתר על המידה.⁴⁵ נראה כי יש לקבל את הגדרתו של וידר כי לפנינו "דרשות", ומתוך כך לבחון את היבטי הביצועיות הניכרים בהן. לצד פתיחות בסגנון "יתברך", שבהן נתמקד, שתי הדרשות הראשונות כוללות פניות מרובות אל הציבור, כלומר המרכיב הביצועי המפורש ניכר בהן. בדרשה הראשונה אנו

43 נפתלי וידר, "שלוש דרשות לתענית גשמים מן הגניזה – שתיים בארמית גלילית", תרביץ נד, א (תשרי-כסלו תשמ"ה), עמ' 21-60. נדפס מחדש באסופת מאמריו הנזכרת בהערה 26 לעיל, עמ' 511-554. ראו גם את דיונו והערותיו של לוי, הערה 3 לעיל, עמ' 169-170.

44 וידר, שם, עמ' 22-26.

45 אף שהסברו של וידר הולם את הטקסט ששרד לפנינו, הוא אינו מציע נימוק משכנע לכך שדרשה זו נכללה עם קודמותיה, ואינו מקדיש תשומת לב להבדלים הסגנוניים שבינה ובינו, ומכלל ספק לא יצאנו. ייתכן, למשל, שהעיסוק בבית דוד הוביל לעיסוק בתפילה ובכך השלים את המשולש "תשובה-צדקה-תפילה", המופיע במפורש בשתי הדרשות הראשונות (עמ' 48 שורה 26 ועמ' 54 שורה 70). מנגד, אפשר להציע כי הדרשה השלישית אינה חלק מאותו מארג שבמרכזו תחינה על הגשם, אלא חיבור עצמאי. גם לוי, הערה 3 לעיל, תהה על האופן שבו וידר מסגר את שלוש הדרשות יחד.

מוצאים פניות אל הקהל בלשון נוכחים או בלשון הכוללת את הדובר והקהל יחדיו.⁴⁶ בין השאר, הקהל נקרא לחזור בתשובה כדי שהאל ירחם עליו ויענה לו בגשמים: "וכדון ק[היל]ה קדיש חזרון בתותבה לגב רחמ[נא] דלמא דהו מתרחום עלינון ומרוח לן ועני יתן בגשמי ברכות" [וכעת קהילה קדושה, חזרו בתשובה אל הרחמן (=האלוהים) שמא שהוא מרחם עלינו ומרויח לנו, ועונה אותנו בגשמי ברכה]. בהמשך נקרא הציבור לשמור על ניקיון כפיו במסחר: "ונטרון הימנותה במשא ומתן דידכון" (ושמרו אמונתכם במשא ומתן שלכם), ולקראת הסיום הדובר כבר כולל עצמו עם ציבור השבים: "ואנן צריכים מתכנעה קון[מי] מלכ[א] דעל[מא] בתתובה" (ואנו צריכים להיכנע לפני מלך העולם בתשובה). בסיום הדברים פונה הדרשן בקריאה ישירה אל הציבור:⁴⁷

מלכ[א] דעל[מא] הוא יתרחם עלינן ועליכון והוא ישרי לחובינן ולחוביכון ויפרוק יתכון מידי שנאיכון ויקיים עליכון הד[א] קר[א]. "מחיתי כעב פשע[ך]" [ישעיהו מד 22] וגו'. ויקבל צומכון וצלוחתך וישמע בקל תחנוניכון ויעבד עמן ועמכון בגין שמה קדישה.

[תרגום:]

מלך העולם הוא ירחם עלינו ועליכם, והוא ימחל לעוונותינו ולעוונותיכם ויציל אתכם משונאיכם ויקיים עליכם מה שכתוב "מחיתי כעב פשע[ך]" ויקבל צומכם ותפילתכם וישמע בקול תחנוניכם ויעשה איתנו ואיתכם בשביל שמו הקדוש.

מלבד המבעים הביצועיים הגלויים הללו, הבאים לידי ביטוי בלשונות פנייה מובהקות, ניכרת גם הביצועיות המשתמעת. הטקסט מסורג ארמית ועברית. הארמית היא כביכול לשונו של הדובר הפונה אל הקהל, ובה מובאים הפנייה הישירה אל הקהל והניסוח בגוף ראשון רבים, המכליל את הדובר והקהל כאחד. בצד כל אחת מן ההכרזות הארמיות מובאת יחידה עברית, בסגנון הספרות התלמודית ובליווי פסוקי ראייה.⁴⁸ ההכרזה הארמית קוראת להתנהגות הראויה, והטקסט העברי מתקף אותה בתיאור השכר הכרוך בהתנהגות זו: "וכיוון שעשה תשובה [...] חזרון בתתובה"; "ונטרון הימנותה במשא ומתן [...] כיוון שבני אדם נושאים ונותנים באמונה מיד [...] הגש[מים] יורדים"; "ואתחזקון בצדקתה [...] אלא בזמן שישר[אל] עושים צדקה", ובהמשך שוב, אם כי הפעם לא בציווי, אלא בהבעת תקווה: "דיבטל מינן אלין גזרתה קשיתה [...] שלשה דברים מבטלים את הגזירה".

הדרשן מאחד בין המקורות העבריים או הטענות המדרשיות הכמו-חז"ליות, המנוסחות בעברית, לבין החוויה הקונקרטית שלו ושל קהלו המדומיין, המנוסחת בארמית. האיחוד הזה נוצר באמצעות המעבר מן השפה הסמכותית (עברית) לשפה הדבורה (ארמית), וגם באמצעות המעבר מן התוכן המציין מציאות או אמיתות תאולוגיות

46 וידר, הערה 27 לעיל, עמ' 46-49. לעיתים הקטעים המכילים את הפניות האלו מובדלים גרפית בכתב היד, ראו הערתו של וידר שם, עמ' 52 הערה 218.

47 הטקסט מובא כפי שפרסמו וידר (שם, עמ' 44-57), בהשלמת ראשי תיבות ובחלוקה לשורות על פי ההקשר.

48 על מעברי העברית והארמית ראו גם וידר, שם, עמ' 47 הערות 152, 156.

אל התוכן המשקף את החוויה הממשית והנוכחת של המוען ונמעניו. יותר מן המצוי בספרות חז"ל המוכרת, מדגימה הדרשה שלפנינו את התפקוד השונה של שתי השפות המשמשות בה ואת השימוש בדיגלוסיה – הן כדי ליצור זיקה אינטימית בין הדובר וקהלו (בשפה הארמית) והן כדי להקנות סמכות לטענותיו (בשפה העברית).⁴⁹

דוגמה אחרת מעידה כי האינטראקציה, ולו המדומיינת, של הדרשן עם קהל שומעיו היא העומדת בליבה של הדרשה, והיא מעצבת את טיפולו הדרשני במקרא. בשעה שהדרשן (המובלע) קורא "להיכנע" לאלוהים, הוא דורש שני פסוקים כמעידים על עדיפות התשובה כעמדה נפשית על פני צום ותענית. נעיין בקטע זה במלואו:

ואנן חייבין למכנעה גרמן קו' מלכה דעלמה דהו' חנן ורחמן. דכל זמן דישר' מתכנעין רח' מתרחם עליהון.
הך דכ' "ויכנעו שרי ישר' והמ' ויא' צדיק יי'". "וכראות יי' כי נתענו" אן כת' כן אלא "כי נכנעו היה ד' יי' אל שמעיה לאמר". "נתענו" אן כת' כן אלא "נכנעו לא אש'".
וכן אחאב מל' יש' כת' בו "הרצחת גם ירשת". וכיוון שעשה תשו' ואתכנע קו' מלכ' דעל' א' רחמ' לאליהו "הראית כי נתענה אחאב". אן כ' כן אלא "כי נכנע אח' מלפני יען כי נכ' מפ' לא אבי' הר' בימיו" וג'.

[תרגום:]

ואנו חייבים להכניע עצמנו מלפני מלך העולם שהוא חנן ורחמן, שכל זמן שישיראל נכנעים הרחום מרחם עליהם.
כמו שכתוב "ויכנעו שרי ישראל והמלך ויאמרו צדיק ה'". (דברי הימים ב יב 6) "וכראות ה' כי נתענו" (דברי הימים ב יב 7 בשינוי) אין כתוב כאן אלא "כי נכנעו היה דבר יי' אל שמעיה לאמר" (שם). "נתענו" אין כתוב כאן אלא "נכנעו לא אשחיתם" (שם).
וכן אחאב מלך ישראל כתוב בו "הרצחת גם ירשת". וכיוון שעשה תשובה ונכנע לפני מלך העולם אמר הרחמן לאליהו: "הראית כי נתענה אחאב". אין כתוב כאן אלא "כי נכנע אחאב מלפני יען כי נכנע מפני לא אביא הרעה בימיו" וג'.

הדרשן מדגיש כי הפסוקים משתמשים בשורש כנ"ע: "וַיִּכְנְעוּ שְׂרֵי יִשְׂרָאֵל וְהַמֶּלֶךְ" (דברי הימים ב יב 6); "הִרְאִיתָ כִּי נִכְנַע אַחָאָב" (מלכים א כא 29), ולא בפעלים מהשורש ענ"ה, הנתפס כאן כמציינ את ההיבט הפיזי של הצום. בהבאת הפסוק הראשון מציג הדרשן תחילה את הפסוק במדויק, "וַיִּכְנְעוּ שְׂרֵי יִשְׂרָאֵל וְהַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ צַדִּיק ה'", ואחר כך את

49 לשאלת התפקוד הרטורי המובחן של ארמית ועברית במדרשים ראו: Moshe Lavee, "Aggadic Midrash and the Zohar: Linguistic and Formalistic Considerations", *Aramaic Studies* (Forthcoming); אביגדור שנאן, "עברית וארמית בספרות בית כנסת", טורא א (תשמ"ט), עמ' 224-232; אליעזר מרגליות, "עברית וארמית בתלמוד ובמדרש", לשוננו כז-כח, א (תשרי-ניסן תשכ"ג), עמ' 20-33.

העיון המדייק בלשון המקרא, כפי שהדבר רגיל במדרשים:⁵⁰ "וכראות ה' כי נתענו אין כתיב כן אלא 'כי נכנעו'". אך בהצגת הפסוק השני הדרשן קורא תחילה את הפסוק בשונה מכפי שנאמר: "הראית כי נתענה אחאב", ואז "מתקן", מעיר כי לא זו לשון המקרא וכי יש לצטטו כתקנו: "אן כת[יב] כן אלא 'כי נכנע אחאב'". חריגה זו מדרכי המדרש המדייק בפסוקים יכולה להתבאר מתוך שחזור של החוויה הביצועית ושל הקשר בין דרשן לקהל. למותר לציין כי השימוש בתחבולה רטורית זו אינו מתועד במקבילות בספרות התלמודית. הדרשן "טעה" במכוון בציטוט הפסוק, במטרה לעורר את תשומת ליבו של הקהל, ואולי אפילו לעורר את הקהל לתקנו. סיטואציות מעין זו מתוארות, אגב, בתלמוד הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב ומקבילה בנדרים פ"ו ה"ח). עקב הוויכוח על סמכות קביעת החודשים נשלחים שני חכמים ארץ-ישראליים לשכנע את אנשי בבל בדבר האיסור לעבר שנים בחו"ל. לשם כך נכנסים שני החכמים לבית הכנסת, או אז מצטט (או קורא)⁵¹ רבי יצחק מן התורה בשיבוש מכוון: "אלה מועדי חנניה בן אחי רבי יהושע", והקהל הבבלי מגיב מייד ומתקנו, ובכך מודה בעקיפין בסמכות הארץ-ישראלית. בהמשך מתואר אף רבי נתן הקורא בשיבוש "כי מבבל תצא תורה ודבר ה' מנהר פקוד" והקהל מתקן – ומתוך כך מודה לטענה הסמויה – "מציון תצא תורה". ההיכרות עם הסיטואציה המתוארת בתלמוד הירושלמי מאפשרת לקרוא את הדרשה שפרסם וידר מתוך שחזור חוויית הביצוע האפשרית, שאינה מבוטאת במפורש בטקסט.

כמו חלקים אחרים בדרשה, מהלך זה רווי חזרתיות של פעלים קרובים, היוצרת מצלוליות הדוקה: "למכנעה", "מתכנעין", "ויכנעו", "נתענו", "נכנעו", "נתענו", "נכנעו", "ואתכנע", "נתענה", נכנע". הדרשה גם מדגימה מסגרתיות, שכן בחוליותיה הראשונות חוזרות בנפרד הקריאות להיכנע ולחזור בתשובה, ובהמשכה הדברים נאספים לכדי קריאה החוזרת על עיקרי הדברים ומאחדת את מוטיב הכניעה והתשובה: "ואנו צריכים להיכנע לפני מלך העולם בתשובה".

האופי הביצועי של הדרשה השנייה שפרסם וידר⁵² ניכר הן בסממן החוץ-טקסטואלי, בכותרת "אכרזה", והן בסממנים המובהקים של הפתיחה הפונה ישירות לקהל: "הקול אחינו שמעו",⁵³ אנו מכרזין קודמיכון קהלה קדישה ומודעין יתכון" (אנו מכריזים לפניכם, קהל קדוש, ומודיעים אתכם). המשך הדרשה שב ומזכיר את הקהל במפורש ומעודדו

50 ואכן, דרשה זו מוכרת מן התלמוד הירושלמי (תענית פ"ב, ה"א). ראו גם המקבילה באיכה רבה ג, נ (מהדורת בובר ג, מא עמ' 136).

51 בנדרים "וקרא: כתוב בתורה", ובסנהדרין "וקרא בתורה". על פי גרסת נדרים מדובר בדרשה, ואילו על פי גרסת סנהדרין מדובר בקריאה בתורה. אפשר כי גרסת נדרים נובעת מחוסר נחת של המעתיקים מן האפשרות כי החכם ישב במתכוון בעת קריאה בתורה. יש לציין כי מוטיב הקריאה המשובשת חסר במקבילת הסיפור בתלמוד בבלי, ברכות סג ע"א-ע"ב. ראו ישעיהו גפני, "בתי כנסת בבבל התלמודית", אהרן אופנהיימר, אריה כשר ואוריאל רפפורט (עורכים), בתי כנסת נתיקים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ח, עמ' 158-159; Aharon Oppenheimer, *Between Rome and Babylon: Texts and Studies in Ancient Judaism*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, pp. 384-393.

52 וידר, הערה 27 לעיל, עמ' 50-55.

53 על מונחים אלו ותפקידם בפניות אל הציבור ראו דיונו של וידר שם, עמ' 29-38.

ליראת שמיים ותשובה: "וכדון קה[לה] קדישה דחלון מן קומי ק[דוש] וחוסון על נפשיתון ועל בניכון ועל אנשי בתיכון ודעון דעונשיה דקד[שא] סגין קשין" (וכעת, קהילה קדושה, ייראו מלפני הקדוש ברוך הוא וחוסו על נפשותיכם ועל בניכם ועל בני ביתכם. ודעו שעונשיו של הקב"ה קשים מאוד). לאחר עוד כמה פניות אל הקהל הטקסט מסתיים במשפטי עידוד החושפים את ההקשר לתענית הציבור שבה הטקסט כביכול מבוצע: "מלכ[א] דעל[מא] הוא יתרחם עלינו ועליכון והוא ישרי לחובינן ולחוביכון ויפרוק יתכון מידי שנאיכון [...] ויקבל צומכון וצלותכון וישמע בקל תחנוניכון ויעבד עמן ועמכון בגין שמיה קדישה" (מלך העולם הוא ירחם עלינו ועליכם והוא ימחול לחובותינו ולחובותיכם, ויושע אתכם מידי שונאיכם [...]) ויקבל צומכם ותפילתכם וישמע בקול תחנוניכם, ויעשה איתנו ואיתכם בשביל שמו הקדוש).

הבנת ההקשר הביצועי מאירה גם את פתיחת הדרשה השלישית, המכונה "ליטון".⁵⁴ הדרשה מתחילה בשתי פתיחות. הראשונה היא פתיחה מדרשית רגילה, החורזת פסוק מן המקרא ופסוק מן הנביאים ומשתמשת בהם כדי לדרוש זה את זה.

כתוב[ב] "וידעת היום[ם] והשבת אל לבבך" וגו' (דברים ד 39).
זה שאנ[מר] הכתוב[ב]: "אני ה' הונא[א] שמי וכבודי לאחר לא אתן [נתהלתי לפסילים] וגו'
"אני ה' הונא[א] שמי" (ישעיהו מב 8) אני הונא[א] לשעבר ואני הונא[א] עכשיו ואני הונא[א] לעלם.
וכן הונא[א] אנ[מר] למשנה[ה] רבינו. "ויאמר אלהים אל משה[ה] אהיה[ה] אשנ[ר] אהיה[ה]"
(שמות ג 14) אהיה[ה] ליחיד[ה] ואהיה[ה] למרובים[ם]. אהיה[ה] בעולם[ם] הנהיה[ה] ואהיה[ה] לעולם[ם] הבא[א].
הדנא[א] הנה דכתיב[ב] "אני ראשון[ה] ואני אחרון[ה]" וגו' (ישעיהו מד 6).

הפתיחה השנייה היא פתיחת יתברך העוסקת בשבחי האל ומציגה רצף גדוש של שבחים ופסוקים המוכיחים אותם, הנסובים כולם על בחירת האל בישראל ועל חובת שמירת המצוות הנגזרת ממנה:

יתברך שמו לעולם[ם] ולעולם[מי] עולם[מי] שהוא אלהי אמת. שנאמר[ר] "וה' אלהים אמת" (ירמיהו י 10).
שהו אלהים חיים ומלך[ה] עולם. ובחר בישנאל[ה] שהן זרע אמנת[ה] שנאמר[ר] "ואנכי נטעתיך שורק [כולו זרע אמת]" וגו' (ירמיהו ב 21).
ונתן להם את התורה שהיא[ה] אמנת[ה]. שנאמר[ר] "אמת קנה ואל תמכור [חכמה ומוסר ובינה]" וגו' (משלי כג 23). וכן הונא[א] אנ[מר] "תורת אמנת[ה] הנהיה[ה] בפניה[ה]" (מלאכי ב 6).
וזהוהי[ה] עליה שישמרו אותה כדי שיחיו בה. שנאמר[ר] "ושמרתם את חקותי ואת משפ[טי]"
אשר יעשה[ה] את[ם] האדם וחי בהם" (ויקרא יח 5).

54 על מונח נדיר זה, שמשמעותו אינה נהירה, ראו שם, עמ' 38-39.

שיבוצה של פתיחת יתברך ביחידה ספרותית המובאת לאחר שתי דרשות שניכר בהן מבע ביצועי מפורש מציע כי על אף היעדר המבע המפורש, גם יחידה זו צריכה להיקרא כדרשה, וכי את לשון הפתיחה שלה יש לראות כמבע ביצועי ראשוני.

השוואה בין שתי הפתיחות של הדרשה השלישית תאפשר לנו לעמוד על הייחוד הסגנוני של פתיחות יתברך לעומת הסגנון המדרשי השגור, ועל המבע הביצועי המשתמע ממנו. הבסיס של הפואטיקה המדרשית, ותשתית הטכניקה הפרשנית הגלומה בו, הוא המהלך מן הפסוק אל המדרש כשהאחרון מפרש את הראשון (ולעיתים מסתייע בפסוקים אחרים). הפתיחה הראשונה מדגימה זאת בבירור – היא מתחילה בפסוק מדברים ומשווה אותו לפסוק מישעיהו, המתפרש כמעיד על נצחיות האל ומושווה לפסוק מספר שמות, המתפרש באותו האופן. לאחר שני הפירושים האלו חוזרת הפתיחה ומסכמת באמצעות פסוק מישעיהו. לעומת זאת, הטכניקה בפתיחה השנייה, פתיחת יתברך, שונה לחלוטין. במקום להציג את דברי הדרשן כמסתמכים על המקראות היא מורכבת מהיגדים המשבחים את האל על אמיתותו, מלכותו ונתינת התורה לישראל. כאמור, תמות אלו רווחות גם בפתיחות יתברך אחרות והן אחד מסימני ההיכר של הסוגה.⁵⁵ כל אחד מההיגדים עומד כשלעצמו ומתוקף באמצעות פסוק. הזיקה בין הפסוקים להיגדים במקרים רבים מילולית ופשוטה, ואינה מבוססת על מהלך מדרשי מורכב, בניגוד למצוי בדרך כלל בספרות המדרש המוכרת.

אם כך, בצורת השיח של שתי הפתיחות אנו מוצאים הבדל מהותי. הפתיחה הראשונה, המדרשית באופייה, מבארת את השימוש הכפול של הפסוק מספר שמות במילה "אהיה" כמעידה על משמעותיות שונות – האל הווה בעבר ובעתיד, והוא יהיה ליחידים ולמרביתם באותה מידה. לעומת זאת, בפתיחה השנייה, פתיחת יתברך, הפסוקים וההיגדים קשורים זה לזה פשוט באמצעות המילה החוזרת "אמת". ניכר כאן פער בין הטכניקה המדרשית, הנובעת מן המקרא ומסיקה ממנו מסקנות, ובין פסקאות יתברך, המציעות שיח המבוסס על היגדים וקביעות בעניינים שונים (ובמיוחד תאולוגיים), שפסוקים מובאים בו כראיה בלבד, ולא כמצע למהלך דרשני. הבדל זה בדפוסי השיח בין שתי הפתיחות מחדד את אופיין הייחודי של פתיחות יתברך, אופי שיש לו זיקה עקרונית להיבטים הביצועיים של הטקסט. הצגת היגדי שבח מפורשים המתוקפים בפסוקי ראייה מנכיחה את קולו של הדובר, ואפשר לחוותו כפונה אל הקהל – והוא עצמו עימם. לעומת הפתיחה המדרשית הסטנדרטית,⁵⁶ צורת השיח המוצגת כאן מעמידה במרכז לא את המקרא (באמצעות פרשנותו), אלא את הדובר ורעיונותיו. הדובר אינו מחביא עצמו כפרשן המקראות ה"שקוף" לקורא.

צורת שיח זו עולה בקנה אחד עם מאפיינים ביצועיים המעצבים את הטקסט כחלק ממפגש, ולו מדומיין, בין דובר-דרשן ובין מאזינים-לומדים. למשל, השימוש החוזר במילה "אמת" משרת לא רק את הבניית היחס הייחודי שבין היגדים לפסוקי ראייה,

55 וידר הבחין כי בכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S C2.194, בחתימת מדרש לאחד מפרקי תהלים, מופיעה גרסה רחבה יותר של פסוק זה, המתחילה במילים "יהי שמו הגדול מבורך". כתב יד זה פורסם בידי יעקב מאן, Jacob Mann, "Some Midrashic Genizah Fragments", *HUCA*, 14 (1939), pp. 329-332.

56 היינמן (הערה 26 לעיל, עמ' 12-22) הציג את הפתיחות המדרשיות כגלגול של נורמות ציבוריות.

האופייני לפתיחות יתברך, אלא גם נושא בחובו מטען רטורי, בשל החזרה על המילה, המדישה את תוקפם של ההיגדים. הפואטיקה של הדרשות, המעמידה את ההיגד לפני העיון במקרא, מרמזת לאופי הביצועי של הטקסט.

מן הדרשה השלישית שפרסם וידר אנו עומדים על דרכי השיח הייחודיות של פתיחות יתברך בהשוואה לנוממות השיח המדרשיות. מכאן אפשר לחזור לדרשה השנייה ולהשיג כי אף שהמונח "יתברך" עצמו חסר בה, אכן מופיעה בה יחידת פתיחה דומה באופייה, המשרשרת אלו לאלו היגדי שבח ופסוקי ראייה, מתוך אותו דפוס שיח המנכיח את הדובר מול קהלו:

הקול אחינו שמעו.

אנן מכרזין קודמיכון קהלה קדישה ומודעין יתכון דבחר קב"ה בישר[אל] יתיר מן כל אומייה. הך דכ[תיב] "בך בחר ה' אל[ה]יך" [להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה] וגו' (דברים ו 7).

ויהב להון אורייתה למנטרה יתה ולמעבד פיקודיה. הך דכ[תיב] "ועל הר סיני ירדת" ודבר עמהם משמים ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת חקים ומצות טובים" (נחמיה ט 13) וגו'.

ופקיד יתהון דיעבדון מצוון וצדקן ולמתרחמה על פלגהון פלג. דצדקתה היא דמרוממה לישראל[אל] ק[ומיה] מלכ[א] דעל[מא]. הך דכ[תיב] "צדקה תרומם גוי" [וחסד לאומים חטאת] וגו' (משלי יד 34)

[תרגום:]

אנו מכריזים לפניכם קהל קדוש, ומודיעים אתכם. שבחר הקב"ה בישראל יותר מכל האומות. כמו שכתוב "בך בחר ה' אל[ה]יך" [להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה] וגו' (דברים ו 7).

ונתן להם תורה לשמור אותה ולעשות מצוותיה. כמו שכתוב "ועל הר סיני ירדת" ודבר עמהם משמים ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת חקים ומצות טובים" (נחמיה ט 13) וגו'.

וצווה אותם יעשו מצוות וצדקות ולרחם זה על זה. שהצדקה היא שמרוממת את ישראל לפני מלך העולם.⁵⁷ כמו שכתוב "צדקה תרומם גוי" [וחסד לאומים חטאת] וגו' (משלי יד 34).

מתברר כי המבע הביצועי המפורש שעמדנו עליו לעיל ("אנן מכרזין קודמיכון") הוא חלק מיחידה המשתמשת בצורת השיח הביצועית האופיינית לפתיחות יתברך. כאן אנו מוצאים את המבנה של היגדים, בעניין בחירת ישראל ומתן התורה והמצוות, ולאחר כל היגד פסוק המוכיח אותו. כפי שנראה להלן, בפתיחות יתברך רבות מופיע רצף מעין זה כמבע ביצועי ראשוני, ללא הכרזה מפורשת ורפלקטיבית, ואילו כאן מופיע אותו

57 על תרגום משפט זה ראו וידר, הערה 27 לעיל, עמ' 28.

התוכן כהכרזה מפורשת על ביצועה של פתיחת יתברך (למרות היעדרה של מטבע הלשון הטקסית "יתברך", כאמור).

בצד המבעים הביצועיים המפורשים הללו ניכרים בדרשה גם מבעים ביצועיים ראשוניים. למשל, הביטוי "חכמייה בשלמיהון", המובא גם בדרשה הראשונה, מוכר מהקשרים טקסיים של פנייה לבית דין.⁵⁸ אפשר כי חוויית החזרתיות והמסגרתיות מושגת באמצעות הזיקה למילה "מודעין" שבתחילת הדרשה, הנושאת גם היא קונוטציות משפטיות טקסיות.⁵⁹

מצינו אפוא בדרשות שפרסם וידר הן את התבנית של פתיחות יתברך הן את הסממנים החיצוניים המובהקים של הביצועיות, כגון הקשר האירועי, הפנייה הישירה או הדיבור בגוף יחיד רבים, החתימה במטבע "אמן" ועוד. כמו כן אנו מוצאים את הגילויים הרמוזים יותר של הביצועיות, ובהם משחקי המצלולים, חילופים בין ארמית וערבית והבדלים בטכניקות המדרשיות. עמדנו על ההבדל בין סגנון של פתיחות יתברך לבין סגנונה של הספרות המדרשית ועל התאמן הסגנונית לסיטואציה (גם אם מדומיינת), שבמרכזה דרשן עומד לפני קהלו ומעמיד את טענתו.

פתיחות יתברך: ביצועיות ומעברים בין סוגות

פתיחות יתברך הדומות עד מאוד לפתיחת הדרשה השנייה שפרסם וידר מופיעות בכמה חיבורים, וניכרת זיקה בין גלגוליהן לבין התמורות בקול הדובר ובמידת הביצועיות של הטקסט.⁶⁰ למשל, יחידה העוסקת בתורה שבעל פה במדרש תנחומא נח, ג נפתחת במילים "יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שבחר בישראל משבעים אומות. כמו שכתוב 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (דברים לב 9) ונתן לנו את התורה".⁶¹ היחידה ופתיחתה מופיעות יחדיו בהיקף רחב מעט יותר גם בפתיחת חיבור מן המאה התשיעית שמחברו הידוע דובר בו בשמו – פרקוי בן-באבוי, תלמיד תלמידו של רב יהודאי

58 וידר הצביע על הקשר בין ביטוי זה ובין פנייה של בית דין אל הציבור המופיעה בכתב יד אחר (שם, עמ' 28–29). אומנם לטענתו מדובר במטבע מדרשי קדום יותר שנשמט מכתבי היד של המדרשים, אך ראייתו אינה משכנעת.

59 בתלמוד הבבלי מובן המונח "מודעא" כהצהרה משפטית, ומתפקד כמבע ביצועי של ממש (לרוב, כהתנגדות לפעולה מקבילה). Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2002, pp. 645–646. עם זאת, בארמית של התלמוד הירושלמי, הקרובה יותר ללשון הדרשות כאן, זו אינה משמעות המילה.

60 פתיחות יתברך הדומות מבחינה תמטית וסגנונית לפתיחת הדרשה השנייה אצל וידר מצויות, בין השאר, כחלק ממדרשים בכה"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S misc. 136.94; אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb D.61.14. השוו גם תנחומא ויקרא, ד.

61 וכן בכתב יד אחד של משנת רבי אליעזר, במהדורת הלל גרשם ענעלואו, ניו יורק: בלוך, תרצ"ד, עמ' 257. ברודי גורס כי זהו ציטוט של נוסח התנחומא. ירחמיאל ברודי, פירקוי בן באבוי ותולדות הפולמוס הפנים יהודי, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג, עמ' 29.

גאון.⁶² החיבור מצוי לפנינו בשתי גרסאות: האחת מוצגת כאגרת ששלח פרקוי, ומתחילה באזכור שמו ובפנייה אל נמעניו;⁶³ והשנייה, שסוגתה הספרותית פחות ברורה, מרחיבה את הפתיחה מעט יותר ומציינת כי ישראל נבחרו גם על פני האומות וגם על פני המלאכים.⁶⁴ כמו בדרשה השנייה של וידר, גם בפתיחה המוצגת כאגרת חסרה המילה "יתברך", אך היא כוללת את שאר המאפיינים המובהקים של הסוגה.

היחסים בין המקבילות השונות של הפתיחה סבוכים, ולא כאן המקום לדון בהם בפירוט, אך תרומתו של מקרה זה לדיון שלנו הוא במגוון הסוגתי שבו משובצים גלגולים שונים של אותה פתיחת יתברך. מתברר כי הצורה הספרותית הזאת מופיעה הן בדרשות שזיקתן לביצוע בעל פה מובהקת והן בחיבורים כתובים. בכך יש כדי להצביע על התהליך שבו צורה ספרותית בעלת מאפיינים ביצועיים עושה את דרכה אל הספרות הכתובה. השתלבותה בחיבור הכתוב מתאפשרת הודות לאחדות הסגנונית של הקול האינדיבידואלי של המחבר-הדובר, ומתוך כך מלמדת גם על עלייתה של הדוברות בדרשות,⁶⁵ עניין שנעסוק בו בהמשך.

אותה פתיחה ממש ("יתברך [...] שבחר בישראל [...] ונתן את התורה"), בצד ממצאים אחרים, מלמדת על תופעת המעברים בין הסוגות וזיקתה של תופעה זו לביצועיות. הפתיחה מצויה בכמה מהגרסאות השונות לסיפור אלדד הדני, כלומר בסוגה אחרת, שונה לחלוטין, הקרובה במשהו לפרוזה הביניימית. במקרה זה חלק מהגרסאות מוצגות כפרוזה ואחרות כאגרות.⁶⁶ בגרסה הרחבה והמוכרת יותר (סיפור ב בנוסח שפרסם עפשטיין) מוצג סיפור אלדד הדני כולו כאגרת, והיא נפתחת "ישתבח שמו של אלהינו המלך מלכי

62 לוי גינצבורג, גנזי שכתור, ב, ניו יורק: בית המדרש לרבנים, תרפ"ח-תרפ"ט, עמ' 139-144, 504-573, 638-639.

63 כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 10K9.4; גינצבורג, שם, עמ' 638 (מספר המדף שובש שם). נוסח זה נדפס בתחילה בידי שכתור עצמו, ולאחר מכן גם בידי לוי.

64 כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 310.82. חלקו ההלכתי של כתב היד התפרסם בידי נחמן דנציג, "בין ארץ-ישראל לבבל: דפים חדשים מחיבור 'פירקוי בן באבוי'", *ש"ס ח (תשס"ט)*, עמ' 1-32. באשר למקורה של הדרשה, לוי הבליע את ההשערה שפרקוי בן באבוי השתמש כאן בדרשה אנטי-קראית שקדמה לו, ואילו ברודי הניח כי פרקוי הוא מחברה של הדרשה (כנראה שכך גרס גם גינצבורג). בנימין מנשה לוי, "משרידי הגניזה", *תרביץ* ב, ד (תמוז תרצ"א), עמ' 384; ברודי, הערה 45 לעיל, עמ' 29-30; גינצבורג, הערה 46 לעיל. דנציג (שם, עמ' 4-5 הערות 7 ו-13) אינו מכריע בשאלה זו.

65 אנו משתמשים כאן ב"דוברות" לביטוי קיומו של מרכיב מתווך בין הטקסט ובין הנמענים. בדומה לביצוע של אומנויות במה, אין הכוונה ל"מחבר" מובחן של הטקסט, אלא למצב שבו הטקסט, מחד גיסא, אינו עומד כשלעצמו, ומאידך גיסא, אינו מוצג כיצירה של מחבר. קטגוריה דומה היא *Mediacy*, שלעיתים ננקטת בחקר הנרטיולוגיה. ראו Jan Alber and Monika Fludernik, "Mediacy and Narrative Mediation", *The Living Handbook of Narratology*, revised April 22, 2014, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/mediacy-and-narrative-mediation>

66 כאן על פי אברהם עפשטיין, "אלדד הדני", כתבי ר' אברהם עפשטיין, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"י, עמ' נ-סג, הגרסה המקבילה לילינק, הערה 17 לעיל, ג, עמ' 6. המחקר העדכני והמקיף על היווצרות הספרות של אלדד הוא מיכה פרי, מסורת ושנינו: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע"א, עמ' 49-113. בשל ריבוי כתבי היד של ספרות אלדד הדני הסתפקנו כאן בהפניה לדפוסים. ראו, למשל, פתיחת כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, add. 27129, המתחילה גם היא "ישתבח [...] שבחר בעמו ישראל [...] וצוה אותם לקיים מצותיו".

המלכים שבחר בישראל מכל האומות ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו, מצות ישרים וחי בהם". בגרסאות אחרות, שבהן הדברים מוצגים במסגרת סיפורית (ולא כאיגרת), מתפקדת יחידת יתברך כפתיחת החיבור (סיפורים ד ו-ה).⁶⁷ בלי לפתור את הבעיה הטקסטואלית המורכבת, ולא את השאלה המרתקת של מוסכמות שיחיות וספרותיות חוצות סוגות, אנו עדים לזיקה שבין שלוש צורות טקסטואליות מובחנות: איגרת, שיש לה מחבר מוגדר וברור, הפרוזה הביניימית המוקדמת, הקשורה למדרש אבל אינה מוסבת על הפסוקים, ואחת התבניות של הפתיחות בסגנון "יתברך".⁶⁸ בכולן נשמר מעין אירוע היגוד, גם אם כתוב, של אותה יחידה. נשים אל ליבנו כי גם האיגרת היא צורה ביצועית, ואף שנשלחה בכתב, ואף שהיא מופיעה לפנינו בכתב, הרי שהיא מכילה גם יסודות הקשורים להקראתה הפרפורמטיבית.⁶⁹

כתב יד אוקספורד — כיום, רשות ודרשה

זיקתן של פתיחות יתברך לריבוי סוגתי ניכרת גם בדוגמה הבאה, שבאמצעותה נשוב ונציג את המעברים בין דרגות שונות של מפורשות ביצועית. כתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. D.47.36-39 (להלן "אנתולוגיה")⁷⁰ הוא כתב יד אקלקטי, המביא זה בצד זה אוסף סיפורי פלאים "פרקי רבי חנינא בן דוסא",⁷¹ שאילתא לחנוכה, פיוט ורשות

67 עפשטיין הדפיס שתי גרסאות בתור סיפורים ד-ה של היחידה, עמ' סד-עד. הראשון משני הטקסטים נדפס בידי ילינק, הערה 17 לעיל, ה, עמ' 17-22. על עצמאותה של היחידה אנו למדים מגרסה של אותו הטקסט המשובצת במדרש בראשית רבתי (אך, כמובן, בלא הפתיחה שבה ענייננו כאן). פרי (שם, עמ' 71) מניח כי דווקא יחידה זו משקפת את אופי הטקסטים הקדומים שהורחבו בהמשך. ראו, בראשית רבתי ויצא ל, כד (מהדורת אלבק, עמ' 123-127). היחידה נדפסה כשלעצמה בידי ילינק (הערה 17 לעיל, ו, עמ' 15-18), שכינה אותה "אגדתא דבני משה", וזיהה אל נכון את הפסקה המתחילה "אמרו רבותינו" כציטוט מחיבוריו של אלדד. עפשטיין (שם, עמ' סד-סח) שב והדפיס פסקה זו כסיפור ג ("ממדרש בראשית רבתי כ"י"), בשל הציטוט מאלדד.

68 כרמולי הדפיס גרסה של מדרש עשר גלויות ("עקטאן דמר יעקב") הפותחת בפסקת יתברך קצרה על בריאת העולם בחוכמה (אליקים כרמולי, אגודת אגדות, ירושלים: לונץ, תרמ"ה, עמ' 9). עפשטיין העיר כי ורסיה זו מושפעת מספרות אלדד, ואף חשד בכרמולי בזיוף (הערה 50 לעיל, עמ' יח-יט). כרמולי ציין כי מקור חיבורו בכתב יד ה"רפ"ה למספר כתבי היד בלשון עברי, וכפי שציין עפשטיין, זהו כתב יד פריס, הספרייה הלאומית 837. עפשטיין הציע לבדוק אחר כרמולי, ואכן, כל החלק הראשון של "עקטאן דמר יעקב", עד מדרש הגלויות (11 ע"א בכתב היד), אינו בכה"י, ואין לדעת מהיכן כרמולי לקחו.

69 בתרבות המוסלמית של ימי הביניים קיימת זיקה בין האיגרות ובין נאומים ודרשות בעל פה. ראו, Adrian Gully, *The Culture of Letter-writing in Pre-modern Islamic Society*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, pp. 39-41.

70 חלק מכתב יד זה פורסם בידי בנימין מנשה לוין, "שאלתא לחנוכה", סיני ו (ת"ש), עמ' סח-עב, וכן בידי עידן דשא, ילקוט מדרשים, ז, צפת: אור-עולם, תשע"ז, עמ' רנא-רנה.

71 יובל הררי דן בקובץ זה באחרונה, ומסר לנו כי הוא עמל על ההדרה ביקורתית שלו.

ארמיים, וכן קומפוזיציה מדרשית ארוכה בשבחי האל וגמילות חסדים.⁷² הקומפוזיציה המדרשית הזאת כוללת שתי רשויות ואת גוף היחידה הדרשנית, שתחילתו פתיחת יתברך כמבע ביצועי מפורש, המשכו בחומר דרשני מגוון ובסיפור מעשי חכמים בזכות מתן צדקה, וסיומו במטבע "אמן כן יהי רצון".⁷³

גם במקרה שלפנינו ההקשר הרב-סוגתי קושר אותנו לשאלת הביצועיות של פתיחות יתברך, אך לעומת הדוגמה הקודמת, שבה עסקנו במעברים בין סוגות, כאן אנו רואים את שילובה של יחידת יתברך בתוך קומפוזיציה רב-סוגתית, שלפחות חלק מן היחידות האחרות המופיעות בה גם הן בעלות אופי ביצועי. שתי הרשויות שבפתח הקומפוזיציה מורות על הקשר ביצועי מובהק (שכן סוגת הרשות עיקרה בקשת הפייטן או הדרשן את רשות הקהל או את רשות האל לשאת דברים),⁷⁴ והופעתן בוודאי כרוכה באימוץ מרכיבים מתחום הביצוע אל הכתב. אבל מלבד שיקוף קול הדובר בטקסט, הרשויות גם ממקמות את הדובר, המחבר, במסגרת החברתית שהוא פועל בה – בין שמדובר בבקשת רשותם של בעלי הסמכות הפוליטית ובין שמדובר בבקשת רשות החכמים או קבוצות אחרות בקהל.⁷⁵

בקשת הרשות הראשונה, מהאל, מחורזת וסגנונה גדוש. כמו פתיחות יתברך שראינו קודם, גם כאן אנו מוצאים רצף היגדים בשבחו, בשבח שליטתו על העולם שברא וידיעתו את המתרחש בו, ובדגש על בחירתו בישראל. ניכר דמיון סגנוני בין הרשות הזאת לבין יחידות יתברך מקטעי גניזה אחרים:⁷⁶

מרשות אדון העולמים. בורא פינות הדומים. גולה עמקות ואטומים. דובר מישרים מפצח אלמים הודו כסה מרומים. זן ברחמיו שבעים אמים. חיבב⁷⁷ וכחר מכולם חבלים

72 היחידות מוצגות בכתב היד כיחידות ספרותיות נפרדות, ובסיום כל אחת משאיר הסופר רווח עד סוף השורה. הפיוט הארמי והרשות הארמית מופרדים כך זה מזה ומן הקומפוזיציה המדרשית, אך על פי תוכנם וסגנונם ייתכן כי הם קשורים לה, ועניין זה זקק המשך בירור.

73 קומפוזיציה מדרשית זו קטועה בכתב היד, שכן חסר בו (לפחות) דף אחד. סיפור מעשי החכמים מופיע רק מאמצעו בדף האחרון, וניכר בו הסגנון הסיפורי המאוחר המאפיין קבצים כגון "מדרש עשרת הדיברות" ו"סיפור יפה מן הישועה". המטבע החותמת "אמן כן יהי רצון" מחזקת את הערכתנו כי הוא חלק אינטגרלי (ואחרון) של הדרשה המלאה.

74 על הפייטן ראו, יהושע גרנט, "שליח הציבור כיחיד: לצביונם של פיוטי הרשות – מבט משווה", אורי ארליך (עורך), התפילה בישראל: היבטים חדשים, באר שבע: הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ו, עמ' 79–100. על הדרשן ראו, טוביה פרשל, "נטילת רשות לדרשות", אור המזרח לג, א (תשמ"ה), עמ' 85–89, <https://tinyurl.com/yarwwjm9>, ועל רשויות בהקשרים לא ליטורגיים ראו אצל גרנט, עמ' 88 הערה 44.

75 על בקשת רשותם של בעלי הסמכות הפוליטית ראו, למשל, המחשת היחסים שבין ראשי ישיבות בבב בסיפור רב נתן הבבלי (א' נויבאוואר, סדר החכמים וקורות העתים, לונדון תרנ"ג, עמ' 83), וכן ראו את המובאות במאמרו של פרשל, שם. על בקשת רשות החכמים ראו גרנט, שם, עמ' 88–90.

76 למשל, פתיחת המדרש בכ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. D.64.80; קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S C1.68; קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S C2.11.

77 אולי צריך להיות "חובב".

נעימים. טהרם וחדשם והנחילם שלש מאות ועשרה עולמים. דהכין כתוב "להנחיל אהבו יש ואצרותיהם אמלא" (משלי ח 12).

אם כן, תוכני הרשות דומים לאלו שבפתיחת יתברך, אך הם מוצגים בתוך מסגרת ספרותית. ולעומת הרשות הראשונה, הפונה אל האל, ברשות השנייה פונה הדובר־הדרשן בחרוזיו אל הקהל נמען הדרשה ואל החכמים שבראש אותו קהל:

ומרשות חכמים וזקנים ותלמידים היושבים בכאן ושאר כל הקהל הקדוש הזה עדת ישראל. המתקבצים לשמע דת הנתונה על יד יקותיאל. וכן יהי רצון מלפני האל שייבא בימיכם גואל. הקרוי מנחם בן עמיאל. ויבנה בימיכם קרית אריאל. ותוכו לשמוע תורה חדשה מפי זרובבל בן שאלתיאל. ויחזיר בימיכם משמרות שהעמיד דוד ושמואל. ותזכו לבשורות חזיון דניאל. עת יעמוד השר הגדול מיכאל. ככת[וב] "בעת ההיא יעמד מיכאל השר הגדול העומד" וגו' (דניאל יב 1).

ההקשר הביצועי כאן ברור לחלוטין; הטקסט מצטייר כמבוצע לפני קהל מגוון, הכולל את החכמים ואת תלמידיהם ועוד קהל רחב שבא לשמוע דברי תורה. לכל הקהל הזה מבקש הרשות מאחל שיהיה חלק בגאולה העתידית. תשומת לב מיוחדת יש להפנות לכינוי שבו הוא מכנה את שומעיו: "קהל קדוש", בדומה לפניית הדרשן אל קהלו בכינוי "קהל קדישה" בדרשות הארמיות שפרסם וידר, שנידונו לעיל.

הופעת שתי הרשויות מאפשרת לנו להצביע על היבט נוסף של הביצועיות המובלעת. הרשות מן הקהל היא מבע ביצועי מפורש, שכן היא מנכיחה במפורש סיטואציית היגוד ממשית, לכאורה, שבה הטקסט מבוצע. הרשות מן האל, לעומת זאת, היא מעין מבע ביצועי מושלך. הדובר פונה אל האל, אך במובן כלשהו גם נמעני הרשות הזו הם הקהל. בבקשם לשחזר את החוויה הפרפורמטיבית העולה ממחזותיו של שייקספיר נדרשו חוקרים לשאלה כיצד מבנה הטקסט את הדובר ואת הקהל, והצביעו על קיומן של סצנות המחוללות מעין מחזה בתוך מחזה, התרחשות של ביצוע טקסט לעיני קהל בתוך המחזה, המייצר חוויה כפולה. הדבר נראה, למשל, בנאום המפורסם ששם שייקספיר בפיו של מרקוס אנטוניוס ('וליוס קיסר, מערכה 3 תמונה 2), העומד ופונה אל קהלו ברומא. הקהל הרואה את המתרחש על הבמה חווה ביצועיות כפולה.⁷⁸ באופן זה אפשר לראות גם ברשות המופנית אל האל מעין "ביצוע בתוך ביצוע". נחזור לנקודה זו בהמשך הדברים. כאמור, לאחר הרשויות מופיעה פתיחת יתברך. הפתיחה ממשיכה את מגמת הרשויות בשבחי האל, ועושה זאת בגוף ראשון רבים הכולל את הדובר וקהלו:

78 ראו הערה 8 לעיל.

ראשון דברנו ופתחון פינו חייבין אנו להתחיל בשבחו שלהקב"ה יתפאר⁷⁹ שמו ויתעלה זכרו שהוא ראשון והוא אחרון דכתנ"ב] "כה אמר ה' מלך ישראל וגאלו ה' צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אל[הים]" (ישעיהו מד 6) "ראשון" עד שלא היה העולם ו"אחרון" אחר כל הדורות "ומבלעדי אין אל[הים]" להמית ולהחיות. ואין סוף לשבחו ולגדולתו. מה דוד שכתוב בו "בשפתי ספרתי כל משפטי פִּיךָ" (תהלים קיט 13) אמר "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" (תהלים קו 6) ואנו על אחת כמה וכמה.

כדרך של פתיחות יתברך, ניכר כאן מבנה השבחים המתוקפים בפסוקים מתוך רפרטואר השב ומופיע בגלגולים שונים. לעיל עמדנו על תפקידה של צורה זו: יצירת טקסט ביצועי בקולו של דובר פרסונלי, במקום התנועה מן הפסוק אל המסקנה המאפיינת את הסגנון המדרשי. בבחינת דרגת המפורשות הביצועית ניכר כאן שוב המבע הביצועי המפורש והרפלקטיבי בגוף ראשון רבים. לא רק שהדובר משבח את האל, ולא רק שהוא מדווח על כך, הוא אף מצהיר על חובתו לעשות זאת. השילוב בין הרשויות (ואפשר, הפיוטים הארמיים שקדמו להן) לבין פתיחת יתברך מייצר זיקה שכמותה טרם ראינו, בין היחידות הדרשניות הנידונות במאמר זה לבין סוגת הפיוט, שעל אופייה הביצועי אין צורך להכביר מילים.⁸⁰ הזיקה לפיוט היא חלק מתופעה רחבה יותר (שבה דנו במקום אחר) – של זיקה בין פתיחות יתברך לבין סוגות בעלות

79 מעניין השימוש בלשון "יתפאר" במקום שבו כלל מצוי "יתברך". נעיר על קטע גניזה נוסף, כנראה פתיחה של מדרש לבראשית, שקריאה ראשונית בו מעלה שימוש דומה (כ"י פריס, אוסף מוצרי II, 259.2 כיום בספריית אוניברסיטת קיימברידג'): "משיח [...] לעשות [...] גדולות ונוראות [...] מלך עד סופו [...] שהקב"ה יתפאר שמו [...] את עולמו ברא את התורה [...] שנ' ואהיה אצלו אמון [...] משחקת לפניו בכל עת [...] משתעשע בה [...] לברוא את העולם". צידו השני של הדף מכיל מעין מסורת מסירה של הנביאים.

80 על ההיבט הביצועי ועליית דמות הדובר בפיוט ראו, Ophir Münz-Manor, "Piyyut and the Liturgical Performance of Identity", Catherine Hezser (ed.), *The Routledge Handbook of Jews and Judaism in Late Antiquity*, London: Routledge (forthcoming). הזיקה של פתיחות מדרשיות הן לסוגת הפיוט והן לסוגת הרשות עולה גם בפיוטים הפותחים את פרשות השבוע בילקוטים מדרשיים, הכוללים כמה מאפיינים הקרובים לפתיחות יתברך (כך במדרש הגדול ובפתרון תורה, מהדורת א"א אורבך, ירושלים: מאגנס, תשל"ח. וראו במבוא לפתרון תורה, עמ' 107); על ברכות התורה ראו וידר, הערה 27 לעיל, עמ' 37–39, וראו גם עמ' 50, ובהרחבה וידר, הערה 26 לעיל, וכן אצל קדרי, הערה 26 לעיל. אנו מונים כאן את ספרות ההיכלות והמרכבה כבעלת אופי ביצועי, שכן גם בה יש הד לביצוע ירידת המרכבה. הדוגמה החריפה ביותר לקשר בין הפתיחות ובין סוגות אלו מצוי בפתיחת כתב יד קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S C2.11, הכולל כנראה את תחילתו של חיבור אסכולוגי (חלק החיבור ששרד, לאחר הפתיחה שבה מוקד עניינו, נראה כגרסה של "אותיות דרבי עקיבא, נוסח א"). הזיקה לספרות זאת ניכרת בהופעה התדירה יחסית של ענייני מלאכים ורקיעים בפתיחות יתברך (למשל כ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. C.16.38–43, נדפס גם בידי דשא, הערה 54 לעיל, כך ג, עמ' קצ–קצז); כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S misc. 36.194; תנחומא ויקרא ד (מהדורת בובר, עמ' ו); פסקה המשמשת כחתימת יחידה באחת הגרסאות של מדרש עשרת הדיברות (ילינק, הערה 17 לעיל, א, עמ' 65). וראו גם בשבחים המדגשים את שליטת האל ב"עליונים" ו"תחתונים" בכ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, (Heb. D.64.80).

אופי ביצועי הקשורות בעולמו של בית הכנסת, ובהן התפילה, ברכות התורה וספרות ההיכלות והמרכבה.⁸¹

שילוב מבע ביצועי ראשוני ומפורש במדרש העברי-ערבי לתהלים

מקרה מרתק של שילוב מבע ביצועי ראשוני ומפורש באותה יחידה טקסטואלית נמצא בכתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 5559C. 47-50 (להלן "המדרש הדו-לשוני"), המכיל מדרש על הפסוקים הראשונים של תהלים יט.⁸² כל יחידה במדרש זה מופיעה תחילה בעברית, ואחר כך, בהרחבת-מה או בעיבוד קל, בערבית-יהודית, בכתב פונטי קדום.⁸³ בתחילת כתב היד⁸⁴ מופיעה פתיחת יתברך, המתאפיינת במבע ביצועי ראשוני בשתי השפות.⁸⁵ תחילה העברית:

יתברך וישתבח שמו שלמלך מלכי המלכים ברוך הוא. שנטה שמים באמרו ורקע הארץ בדברו והבן[היק] ונתן בהם כוכבי מאורו ובארץ שם משטרו לל[...]. והדרו ובראם לכבודו ולייקרו כמה שכ' כל הנקרא בשמני ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו [י'שעיהו מג 7] וגו'.

הפתיחה מתאימה לדוגמאות הקודמות שראינו; היא גדושה למדי ומתאימה בנושאה, כמובן, לחלקו הראשון של הפרק הנדרש, העוסק בעולם הנברא ובאל השולט בו – נושא הנשנה גם בכמה וכמה פסקאות יתברך אחרות.⁸⁶ למעשה, בצד העיסוק בבחירת ישראל ומתן התורה, זוהי אחת התמות הנפוצות בסוגה זו. אחרי פסקה זו מופיעה פתיחה ערבית מקבילה. הכפילות הלשונית, הממשיכה לאורך כתב היד כולו, היא תופעה מרתקת ונדירה הראויה לעיון ולבירור. אפשר שהיא מעידה על מודעות הדובר לקהל, הזקוק לתהליך

81 פוגל ולביא, הערה 1 לעיל.

82 מכיוון שנקודת הסיום של הדיון בתהלים יט אינה לפנינו, אין לדעת אם מדובר בחלק מחיבור על תהלים, או שמא בהקדמה ליחידה ספרותית שתהלים יט הוא רק נקודת המוצא שלה. אפשר גם שזהו מדרש או חיבור פרשני על בראשית, בהתאם לנושא הפרק. באפשרות כי החיבור מתמקד בפרק תהלים תומך חיבור המיוחס לרבי יוסף בכור שור המוקדש לפרק זה. ראו: משה אידל, "פירוש מזמור יט לר' יוסף בכור שור", עלי ספד ט (סיון תשמ"א), עמ' 63–69.

83 תודתנו למר משה גן-צבי ולד"ר עבדאלנאצר ג'בארין, העוסקים באיסוף ובקריאה של דרשות יתברך ערביות-יהודיות, וסייעו בניתוח דרשה זו.

84 סדרם הנכון של דפי כתב היד הוא: 48, 47, 50, 49.

85 פתיחת יתברך בכתב יד המכיל יחדיו טקסטים מדרשיים בערבית ועברית, שאינם מקור ותרגום, מצויה בכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S C1.68. כתב היד התפרסם בידי מאן, Jacob Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, vol. 1, Cincinnati, OH: Jacob Mann, 1940, עמ' נט-סא.

86 למשל: אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. D.64.80; קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S C2.11; וכמן, הערה 26 לעיל, עמ' 358. ראו גם פסקת יתברך הפותחת את תנחומא חקת, תנחומא-בובר, חקת א (מט ע"א-נ ע"ב); במדבר רבה יח, כב, נדפס כחלק מסיום פרשת קרח; מדרש ויושע טו, ה (תהומות יכסיומו, מהדורת מיקה, עמ' 126).

התרגומי הזה. הרעיון של תרגום במתכונת של משפט מול משפט היה מוכר, כמובן, מעולמו של בית הכנסת – שם תורגמה קריאת התורה פסוק בפסוק.⁸⁷ כלומר, בצד היותו של התרגום טקסט כתוב, ישנה זיקה הדוקה בין המערכת הכפולה, שבה כל טקסט הוא דו-לשוני, ובין הביצוע של טקסטים דו-לשוניים לפני הציבור.

ההיבט הביצועי מתחדד בהמשך כתב היד של המדרש הדו-לשוני. לאחר פיתוח מדרשי קצר של הרעיונות המובעים בפסקת "יתברך/תבארך" שבה נפתח כתב היד,⁸⁸ מתחילה פתיחה שנייה, שכאמור, לשונה מזכירה את לשון הפתיחה של האנתולוגיה שראינו לעיל. כאן מופיעים הדברים במבע ביצועי מפורש ורפלקטיבי בגוף ראשון רבים: "תחילת דברינו ועניין אמרינו והגיון לשונינו ופיתחון פינו ורחישת לבבינו ודיב[רי] שפתינו חייבים אנחנו להגדיל ולהאדיר ולהעצים בשבחו שליוצרינו שבראנו כרוב רחמי וכגודל חסדיו בעת⁸⁹ שהיתה הגיגה⁹⁰ לנו".

מייד אחר כך מובאת פסקה זו בערבית-יהודית, בהרחבת-מה. אם כן, מעבר לעצם הזיקה שבין דו-לשוניות ותרגום ובין ביצועיות, הפתיחה הכפולה של כתב היד המדרשי חושפת מרכיב נוסף הקושר את פתיחות יתברך לממד הביצועי, בהציגה, בצד פתיחת יתברך בעלת מבע ביצועי ראשוני, פתיחה נוספת, בעלת מבע ביצועי מפורש, שסגנונה דומה מאוד לפתיחת היחידה המדרשית באנתולוגיה שהוצגה לעיל. בפתיחות הללו בולט השימוש בגוף ראשון רבים, הכולל את הדובר-הדרשן עם שומעיו. המדרש הדו-לשוני שימר בתוך מסגרת ספרותית אחת את שתי הצורות השונות של פתיחת יתברך – זו המדגימה מבע ביצועי מפורש וזו המדגימה מבע ביצועי ראשוני.

ביצועיות משתמעת בדרשות יתברך

מהחומרים שנסקרו עד כה, ובהם מבעים ביצועיים מפורשים, עמדנו על אופיין הביצועי של פתיחות יתברך – גם אלו המופיעות רק כמבע ביצועי ראשוני, שהוא בהגדרתו מרומז ומשתמע. מכאן נוכל לגשת עתה לסקירתם של שני טקסטים המצניעים בדרך כלל מבעים ביצועיים מפורשים, שלאור שימושם בפתיחות יתברך אפשר להמשיך ולזהות בהם עדויות

87 לדוגמה, סדר רב סעדיה גאון: מהדורת דודזון-אסף-יואל, ירושלים: מקיצי נרדמים, תש"א, עמ' שנט.

88 היחידה הדרשנית הבאה לאחר השבחים אינה אלא רצף פסוקי הראיה להיגדי השבח הפותחים. כל היגד שבח מצוטט באמצעות השאלה "מניין", ואחריו מובא פסוק הראיה לו. אם כן, תרגום פתיחת השבח לערבית מפריד בין היגדי השבח העומדים כשלעצמם לבין הרצף הכולל את תיקופם בפסוקים. האופי העצמאי של היגדי השבח ואפשרות קיומם מחוץ להקשר הדרשני זוכה גם כאן לייצוג ספרותי מובהק. יחידת התיקוף בפסוקים לא תורגמה לערבית, ככל הנראה משום שכל תוכנה הוא היגדי שבח שכבר תורגמו ופסוקים שאינם מיתרגמים כלל בטקסט. משובצים בה הן מונחי הצגה עבריים (שנאמר) והן מונחי הצגה בערבית יהודית (כמא מכתוב).

89 אולי צריך להיות: "מעת".

90 קשה לקבוע את פירושה של מילה זו. השימוש הרווח ב"הגיגה" בספרות הפיוט היא כשם פעולה, בעיקר במובן דיבור.

להטמעת מבעים ביצועיים אחרים. בהתאם, גם בטקסטים הללו יש לראות עדות לחדירה של נורמות ביצועיות אל סוגות מדרשיות.

בשני כתבי יד אלו אנו מוצאים, לצד טקסטים אחרים, פתיחות יתברך שניכרים בהן לא רק ארגון פנימי, אלא גם מידה רבה של סגירות ספרותית ושל לכידות תמטית. שילוב המאפיינים הללו וגילויים נדירים של מבע ביצועי מפורש מלמדים כי גם הן שייכות לתמורה הפואטית המשמעותית שבעליית דמות הדובר המבצע הניבט מתוך הטקסט.

דרשת ורטהיימר

כתב יד קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Or. 1080 13.4, כולל בדף קלף אחד שלושה טקסטים שכנראה נכתבו בידי אותו הסופר בקולמוסים שונים. היחידות הספרותיות השונות שבדף מופרדות זו מזו באופן גרפי ברור, וקשה לקבוע את היחס ביניהן. במרכזו, בין סיומו של טקסט בענייני נידה ובין תחילת חיבור הנוגע לחישובי תקופות, אנו מוצאים דרשה. כשפרסמה ורטהיימר,⁹¹ כינה אותה "מדרש יתברך", על שם הפתיחה הגדושה:

יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים]. וכן הוא אומר "ואולם חי אני" (במדבר ד 21) ואומר "[ו]ה' אלהים אמת" (ירמיהו י 10). רואה נולדות ויודע מה שעתיד ליהיות דכ[תיב] "מגיד מראשית אחרית" (ישעיהו מו 10) ואין מי למחות בידו דכ[תיב] "ולא איתי די ימחה בידיה" (דניאל ד 32) וכן הוא און[מר] "באשר דבר מלך שלטון". (קהלת ח 4) אלוה לא היקדימו אנוש לא היביטו חיות לא שרוהו חיים לא הכירוהו. מתעלם ומסתתר מעין כל חי דכ[תיב] "אכן אתה אל מסתתר" (ישעיהו מה 15) וכנ[תוב] "יושב בסתר עליין". (תהלים צא 1) והכל גלוי לפניו דכ[תיב] "והוא גלה עמוק".⁹² מתעלם ומתנשא מיתהדר משתבח מתהלל וברוב עלילותיו מעלל. דכ[תיב] "גדול העצה ורב העלילה" (ירמיהו לב 19) וכנ[תיב] "עמו עוז ותושייה" (איוב ב 16). גיבור בכוח עמו זרוע וגבורה דכ[תיב] "לך זרוע עם גבורה" (תהלים פט 14). ואון[מר] "מכין הרים בכוחו נאזר בגבורה" (תהלים סה 7). הנערץ בסוד קד[ושים], הנקדש בשפל, הנכבד בשפר, הנישא ברמים, הנגבה במרומים, הנאזר בסביבו, הנאזר בגבורה, הנהדר במלכותו. ממשלתו לעד, נצחו בכל דוק, תקפו לנצח חיסנו סל[ה] זיכרו לדור [...]. עדי עד, דרו בקודש. אומצו מי יסחה עריצתו, מי יתנה, גודלו מי יספר, עלילותיו מי יבין, כוחו מי יגיד, גבורתיו מי ימלל, מחשבותיו מי יחקור, עשתנותיו מי יניא, נפלאותיו מי יספר, עלילותיו מי יבין, כוחו ומי יכיל, בסודו מי יעמוד על רוב ניסיו וניפלאותיו⁹³ ורוב בריותיו שברא בעולמו בים דרכו וים לא ראהו.

91 שלמה אהרן ווערטהיימער, בתי מדרשות, א, ירושלים: דפוס משה ליליענטהאל, תרנ"ה, עמ' קפ-קפג. פורסם שנית בשיבושים בידי יהודה דוד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ניו יורק: דפוס אייזענשטיין, תרע"ה, עמ' 251.

92 פרפרזה על דניאל ב 22.

93 האות ב"ת נכתבה ונמחקה.

במים שבילו, עיקבותיו לא נודעו, באש יבא ופניו לא ניראה, כי מעולם לא שלטה בו עין. להודיע לכל שהוא אלוה ואין מבלעדיו.

היחידה הזו מכבירה בשבחי הבורא כדי ליצור חיבור משמעותי לגוף הדרשה – שעניינו היכולת המופלאה של הצדיקים (ואחר כך ישראל והגרים) להוסיף כוח לאלוהים עצמו. חלקה הראשון של הפתיחה נוקט סגנון האופייני לפתיחות יתברך: קביעות קצרות והיגדים בשבחו של האל המסורגים בפסוקים המשמשים כראיה. מבחינה סגנונית, המדרש כאן גדוש ודחוס ביותר.⁹⁴ ככל שהפתיחה מתקדמת נעשים היגדי השבח רחבים וגדושים, עד שהם הופכים למעין רצף המנוני של תארים, שסגנונו מהדהד במידת-מה את סגנון הפיוט ואת סגנונה של ספרות ההיכלות (ראו להלן).

גוף הדרשה שהקומפוזיציה מובילה אליו (שאינו מועתק כאן) מדגים את עומק התמורה שבהטמעת השיח הביצועי בשיח המדרשי השגור. במידה רבה, היחידה שומרת על הפואטיקה האופיינית לפתיחות יתברך; היא עשויה כולה מרצף מסורג של היגדים ושל תיקופם בפסוקים העוסקים בזיקה בין האל לישראל, תחילה בבחירה ואחר כך בשכר ועונש. כאן מופיע רצף של קביעות על תגובות האל כשישראל עושים את רצונו או מפירים אותו. אחת הקביעות, שלפיה האל "מדבק" צדיקים בישראל, מורחבת באמצעות דוגמאות מקראיות אחדות הנתפסות כגיוור. רובה של קומפוזיציה יצירתית זו ארוג ממקורות מדרשיים ותלמודיים מוכרים או מפרפרזות עליהם.⁹⁵ החידוש המרהיב בחלק זה של הדרשה הוא בכך שבאמצעות שינויים קלים מנוסחים החומרים המדרשיים המוכרים באופן שנראה כאילו הם חלק מן הפואטיקה האחדה והעקבית של פתיחות יתברך. יתרה מזו, ישנה סימטריה מבנית בין החלק הראשון, הנפתח ברצף היגדים מתוקפים ולפתע מתרחב לרצף פייטני ארוך של היגדים רבים, לבין החלק השני, שגם בו רצף סולידי המתרחב לפתע לפירוט רב יותר (של דוגמאות מקראיות בנושא גיוור, כנזכר לעיל).

הקורא בדרשה זו בלי שהכיר מדרשים קדומים המשוקעים בה, אין בידו להשיג שאין מדובר ברצף ספרותי אחד. הגודש הפיוטי בחלק הראשון מחולל חווית ביצועיות מובהקת, הן בשל הזיקה הברורה לספרות הפיוט וההיכלות, כפי שצינו, והן באמצעות החזרה ההמנונית שיש בו. המנוניות זו נמשכת גם בחזרתיות המאפיינת את החלק השני, המבוסס, כפי שאמרנו, על חומרים מוכרים מספרות המדרש. אף שחומרים אלו עובדו עיבוד קל בלבד, הם אוחו לתוך המרקם הספרותי האחד, שקולו המשתמע של דובר אחד נשמע בו.

לקראת סיום הדרשה אנו מוצאים שינוי כלשהו בטון והדרשה נחתמת בדברי נחמה, אבל חשוב יותר לענייננו – בהתייחסות הדרשן לעצמו ולקהלו:

94 לפתיחה גדושה דומה ראו כתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. D.64.80.
95 בין השאר: מכילתא דר"י שירה, ה (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 134); תלמוד בבלי, סנהדרין קה ע"א; פסקתא דרב כהנא, בשלח יא, ב וסליחות כה, א (מהדורת מנדלבוים עמ' 178 ועמ' 380).

ואין ה[קדוש] ב[רוך] ה[וא] מניח את ישר[אל] לעולם. אלא מרחם להם כאב שנ[אמר]
 "כי הייתי לישר[אל] לאב ואפרים בכורי הוא" (ירמיהו לא 8). ואונ[מר] "כרחם אב על
 בנים" (תהלים קג 13). והמ[קום] ירחם עלינו ועל על ישראל. ואימרו אמן.

כאן אנו מוצאים אפוא, שוב, את הסממנים המובהקים של הביצועיות. "מדרש יתברך",
 ככינויו אצל ורטהיימר, מדגים מערכת זיקות מורכבות לביצועיות הטקסט, ובה פתיחות
 מפוארות בנושאים תאולוגיים שאינן מוצגות כמדרש המקרא; חתימה בייחול המשותף
 לדובר ולקוראיו הנראית כאימוץ של נורמה ביצועית; זיקות סגנונית ולשוניות לפיוט
 ולספרות ההיכלות (קורפוסים חשובים בהטרמת המעבר של הספרות הרבנית מהקול
 האנונימי או הקולקטיבי של ספרות חז"ל אל המחבר של הספרות הגאוןית); וכן רציפות
 ואחידות, שדומות לה, אם כי לא באותה מידה, ניכרות גם בחלק מן הדרשות הקודמות
 שנסקרו כאן, ויש בה כדי ליצור קול של דובר מובחן ואחוד.

דרשת נידה

פתיחת יתברך בדרשה שהטמיעה מרכיבים ביצועיים משמעותיים מופיעה בכ"י
 קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S C1.41 (להלן "דרשת נידה"). כמו במדרש יתברך,
 גם כאן מכיל כתב היד (שמצב השתמרותו בכי רע) טקסטים שונים, שניכר כי הופרדו
 גרפית במכוון ואין ודאות כי יצאו מתחת ידו של אותו הסופר. לפני הדרשה שנעסוק
 בה מופיע בכתב היד סיומו של טקסט מדרשי על ענייני לשון הרע. סיומו של טקסט
 זה בענייני גאולה – ב"בית המקדש האחרון" וכנראה בכישלונו העתידי של ה"מססין"
 להביא לחורבנו – והמהלך כולו נחתם בלשון "אמן טוב". חתימות דומות מצויות גם
 בדרשות אחרות הנסקרות במאמר זה: דרשת "אכרזה" שפרסם וידר,⁹⁶ דרשת "יתפאר"
 הכלולה באנתולוגיה מאוקספורד ומדרש יתברך שפרסם ורטהיימר,⁹⁷ ונראה כי יש בהן
 לרמז לסיומה של דרשה בציבור, ומתוך כך גם על עצם היותה של היחידה הזאת דרשה.
 היחס שבין שתי הדרשות, המובדלות זו מזו בכתב היד, אינו ברור כל צורכו, אך נציין
 כי הדרשה בענייני נידה נסובה על הפסוק "אִשָּׁה כִּי יָזַב זֶזֶב דָּמָה" (ויקרא טו 25) ואילו
 הדרשה הראשונה מוסבת, כנראה, על הפסוק "זֹאת תְּהִיָּה תוֹרַת הַמִּצְוָה" (ויקרא יד 2).
 שני הפסוקים האלו הם תחילת סדרים על פי מערכת הקריאה התלת-שנתית שנהגה
 בארץ ישראל, ואם כך, אפשר כי מדובר בדף מתוך אוסף מדרשים או דרשות לקריאת
 התורה על פי הסדר הארץ-ישראלי.

דרשת נידה עצמה מתחילה, לאחר הפסוק הפותח, בפתיחת יתברך המצהירה כי
 האלוהים "משתבח בטהרה" וממשיכה לידיעתו והשגחתו של האל על העולם. על פי
 הדרשה, השגחה זו מבוטאת בבחירת ישראל, שממנה נגזרת חובת השמירה על טהרה:

96 וידר, הערה 27 לעיל, עמ' 55.

97 ווערטהיימער, הערה 75 לעיל.

אשה כי יזוב זוב דמה וגו' (ויקרא טו 25). [... יתברך] יתרומם שמו שלא להים שהוא משתביח בטהרה. [...] ים רעים וגם אמריו⁹⁸ אמרות טהורות דכתיב אמרו [...] אמר "בכל מקום עיני ה' צופות רעים וטובים" (משלי טו 3) אמרתי בזמן [...] האלהים מביט בעולמו בחימה והארץ רועדות מאן [...] הוא פוקיד שמותיהם שלבני אדם מאבד את הרשעים [...] תו וגו' ועינו טובה על הצדיקים לישבם וראו תיקון ההערה⁹⁹ על אדמתם [...] ב"כל מקום עיני ה'".

על אף השתמרותו החלקית של הטקסט נראית בו חזרה על הפסוק "בְּכָל מְקוֹם עֵינֵי ה' צִפּוֹת רָעִים וטוֹבִים" (משלי טו 3), העשויה לשקף מעין חזרה של הדרשה אל פסוק שנדרש קודם, כתבנית פתיחה מעגלית החוזרת לפסוק הפותח מן הכתובים.¹⁰⁰ קריאה כזאת תקרב את הטקסט שלפנינו לפואטיקה הרגילה במדרש המאוחר, אך עדיין נראה כי עיקר הפתיחה הוא שבחים בסגנון יתברך הנוגעים בהשגחת האל על העולם. כמו בפסקאות הקודמות שבחנו, המבנה כאן מתחיל בהיגד התאולוגי ומתקף אותו באמצעות הפסוקים, ולא להפך.

בצד הקוהרנטיות התמטית אפשר להצביע גם על זיקה אחרת, ואולי אף משמעותית יותר, בין הטקסט שלנו ובין הדרשה שבעל פה. לאחר הפתיחה שראינו לעיל והחזרה על הפסוק "עֵינֵי ה' [...]", מתחיל גוף הדרשה בנימת הטפה ומעודד את הנמענים להקפיד בהלכות נידה:

אמרו ישראל לנביאים דרשו [...] הא [...] ¹⁰¹ [...] עונותינו יתר מכל האומות והשיב אותן [...] הקב"ה כמה שאני שאני¹⁰² טהור אף אתם היו טהורים [...] "א" ל תטמאו בכל אלה" וגו' (ויקרא יח 24) וכתוב "לא תקיא [הארץ אתכם]" (ויקרא יח 28) [...] טהורות והיפרישו אתם עצמכם [...] א [...] בנותיכם שיהיו חמורות על עצמן [ב]דם [...] אדום דם שחור ובקרן [כר]כס¹⁰³

בשל מצבו הגרוע של כתב היד קשה להבין את הטקסט לאשורו, אך הטיעון נראה ברור למדי: דווקא משום בחירתו בישראל מצפה האל מעמו לטהרה, חיקוי של היותו "טהור". טהרה זו מיושמת באמצעות הקפדה על הלכות נידה, הנתבעת במשפט: "והפרישו את [...] בנותיכם שיהיו חמורות על עצמן בדם".

98 ייתכן כי כתב היד גורס "אמרין".

99 בתחילה נכתב לישבן ותוקן לישבם.

100 על מונח זה ראו מרק ברגמן, "פתיחתאות מעגליות ופתיחתאות 'זו היא שנאמרה ברוח הקודש'", עזרא פליישר ויעקב י' פטוחובסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל, ירושלים: מרכז שז"ר, תשמ"א, עמ' לד-נא.

101 המילה "[ע]לינו" נמחקה כאן.

102 המילה "שאני" נכפלה כאן. אולי צריך לקרוא: "כמה שאני. שאני טהור אף אתם היו" וכו'.

103 השוו משנה, נידה ב, ו.

הניסוח בלשון נוכחים, אך בשל מצבו של כתב היד, קשה להבין את הקשר המשפט. אפשר שהדרשן שם מילים בפיו של אלוהים, המצווה את ישראל ומעודד אותם להקפיד בענייני נידה. נימת ההטפה והעידוד של הדרשה מעלה את המחשבה כי בדומה לדרשות אחרות המתחילות ב"יתברך", יש לקרוא את המשפט כמעשה ביצועי מתוכם. גם אם אין כאן פנייה ישירה אל הקהל, הרי שבאמצעות ביטוי חריף של הטמעת המרכיב הביצועי בטקסט הכתוב הדרשן משליך את קולו שלו על האל. דוגמאות למהלכים כאלו מוכרות לנו גם מן הספרות המדרשית, גם אם מדובר בתחיבה מאוחרת לתוך הטקסט, כגון בפסיקתא דרב כהנא זכור, א (מהדורת מנדלבויס, עמ' 41. ככל הנראה מדובר ביחידה דרשנית מאוחרת ששובצה בפסיקתא), שם משתלבים דברי האל על עמלק עם מחויבותו של הקהל:

אמ' הק' אבוי שלים ליה ביש, אימיה שלימה ליה ביש, אחוי שלים ליה ביש, סביה שלים ליה ביש, אתון שלמון ליה ביש, אוף אנא אשלים ליה ביש, תהו מזכירין שמו מלמטן ואני מוחק שמו מלמעלן.

התופעה המודגמת כאן שבה אל הביצוע שבתוך הביצוע הניכר לעיתים בתיאטרון, כפי שהוזכר לעיל. במהלך התקופה המודרנית התפתחו נורמות לפרסום מחזות תיאטרליים המסמנות אותם כטקסטים ביצועיים מובהקים, ובהן המסגרת הטקסטואלית (כגון רשימת הדמויות) והנחיות הבימוי. לעומת זאת, ברוב מחזות העת העתיקה מאפיינים אלו חסרו, ובמחזות מראשית העת החדשה (למשל מחזותיו של שייקספיר) הנחיות הבימוי נדירות ודלות. בשל כך פנו, כאמור, חוקרי ביצועיות לאיתור המרכיבים בטקסט המעידים על חוויית ביצוע בעקיפין, לעיתים באמצעות אותם גורמים במחזה שבהם חוויית המבצע אל מול הקהל מושלכת אל ההתרחשות התיאטרלית עצמה, כאשר הדמות מציגה ביצוע לקהל מדומיין (כגון, כאמור, נאום).¹⁰⁴ משהו מתופעה זו ניכר כאן. סגנון הדברים המושם בפי האל בפסיקתא דרב כהנא – ייתכן ביחידה דרשנית מאוחרת שנתחבה בתוך החיבור – ובדרשת נידה עשוי להישמע כהטפתו הישירה של הדרשן אל קהלו.

חתימה

במאמר זה סרטטנו דרכים לאיתור הביצועיות כתכונה ספרותית של הטקסט הכתוב, ובחנו באמצעותם את הקורפוס הייחודי של פתיחות יתברך, שעצם קיומו כמעט שלא נודע (בוודאי לא כסוגה מובחנת), אילולי חומרי המדרש והדרשות האבודים שנשמרו בגניזה הקהירית. עיקר חידושה של הצעתנו הוא הניסיון לפנות פנימה אל תוך הטקסט, אל המבע הביצועי הראשוני – המבע הביצועי שאינו מפורש ואינו דורש הצהרה מפורשת, אך הוא ניכר, ידוע ומובן למי שנוכח באירוע הביצוע בשל הקשרו החי. לנו, כקוראי הטקסט

104 ראו הערה 8 לעיל, וכן המובא ליד הערה 62.

שהותיר בתוכו את חותם הביצוע או את רושמו, עולה הביצועיות מתוך מעורבותה של פעולת דמיון הביצוע במהלך הקריאה.

כמובן, תכונת הביצועיות אינה ראייה לכך שהטקסט שלפנינו אכן בוצע בפועל, בזמן ובמקום קונקרטיים, אך קשה להימנע מן ההנחה כי תכונה זו מנכיחה בטקסט הכתוב דפוסי ביצוע אופייניים, שהתקיימו בפועל. ככל הנראה היו דפוסים אלו אופייניים למרחב הגאוגרפי-תרבותי הקונקרטי שהטקסט הכתוב שלפנינו נוצר בו, אך עם זאת, במקרה המורכב של הקורפוס המדרשי, אין לשלול את האפשרות כי דפוסי יצירה ומסורות עריכה ועיבוד הם ששימרו הדים של דרכי ביצוע גם מתקופות קדומות לזמן ההיווצרות של הטקסט הסופי. במילים אחרות, מקורם של המאפיינים הביצועיים קשור ככל הנראה בחוויות ביצוע מהרפרטואר התודעתי של הכותב והקורא – אם כסדרי ביצוע רגילים בזמנו ובתקופתו, ואם כשקיעים של דרכי ביצוע שתוכו לו בטקסט.

אסטרטגיית הקריאה הספרותית שהוצעה כאן מסייעת גם בהבנתם של תהליכים היסטוריים. בראש ובראשונה, הדבר קשור להיסטוריה של הספרות העברית ולשאלות הנוגעות בהתפתחותה של הרב-מערכת הספרותית היהודית, ובמיוחד המפנה שחל בה בשלהי האלף הראשון לספירה, עם המעבר מן היצירה הקולקטיבית המאפיינת את הספרות התלמודית אל היצירה הספרותית מעוגנת דמות המחבר, המוכרת מימיו של רס"ג ואילך.¹ בין מאפייניה של הביצועיות עולה דמותו של המבצע המדומיין או המובלע, הדרשן. בטקסטים שסקרנו ניכר תהליך הדרגתי של מעבר אל הדרשה השלמה, שנוכח בה קולו של דובר אחיד למדי המחזיק את הטקסט מתחילתו ועד סופו. היסודות הביצועיים בפתיחות יתברך מצטרפים למכלול רחב של מאפיינים המציפים את קולו האחד של הדובר בפסקאות אלו: הדיבור התאולוגי הישיר, העלמת שמות חכמים, הוויתור על הצגת המהלך הדרשני-פרשני ועוד. כל אלו מביאים לכך שהטקסט מכונן דמות דובר יותר מאשר הטקסטים המדרשיים האנתולוגיים. התעצמותה של דמות הדרשן המדומיין עשויה לשקף תהליך מורכב ומרתק, שבו דמות המבצע, הנדרשת לצורך טקסט כתוב בעל אופי ביצועי, ואולי אף הנוכחות הווירטואוזית בפועל של אינדיבידואל מבצע באירוע עצמו, היו חוליית ביניים מרתקת במעבר מן הספרות הקולקטיבית אל היצירה האינדיבידואלית המאוחרת יותר.² הזיקה של פתיחות יתברך לסוגות ספרותיות אחרות

1 לתפיסה של השתנות הרב-מערכת הספרותית בזמנו של רס"ג ראו, רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988, עמ' 156–172. להרחבה ראו גם, שרה סטרומזה, "דגם ספרותי כמסמך היסטורי: על הקדמותיו של רס"ג לפירושו למקרא", מאיר בר אשר, סימון הופקינס, שרה סטרומזה וברונו קיאהו (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמואל, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ז, עמ' 193–202. להצעת חשיבה מחדש על נקודת המפנה ולאפשרות להטרמטה ראו, דינה שטיין, "פרקי דרבי אליעזר וסדר אליהו: הערות מקדימות על פואטיקה ומרחב מדומיין במדרש המאוחר", מחקרי ירושלים בספרות עברית כד (תשע"א), עמ' 75.

2 מבחינה זו אנו מציגים כאן גישה שונה מזו שמעלה אלבום, הערה 2 לעיל, עמ' 166–167, העוסק בהתרחקות מן הממד הביצועי של הדרשה וב"שבירת המבנה ההומילטי" כשלב ביניים שבו מתהווה ה"מחבר" (ונמענו "הקורא").

שגם ברקען אירועי ביצוע, כגון התפילה, הפיוט והאיגרת, עשויה אף היא לחזק הצעה זו. יחד הן עשויות לרמז לרב-מערכת ספרותית הכוללת ניצנים של מחברות ודוברות, חרף היעדרם של שמות המחברים. אפשר כי כאן מתחבאים הלקחים המשמעותיים ביותר העולים מן החיפוש אחר הביצועיות ביחידות יתברך: ראשית, עצם ההבדלה בין "מחברות" ו"דוברות", ושנית, הסברה כי עליית התכונה הספרותית דוברות קשורה, וככל הנראה מטרימה, להופעתה של המחברות ברב-מערכת של הספרות היהודית, במפנה שבין הספרות התלמודית של העת העתיקה לספרות היהודית בימי הביניים.

מאמר זה הוא חלק ממחקר מקיף של הקורפוס הייחודי של פתיחות יתברך שעלה מן הגניזה הקהירית, והמשכו יהיה, בין השאר, בבחינתן של היפותזות רחבות יותר על אופיו וחשיבותו. הפנייה אל הקורפוס המקביל של פתיחות יתברך בדרשות בערבית-יהודית שעלו מן הגניזה ומכתבי יד שלא נתפרסמו עשויה גם היא להשפיע על הערכת חשיבותו ההיסטורית של הקורפוס הקטן שנבחן כאן, ויש בה כדי למצוא בו חוליה בתולדות אופני הביצוע בפועל של הדרשה היהודית, אך גם בחינת היבט זה היא מעבר לאופקו של המאמר הנוכחי.

ד"ר שמעון פוגל, המרכז לחקר הגניזה הקהירית, אוניברסיטת חיפה

ד"ר משה לביא, החוג לתולדות ישראל ומקרא והמרכז לחקר הגניזה הקהירית, אוניברסיטת חיפה