האוניברסיטה העברית
סדרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס. ש. פרי

התפילה
בתקופת התנאים והאמוראים
טיבה ודפוסיה

מאת

יוסף היינימן

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

מהדורה שנייה מתוקנת

הוצאת ספרים על־שם י־ל מאגנס, האוניברסיטה העברית
ירושלים, תשכ"ז

מהדורה ראשונה תשכ"ד
נדפסה בדפוס רפאל חיים הכהן בע"מ, ירושלים

המכירה הראשית:
הוצאת „יבנה", תל־אביב, רח' מזא"ה 4

©
כל הזכויות שמורות

מהדורה שנייה מצולמת ומודפסת ע"י
דפוס אופסט סיון בע"מ, ירושלים

עם הספר

ספר זה מבוסס על עבודת מחקר לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, שבוצעה בהדרכת הפרופסורים א״א אורבך וח׳ שירמן. תודתי נתונה להם על עזרתם הרבה ועל הערותיהם המאלפות, שמספרן היה רב מכדי שיכולתי לציינן בכל מקרה.

עלי להודות לחבריי וידידיי מבין חכמי ירושלים, שבשיחות שגלגלתי אתם האירו את עיני לא פעם בעניינים שלא היו נהירים לי כל צורכם, וכן לפרופ׳ ל״י ליבוריך מניו־יורק, שבדק את כתב־היד כולו בדיקה קפדנית והעיר לי הערות חשובות.

בשלבים הראשונים של הכנת המחקר יכולתי להיפנות מחלק של עבודתי השוטפת הודות למענק שניתן לי על־ידי הוועדה לעידוד המחקר ההשתלמות שליד הוועד הפועל של הסתדרות העובדים.

הוצאת הספר לאור נתאפשרה על־ידי סיועה הנדיב של קרן פרי לחקר המקרא, והריני מביע בזאת רגשי תודה עמוקים לקרן ולהנהלתה.

כן אני מכיר טובה להוצאת הספרים ע״ש י״ל מאגנס, למנהלה, מר ח׳ תורן, ולחבר עובדיה על טיפולם המסור ועל העמל הרב שהשקיעו בהוצאת הספר לאור בצורה נאה ומתוקנת.

לקראת פרסום מחקר זה בצורת ספר הוספתי פרק־מבוא, המכיל סקירה קצרה על התהוות תפילות הקבע בכללן, משמעותן ותוכניתן העיקריים. פרק זה יבהיר את הרקע הכללי של הבעיות הספציפיות הנידונות בהרחבה בגוף הספר ויקל את העיון בו על הקורא שלא התמחה בתחום זה. כן הוספתי מפתחות וביבליוגראפיה נבחרת.

י. ה.

תוכן הענינים

מבוא 9

פרק א: תפילות הקבע – טיבן, התהוותן ותוכניהן 17

פרק ב: התהוות נוסחי התפילות ובעיית "הנוסח המקורי" 29

נספח לפרק ב: ברכת "בתה ירושלים" – השוואת נוסחים 48

פרק ג: דפוסי הברכה הליטורגית והתהוותם 52

פרק ד: לשון "אתם" בתפילה 67

פרק ה: התפילה בבית־המקדש 78

פרק ו: דפוסי פיוט מיסודו של בית־המקדש 88

פרק ז: תפילת היחיד ותפילת הרשות 99

פרק ח: דפוסים מיסודו של בית־המשפט בתפילה 121

נספח לפרק ח: מקורות 131

פרק ט: תפילת החובה והקבע של בית־הכנסת 138

פרק י: תפילות מיסודו של בית־המדרש 158

פרק יא: סוגי התפילה וסימני ההיכר שלהם 176

מפתחות: 184

א. מפתח כללי 185

ב. מפתח נוסחי התפילות והברכות 191

ביבליוגראפיה נבחרת 196

רשימת קיצורים לועזיים 198

תמצית בלשון האנגלית . . . . . XV—I

מבוא

מטרתו של מחקר זה לעמוד על טיבה ותכונותיה של התפילה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד, תוך תשומת לב מיוחדת לבחינה הספרותית־הצורנית. שומה עליו לנתח את סוגי התפילה השונים, הן מבחינת הדפוסים הצורניים המשמשים בהם, הן מבחינת תפקידיהם, כדי להגיע להבנת טיבם של דפוסים אלה והתהוותם מתוך "מושבם בחיים". עם זאת שואף מחקר זה לגלות את הרקע של התפילה בכלל ושל התפילות השונות לסוגיהן בעולם־מחשבתה של היהדות התלמודית, ומתוך כך גם את משמעותם הרעיונית־עקרונית של דפוסי צורה וסיגנון השונים. היווצרם של דפוסי סיגנון מסוימים לגבי סוגי תפילה אחדים והיעדרם לגבי אחרים — וכן ההימנעות מדפוסים אחרים אפשריים — עלולים להפיץ אור על השקפותיהם וכוונותיהם של יוצרי התפילות. לשם כך יש להביא בחשבון גם את דעותיהם המפורשות של חכמי המשנה והתלמוד בענייני תפילה, כגון יחסם לשימוש בשמות האלוהים, דעתם על מקומו וטיבו של "שבחו של מקום" בתפילה, על הערך היחסי של תפילת היחיד ותפילת הציבור, על הגורמים שבהם תלויה קבלת התפילה־הבקשה וכיוצא באלו. מן הראוי לבדוק, אם אמנם משתקפות דעות אלו נאמנה בסיגנון, במבנה ובתוכן של התפילות עצמן. על כן מסתמך מחקר זה על כל החומר שבמקורות התלמוד והמדרש שעוסק בתפילה, לרבות — מלבד הלכות — אמרות חז"ל, אגדות, נוסחי תפילה של יחידים, ואפילו נוסחי תפילות שהאגדה מייחסת לגיבוריה.

אין אפוא עיקר תכליתו של ספר זה לעסוק בתולדות התפילה ובבדיקת נוסחיה הקדומים. ברם אין הוא מתעלם אף משאלות היסטוריות־פילולוגיות אלה, אם גם אין הוא מדגיש אותן בראש ובראשונה. ויש שדווקא הגישה הספרותית־הצורנית מאפשרת ראייה חדשה של נתונים, שבכוחם לתרום אף לבירור שאלות הקשורות בהתפתחות התפילה ונוסחיה.

חידושו של מחקר זה לעומת קודמיו הוא כאמור בעיקר בשימוש בביקורת הצורנית כשיטת מחקר בתחום זה — אמנם לא כשיטה בלעדית ויחידה. שיטה זו, שהוכיחה את עצמה בשטחי מחקר רבים ושונים, טרם נוצלה בתחום התפילה היהודית (חוץ מן המחקרים החשובים שנעשו בדרך זו בתפילות שבמקרא מימי גונקל ואילך; אך עבודה זו מתייחסת לתפילות ישראל בימי התנאים והאמוראים בלבד). עניינה של הביקורת הצורנית הוא בדפוסי צורה קבועים; בבדיקת אותם האלמנטים היציבים למדיי והחוזרים כמעט בקביעות ביצירות שונות, אף אם רחוקות הן אלו מאלו בזמנן לפעמים, כי הן בחינת "צורה טבועה המתפתחת התפתחות חיה"[1]. את הדפוסים הללו חייבים אנו לייחס לסוגי יצירה מסוימים ולפונקציה שלהם

---

1. "...Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt Geprägte Form die lebend sich entwickelt" והשווה את ההקשר, שבו מביא א' נורדן את דברי GOETHE אלו בספרו *Agnostos Theos*. עמ' 201, ואת דבריו שם, עמ' 198: "...und ewig menschliche Gedanken erhalten sich, wenn bildnerische Kraft ihnen eine Form verliehen hat, die dem Strom der Zeiten widersteht". וכן שם, עמ' 133: 'Denn die Macht der Tradition ist auf formalem Gebiete unberechenbar gross gewesen...".

תוך כדי הבחנה בין קטיגוריות סיגנוניות שונות, מבני־יסוד שונים וסימני־היכר צורניים אחרים. דווקא מתוך הבנת הדפוסים הצורניים יתבאר לנו במידה רבה אף טיבן ומשמען של התפילות, שבהן הם משמשים. אין להסתפק כמובן בבדיקת תופעות סיגנוניות בודדות ובהסקת מסקנות על־פיהן, אלא שומה עלינו להבחין בכל סימני־ההיכר של קטיגוריה מסוימת, כי רק בכללותם נוכל לעמוד על טיבה של זו. וכפי שציין אחד ממייצגיה של שיטה זו, חייבת היא ללכת בדרך כלל בשתי דרכים המשלימות זו את זו: בשיטה ה״קונסטרוק־טיבית״, המשחזרת את תהליך ההתפתחות מתוך התנאים הנתונים, ובשיטה האנאליטית, המנתחת את החומר הנמצא בידינו למעשה. רק אם נמצאו תוצאותיהן של שתי הדרכים מכוונות, נוכל להתייחס למסקנות בבטחה[2].

למעשה, נקט חוקר אחד בלבד עד כה שיטה זו במחקר תפילות ישראל שלאחר המקרא, והוא א׳ שפאנייר, במאמרים אחדים שהופיעו בשנות השלושים. עבודות אלו, אף־על־פי שהן חשובות ואף־על־פי שהשיגו תוצאות של ממש בשאלות מספר, לא היו אלא התחלות, ולא זכה מחברן להמשיך בדרכו. לא תמיד התחשב שפאנייר בכל הנתונים הריליבאנטיים, ועדיין לוקות עבודותיו במידה של פשטנות־יתר; וביחוד תופס הוא את ה״קטיגוריות״ של התפילה תפיסה פורמאלית־חיצונית בלבד, כגון ״הודיה״, ״בקשה״, ״שבח״, וקובע בסיגנון פסקני שצורות מסוימות משמשות רק בקטיגוריה זו או אחרת, מבלי שינסה להסביר — ותוך כדי כך להוכיח — קביעות אלה מתוך ״מושבם בחיים״ והפונקציות של הסוגים. אף־על־פי־כן שימשו העבודות הנ״ל, שסללו דרך חדשה, יסוד חשוב למחקר זה, אך מבלי שיכולנו לקבל את כל דעותיו ומסקנותיו של שפאנייר בשלמותן. מלבד הנ״ל לא ידועים לי מחקרים אחרים בתחום הנידון, שנזקקו באופן שיטתי לדרך הביקורת הצורנית. ואין אני שותף לדעה, שיש לראות במחקריו של ל׳ פינקלשטיין עבודות לפי שיטה זו[3]; ולו רק מטעם אחד, שהוא נוהג לשים לב לתופעות סיגנוניות בודדות בלבד ולהסיק מהן מסקנות מרחיקות לכת, מבלי לראות את התופעות על רקע הסיגנון והצורה הכלליים של התפילות הנידונות ומבלי לייחס אותן אל הפונקציה והתכלית, שאותן שימשו היצירות שבהן הן מצויות. מלבד זאת מתרכז פינקלשטיין בעיקר בשאלות היסטוריות של תולדות הנוסח ובניסיון שיטתי לשחזר את ״הנוסח המקורי״; ואילו הביקורת הצורנית אינה מיועדת בראש ובראשונה לשמש כלי במחקר היסטורי־פילולוגי מעין זה, שכן היא מעוניינת בעיקר באותם האלמנטים שלא הזמן גרמם ושאינם משתנים בנקל אף במרוצת הזמן; ואין היא עשויה לתרום תרומה לגבי שאלות כרונולוגיות אלא באקראי. אמנם יכולנו לקבוע במחקרנו פה ושם עובדות כאלה בעזרת הביקורת הצורנית, כגון זו, שתפילת ״עלינו לשבח״ קדומה יותר מ״תקיעתא דבי רב״ בכללותה, או שהסוגים הפרימיטיביים ביותר של ה״הושענות״ נוצרו לשימוש בבית־המקדש. אך אין אלה אלא תוצאות־לוואי של בדיקת דפוסיהן הצורניים של תפילות אלו לגופם ולאור תפקידיהם בחיים; וגם אז ניתן לקבוע בדרך כלל רק קביעות כלליות לגבי מוצאן ומקורן של התפילות הנידונות, כגון לגבי מוצאה של ברכת הזימון בצורתה המקורית מסעודות החבורה הקדומה של עשרה חברים ומעלה, מבלי שאפשר יהיה להגיע לנתונים כרונולוגיים מדויקים. והוא הדין אף לגבי ביקורת הנוסח וניתוחו הפילולוגי: השיטה האמורה יש בה כדי לעזור מדי פעם גם בכך, שהיא מעמידה אותנו על שינויים ועל תיקונים שחלו בנוסחים. אולם אין זה עיקר תפקידה.

2. M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, London 1934, passim.

3. F. Grant, *ZAW* LXV (1953), p. 64.

אף בזאת יש משום חידוש־מה במחקר זה, שהוא שואף להקיף את כל סוגי התפילה, שלא כדרך רוב החוקרים, וביניהם אף אלבוגן, שהתרכזו כמעט לגמרי בתפילות הציבור של בית־הכנסת בלבד. ואם גם נתחברו עבודות שונות, הבודקות, למשל, את התחנונים או את ברכות השחר[4], שהיו מיסודן תפילות יחיד, הרי עוסקות אף הן בתפילות הנזכרות כבחלק של סידור התפילה, כפי שהתהווה בסופו של דבר. ואילו אנחנו ניסינו לבדוק, למשל, את תפילות היחיד לסוגיהן על־פי המקורות שבתלמוד ובאגדה לגופן ולעמוד על טיבן; וכן יחדנו את הדיבור בקטיגוריות אחרות, שלא כולן זכו להיכנס לסידור, כגון: תפילות מיסודו של בית־המדרש, דפוסי "ברכת אדם את חברו", ה"זימון" על צורותיו, הליטאניה ושימושה וכיוצא באלו.

זאת ועוד: משעה שכתב אלבוגן בשנת 1913 את ספרו על תפילות ישראל — המשמש ספר יסוד עד היום — עברו כחמישים שנה; ואם גם הופיעו שתי מהדורות נוספות בתוספת הערות חדשות, אי אפשר היה במסגרת מצומצמת כזו לעדכן את המחקר כל צורכו ולמצות את כל מה שנתחדש בתחום זה. ואכן הופיעו מאז ועד היום מאמרים רבים — רובם בכתבי־עת ובספרי־יובל שונים — שתרמו רבות לקידום המחקר; אך דא עקא, שהמדובר הוא בעשרות — או אף במאות — מחקרים ספיציפיים, מוגבלים בנושאיהם, ולא זכינו במשך יובל שלם לכל ניסיון של סיכום ושל הערכה־מחדש של מה שנתחדש בשטח זה כולו. ולא זו בלבד שמאמרי מחקר אלה הרחיבו ואף העמיקו את ידיעותינו, אלא גם ניתוספו לנו מקורות חשובים. אמנם עוד מחכה חומר ליטורגי רב מן הגניזה הקאהירית לגואליו; אולם מאז הופעת ספרו של אלבוגן התרחב והלך החומר מן הגניזה העומד לרשות החוקר הרחבה עצומה, בעיקר על־ידי פרסומיו של מאן. כן יש בידינו היום אף מה שנשתמר מ"סדר חיבור ברכות" האיטלקי הקדום, ההתפרסם סוף סוף סידור רב סעדיה גאון בשנת תש"א, ו"סידור הרמב"ם" על־פי כתב־יד בשנת תשי"ח. כמו־כן יש בוודאי גם בגילוין של מגילות מדבר יהודה כדי לתרום תרומה נכבדת למחקר התפילות; ואף־על־פי שטרם נתפרסם ברובו החומר הליטורגי במובן הצר של המלה, שנתגלה רובו בירדן, יש גם בחומר שבידינו עד היום כדי לאפשר ראייה ברורה יותר של הרבה ענייגים, וביחוד כדי ליצור פרספקטיבה חדשה לגבי כמה בעיות בתחום התהוות התפילות. ועוד זאת: מלבד הצורך בסיכום חדש ובהערכה חדשה לאור החומר החדש והמחקרים הבודדים הרבים דומה שאף הגיעה השעה לדון מחדש בגישות המיתודיות ובהנחות־היסוד ששימשו בידי חוקרים שונים במחקר התפילה היהודית; ואף זאת ביחוד מפאת העובדה, שלא הוקדשו לנושא זה ספרים, שבהם רגילים לברר אף את דרכי המחקר, אלא מאמרים בלבד, שאין נהגים בהם לרוב, בגלל המסגרת המצומצמת, ללבן שאלות עקרוניות של דרכי המחקר ושיטותיו.

רוב רובם של החוקרים בתחום התפילה ניגשו אל הנושא מבחינה היסטורית־פילולוגית, כשמטרתם היתה העקיבה אחרי נוסחי התפילות השונות והתפתחותם, השוואתם זה אל זה כדי להגיע אל הנוסחים המקוריים והאותנטיים, וחקירת תולדותיה ושלבי התהוותה של כל תפילה ותפילה, וכן של כל "סידור" או "ריטוס" לחוד. בשטח זה נעשה הרבה; ושמא כל כך הרבה, עד שלא הניחו מקום אלא לעבודות־השלמה לגבי פרטים בלבד. אין אנו באים לפסול את השיטות האלה ואת עיקרי תוצאותיהן, אלא שהשיטה הספרותית־הצורנית עשויה

4. S. Freehof, *HUCA* XXIII, part II, p. 319 f. אשר לברכת המזון, שבה עסק פינקלשטיין, ולהגדה של פסח, שעליה כתבו הרבה חוקרים, ובעיקר ד' גולדשמידט, הרי יש להן במידה רבה תכונות אופי של תפילת הקבע של הציבור, כפי שניווכח להלן.

להשלים אותן ואף לשמש לפעמים תריס בפני הפרזה בניתוח ובפני הסקת מסקנות פזיזות מהשוואת וואריאנטים וכדומה; וביחוד היא מסוגלת להעמיד אותנו על בחינות שונות של מהות התפילות ותכונותיהן, שהמחקר הפילולוגי לא הקדיש להן תשומת לב כלל.

אולם על אף ערכו וחשיבותו של המחקר ההיסטורי־הפילולוגי יש מקום לבדוק אחרי כמה הנחות־יסוד בשימושו בידי חוקרים מסוימים, שהביאו לדעתנו לידי ראייה מוטעית של עניינים יסודיים. שיטה מדעית זו של ביקורת הנוסח, שעיקרה השוואת הנוסחים השונים וניתוחם, שפותחה כידוע בעיקר על־ידי הפילולוגיה הקלאסית ועל־ידי חוקרי המקרא, אין לפקפק בכך, שכוחה יפה לגבי טכסטים ספרותיים ממש; אך אין להעתיקה אל תחום התפילה מבלי לבדוק בדיקה עקרונית אם היא הולמת אותו. התפילה היהודית בתקופה הקדומה, אף־על־פי ש"ספרות" היא במובן מסוים, שייכת ללא ספק לתחום של "דברים שבעל־פה", ויש מקום לשאלה אם אמנם אפשר לדבר על "נוסח מקורי" אחד ויחיד בתחום זה ואם אפשר לשחזר אותו על־ידי השוואת הוואריאנטים שהגיעו לידינו[5]. ומעניין הדבר, שכבר מצויים היום חוקרים של נוסח המקרא, הטוענים שיש "כפלי גרסה" השווים בערכם, שאין להכריע איזה "עדיף" ואיזה "מקורי" יותר, ושאין להשתמש כלפיהם במונחים כגון "וואריאנטים" וכיוצא בזה, השגורים בפי החוקרים, כיוון שנוצרו בתקופה קדומה מאוד שבה עוד לא היה קיים textus receptus אחד ויחיד, שממנו אפשר היה "לסטות" באקראי או בכוונה תחילה[6]. ואם לגבי ביקורת של טכסטים ספרותיים כתובים יש להביא בחשבון תקופה פורמאטיבית קדומה, שבה עוד היו קיימים זה ליד זה כפלי גרסה שווי־ערך, שכולם "מקוריים" באותה המידה — לגבי "דברים שבעל־פה" לא כל שכן! ולא עוד אלא שכמה מן המוסכמות במחקר הפילולוגי, כגון זו שהטכסט הקצר והפשוט יותר הוא המקורי ושיש "למחוק" חזרות וכפילויות, ספק אם נכונות הן בהכרח בתחום הליטורגיה; ועל כך עוד להלן. לא יכולנו אפוא להימנע מדיון מפורט ומנקיטת עמדה בשאלת "הנוסח המקורי" של תפילות ישראל.

אגב עבודתנו התברר, שאף הנחות שגרתיות אחרות של חוקרים מסוימים טעונות בדיקה. לעתים נתקלים — הן אצל חכמי ימי־הביניים, הן אצל מחברים בני זמננו — בגישה דוגמאטית לגבי היחס שבין כללי ההלכה שבמקורות התלמודיים לבין התפילות עצמן. הם רואים את התפילות באספקלריה של ההלכה בלבד ומתעלמים מתופעות החזרגות מן המקובל בהלכה או מנסים "לתרץ" אותן. ואיפכא מסתברא: בתחילה צמחו בוודאי תפילות מתפילות שונות בצורות ובמטבעות שונים, ורק במרוצת הזמן ובהדרגה השליטו בעלי ההלכה את הנורמות שקבעו. אם תשמש לנו ההלכה נקודת מוצא בלעדית, עלולים אנו להעלים עין מתופעות, שדווקא מהן ניתן ללמוד הרבה על שלבי ההתפתחות הקדומים, שבהם עוד לא היתה ההלכה קבועה לגמרי ועוד לא היתה קיימת נורמה בלעדית. ביחוד מצאנו שבתחום הביניים שבין תפילות הקבע של הציבור לבין תפילות הרשות של היחיד יש שורה שלמה של תופעות שאינן הולמות את כללי ההלכה המקובלים ושמהן ניתן להסיק, שלא חלו בתקופות התלמוד בתחום זה כללי הלכות ברכות ותפילות הידועים כל עיקר. אך הגדרתם של נתונים אלו כמקרים בודדים "יוצאי דופן" מונעת, כמובן, הסקת מסקנה זו ועמידה על משמעותן האמיתית של ה"סטיות" שלפנינו. וכן היה צורך לבדוק אחרי הנחות אחרות, שאף הן מצויות ומונעות

---

5. השווה גם את הערכתו הביקורתית של מחקר תפילות ישראל של מ' ליבר, *JQR*, כרך 40, עמ' 331 ואילך.
6. S. Talmon, Double Readings in the Massoretic Text, *Textus* 1 (1960), p. 144 f.

לעתים הבנת העניין על בוריו, כגון שנוסח מסוים או תפילה מסוימת לא היו קיימים כל עוד לא הוזכרו במקורות; שטכסט שהגיע לידינו ממקורות בבליים נתחבר בהכרח בבבל; שנוסחי הגניזה — ונוסח א״י בכלל — מייצגים בהכרח את הנוסח הקדום יותר מנוסח בבל שבידינו. וכן יש להזכיר את השימוש המופרז החסר־הפרופורציה בפי חוקרים שונים בקביעה הנכונה, שיש להבחין בין קבוצות ״ריטוס״ שונות: אלה המושפעות מנוסח א״י הקדום (בעיקר: רומי, אשכנז, רומניה), ואלה המבוססות כמעט לגמרי על נוסח בבל (ספרד, תימן); אבל אין להעלים עין מכך, שההשפעה הארץ־ישראלית הנ״ל אינה אלא השפעה ש ו ל י ת בתפילות היסוד אף בקבוצה הראשונה, ושעיקר בניינן ונוסחן של תפילות היסוד ב כ ל הנוסחים הנ״ל הוא בבלי ללא צל של ספק, ואין לדבר אלא על שרידים ארץ־ישראליים פה ושם.

בין דרכי המחקר המשמשות בתחום הליטורגיה יצאו מוניטין לשיטת ״הליטורגיה המשווה״ מיסודו של א׳ באומשטארק. ברם דומה שאפשרות השימוש בשיטה זו במחקר תפילות ישראל מוגבלת מאוד. באומשטארק עצמו מציין[7] בדברו על מחקר התפילה הנוצרית: ״שפע הצורות הוא המאפשר מחקר השוואתי״. שפע כזה של צורות אינו קיים בתחום תפילת הקבע היהודית, כפי שהגיעה לידינו. תפילות היסוד בכל הנוסחים, לרבות נוסח א״י הקדום, קבועות הן ומגובשות וחסרות גיוון בסיגנונן הכללי ובמבנן — אם לא בנוסחן — עד שנשמט הבסיס למחקר השוואתי (החייב להתייחס בעיקר לענייגים שבמבנה ושבדפוסי צורה וסיגנון). כל הנוסחים האלה מייצגים שלב־התפתחות מאוחר עד כדי כך, שכל קוי היסוד שבהם קבועים באופן נוקשה[8]. אילו הכרנו תפילות מן התקופה הפורמאטיבית הקדומה, כי אז יכולה היתה השיטה הזאת להיות פורה בהשוואתן של אלו לתפילות המקובלות בידינו; ושמא יימצא מקום לכך לכשיתגלה ויתפרסם חומר ליטורגי נוסף ממגילות מדבר יהודה[9]. אך לגבי התפילות הידועות לנו מן המקורות התלמודיים ומן הסידורים עצמם (לרבות מקורות הגניזה) אינו קיים טווח של שוני גדול במידה שיהא בהשוואתן יסוד להסקת מסקנות בעלות משמעות. שהרי לא זו בלבד ש״הנוסחים״ (= ״הריטוסים״) השונים דומים כולם אלו לאלו מבחינת המבנה והצורות המשמשים בהם, אלא אף ״סדר התפילות״ בשלמותו — לכל אחת מתפילות היום וכן להזדמנויות השונות של השנה הליטורגית — אינו אלא אותו הסדר היסודי האחד והאחיד כמעט, הקבוע מאז; שלא כליטורגיה הנוצרית הקדומה, שיש בה מבנים רבים ושונים, הן ב״ריטוסים״ הרבים, הן להזדמנויות השונות ולימי השנה המיוחדים בכל ריטוס. לכל היותר היה מקום לשיטת המחקר ההשוואתי לגבי סוגי התפילה שאינם חלק מתפילות החובה הקבועות ולא הגיעו לאותה מידה של אחידות, כגון הסליחות, התחנונים, סדר הוצאת ספר תורה וכיוצא באלו. ברם דומה שאף בתחומים אלו צרה היריעה מלשמש יסוד להשוואות פוריות. ספק אם אפשר לגלות יסודות של חוקיות בסדרם ובמבנם של הנ״ל במנהגים השונים, ושמא אין הסדרים השונים אלא פרי של צירופים מקריים. אותם

---

7. A. BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, London 1958, pp. 2-3.

8. "...die Abweichungen im Brauchtum erwecken den Anschein einer ungeheuren Mannigfaltigkeit... in der jüd. Liturgie. In Wirklichkeit aber besteht sie aus sehr einfachen konstanten Elementen" (ELBOGEN in *Encyclopaedia Judaica* X, p. 1048, s.v. Liturgie). "Aus diesen Grundelementen setzt sich die Liturgie des ganzen Jahres zusammen" (*ibid.*, p. 1049).

9. השווה את ניסיונו של ש׳ טלמון (תרביץ כט [תשי״ך], עמ׳ 1 ואילך) לגלות קווי מבנה משותפים לתפילות הקבע הנוסחות ולחומר הליטורגי שבמגילות.

הניסיונות של מחקרים השוואתיים שנעשו למשל לגבי הזמירות על־ידי ל׳ ליברייך[10], ולגבי ברכות השחר על־ידי ס׳ פריהוף[11], אין בהם כדי לשכנע אותנו, שאכן מצויה כאן חוקיות; ואין אנו יכולים להשתחרר מן הספק, שמא אותם העקרונות של תכנון מחושב ושל ״סיסטמה הגיונית״ כביכול, שאותם גילו החוקרים, אינם אלא פרי קונסטרוקציות — גאוניות כמעט — של החוקרים עצמם. ולא עוד אלא שהמחקרים הנ״ל אינם דנים לאמיתו של דבר אלא במבנן של הזמירות ושל ברכות השחר, כפי שהתגבשו בנוסחים השונים הנהוגים היום, שכאמור כולם תולדותיו של נוסח בבל הם; אולם משנרחיב את מבטנו ונקיף גם את הזמירות והברכות שבנוסחי הגניזה, הרי ניווכח לדעת שכל ה״תוכנית״ והחוקיות, שגילה אותן כביכול הניתוח ההשוואתי, מתנדפות ונעלמות, שכן שוררת בנוסח א״י (או: מצרים) אנדרלמוסיה ממש בחלק זה של התפילה[12].

גם על באומשטארק עצמו נמתחה ביקורת[13], שעל אף חשיבות גישתו ותוצאותיה הנכונות, יש בו במינוח שלו כדי להטעות. כי אין לדבר כאן על ״חוקים״ ממש, המשקפים בהכרח ״מציאות היסטורית״; שהרי אין ״חוקים״ אלו אלא קונסטרוקציות הגיוניות, שאין לסמוך עליהן תמיד ושאין להגיע על־פיהן למסקנות בטוחות לגבי דרכי ההתפתחות הליטורגית בכל מקרה. בכל זאת נראה שיש לקבל את קביעותיו העיקריות בתחום הליטורגיה הנוצרית. אשר לתפילות ישראל מסתבר, שאף לגביהן כוחם של כמה מן ה״חוקים״ יפה, אף־על־פי שאין אנו יכולים להוכיח אותם כאן, כאמור, על־פי שיטת באומשטארק עצמו. יש סבירות רבה לחוק של כיוון ההתפתחות מרוב־גוניות לקראת אחידות (אם גם רוב התפילות שבידינו כבר מייצגות מצב של סטאנדארדיזאציה יחסית); וכן יש לקבל את קביעתו, ש״הטכסטים הליטורגיים הפרימיטיביים היו לרוב פרי אלתור״, אף לגבי התפילה היהודית הקדומה (ועל כך עוד להלן). אשר ל״חוק היסוד״ השני — שההתפתחות לעולם כיוונה מ״דלות״ ל״עושר״ — ייתכן שהוא תופס אף לגבי בחינות מסוימות של תפילות ישראל, כגון הנהגת נוסחים שונים לעמידות השונות של שבת, יצירת נוסח מיוחד לתפילות המוספין בשלב מאוחר יותר וכיוצא באלו; אך ודאי שאין לקבל אותו בחינת חוק ולא יעבור לגבי התפתחות תפילת

---

10. L. Liebreich, *Proceedings AAJJR* XVIII (1948-9), p. 225 f; *JQR* XLI. p. 195 f.

11. כנ״ל בהערה 4.

12. ואף־על־פי שליברייך מצטט את החומר מן הגניזה, הרי אינו טרען, ואף אינו יכול לטעון, שאותו המבנה היציב והמחושב, שהוא מגלה בזמירות בסידורים של היום, היה קיים אף בנוסחי הגניזה.
פריהוף מאידך אינו מזכיר את נוסחי הגניזה, שבהם בוודאי אין לגלות חוקיות או תכנון כלשהו במבנה ברכות השחר ובסדרן. עיקר הגילוי שלו הוא, שמספר הברכות ״הקטנות״ שבברכות השחר מגיע תמיד לשמונה־עשר; ולדעת המחבר יש לראות בכך הקבלה מכוונת לתפילת הי״ח. הוא מסתמך על רב עמרם, הקובע מספר זה במטורש בשם רב נטרונאי (כשהוא כולל את שתי ברכות התורה); וכן הוא מוצא אותו המספר הכולל, על־אף השוני שבברכות עצמן, בסדר חיבור ברכות האיטלקי (בלי ברכות התורה). לגבי סידור רב סעדיה הוא מציין (עמ׳ 347), שלא נרשמו בו ברכות השחר; ולא דק, שכן הן לפנינו בעמ׳ פז של הסידור, ומספרן — 16 (אי־אפשר לכלול בהן כאן את ברכות התורה, לפי שאלו נרשמו בנפרד בחלק אחר של הסידור — בעמ׳ שנז). לעומת זאת מגיע מספר הברכות במנהג אשכנז של היום ל־21, לרבות ברכות התורה; ואילו בנוסחי ספרד ורומי המספר הכולל הוא 19 עם ברכות התורה (אבל קשה לכלול באלה האחרונים את ברכות נטילת ידיים ו״אשר יצר״ בקבוצה הנ״ל, כיוון שהן נפרדות מעיקר ברכות השחר על־ידי סקציה שלמה של ״בקשות״). בנוסחים אלו נגיע אפוא בקושי למספר 18 (19), אם נכלול בו את ברכות התורה; ואילו בנוסח אשכנז עלינו להוסיף את ברכות התורה מן המניין, כדי שיגיע ל־19. אי־אפשר לטעון אפוא, שמספר ברכות השחר הוא 18 בכל הנוסחים הנ״ל ושיש לייחס חשיבות לשמירה הקפדנית כביכול על מספר זה. על הזמירות וברכות השחר בנוסחי הגניזה עיין שרד להלן, עמ׳ 103 ואילך.

13. על־ידי ב׳ בוטה במבוא למהדורה השלישית (הצרפתית) של ספרו של באומשטארק, השווה במהדורה האנגלית הנ״ל, עמ׳ VII ואילך.

ישראל בשלמותה. אשר ל"חוקים המשניים" — דומה שאין להעתיק אותם לתחום היהודי באופן כללי; וזאת אף־על־פי שמצויות תופעות ברדדות הנראות כהולמות אותם. כך לדוגמה לגבי קביעתו, ש"תנאים פרימיטיביים נשתמרו בעקשנות יתירה במועדי השנה הליטורגית הקדושים יותר", שלכאורה יש לה סמוכין אף בתפילות ישראל, כגון בהימצאם של שרידי נוסח א"י בנוסח אשכנז ורומי דווקא בתפילות חג וימים נוראים; בקריאת התרגום הארמי של ההפטרות רק בימים טובים בנוסחי צרפת ורומי; במנהג של תפילה בקול רם דווקא בימים הנוראים[14], וכיוצא באלו. אבל לא זו בלבד, שאין שום ודאות שנוסחי א"י הם בהכרח הקדומים יותר — ובוודאי שאינם פרימיטיביים! — אלא ייתכן מאוד, שהם נשתמרו בתפילות חג בעקבות הפיוטים הארץ־ישראליים, שהיו נהוגים בימים אלו, ושנשתמרו יחד עמהם גם מקצת נוסחי התפילות עצמן. מכל מקום אין להסיק מסקנות מעשיות על־פי חוקי באומשטארק ללא הוכחות נוספות בכל מקרה ומקרה, כגון "הפרדת שכבות" על־פי הכלל, ש"הצנוע יותר הוא הפרימיטיבי יותר", או ש"האלמנטים הפרימיטיביים מצויים בכל המנהגים באותם התפקידים", ואם מטעם זה בלבד, שכל התפילות שבידינו משקפות שלבי התפתחות מאוחרים יחסית, שבהם לא רק "האלמנטים הפרימיטיביים" משותפים לכל הנוסחים והמנהגים, אלא רוב בניינן ודפוסיהן של התפילות עצמן.

צריכים אנו להבהיר מראש כמה שימושי לשון שבספר זה. בשם "תפילה" אנו מכנים את כל חלקי ה"סידור", כנהוג היום, שלא כשימושם של חז"ל, שבפיהם מציין מונח זה רק את ה"עמידה". כיוון שנודעים לו לשם "ברכה" משמעים רבים כל כך — כלליים וטכניים־ספציפיים — שלכולם אנו נזקקים מדי פעם, לכן ציינו את הברכה במובן הטכני (במטבע "ברוך אתה ה' [אלהינו מלך העולם]"), במקום שהיה צורך בכך, בשם "הברכה הליטורגית"; ואת הברכה שמברכים בני אדם זה את זה — בשם "ברכת אדם את חברו". בברכה הליטורגית היה צורך להבחין בין חלקיה: הנוסחה הבלתי־משתנית "בא"ה (אמ"ה)", שקראנו לה "מבוא הברכה", והשבח הספיציפי שלאחריה (כגון "המוציא לחם מן הארץ"), שהוא "טופס הברכה". אם נמצאת הנוסחה הנ"ל בתחילתו של קטע, היא נקראת "פתיחת ברכה", ואם בסופו, "חתימת ברכה". ברם גם כל הקטע כולו, שבפתיחתו או בחתימתו נמצאת נוסחת הברכה הנ"ל, נקרא "ברכה"; ובמקום שכינינו תפילה כזאת בשם "ברכה" (כגון "ברכת הזן", "ברכת ירושלים"), קראנו למטבע ברכה שבסופה או בתחילתה בשם "חתימה" או "פתיחה". המלה "דפוס" משמשת לנו בעיקר במובן של pattern; וכשהמדובר בצורה קבועה, שיש בה גם נוסחה לשונית קבועה פחות או יותר, קראנו לה גם "מטבע". קשיים רבים נגרמו על־ידי ריבוי המשמעים של המלה "נוסח", שהיא גם rite, גם Wortlaut-wording, version וגם טכסט. אף לא יכולנו לוותר על ההבחנה בין נוסח (version) לבין "נוסחה" (formula); וכדי למנוע קשיי הבנה, הקפדנו גם על צורות־רבים שונות: נוסח — נוסחים; נוסחה — נוסחות. רצינו להימנע ככל האפשר ממשפטים כגון: "מן הנוסחים השונים של תפילה זו, כפי שהיא נמצאת בנוסחי העדות השונות, ניתן להסיק שהנוסח המקורי כלל את הנוסחה הפלונית"; ועל כן הרבינו להשתמש אף במלים הלועזיות "טכסט", ואפילו "ריטוס" (ובמקום "נוסח" במובן של "ריטוס" גם כתבנו במקום שאפשר "מנהג" או

---

14. השווה בדברי ל' גינצבורג, פירושים והידושים בירושלמי, ג, עמ' 21.

"סידור"), כדי שהמלה "נוסח" תתפנה בעיקר להוראות version ו־wording (שלהן לא מצאנו תחליפים). אך בכגון אלה לא הקפדנו אלא במקום שהיה הכרח בכך; ואילו במקום שאין לטעות השתמשנו ב"נוסח" גם בשאר המובנים הרגילים.

פרק א

תפילות הקבע – טיבן, התהוותן ותוכניהן

"מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר" (מגילה יח א); "אנשי כנסת הגדולה תיקנו להם לישראל ברכות ותפילות קדושות והבדלות" (ברכות לג א); "שמונה עשרה שתיקנו חכמים הראשונים שיהו ישראל מתפללין" (ספרי דברים שמג); "התקינו חסידים הראשונים שיהו ישראל מתפללין שלש תפילות בכל יום" (מדרש תהילים יז); "עמד משה והתקין שיהו מתפללין ג' פעמים ביום" (תנחומא כי תבוא א); "משה התקין מטבעה של תפילה" (ירו' ברכות פ"ז יא ע"ג); "תפילות אבות תיקנום" (ברכות כו ב) – הצד השוה שבכל דברי התנאים והאמוראים הללו היא הכרתם הברורה, שמנהג תפילות החובה והקבע של הציבור הגיע אליהם ממסורת קדומה. מול העדויות הנ"ל, שכמעט כל אחת מהן מייחסת את "תקנת התפילות" לדור אחר, למוסדות או לאישים שונים, ושאין ללמוד מהן אפוא אלא על עצם קדמותה של ה"תקנה", עומדת הידיעה המדויקת שבתלמוד הבבלי (ברכות כח ב), המוסרת בפרוטרוט שמות, מקום וזמן: "שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה". רשאים אנו אפוא לקבוע, שהתהוותן של תפילות הקבע התחילה מאות שנים לפני החורבן והגיעה לשלב של גיבוש ועריכה – שעל טיבה המדויק עוד נעמוד להלן – בדור שלאחר החורבן. מאז נקבעו פרטיהן ודיניהן של תפילות החובה העיקריות ונתקבלו כהלכה מחייבת. ויסודות אלו – עיקר מבנן ותוכנן של התפילות – לא נשתנו עוד, והם נוהגים, בתוספת הרבה תפילות אחרות שאינן של חובה על־פי ההלכה, עד היום הזה.

קודם שנסקור בקצרה את תולדות התפילה והתהוותה עלינו לעמוד על משמעותה של יצירה זו, הקרויה "תפילות ישראל". אמנם נהגו בישראל להתפלל אל ה' מקדמת דנא, ואף מנהג של תפילות בזמנים קבועים כבר נרמז במקרא (דנ' ו, יא; תה' נה, יח) כמנהג של יחידים. מאידך מוצאים אנו, שמזמורי תהילים שימשו שירים ותפילות בפי הלוויים בבית־המקדש, כליווי לעבודת הקרבנות. ברם לא את תפילותיהן הספונטאניות של יחידים, או אף של רבים, לעת מצוא, ולא את שירתם־תפילתם הפולחנית של הלוויים אפשר להשוות לאותה היצירה החשובה והמהפכנית ממש של תפילות הקבע והחובה של הציבור. יצירה זו של תקופת בית שני הטביעה את חותמה על כל חייו הדתיים של העם וקבעה להם דפוסים חדשים ואופי חדש. תפילה זו אינה דומה לשירת הלוויים, שכן היא עומדת ברשות עצמה ואינה באה ללוות שום טקס או פולחן. אין היא זקוקה למקומות קדושים או למעמד מקודש של "ממונים", שלו בלבד הסמכות לערוך אותה. מאידך אין תפילת הקבע של הציבור רק כלי ביטוי לרחשי לבו של האדם, רק אמצעי שבו שופך אדם את לבו לפני אלוהיו בצר לו או בבואו להביע רגשי תודה והערצה. "עבודה" היא תפילת קבע זו – כלשונם הקולעת של חז"ל: "איזו היא עבודה שהיא בלב? הוי אומר זו תפילה" (תענית ב א ומקבילות); "עבודה" ממש, של חובה ושל קבע, כמו עבודת הקרבנות שבבית־המקדש, שבה ממלא עם ישראל

את חובתו כלפי אלוהיו. "כשם שעבודת מזבח קרויה עבודה, כך תפילה קרויה עבודה" (ספרי דברים מא). ברם שלא כעבודת המקדש, שאין לו לעם כולו חלק פעיל בה, שכן מבוצעת היא — בשמו ובעבורו — על־ידי הכוהנים הממונים לכך, הרי נמסרה עבודה חדשה זו לידי כל אדם, לידי כל ציבור של מתפללים בכל מקום שהם, והוא עצמו נושא אותה ומבצע אותה. בכך היא סוללת דרך חדשה להתקרבות האדם אל ה׳ בכל עת ובכל מקום ולמילוי חובתו כלפיו. משהיתה התפילה ל־עבודה", הפכה לחלק בלתי־נפרד של חיי הדת המאורגנים של הציבור, וניתנו לה דפוסי קבע משלה, "מטבע" ו־טופס" מובהקים. יצירה זו היא יצירה יהודית־מקורית, שכן אצל שאר העמים הקדומים לא התקיימו טקסי תפילה אלא כחלק של עבודות פולחן אחרות ולהזדמנויות מיוחדות. תפילת קבע שהיא עצמה גוף הפולחן היתה חידוש בעולם העתיק, והנצרות והאיסלם ירשוה מישראל.

מעתה ברור, שלא רק אחרי החורבן, אלא אף בזמן הבית ראו את התפילה כמקבילה לקרבנות, שכן אף היא "עבודה" כמותם; ברם לא באה התפילה במקום הקרבנות, אלא להשלימם, כאמרם: "תפילות כנגד תמידין תיקנום" (ברכות כו ב). על־ידי תפילתו שבכל יום ובכל מקום ניתן לציבור להקריב כביכול בעצמו את קרבנותיו הוא, בנוסף על אותם קרבנות התמיד שהוקרבו במקדש עבורו ובשמו, אבל לא על־ידיו. ואכן ידוע לנו עוד מימי הבית, שהמתפללים בכל אתר הקפידו לומר את תפילותיהם דווקא באותן השעות, שבהן הוקרבו במקדש התמידים והוקטרה הקטורת; כי אלו כנגד אלו[1]. וייתכן שמכאן המחלוקת של תנאים, אם תפילת ערבית, שאינה מקבילה לקרבן ממש, חובה היא או אם רשות.

תפילת הקבע היא אפוא מלכתחילה תפילת הציבור, כשם שהעבודה במקדש היתה חובת הציבור. אלא שלגבי התפילה מייצג כל גרעין קטן — עשרה בישראל — את העם כולו, ורשאי הוא לדבר בשמו. ואכן לא מצינו שום תפילה בין תפילות הקבע, שבה ידבר המתפלל בלשון "אני". הוא מתפלל בלשון רבים דווקא, ואין הוא בא אלא "לתבוע את צורכיהם של ישראל", של הכלל כולו. ואף־על־פי שגם היחיד חייב להתפלל, לפי ההלכה שנתקבלה, הרי אף תפילתו היא אותה התפילה שהציבור מתפלל, והוא אומרה באותן השעות, באותם הדפוסים ובאותו הסיגנון. אף הוא אינו מדבר אלא בלשון רבים; אף הוא רואה את עצמו כחלק של הציבור, כמייצגו. אף־על־פי־כן, כיוון שאין התפילה מעיקרה אלא תפילת הציבור, אין היא שלמה בפי היחיד, שכן אסור לו לומר אותם "דברים שבקדושה", שאין אומרין אותם ב־פחות מעשרה" (משנה מגילה פ"ד מ"ג; בבלי שם כג ב). יתר על כן: עוד בדור יבנה, שבו נסתיימה עריכתה של תפילת הקבע, נחלקים החכמים אם גם יחיד חייב להתפלל את תפילת שמונה־עשרה כולה (משנה ברכות פ"ד מ"ג); ולגבי תפילה אחת — תפילת המוספין — יש חכמים הקובעים, ש־אין תפילת המוספין אלא בחבר עיר" (משנה ברכות פ"ד מ"ז), ואין היחיד אומרה כלל.

ואף־על־פי־כן אין היחיד בטל בציבור. החידוש הגדול שבצורה זו של "עבודה" הוא דווקא בכך, שניתן בה לכל יחיד תפקיד פעיל. בבית־המקדש אין העם אלא קהל צופים בשעת העבודה, שלנגד עיניו מקריבים הכוהנים את הקרבנות; אין היחיד מקריב את קרבנו,

---

1. השווה: ספר יהודית ט, א, והערת גרינץ למקום במהדורתו, עמ׳ 139; לוקס א, י; יוספוס, נגד אפיון ב, כג. ועיין מה שכתב ישראל לוי, *MGWJ*, כרך 35 (1886), עמ׳ 115 וכן: ש׳ ספראי, עבודת האלהים בבית המקדש השני, ספר ירושלים א, תשס"ז, עמ׳ 372, 378; ג׳ אלון, תולדות היהודים וכו׳ א, עמ׳ 166 ואילך, ומחקרים א, עמ׳ 284 ואילך.

אלא רק "עומד על גביו". ואילו את תפילותיו מתפלל הציבור עצמו בהשתתפותו הפעילה של כל יחיד ויחיד. אף התפקיד של "שליח ציבור" אינו אלא תפקיד טכני: להשמיע את תפילות הציבור בקול רם; ואין דרושים לשם כך "ממונים" או מומחים, אלא כל איש מן הציבור ראוי להיות שלוחו. ואף־על־פי שהיו מצויים בזמן המשנה רבים, שתפילתם לא היתה שגורה בפיהם ושבעל־כורחם סמכו על שמיעת התפילות מפי שליח ציבור, הרי שמיעה זו "פעילה" היא, בחינת: "שומע כעונה", שכן הביעו השומעים את הזדהותם על־ידי עניית "אמן", "ברוך ה' המבורך" וכו', "יהא שמיה רבא" וכו', "ברוך שם כבוד מלכותו" וכו' ועוד. תפקידו של המענה בתפילת הציבור חיוני הוא אפוא ומהותי; על־ידיו הופך כל יחיד למשתתף אקטיבי ב"עבודה" זו. ועל כן אמרו: "אין גדול לפני הקב"ה יותר מ"אמן" שישראל עונין" (דברים רבה פ' ז); "גדול העונה 'אמן' יותר מן המברך" (ברכות נג ב); "כל העונה 'אמן' בכל כוחו פותחין לו שערי גן עדן" (שבת קיט ב); וכאלה מאמרים רבים. שעת תפילת הציבור היא השעה, שבה "ניתנה רשות" לכל יחיד להשמיע את קולו (במדבר רבה פ' ד) ולמזג אותו בקולו של הציבור כולו. ואין תפילה שלמה אלא בבית־הכנסת, במקום ובשעה שהציבור מתפללין (ברכות ו א; ז א; ירו' שם פ"ה ח ע"ד ועוד).

אולם אין בכך כדי לשלול או לפסול את תפילתו של היחיד, השופך שיחו לפני ה' ומבקש צרכיו. רשאי הוא היחיד להתחנן בכל עת; וכן נהגו רבים, וביניהם מגדולי החכמים, לומר תחנוניהם האישיים "בתר צלותא" (ברכות טז ב; יז א) או לשלבם בברכות הבקשה של תפילות הקבע עצמן. יתר על כן, אף דרשו חכמים, שכל איש מישראל "יחדש דבר" בתפילתו[2]. ברם ידי חובת "עבודה" אין אדם יוצא אלא בתפילת הקבע של הציבור.

הנהגת תפילות החובה והקבע מסמנת אפוא תמורה עמוקה בחייו הדתיים של עם ישראל, שיש בה משום קביעת יחס אישי־אינדיבידואלי יותר ובלתי־אמצעי יותר של היחיד — כחלק אינטגראלי של הכלל — אל אלוהיו; ועוד נעמוד על משמעות הפנייה אל ה' בתפילות אלו בלשון "אתה" דווקא ובשם הוויה דווקא (שאמנם הגוי: "אדוני"). אף מפנה בכיוון להפנמה יתירה יש בה, שכן את מקומם של טקסי פולחן תופסת כעת ההבעה הישירה של רחשי לב המתפלל בדברי פיו.

אך עם כל החידוש העקרוני שביצירת צורת העבודה החדשה הזאת, לא באו מייסדיה ליצור יש מאין. לנגד עיניהם היו התפילות והמזמורים שבמקרא, ובייחוד אלו שבספר תהילים; משם לקחו הן את רוב התכנים, הן מטבעות לשון, דפוסים ונוסחים, אם גם השתמשו בהללו שימוש חופשי למדיי למטרותיהם החדשות. ברם אותם "חסידים הראשונים", יוצרי תפילות הקבע, לא נטלו עוד לעצמם רשות לחבר הימנונים ותפילות חדשות משלהם דוגמת המזמורים שבספר תהילים ובסיגנונם. הם הדירו עצמם — שלא כאנשי כת ים המלח ומחברי מקצת הספרים החיצונים — מכל ניסיון של חיקוי שירי התשבחות שבמקרא ויצרו תפילות צנועות ופשוטות בהיות התנ"ך משמש להם מקור עיקרי למוטיבים, למטבעות ולנוסחות.

ודאי היתה להם ליוצרי התפילות אף מטרה חינוכית, אף־על־פי שאין היא באה לידי ביטוי מפורש בדברי חכמי המשנה והתלמוד. אם חייב כל אדם להתפלל יום־יום לעתים מזומנות ובצורה קבועה, הרי אין תפילתו משמשת מכשיר וכלי ביטוי לרגשותיו בלבד, אלא אף אמצעי לעורר ולדובב רגשותיו. האדם השקוע בשגרת חיי יום־יום ספק אם ייפנה

---

2. כגון ירו' ברכות פ"ד, ה ע"א; בבלי שם כט ב; ועיין עוד להלן, עמ' 34.

מעסקותיו לכוון את לבו לאביו שבשמים, מלבד ברגעים מיוחדים של צער או של שמחה; והנה באות תפילות הקבע להוציא אותו מן השגרה ומצורכי חיי שעה ולהפנות דעתו ומחשבו־תיו כלפי מעלה. ולא בשלוש תפילות החובה שבכל יום ויום בלבד בולטת מגמה זו, אלא בייחוד באותן עשרות הברכות שחייבו חכמים את האדם לברך במשך כל שעות היום, תוך כדי עיסוקו בצרכיו החומריים ושאר ענייניו. עליו לברך לפני כל הנאה ולאחריה; בשעה שהוא רואה תופעות טבע מיוחדות או מחרידות; בשעה שבא עליו מאורע של שמחה או של אבל ועוד רבות כאלו. אין ספק שהברכה שלפני האכילה, למשל, יש בה כדי להוציא את זו מחזקתה של מילוי צרכים ביולוגיים גרידא ולהופכה לאקט של עבודת ה׳; וברכת השבח וההודיה שלפני קיום כל מצווה ודאי שעשויה להעמיק את כוונת לבו של האדם שעה שהוא עושה את מעשה המצווה ולמנוע את קיומה המיכאני בחינת ״מצוות אנשים מלומדה״. ואם ראו מצווה להרבות בברכות ככל האפשר (ובלבד שלא יברך אדם ״ברכה שאינה צריכה״), עד שאמרו: ״חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום״ (מנחות מג ב), הרי הכוונה החינוכית — של קידוש חיי יום־יום על־ידי הפנייה מתמדת של מחשבת האדם אל בוראו — גלויה לעין.

ברכות אלו עיקר תוכנן ותכליתן הוא ״לתת שבח והודיה״ על כל הטוב שהשפיע ה׳ ליצוריו בעולמו ו־ליטול רשות״ ממנו ליהנות משפע זה, שכן ״לה׳ הארץ ומלואה״ (השווה ברכות לה א—ב). לעומת זאת רוב ברכותיה של תפילת שמונה־עשרה — היא ״התפילה״ בפי חז״ל — בקשות הן. אמנם ניתן אף לבקשות אלו מטבע של ברכה בסיומן, ועל־ידי כך ממוזגת בהן התחינה בשבח והודיה למי שמספק את כל צורכיהם של בריותיו; ושעה שאנו מתפללין, למשל, ״רפאנו ה׳ ונרפא״, הרי מיד אנו עוברים מן הבקשה לשבחו של מי ש־רופא חולי עמו ישראל״. אף קבעו חובה לפתוח בתפילת שמונה־עשרה ב־שבחו של מקום״ לפני הבקשות ולסיים אחריהן בהודיה. בכל זאת עיקר תכליתה ותוכנה של העמידה (של חול) הוא ללא ספק תביעת צורכיהם של ישראל, מתוך כוונה פשוטה: שה׳ ישמע וימלא את בקשותינו וייתן לנו את צרכינו. אין חכמי התלמוד מפקפקים כלל בזכותו של האדם לצעוק אל ה׳ בעת צרה תוך בטחה שייענה: ״אם באת על אדם צרה לא יצוח לא למיכאל ולא לגבריאל אלא לי יצוח ואני עונה לו מיד״ (ירו׳ ברכות פ״ט יג ע״א); ״גם כי תרבו תפלה״ (יש׳ א, טו) — מכאן שכל המרבה בתפלה נענה״ (ירו׳ שם פ״ד ז ע״ב), וכן הרבה. על השאלה שהטרידה לא מעט את הפילוסופים עוד בימי קדם: כלום אין האדם פוגע בכבודו של בורא העולם, שעה שהוא מטריח אותו במשאלותיו הפעוטות והמרובות, ענו חכמי התלמוד ללא היסוס: ״הקב״ה... מבקש שיתפללו בריותיו לפניו ויקבלם״ (תנח׳ וישלח ט); ״הקב״ה מתאווה לתפילתן של צדיקים״ (יבמות סד א); ״אין מתבקש לפני הקב״ה אלא שישמע תפילתם של ישראל״ (מדרש תהילים קטו); וכן: ״אם אדם יש לו בן בית, פעם ראשונה הוא נכנס אצלו ומושיבו על המיטה, שניה על הכיסא, שלישית על הספסל, רביעית הוא אומר: כמה הספסל דחוק עלי — פלוני מטריחני. אבל הקב״ה אינו כן, כל מה שישראל דוחקין אותו ובאין למקום תפילתו שמחה הוא לפניו״ (מדרש תהילים ד). אפילו היחיד ש־באת עליו צרה״ רשאי לצעוק ולהתפלל; הציבור — והיחיד המבקש צורכי ציבור — על אחת כמה וכמה!

אף השאלה ה״פילוסופית״ האחרת — שבגללה נטו הוגי דעות רבים לשלול מן התפילה את תכליתה הפשוטה והטבעית ולייחס לה ערך ״חינוכי״ בלבד, היינו שהתפילה מתקנת את המתפלל עצמו ומעלה אותו לדרגה גבוהה יותר — לא היתה קשה בעיני חז״ל: כיצד אפשר לצפות לכך, שהתפילה תשפיע על רצונו של ה׳? כלום יכולה צעקתנו לשנות את הגזירה שנגזרה — וכי בן־אדם הוא ויתנחם? על כך השיבו בפשטות גמורה: ״שלושה דברים מבטלין

את הגזירה הקשה, ואילו הן: תפילה צדקה ותשובה" (ירו' תעניות פ"ב סה ע"ב); "אפילו הקב"ה גוזר גזירה הוא מבטלה" (שבת סג א); "'לא איש אל ויכזב, ובן־אדם ויתנחם' (במ' כג, יט) — לא איש הוא שעשה דבריו של אל כאילו אינן? 'ובן־אדם ויתנחם' — לא בן עמרם הוא שעשה לאל שיתנחם?" (ירו' תעניות שם).

ברם דווקא גישתם הפשטנית־התמימה הזאת של החכמים לטיבה ולתכליתה של התפילה היא שגרמה להם להתלבט קשות בשאלה אחרת: איך נוכל עוד לצפות לכך שתפילתנו תישמע ותיענה לאחר חורבן המקדש, שמשמעותו — סילוק השכינה וניתוק הקרבה שבין ישראל לאביהם שבשמים? חורבן המקדש לא זו בלבד שהביא לביטול עבודת הקרבנות, אלא אף מונע את האפשרות של התפילה, של העבודה שבלב: "א"ר אלעזר: מיום שחרב בית־המקדש נגעלו שערי תפילה, שנא' 'גם כי אזעק ואשוע שתם תפלתי' (איכה ג, ח) ... ואמר ר' אלעזר: מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים ..." (ברכות לב ב). עם החורבן נגעלו השערים שכן שער השמים במקדש היה: "כל מי שהוא מתפלל בירושלים כאילו מתפלל לפני כסא הכבוד, ששער השמים הוא שם ופתח פתוח לשמוע תפלה, שנא' 'זה שער השמים' (בר' כח, יז)" (מדרש תהילים צא). ברם לא כל החכמים קיבלו על עצמם את הדין הקשה הזה, אלא התריסו כנגד דברי ר' אלעזר: "א"ר ענן: אף שערי תפילה אינן נגעלין לעולם, דכתיב 'כה' אלהינו בכל קראנו אליו' (דב' ד, ז)" (דב' רבה פ' ב); ומתוך דבריו של ר' יהושע בן לוי (שאמנם נאמרו בהקשר הלכי) משתמעת מחאה ברורה נגד הטענה בדבר חומת הברזל המפסקת: "אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים" (פסחים פה ב). אדרבה, חכמים מצאו נחמה על חורבן המקדש בתפילה זו שנשארה בידינו: "א"ר יצחק: עכשיו אין לנו לא נביא, לא כהן, לא קרבן, לא מקדש, לא מזבח — מי מכפר עלינו, אע"פ שחרב בית המקדש? לא נשתייר בידינו אלא תפילה זו" (תנח' וישלח ט). אלא שעדיין דרושה תשובה לשאלה, כיצד ייתכן שתישמע התפילה על אף סילוק השכינה. יש שהשיבו על כך, שגם עם החורבן לא זזה השכינה מן המקדש: "אע"פ שגליתיך מתוכה אין שכינתי זזה ממנה" (שם); ו"ר' אלעזר אומר: לא זזה השכינה מתוך ההיכל ... אע"פ שהוא חרב, הרי הוא בקדושתו" (שמות רבה פ' ב)[3]; אך אחרים טוענים כנגדם: "א"ר שמואל בר נחמן: עד שלא חרב בית המקדש היתה שכינה שורה בתוכו ... ומשחרב בית המקדש נסתלקה השכינה לשמים" (שם). לעומת הניסיון הנ"ל לטעון, שלא גרם החורבן לסילוק השכינה מן המקדש כל עיקר ושגם לאחר החורבן עדיין אומר הקב"ה: "תהיו מתפללים לפני כנגד אותה העיר ואני אשמע מן השמים ..." (תנח' שם), העלו חכמים אחרים רעיון נועז עוד יותר (אלא שבמרוצת הזמן הפך למקובל כל כך עד שנעשה שגרה): אם גם הסתלקה השכינה מן המקדש שחרב, הרי היא שורה אתנו גם היום ללא זיקה למקדש — בבתי כנסיות ובבתי מדרשות!. "ר' אבהו בשם ר' אבהו: 'דרשו ה' בהמצאו' (יש' נה, ו) — איכן הוא מצוי? בבתי כנסיות ובבתי מדרשות! 'קראוהו בהיותו קרוב' — איכן הוא קרוב? [בבתי כנסיות ובבתי מדרשות]!" (ירו' ברכות פ"ה ח ע"ד);

---

3. והשווה בדברי גינצבורג בפירושים וחידושים בירושלמי ג, עמ' 385; ובספרו *Legends of the Jews*, כרך 6, עמ' 392 ואילך. קשה ליישב את דברי ר' אלעזר הנ"ל עם דבריו שהובאו לעיל; ואף מסורת אחרת המובאת בשמו: "א"ר אלעזר: גדולה תפילה יותר מן הקרבנות" (ברכות לב ב), נראית כמנוגדת לדבריו הנ"ל. ושמא מקצת הדברים של ר' אלעזר (בן שמוע) התנא הם, ומקצתם של ר' אלעזר (בן פדת) האמוראי? וכן רגילים במקומות רבים חילופי גירסות בין ר' אלעזר לרבי אליעזר.

וכן: "מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת? שנ' 'אלהים נצב בעדת אל' (תה' פב, א). ומניין לעשרה מתפללין ששכינה עמהן? שנ' 'אלהים נצב בעדת אל'" (ברכות ו א); "... לא תהא זז מבתי כנסיות ומבתי מדרשות! אמר הקב"ה: אם תעשה כן, דע שאתה מקבל פני שכינה!" (דברים רבה פ' ז) — ואפילו בתי כנסיות שבבבל בכלל (מגילה כט א)!

ברם, איך יכולה השכינה להיות שרויה במקומות רבים בבת אחת? גם על שאלת תם זו מצאו תשובה (כדי לשבר את האוזן): "'קול דודי הנה־זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות, דומה דודי לצבי או לעפר האילים' (שה"ש ב, ח—ט) ... הקב"ה מקפץ מבית כנסת זה לבית כנסת זה ... כדי לברך את ישראל" (שהש"ר למקום; במדבר רבה פ' א).

*

כפי שכבר ציינו, אין לפקפק בכך, שהיסודות של תפילת הציבור הונחו מאות שנים לפני חורבן הבית, עוד לפני תקופת החשמונאים[4], אם גם טרם הגיעו הדברים לידי קבע גמור באותו שלב. אולם ידיעות ברורות ומפורטות יש בידינו רק מסוף ימי הבית: על תפילת השחר של הכוהנים במקדש (משנה תמיד פ"ה מ"א), על תפילות אנשי מעמד ועל תפילות בתעניות ציבור (משנה תענית פ"ד משנ' ב—ג; פ"ב משנ' ב—ה), על שמונה ברכות שבירך כוהן גדול ביום הכיפורים (משנה יומא פ"ז מ"א) ועוד. ברם גם ידיעות אלו הן מקריות במקצת ואינן שלמות: נזכרה תפילה שבתעניות ולא נזכרה תפילת ציבור בימי חול רגילים; יש עדות על תפילת הכוהנים במקדש, אך לא על תפילת ישראל מחוצה לו. נמסרה לנו מחלוקת בין בית הלל לבית שמאי (היינו: מסוף ימי הבית), אם ביום טוב שחל להיות בשבת מתפללין תפילת שבע, כרגיל בשבת וחג, או שמוסיפין ברכה שמינית, כלומר שאומרים "קדושת היום" של שבת לחוד ושל יום טוב לחוד, וכן לגבי ראש השנה שחל להיות בשבת, אם מתפללין תשע או עשר (תוספתא ברכות פ"ג, יג). מכאן שעוד בימי הבית נקבע מבנן ומספר ברכותיהן של תפילות שבת וחג בדיוק. ומסתבר, שאף תפילת חול היתה נהוגה בצורה קבועה לא פחות, אלא שאין הדבר מפורש בשום מקור מימי הבית. אף־על־פי־כן אין להטיל ספק בכך, שאף תפילת שמונה־עשרה[5] נהגה כבר זמן ניכר לפני החורבן, ואין טעם לסברה, כאילו רק שמעון הפקולי בימי רבן גמליאל דיבנה הוא שקבע לה מסגרת והעמיד את מספר ברכותיה על י"ח. אמנם ייתכן מאוד, שלא בכל מקום התפללו בדיוק אותן שמונה־עשרה ברכות לפי אותו הסדר[6]; אך בוודאי עצם מנהג אמירת י"ח ברכות בתפילת יום־יום קדם לחורבן. כך משתמע מן השימוש בשם "שמונה־עשרה" בפי חכמי דור יבנה עצמו (כגון משנה ברכות פ"ד מ"ג), הואיל ואין השם הזה עושה רושם, כאילו הוא מכוון לחידוש שנתחדש זה עתה, כי אם למנהג מקובל. על קיום תפילת י"ח לפני החורבן רומזת גם תפילת "עשרים וארבע" שבתעניות, שהיתה נוהגת בתחילה במקדש דווקא[7]; שכן אין כ"ד ברכות

4. עיין להלן, עמ' 139 ואילך, עמ' 141, הע' 17.

5. הברכה התשע־עשרה, היינו: ברכת 'את צמח דוד', לא נעשתה קבע אלא בבבל. היא היתה אמנם ידועה בא"י בימי התנאים, ואף לפני כן, אך לא נתקבלה שם כחובה לאומרה ברכה בפני עצמה, אלא נהגו לצרפה לברכת 'בונה ירושלים'; ועיין להלן, עמ' 46 ובהע' 41 שם, ועמ' 142. ואפילו בימי הגאונים, כל עוד נתקיים מנהג ארץ־ישראל הקדום, לא היתה העמידה אלא בת י"ח ברכות, כעדות נוסחי הגניזה הקהירית (עיין למטה בהע' 15) וה'קרובות' של פייטני א"י הקדומים. 'ברכת המינים', שתיקנוה ביבנה, לא היתה ברכה נוספת אלא הרחבה של ברכה שהיתה קיימת מכבר; ואף לפני תיקונה כבר היה מספר הברכות שמונה־עשרה. ועיין עוד להלן, עמ' 142 ואילך.

6. עיין למשל בספרו של אלבוגן, עמ' 245; ובתוספתא כפשוטה א, עמ' 53

7 עיין על כך עוד להלן, עמ' 70 ואילך.

אלו אלא "שמונה־עשרה שבכל יום, ומוסיף עליהן עוד שש" (משנה תענית פ"ב מ"ב). חוקרים שונים אף הרחיקו לכת וניסו לקבוע את זמן חיבורן ו"תיקונן" המדויק של כל אחת מברכותיה של העמידה; אך על־פי רוב אין בידינו נתונים מספיקים לקביעות כאלה[8]. רק לעתים רחוקות יש שהנוסח של תפילה מסוימת, כפי שהגיע לידינו, מעיד על זמן חיבורו[9].

ידיעות מפורטות על תפילות חובה קבועות ומגובשות יש לנו רק מימי התנאים. המשנה ושאר המקורות התנאיים קובעים בדיוק את מספרן וסדרן של ברכות העמידה בהזדמנויות השונות, של ברכות קריאת שמע, של ברכת המזון ושאר ברכות הנהנין ועוד. מסגרות אלו הנזכרות בפי התנאים לא השתנו עוד (מלבד לגבי פרטים); ועד היום אנו מברכים, למשל, בברכות קריאת שמע "בשחר... שתיים לפניה ואחת לאחריה, ובערב שתיים לפניה ושתיים לאחריה" (משנה ברכות פ"א מ"ד), וכן אנו מתפללים את תפילת מוסף של ראש השנה בדיוק לפי הסדר והמבנה שנקבע על־ידי ר' עקיבא: "אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכות כהנים[10]" (משנה ראש השנה פ"ד מ"ה).

מרכזה ועיקרה של כל אחת מתפילות היום, בין בחול בין בשבת וחג, היא תפילת העמידה (בפי התנאים: ה"תפילה"). אין לך שום תפילה של חובה (כגון שחרית, מנחה וכו') שאין בה עמידה; אך יש כאלה שאין בהן אלא העמידה בלבד (מנחה, מוסף, נעילה). העמידה מופיעה במתכונות שונות: בימי חול כתפילת י"ח; בשבתות ובימים טובים — כתפילת שבע; בראש השנה (במוסף) — כתפילת תשע; בתעניות גשמים וכיו"ב — כתפילת עשרים וארבע (ברם בתעניות הקבועות בלוח השנה, כגון ט' באב וי"ז בתמוז, היו נוהגים כבר בימי התלמוד להוסיף רק ברכה אחת — היא ברכת "עננו ה' עננו" — לשמונה־עשרה של חול). בכל צורותיה הנ"ל של העמידה מופיעות אותן "שלוש (ברכות) ראשונות" ו"שלוש אחרונות", ואין השינויים חלים אלא בברכות האמצעיות, שבחול תוכנן "בקשת צרכים", ואילו בשבת וחג באה רק ברכה אמצעית אחת, היא "קדושת היום".

רק פעם אחת נזכרת ה"קדושה", היינו: עניית "קדוש קדוש" וכו' ו"ברוך כבוד ה' ממקומו" (תוספתא ברכות פ"א, ט) — בסוף ימי התנאים; וחלוקות דעות החוקרים, איזו קדושה היא זו, של "יוצר" או של העמידה. ברם יש יסוד להניח, ששתי הקדושות נוצרו עוד בימי התנאים או אף לפני כן, ואין מקום למחלוקת אלא לגבי השאלה, באיזו מידה נתקבלו כבר באותו זמן כחלק של תפילות החובה בכל מקום[11]. אף הקדיש, או לכל הפחות הגרעין שלו: "יתגדל ויתקדש... וימליך מלכותיה... יהא שמיה רבא מברך...", היה נהוג בוודאי כבר בימי התנאים; ברם אין שום זכר לכך, שהוא היה חלק מתפילות הציבור שבבית־הכנסת, אלא מסתבר ששימש תפילה שלאחר הדרשה בציבור. משאר התפילות, המהוות היום חלק של ה"סידור", אין למצוא את אמירת "פסוקי דזמרא" או "זמירות" כמנהג של קבע (אפילו לא בימי האמוראים)[12] ותפילת שחרית של ציבור פתחה ב"ברכו

---

8. על כך עוד נחזור ונדון להלן במקומות שונים
9. עיין עוד להלן, עמ' 27, ובעמ' 46, הע' 41.
10. 'ברכת כהנים' זו היא 'ברכת השלום', ולא כדברי פינקלשטיין, *JQR*, כרך 16 (1925—6), עמ' 21, הע' 48
11. על כך עוד להלן, עמ' 145 ואילך.
12. עיין בספרו של אלבוגן, עמ' 82 ואילך

את ה׳ (המבורך)״ (משנה ברכות פ״ז מ״ג; השווה מגילה פ״ד משנ׳ ג—ו)[13]. חלק מ״ברכות השחר״ מצויות בפי תנאים (מנחות מג ב; תוספתא ברכות פ״ו [פ״ז], יח); אך ברכות אלו אמר כל יחיד בביתו, ולא אמרון בקול רם בבית־הכנסת. לאחר התפילה־העמידה נהג כל יחיד ויחיד לומר ״תחנונים״, היינו בקשותיו הפרטיות (ומכאן ה״תחנון״ שבסידורי התפילה שלנו). קריאת ההלל בחגים ובליל הסדר (ואולי גם בחנוכה, אך לא בראש חודש) היתה נהוגה עוד בימי המקדש. אשר לקריאת התורה וההפטרה בנביא, אף אלו מנהגים קדומים הם; וכבר נקבעו במשנה מספר הקרואים בכל הזדמנות והפרשיות הנקראות במועדים ובשבתות מיוחדות — מקצתן שלא כמנהגנו היום (משנה מגילה פ״ג משנ׳ ד—ו; פ״ד משנ׳ א—ב); אך בשבת רגילה קראו בימי התנאים, כפי הנראה, לא פרשה או סדר בעלי היקף ידוע באופן אחיד בכל מקום, אלא קראו לא פחות מעשרים ואחד פסוקים, ובשבת הבאה המשיכו מן המקום שבו הפסיקו. אחרי קריאת כל פסוק תרגמוהו (בעל־פה) לארמית.

אך גם התפילות הנ״ל לא היו עדיין קבועות קביעות גמורה. רק מספר הברכות, סדרן ותוכנן הכללי נקבעו, וכן זמניהן ושאר פרטי הלכותיהן, אך לא נוסחן המדויק[14]. הגיעו לידינו נוסחים אלטרנאטיביים של אותה הברכה עצמה, שהיו יכולים לשמש זה במקום זה, כגון ״אמת ויציב״ ו״אמת ואמונה״, או ״אהבה רבה״ של שחרית (לפי מנהג אשכנז) ו״אהבת עולם״ של ערבית. וכן אנו מוצאים שברכות השמונה־עשרה שבנוסח ארץ־ישראל הקדום (כפי שנשתמר בנוסחי גניזת קהיר) היו שונות ברובן מן הברכות השגורות בפינו תכלית שוני — מבחינת הנוסח המילולי, אך לא מבחינת התוכן והרעיון[15].

---

13. במשמעותו המדויקת של המונח ״פורס את (על) שמע״ נחלקו החוקרים. מכל מקום הוא מציין את אופן אמירת ״קריאת שמע וברכותיה״ בציבור (הפותחת ב״ברכו את ה״), ומסתבר שהוא מתכוון לאמירה אנטיפונית, כעדות התוספתא (סוטה פ״ו, ב ואילך): ״. . . בשעה שעלו ישראל מן הים שרת עליהן רוח הקודש ואמרו שירה . כבני אדם שקוראין את שמע, שנא׳ ׳ויאמרו לאמר׳, מלמד שהיה משה פותח תחילה וישראל אומרין אחריו וגומרין; משה אומר ׳אז ישיר משה׳; וישראל אומרין ׳אשירה לה׳״; משה אומר ׳עזי וזמרת יה׳, ויש׳ או׳ ׳זה אלי ואנוהו׳; משה אומר ׳ה׳ איש מלחמה׳, ויש׳ א׳ ׳ה׳ שמו׳״. ועיין על כך בייחוד בספרו של אלבוגן, עמ׳ 496 ואילך.

14. על כך עוד באריכות בפרק ב.

15. כיוון שנתפרסמו נוסחי הגניזה בעיקר בכתבי־עת וספרים לועזיים (מלבד הקטעים שפרסם ש׳ אסף בספר דינבורג, ירושלים תש״ט), שאין הקורא העברי מצוי אצלם, הריני מביא כאן אחד מנוסחי הי״ח מן הגניזה (על־פי *JQR*, סדרה ישנה, כרך 10 [1898], עמ׳ 656—657):

א. ברוך אתה י״י אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב האל הגדול הגבור והנורא אל עליון קונה שמים וארץ מגנינו ומגן אבותינו מבטחינו בכל דור ודור ברוך אתה י״י מגן אברהם.

ב. אתה גבור משפיל גאים חזק ומדין עריצים חי עולמים מקים מתים משיב הרוח ומוריד הטל מכלכל חיים מחיה המתים כהרף עין ישועה לנו תצמיח ברוך אתה י״י מחיה המתים.

ג. קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך ברוך אתה י״י האל הקדוש.

ד. חנינו אבינו דיעה מאתך ובינה והשכל מתורתך ברוך אתה י״י חונן הדעת.

ה. השיבנו י״י אליך ונשובה חדש ימינו כקדם ברוך אתה י״י הרוצה בתשובה.

ו. סלח לנו אבינו כי חטאנו לך מחה והעבר פשעינו מנגד עיניך כי רבים רחמיך ברוך אתה י״י המרבה לסלוח.

ז. ראה בעניינו וריבה ריבנו וגאלנו למען שמך ברוך אתה י״י גואל ישראל.

ח. רפאינו י״י אלהינו ממכאוב לבנו ויגון ואנחה העבר ממנו והעלה רפואה למכותינו ברוך אתה [י״י] רופא חולי עמו ישראל.

ט. ברך עלינו י״י אלהינו את השנה הזאת לטובה בכל מיני תבואתה וקרב מהרה שנת קץ גאולתינו ותן טל ומטר על פני האדמה ושבע עולם מאוצרות טובך ותן ברכה במעשה ידינו ברוך אתה י״י מברך השנים.

י. תקע בשופר גדול לחירותינו ושא נס לקבץ גאליותינו ברוך אתה י״י מקבץ נדחי עמו ישראל.

יא. השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה ומלוך עלינו אתה לבדך ברוך אתה י״י אוהב המשפט.

יב. למשומדים אל תהי תקוה ומלכות זדון מהרה תעקר בימינו והצדקים והמינים כרגע יאבדו ימחו מספר החיים ועם צדיקים אל יכתבו ברוך אתה י״י מכניע זדים.

אפילו ה"מסגרת" עצמה לא היתה נוקשה לגמרי, שכן במקרים מסוימים אף הרשו חכמי ההלכה לצרף ברכות נפרדות לאחת, כגון "מעין שמונה עשרה" (–"הביננו") או ברכת המזון של פועלים, ששעתן דחוקה, ש"כוללין של ירושלים בשל ארץ"; וגם להיפך: "כולל של מינים בשל פרושין ושל גרים בשל זקנים ושל דוד בבונה ירושלים. אם אמר אלו לעצמן ואלו לעצמן, יצא" (תוספתא ברכות פ"ג, כה). ואף־על־פי שקבעו בדרך כלל הן את מספרן המדויק של הברכות, הן את "מטבע הברכה" המשמש בהן, אם פותח בהן ב"ברוך" או חותם בהן ב"ברוך", הרי רוחו עדיין מחלוקות וחילוקי מנהג בימי התנאים לגבי פרטים מסוג זה. כך, למשל, לא היה ר' צדוק חותם בקידוש על הכוס בליל שבת (תוספתא שם פ"ג, יא), ואילו ר' יוסי הגלילי היה חותם בברכה האחרונה שבברכת המזון — היא ברכת "הטוב והמיטיב" ש"ביבנה תיקנוה" (תוספתא שם פ"א, ט; בבלי שם מח ב). וכן חולקים התנאים, למשל, אם צריך לומר הבדלה שבתפילת מוצאי שבת ברכה בפני עצמה, אם לאו (משנה ברכות פ"ה מ"ב), ועוד כיוצא באלו.

רק לאט ובהדרגה הגיעו לידי קביעה גמורה של כל פרטי תפילת החובה, ולבסוף אף של ניסחן המילולי, אך לא נסתיים תהליך זה אלא בימי הגאונים. וגם כאשר נתגבש בסופו של דבר נוסח קבוע, נתקבלו, כאמור, נוסחים שונים בבבל ובא"י; וכל נוסחי התפילה שבידינו היום מקורם בעיקר במנהג בבל. דומה שנוסח א"י שמר זמן רב יותר על גמישות מסוימת ועל זכותו של המתפלל ושל שליח הציבור לגוון את נוסח הברכות ולהוסיף עליהן; והרי א"י היתה גם מולדת הפיוט! כך, למשל, היו נהוגים בא"י נוסחים מיוחדים של ברכות קריאת שמע של ערבית לליל שבת, למוצאי שבת ולימים טובים שונים, שבהם באה לא רק תוספת פיוטית בגוף הברכה הקבועה (כנהוג, למשל, ב"מערבות" של החגים בנוסח אשכנז), אלא נוסח מיוחד, השונה מן הרגיל מיסודו, שבו עניין הברכה ועניין השבת (לדוגמה) שלובים זה בזה. נוסחים כאלה נמצאים עדיין בסידור רב סעדיה, ומקצתם משמשים במנהג רומי עד היום. והרי לדוגמה ברכת "מעריב ערבים" לליל שבת: "בא"ה אמ"ה אשר כִלה מעשיו ביום השביעי ויקראהו עונג שבת קודשו, מערב עד ערב התקין מנוחה לעמו ישראל כרצונו, גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור, בא"ה המעריב ערבים" (סידור רס"ג, עמ' קי).

נוסח א"י נשתכח עם שקיעתה של יהדות א"י בימי הצלבנים, וגבר עליו נוסח בבל בכל מקום. רק במצרים השכנה לא"י עוד נשתמר נוסחה של זו — או נוסח הקרוב לו — זמן־מה; ומכאן שכתבי־היד של סידורי התפילה מגניזת קהיר מכילים ברובם את נוסח א"י, והם המקור העיקרי להכרתו. גאוני בבל הם שיצרו, תוך בדיקה קפדנית של כל פרט ופרט, אותו הנוסח האחיד של תפילות היסוד שהפך בסופו של דבר לנחלת כל העדות, אם גם נשארו או נתחדשו שינויים קלים פה ושם, שלרוב אינם (בתפילות החובה) אלא החלפת

יג. על גירי הצדק יהמו רחמיך ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך ברוך אתה י"י מבטח לצדיקים.

יד. רחם י"י אלהינו ברחמיך הרבים על ישראל עמך ועל ירושלם עירך ועל ציון משכן כבודך ועל היכלך ועל מעונך ועל מלכות בית דויד משיח צדקך ברוך אתה י"י אלהי דויד בונה ירושלים.

טו. שמע י"י אלהינו בקול תפלתינו ורחם עלינו כי אל חנון ורחום אתה ברוך אתה י"י שומע תפלה.

טז. רצה י"י אלהינו ושכון בציון ויעבדוך עבדיך בירושלם ברוך אתה י"י שאותך ביראה נעבוד.

יז. מודים אנחנו לך אתה הוא י"י אלהינו ואלהי אבותינו על כל הטובות החסד והרחמים שגמלתנו ושעשיתה עמנו ועם אבותינו מלפנינו ואם אמרנו משה רגלינו חסדך י"י יסעדינו ברוך אתה י"י הטוב לך להודות.

יח. שים שלומך על ישראל עמך ועל עירך ועל נחלתך וברכנו כולנו כאחד ברוך אתה י"י עושה השלום.

מלים בודדות אלו באלו. לעומת זאת ניכרים מאוד ההבדלים שבין "נוסח" ל"נוסח" בפיוטים, בסליחות, ובשאר תפילות שאינן של חובה.

*

תוכנן של תפילות הקבע משקף ברורות את עיקרי אמונותיהם, השקפותיהם ושאיפותיהם של עם ישראל בימי בית שני ובימי התנאים; וכיחוד שהתפילות שימשו בפי העם כולו, הרי הן בבואה נאמנה ביותר של עולמו הרוחני. תפילות השבח וההודיה, ביחוד אלה הפות־חות ב"אתה" (כגון "אתה בחרתנו", "אתה קידשת" ועוד רבות)[16], נותנות ביטוי מובהק לאמונה בה' כבורא עולם (כגון ברכת "יוצר אור"); באחדותו (תפילות כגון "אתה אחד", מלבד קריאת שמע שאינה תפילה במובן המדויק של המלה); בהשגחתו על העולם כולו ועל עמו ישראל בפרט, וב"גבורותיו" המתבטאות בשלטונו המוחלט על סדרי הטבע ועל חיי האדם כאחד (כגון: "אתה גבור וכו'"; "אתה זוכר מעשה עולם"). מקום בולט תופס הרעיון של בחירת ישראל על־ידי מתן תורה והמצוות שבהן "קידשנו" (כגון ברכות התורה; "אתה בחרתנו", "עלינו לשבח", הקידוש). כן מובע בהבלטה רעיון התשובה — שה' נכון לסלוח לפושעים החוזרים אליו (כגון: "אתה נותן יד לפושעים").

ברוב התפילות פונים אנו ל"אלהינו ואלהי אבותינו" שהוא אלהי ישראל, שהוציאנו ממצרים ונתן לנו תורה ומצוות; ואף "זכות אבות" מובלטת בהן ("וזכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם"; "ועקדת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור", ועוד). ברם אין באלו כדי לטשטש את ההכרה הברורה, שה' הוא אלהי העולם כולו. "מלכותו" האוניברסאלית מודגשת בתוספת המלים "מלך העולם" שבכל פתיחת ברכה[17] (להוציא הברכה הראשונה של העמידה, אשר בהמשכה מובע אמנם אותו הרעיון במלים: "אל עליון קונה שמים וארץ"), וביחוד בתפילות הימים הנוראים ("ובכן תן פחדך"; "עלינו לשבח"; "מלוך על כל העולם כולו בכבודך") ובקדיש. הנעימה הלאומית־ההיסטורית והנעימה האוניברסאלית אינן נתפסות כסותרות זו את זו ואינן מבטלות זו את זו, כי אם משתלבות ומתמזגות. עדות לכך תשמש, למשל, ברכת המזון, שבה אנו משבחים את מי ש"נותן לחם לכל בשר" ר"זן ומפרנס לכול... ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא"; ואילו בברכה השנייה עוברים אנו מיד להודיה "על שהוצאתנו מארץ מצרים... על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלימדתנו...", ובשלישית לבקשה: "רחם... על ישראל עמך ועל ירושלים עירך... ועל מלכות בית דוד משיחך...". כן מופיעים אף בתפילות אותם שלושת המוטיבים המשלימים אלו את אלו: הבריאה — ההתגלות (–מתן תורה) — הגאולה, המציינים במחשבת חז"ל את ראשית תולדות האנושות, את נקודת המפנה המכריע בדרכה ואת ייעודה הסופי[18], כגון בשלוש הברכות של קריאת שמע בשחר: ברכת יוצר מתארת את גדולת ה' כבורא העולם, ברכת אהבה מבליטה את בחירת עם ישראל על־ידי מתן תורה, והשלישית, ברכת הגאולה, כשמה כן היא (אם גם הכוונה לגאולת מצרים שבעבר). וכן יש מקום להסביר את בחירת שלושת הנוסחים השונים של קדושת היום בתפילות שבת על־פי אותו הרעיון המשולש: ב"אתה

---

16. פרופ' ל"י ליבריך העיר לי על האופי המיוחד של הברכות הפותחות ב"אתה", שברובן הן מעין "הצהרות אמונה", שמתוך צירוף תוכניהן עילים בבהירות "עיקרי האמונה של סידור התפילה".
17. על הנהגת ה"מלכות" בפתיחת הברכה עיין עוד להלן, עמ' 61 ואילך.
18. עיין על כך בייחוד בספרו של פ' רזנצוייג: *Der Stern der Erlösung*[2], ברלין 1930, ח"ב.

קידשת״ של ערבית מוצגת השבת כ״זכר למעשה בראשית״; ב״ישמח משה״ של שחרית — כאות הברית, שנכרתה בין ה׳ לישראל בסיני; ואילו נוסח ״אתה אחד״ של מנחה רומז לעתיד לבוא, לשבת כסמל הגאולה, ל״יום שכולו שבת״, אשר בו נזכה ל״מנוחת אהבה ונדבה... מנוחת שלום ושלוה, מנוחת השקט ובטח, מנוחה שלמה שאתה רוצה בה״[19]. והסתירה בין התפיסה ה״אוניברסאלית״ של האלוהים כבורא העולם לבין התפיסה הלאומית ה״צרה״, הרואה בו את אלוהי ישראל, נפתרת מאליה מתוך ההכרה, שבחירת ישראל היתה צעד הכרחי לקראת הייעוד הסופי של ״תיקון עולם במלכות שדי״, כש״כל בני בשר יקראו בשמך... ויקבלו כולם את עול מלכותך״; שכן גויי הארצות ה״משתחוים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע״ לא היו זוכים לעולם להגיע לייעוד זה, לולי עם ישראל המכירים באדון הכול וכורעים ומשתחווים לפני מלך מלכי המלכים; כי הם בלבד חזו בבשרם בגבורותיו, כשהוציאם ממצרים, וראו את מלכותו על הים וקיבלו על עצמם להיות לו ״ממלכת כהנים וגוי קדוש״.

מובלטות בכוונה תחילה אותן האמונות שקמו עליהן עוררין, כגון ההדגשה החוזרת ונשנית על תחיית המתים בברכת הגבורות ושל ״תורת אמת״ — היא התורה שבעל־פה — ו״חיי עולם״ ש״נטע בתוכנו״[20] (בברכה שלאחר קריאת התורה וביתר בהירות ב״ברכת התורה״ שב״רבא לציון״: ״ברוך אלהינו... והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו״), כדי להוציא מלבם של ה״תועים״ וה״מינים״, שכפרו הן בתורה שבעל־פה והן באמונה בחיי העולם הבא — היינו: הצדוקים. וכן יש מקום להניח, שהברכה האֶמפאטית שלפני ההפטרה עם הדגש הכפול על ״נביאי האמת״ באה להוציא מן הכלל ״נביאי שקר״ ונבואות שקר שהיו רווחים בתקופה הנידונה, כגון מקצת ה״נבואות״ האפוקאליפטיות שבספרות החיצונית[21]; ואין ספק שיש במוטיבים המובלטים בתפילות אלו וכיוצא באלו משום עדות ברורה על זמן ניסחן בסיגנון זה. ברם את המקום המרכזי ביותר ב״עולם המחשבה״ של התפילה תופסת ללא כל ספק האמונה בגאולה והכמיהה לגאולה. מוטיב זה מוצא את ביטויו בעיקר בברכות הבקשה (בשמונה־עשרה של חול, בברכות ההפטרה ובתפילות הימים הנוראים), שבהן הוא משמש נושא ראשי. ברם לעתים תכופות ״הסתנן״ אף לברכות שבח והודיה; על כך יעידו הבקשות המשיחיות שבסוף ברכת ״יוצר אור״ (״אור חדש על ציון תאיר״), בברכת הגאולה שלאחר קריאת שמע, ב״אהבת עולם״, ב״על הניסים״ ועוד[22]. אמנם אין הבקשות המשיחיות המשולבות בברכות הנ״ל מקובלות בכל הנוסחים ונחלקו בהן הגאונים והפוסקים; אך מגמתם של אותם המתפללים בכל הדורות שלא יכלו להתאפק מלבקש את הגאולה העתידה, שעה שהודו וסיפרו על הגאולות שבעבר, בולטת לעין. ברם ביתר בהירות וביתר פרוטרוט עולה חזון הגאולה על בחינותיו הרבות מאותן הברכות והתפילות המרובות, שבהן הוא עיקר הנושא, כגון: קיבוץ גלויות; איבוד הרשעים ו״מלכות זדון״; שמחה וכבוד לצדיקים (ולעם ישראל כולו) בהתקיים ההבטחות שהאמינו ובטחו בהן; בניין ירושלים והמקדש והחזרת השכינה לתוכו; חידוש מלכות בית דויד וביאת

---

19. מחזור ויטרי, עמ׳ 155; סדר אר״ח ס׳ רצב; רוזנצוייג בספרו הנ״ל ח״ג, עמ׳ 65 ואילך.
20. שלא כדברי בעל הטורים (אר״ח ס׳ קלט), הדורש את המלים ״תורת אמת״ על תורה שבכתב, ואת המלים ״וחיי עולם נטע בתוכנו״ על תורה שבעל־פה.
21. על משמעותם וקדמותם של מוטיבים אלו העמידני פרופ׳ ד׳ פלוסר; ועיין כעת גם במאמרו: Sanktus und Gloria, *Abraham Unser Vater*. ליידן־קלן 1963, עמ׳ 142 ואילך.
22. עיין להלן, עמ׳ 149 ואילך.

המלך המשיח מבית דויד; כניעת כל בשר לה׳ לבדו, ביטול עבודת אלילים והקמת מלכות שמים וקבלתה על־ידי כל הברואים. מוטיבים אלו, שמתוך צירופם יחד עולה חזון הגאולה בשלמותו ובמלוא משמעותו, מפורטים בתפילות שונות (שמונה־עשרה, "ובכן תן פחדך", "עלינו לשבח", הברכות שלאחר ההפטרה ועוד).

לא תמיד מובלטים כל הפרטים, ויש שמצויים שינויים מבחינת סדרם, צירופיהם והדגשתם היחסית; אך אין באלו כדי לשנות את התמונה כולה ואת חשיבותה המרכזית של האמונה המשיחית עצמה בתודעתם של המתפללים (ושל יוצרי התפילות). רק פרט אחד במכלול העניינים הקשורים בגאולה אינו מובלט: עניין "יום הדין" הגדול והנורא, שבו ישמדו כל הרשעים, בטרם תוכל הגאולה לבוא (הוא רק נרמז פה ושם, כגון בנוסח של ברכת המינים ושל "השיבה שופטינו" כפי שהוא בידינו). דומה שאף היעדר הדגש על האספקט ה"קאטא־סטרופאלי" שבגאולה העתידה נעשה בכוונה תחילה, כדי לשלול אותם התיאורים, בעלי אופי פאנטאסטי, המצויים בספרות האפוקאליפטית, שבה מובלטים דווקא משפט האימים והנוראות ש"בעקבות משיחא", שיש בהם כדי לזעזע את היקום כולו ולשנות סדרי בראשית.

וכשם שאין התפילה פותחת פה לחזון האימים האפוקאליפטי, כך היא נמנעת לרוב מהזכרת המלאכים ומתיאורים מיסטיים נשגבים שב"מעשה בראשית" ושב"מעשה מרכבה", מלבד ב"קדושות" ובתפילות ספורות אחרות, שהולדתן היתה באמת בחוגים אֶסוטריים ושרק במקצתן חדרו בהדרגה לתפילות הקבע המקובלות (על אף התנגדות מסוימת שנתקלו בה)[23]. בשעה שקדושת יוצר רק מתארת את התשבחות שבפי המלאכים (בעקבות הכתובים שביש׳ ו, ב־ג ויח׳ ג, יב), הרי מוסיפה הקדושה שבעמידה (בכל הנוסחים) צעד נוסף ונועז: בה מביע עם ישראל את נכונותו לקדש את שם ה׳ בעולם, "כשם שמקדישים אותו בשמי מרום" (וכן: "נעריצך ונקדישך כסוד שיח שרפי קודש"; "כתר יתנו לך המוני מעלה עם עמך ישראל קבוצי מטה, יחד כולם קדושה לך ישלשו"). כאן ה"קדושה" של עם ישראל מקבילה לשל המלאכים ומשלימה אותה, ושמא אף עולה עליה בחשיבותה! ולא רק במבוא לקדושה מובע רצון עם ישראל לשתף את עצמו עם המלאכים, אלא אף בקדושה עצמה (בנוסח הנהוג בתפילת מוסף) מופיעה כעת מקהלה שלישית (בנוסף על שתי מקהלות המלאכים שבפיהם שני הפסוקים הנ"ל), היא מקהלת ישראל, כשבפיה פסוק, שאין המלאכים יכולים להשמיעו: "שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד"; ועל שבח זה — ולא על שבחי המלאכים — עונה קול ה׳ בכבודו ובעצמו: "אני ה׳ אלהיכם"!

*

עלינו להסתפק בתיאור קצר זה של תפילות הקבע, התהוותן ותוכניהן העיקריים[24], שכן כל המבקש ידיעות מפורטות יותר בתחום זה ימצא אותן מן המוכן בספרות המדעית, בייחוד בספרו החשוב של אלבוגן (שחלקו הראשון אף תורגם לעברית). ולא באנו כאן אלא לסקור את עיקרי הדברים ולצייר את הרקע במידה שהוא דרוש לשם עקיבה אחרי הדיונים בסוגי התפילות ודפוסיהם הצורניים, שלהם מוקדשים רוב פרקי הספר הזה.

---

23. עיין להלן, עמ׳ 146.

24. לכל העניין, ובייחוד לחלקו הראשון של הפרק עיין גם: S. SPIEGEL, On Medieval Jewish Poetry, in *The Jews*[3] (ed L. Finkelstein), New York 1960, esp. p. 865 ff.

פרק ב

התהוות נוסחי התפילות ובעיית "הנוסח המקורי"

תפילות ישראל מתחילתן יצירות של העם היו. מטבעות התפילה, ואף תפילות החובה של בית־הכנסת בכלל, לא נוצרו בתחילה על־ידי החכמים מתוך משא־ומתן של הלכה בבתי־מדרשיהם. התפילות נתחברו בשעת מעשה, במקומות ובשעות שבהם התאספו להתפלל בבתי־הכנסת ובבית־המקדש בשעתו. מקומות אלו ושעות אלו מרובים היו; ומן ההכרח היה שיצמחו תפילות מתפילות שונות ויווצרו צורות ודפוסים מרובים ומשונים. מלכתחילה שררה אפוא בתחום התפילות רב־גוניות מובהקת; ותפקידם של בעלי ההלכה היה להשתלט על מציאות רב־גונית זו, להכניס בה שיטה וסדר, להביא לידי קבע את הצורות, הדפוסים והמסגרת. הם פעלו לאחר המעשה: לאחר שכבר נוצרו תפילות רבות שהיו רווחות בפי העם, הגיעה העת שראו חכמים חובה לעצמם לעשות למען אחידות וקבע, לבדוק את דפוסי התפילות הקיימות, לפסול מקצתם ולהכשיר מקצתם, להכריע אילו מהם חובה ואימתי, ובאילו "יוצא אדם ידי חובתו".

עדיין יש בידינו עדויות ליזמת העם ביצירת תפילות שלא על דעת חכמים. כן שנינו, למשל, בתוספתא שבת (פ"ז [ח], כב) בסוף רשימה ארוכה של דברים שאסרום "משום דרכי האמורי": "ואלו דברים מותרין: היה מתחיל במלאכה נותן הודייה ושבח לפני המקום, בחבית או בעיסה מתפלל, שתיכנס בהם ברכה ולא תיכנס בהם מאירה". הרי לפנינו מנהג עממי לברך ברכת הודיה בתחילתה של מלאכה חדשה[1] ולומר תפילה בשעה שמתחילים בחבית או בעיסה. תפילות אלו לא חכמים תיקנון — אדרבה, הם פקפקו, אם אין בהן "משום דרכי האמורי", אם גם התירו לאומרן בסופו של דבר. בבבלי נדרים (מט ב) נמסר לנו על ר' יהודה (בר אילעאי), שבשעה שהתכסה בגלימה היה מברך: "ברוך שעטני מעיל" — מנהג יחיד שנהג מתוך חסידות יתירה, שלא פשט בעם; אך גם אותן הברכות שבסופן פשטו ברבים, התחילו בודאי כמנהגם של יחידים. כן נשתמר במקורות הד של ברכות שהיו נוהגים לברך (יחידים) על ראיית פת (או מצרכי אוכל אחרים): "אמר ר' יוסי: כן אורתיה דבר נשא, מי חמי פיתא נקיה מימר 'בריך דברא הדין חיטתא'" (ירו' נדרים ספ"ו מ ע"א)[2]. אף מן המחלוקת בדבר "המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות", אם יצא אם לאו, מוכח, שאכן היו מצויים ושגורים בפי העם נוסחי ברכה, שאין רוח חכמים נוחה מהם, במקביל לנוסחים שקבעו חכמים. הווי אומר שצמחו ברכות מרובות במטבעות שונים, שמתוכן בחרו חכמים בסופו של דבר צורות מסוימות כנוסחים נורמאטיביים; אך בכל זאת לא נעלמו אף שאר

---

1. למנהג זה, לברך בראשית כל מלאכה, מתכוון אולי אף הפסוק "ברשית משלח ידי ורגלי אברך שמו בראשית צאת ובוא לשבת וקום ועת משכב יצועי ארננה לו" (סדר היחוד י, 14).
2. השווה תוספתא כפשוטה א, עמ' 59—60, שם משער ליברמן שגם שאר הברכות, שלא במטבע שתיקנו חכמים, הנזכרות במקורות, היו בתחילתן ברכות על הראייה, ולאו דווקא ברכות על ההנאה. אך גם ייתכן, שבאותה התקופה, שטרם הגיעו התפילות לידי קבע, שימשו אותם הנוסחים עצמם פעם כברכות על הראייה ופעם על ההנאה.

המטבעות מפי העם, והיה צורך לדון ולחזור ולדון — מימי התנאים המאוחרים עד סוף המאה השלישית לפחות[3] — בשאלה, אם אף במטבעות אלו, שלא קיבלו גושפנקה של חכמי ההלכה, יוצא אדם ידי חובתו. ועד לזמנים מאוחרים למדיי נשארו בשימוש אף נוסחי ברכה, שחכמי ההלכה דחו אותם במפורש, כגון ברכות "הפרפראות" הנמצאות בהגדה של פסח מן הגניזה. וכבר תמה אפטוביצר, כיצד נשתמרו מטבעות ברכות שביטלו אותם חכמי המשנה; אלא ודאי מכאן ראיה, שבתחום הנידון לא תמיד היתה ידם של חכמים על העליונה, ויש שהמנהג ביטל הלכה[4].

התפתחות אנאלוגית לזו המתוארת כאן מצויה בנוסחות נדרים ושבועות, שאף הן נוצרו על־ידי העם עצמו ברב־גוניות קיצונית; ורק לאחר מעשה באו חכמי ההלכה לברר, אילו נוסחות יש להן תוקף ואילו אין להן. ודווקא מקצת הנוסחות שנפסלו קדומות ביותר; ולא עוד אלא שאף שם מצינו, שלא תמיד הצליחה ההלכה לעקור לגמרי את הנוסחות שאינן כשרות בעיניה, כיוון שכבר השתרשו[5].

הגיעו לידינו בעיקר אותם מטבעות תפילה מימי התנאים, שכבר בוררו ונבחרו מתוך הצורות הרבות והשונות שהיו רווחות לפני כן, בעת ראשית התהוות הנוסחים. אך עדיין יש שרידים, שמהם ניתן ללמוד על צורות אלטרנאטיביות שנדחקו לבסוף. לפני שנפנה לנוסחים השונים של גופי הברכות והתפילות (השונים בכל ברכה וברכה – "טופס" הברכה), נעיין באותן נוסחות פתיחה המשותפות לכולן (– "מברא" הברכה), שיש להן היום המטבע הסטיריאוטיפי "ברוך אתה ה' (אלהינו מלך העולם)". לא תמיד כללה נוסחה זו את המלים "מלך העולם"[6], ואף לא תמיד — את מלת "אתה"; ואפילו עצם הפתיחה "ברוך ה'" לא היתה הצורה הבלעדית. במגילות מדבר יהודה מצויה הנוסחה "אודכה אדוני" כפתיחה ליד "ברוך אתה אדוני". מאידך מוצאים אנו בבן־סירא (נא יב) כמה מטופסי הברכות הידועים לנו מן ה"שמונה עשרה" שבידינו, כגון "מגן אברהם", "גואל ישראל", "מקבץ נדחי ישראל" ועוד, כשמשמשת להם כפתיחה הנוסחה "הודו ל..." כגון "הודו למגן אברהם". ובוודאי

---

3. עיין במה שכתבתי ב־*Journal of Jewish Studies*, כרך 11 (1960), עמ' 177 ואילך.

4. עיין ד' גולדשמידט, סדר הגדה של פסח, ירושלים ות"א תש"ח, עמ' 7 ואילך; וכן הנ"ל, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש"ך, עמ' 76 ואילך; ושם עמ' 60 (על הברכה "על אכילת מצה ומרור", המצויה בקטעי הגניזה וסוטה מן המקובל בידינו).

5. על כל הענין הזה עיין: S. LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942, pp 115 f; especially p. 120 וכעת בעברית: יוונית ויוונות בארץ־ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 91—92; 104; 107—108:
"החכמים השתדלו הרבה לצמצם לשונות חיצוניים אלו, שהעם השתמש בהם בשבועותיו. הם התירו, הכשירו ועודדו שימושם של כינויים ו'ידות' מסוימים ..., אך אסרו וביטלו תוקפם של לשונות מסוימים אחרים .. ודאי הוא שבספרות התלמודית נשתמר רק חלק מסגנון־השבועות העממי... החכמים הורו, שרק המלה 'שבועה' (או כינוייה) או הזכרת שם אלוהים (או כינוייו) מחייבים בשבועה השבועה בדברים אחרים כלשהם, אפילו יש בהם קדושה, אינה שבועה. אך העם לא נשמע להם... מקצת החכמים היו מוכנים להתפשר עם האדיקות העממית המופלגת, אך רובם... העמידו דבריהם על שורת הדין, שלפיו כל השבועות הללו, השגורות בפי העם, בטלות ומבוטלות הן. אבל ההמונים היהודיים המציאו כל מיני כינויים ולשונות המקוימות מצד ההלכה... במקרים כאלו היה להם לחכמים לאשר חלק גדול מן הכינויים... מכל המון הכינויים היה להם לבחור ולברור רק אלו שהיו נאותים וראויים יותר, וקבעו: 'לשונות שבירור להן ראשונים אין רשות לבירייה להוסיף עליהן .. לשונות שבירור להן משניות אין רשות לבירייה להוסיף עליהן' (ירו' נזיר פ"א נא ע"א)".
ומן הראוי לשים לב לדמיון שבניסוח הכלל הנ"ל לזה הנאמר לגבי ברכות: "אין לך רשות להוסיף על מטבע שטבעו חכמים בברכות" (ירו' ברכות פ"ט יב ע"ד).

6. עיין במאמרי הנזכר בהערה 3, ולהלן בפרק ב, עמ' 61 ואילך.

שימשו כנוסחי פתיחה אף מטבעות אחרים מבין אלו המצויים במקרא, כגון "הללו" או "ברכו" או "נברך" ועוד[7].

השערה זו מתאשרת ממקום אחר. ידוע, שצורות "יוצאות דופן" הן המגלות לנו בדרך כלל את עקבותיהם של דפוסים קדומים, שנעלמו אחר כך. ברכה יוצאת דופן כזאת היא החתימה של הברכה השנייה שבברכת המזון "בא"ה על הארץ ועל המזון", וכן הפתיחה והחתימה של ברכה אחת מעין שלוש המבוססת עליה. כמו כן יש לשער, שהיתה קיימת אף ברכה אחרונה קצרה בנוסח "בא"ה על כל מה שבראת(ת)"; נוסח זה נשתרבב לתוך ברכת "בורא נפשות" כפי שהיא ברוב הנוסחים, אך היה, כנראה, מלכתחילה נוסח אלטרנאטיבי[8]. אין שום ברכה אחרת, שבה בא טופס הברכה שאחרי המלים "בא"ה (אמ"ה)" בסיגנון זה של שם עצם שלפניו מלת־היחס "על". לשון זו מגומגמת, שהרי בברכה הליטורגית אין רואים עוד את מלת "ברוך" כצורה של פועל אלא כשם תואר, ואין לייחס אליו מושא בעזרת מלת "על". מובן שנוסח זה נוצר בעקבות לשון הכתוב "וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה"; אלא שבכל זאת נדמה, שלא היו יוצרים לכתחילה צירוף משונה זה של "ברוך אתה ה' על...". לכן נראה, שמטבע זה נטבע מעיקרו לגבי ברכת הזימון: "נברך אלהינו[9] על המזון שאכלנו" או "ברכו על המזון שאכלנו" (משנה ברכות פ"ז מ"ג; בבלי מט ב; ירו' פ"ז יא ע"ב). כאן אין שום קושי ואין שום זרות בכך, שממשיכים אחרי צורת הפועל "נברך" או "ברכו" במלים "על המזון". והרי מוצאים אנו במקורות שונים, שחשבו את ברכת הזימון ל"ברכה" ממש, היינו לברכה ליטורגית, אף־על־פי שאין בה כלל הנוסחה "ברוך אתה ה'"[10]. הווי אומר, שברכה זו נוצרה ונשתגרה, לפני שנתייחדה הנוסחה "ברוך אתה ה'" לשימוש הבלעדי בברכה הליטורגית[11].

---

7. כגון בן־סירא נ, כב: "ועתה ברכו־נא את אדני אלהי ישראל המפליא לעשות בארץ" וכו', והשווה שם מה, כב.

8. את ההשערה, שברכת "בורא נפשות רבות" שלנו היא צירוף של שתי ברכות נפרדות ("בא"ה אמ"ה בורא נפשות" ו"בא"ה אמ"ה על כל מה שבראת(ת)") כבר הביע א' בנעט, *MGWJ*. כרך 70 (1926), עמ' 125, וחזר עליה באריכות אליעזר לוי ב"יסודות התפילה", עמ' 299 ואילך. לוי מסתמך על שני שיקולים: א. שבמקורות שונים (ברכות מד ב; ירו' ברכות פ"ו י ע"ב ועוד) מופיעה הברכה בלי הקטע "על כל מה שבראת(ת)". ב. שלדעת ר' טרפון שימשה ברכת "בורא נפשות" ברכה ר א ש ו נ ה; ועל כן צריך להיות קיים נוסח אחר, שלדעתו שימש ברכה א ח ר ו נ ה, והוא "על כל מה שבראת(ת)". יש להוסיף עוד שני נימוקים — ודווקא להם יש לייחס משקל מכריע — המביאים לאותה המסקנה, ש"על כל מה שבראת(ת)" היה מלכתחילה נוסח עצמאי של ברכה אחרונה: א. סיגנון זה "ברוך אתה ה'... ע ל .." הוא טיפוסי לברכות שלאחר ההנאה; ב. בנוסח "בורא נפשות" כפי שהוא בידינו אין הפיסקה הנידונה מתקשרת כראוי למה שלפניה מבחינת התחביר, ולא עוד אלא שאין לה כלל משמעות ברורה — סימנים מובהקים המעידים על צירוף שני נוסחים.

9. כפי הנראה כלל הנוסח הקדום תמיד את מלת "אלהינו", ועיין להלן, עמ' 75 ואילך.

10. כך מקשים בירושלמי ברכות פ"א ג ע"ד על ברכת הזן, מדוע היא פותחת ב"ברוך", שהרי היא סמוכה לחברתה, דהיינו לברכת הזימון וכן דנים שם פ"ז יא ע"א בשאלה, איזו היא ברכה ראשונה של ברכת המזון: ברכת הזן או ברכת הזימון? אף יש פוסקים החושבים את הנוסחה "שהשמחה במעונו" שבברכת הזימון בבית התתן לאחת מ"שבע ברכות"; עיין אנציקלופדיה תלמודית ד, עמ' תרמט השווה גם תוספתא ברכות פ"א, ז (ותוספתא כפשוטה א, עמ' 9), ששם נמנית ברכת הזימון בין ה"ברכות" שאין חותמין בהן

כבר התלבט בשאלה זו ז' יעבץ, ב"מקור הברכות", עמ' 15, כיצד מכנים את ברכת הזימון בשם "ברכה", אף־על־פי שאין לה מטבע של ברכה ועיין בפירושים וחידושים בירושלמי לל' גינצבורג, א, עמ' 195, שם הוא טוען, שקושית הירושלמי הנ"ל אינה קושיה, שהרי "אין לך ברכה בלי שם ומלכות"; "אלא שכך היא דרך הירושלמי לפעמים לשאול שאלות ולתרצן, ואף שאין מקום כלל לשאלות". אך כללי ההלכה על מטבע ברכות התפתחו רק בהדרגה, ואין להקשות מהם על שרידים של המציאות הרב־גונית יותר שהיתה קיימת לפני כן. מן המקורות הנ"ל מוכח בבירור, שלברכת הזימון היה מעמד של ברכה ליטורגית, היינו של "ברכה ממש", לפי המסורת, אף־על־פי שאינה הולמת את כללי ההלכה הנורמאטיביים ועיין גם בדברי גינצבורג, שם עמ' 174.

11. וכן אנו מוצאים במשנה תמיד פ"ה מ"א: "ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא", שהמשנה מונה ברכה זו,

אף נוסחות כגון "נודה לך" או — בתפילת היחיד — "מודה אני" וכיוצא בהן שימשו בוודאי כאלטרנאטיבות לנוסחת "בא"ה"; ואף במקורות התלמודיים עצמם עדיין יש שמתחלפים מטבעות הפתיחה "מודה אני" ו"בא"ה אמ"ה" זה בזה[12]. בדומה לכך הוכיח א' שפאנייר[13], על־פי נוסחי החתימה הרב־גוניים שנשתמרו בתפילות נוצריות קדומות, שאף בתפילות ישראל רווחו עד לראשית ימי הנצרות נוסחים שונים מעין אלו, ושהחתימות השונות המצויות בתפילות הנ"ל שומרות דווקא על צורות יהודיות קדומות, שבטלו לאחר מכן בתפילה היהודית (או נשתמרו בחלקן, אך לא כנוסחות חתימה כי אם כנוסחות מעבר שלפני החתימה), כגון: "כי המלכות שלך היא ולעולמי עד תמלוך בכבוד"; "משובח ומפואר עדי עד שמו הגדול", וכן נוסחות במטבע "כי אתה . . ." וכיוצא באלו.

אם היתה שוררת רב־גוניות זו בראשית התהוותן של תפילות הקבע לגבי "מבוא" הברכה, שהוא החלק הנוסחתי הנוקשה והבלתי־משתנה שבברכה הליטורגית, כל שכן לגבי טופס הברכה ולגבי עיקר נוסחי הברכות והתפילות, שבהם אף בימינו עדיין מרובים השינויים שבין נוסח לנוסח ובין מנהג למנהג. ועל כן יש להניח כהנחת יסוד בחקר נוסחי התפילה, שמן הסתם לא נוצר בתחילה נוסח אחד ובלעדי של תפילת מסוימת, אלא רווחו זה בצד זה נוסחים רבים ושונים. מכאן שאותה שאיפה רווחת של המחקר הפילולוגי, להגיע לחשיפת "הנוסח המקורי" של טכסט מסוים על־ידי בדיקת כל הווארי־אנטים והשוואתם זה לזה, אינה במקומה בחקר נוסחי התפילה; ובכל אופן אין לקבוע את "הנוסח המקורי" של שום תפילה על־פי שיטות פילולוגיות אלו, כל עוד לא הוברר, שאכן היה לאותה התפילה רק נוסח אחד ויחיד. כי המדובר הוא ב"דברים שבעל־פה", שמעצם טיבם לא נתנסחו ניסוח אחיד ונוקשה — ש"עובד" והורחב בשלבים מאוחרים יותר — אלא נתנסחו דרך עראי וחזרו ונתנסחו בסיעתות אחרים באופן חופשי למדיי.

לכאורה אין צורך כלל להאריך ולדון בנקודה זו. ובאמת כבר נאמרו הדברים על־ידי אלבוגן (ואף על־ידי קודמיו)[14] בצורה קולעת שאינה משתמעת לשתי פנים. אלא שקמו שוב עוררים על תפיסה זו; וחוקרים שונים בנו תלי תלים של השערות על יסוד ההנחה, שאכן נקבעו תפילות, כגון תפילת שמונה־עשרה, מלכתחילה בנוסח מילולי אחיד ובלעדי, שניתן לשחזרו על־ידי השוואת הנוסחים השונים שהגיעו לידינו. שיטה זו נקט באופן קיצוני

שאינה ברכה ליטורגית כל עיקר (עיין ברכות יב א), בין ברכות ליטורגיות מובהקות. אף זו היא עדות מתקופה, שבה טרם נתייחד השימוש הסכני במלה "ברכה" לברכה הליטורגית בנוסח "ברוך אתה ה'" בלבד. והשווה בדברי יעבץ הנ"ל ובדברי גינצבורג הנ"ל גם בקשר ל"ברכה" זו. ועיין להלן עמ' 68, הערה 5.

12. עיין על כך להלן, עמ' 101.

13. A. Spanier, Stilkritisches zum juedischen Gebet, *MGWJ* LXXX (1936), pp. 344 f. והשווה: A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, p. 11.

14. השווה אלבוגן, *Der Jüdische Gottesdienst*, בייחוד עמ' 41 ואילך, למשל: Hingegen wurde der Wortlaut nicht festgelegt; er blieb frei und beweglich, der augenblicklichen Eingebung des Vorbeters überlassen. Daher gab es lange Zeit mehrere nebeneinander hergehende Texte... und R. David Abudraham hat nicht übertrieben, wenn er sagte, dass es nicht zwei Gemeinden auf dem Erdenrund gebe, in denen die Tefilla Wort für Wort gleichlautend gesprochen werde... Ein bestimmter Wortlaut der Tefilla, der als *Urtypus* gelten könnte, lässt sich nicht feststellen...Alle Theorien über die Tefilla, die an einen bestimmten Wortlaut anknüpfen oder auf Zählung der Worte der einzelnen Stücke beruhen, sind daher unhaltbar. וכן שם, עמ' 254. — קדם לו בתפיסה זו ש"ד לוצאטו ב"מבוא למחזור בני רומא", תל־אביב תשכ"ו, עמ' 17 ואילך. דעה דומה מביע אף ח. משרגוביץ ב"קיצור התלמוד", במבוא למסכת ברכות, עמ' XXV ואילך. ועיין גם במאמרו הקצר והחשוב של א' שפאנייר, *MGWJ*, כרך 83 (1939), עמ' 142 ואילך.

ל' פינקלשטיין[15], הטוען שלכל ברכה של השמונה־עשרה, למשל, היו בתחילה שבע מלים, לא פחות ולא יותר, שאותן הוא מזהה ללא כל היסוס. ומכיוון שאחרים הלכו בעקבותיו ואף הציגו את שיטתו ואת מסקנותיו כיסודות מוצקים, שאין לפקפק בהם[16], מן ההכרח הוא לשוב ולפתוח את כל הדיון ולבדוק, אם המקורות מאשרים או מפריכים דעה זו. אף חוקרים אחרים מסתמכים בלי כל פקפוק על ההנחה של נוסח מקורי יחיד[17]. וכן משתמע מדבריהם של מלומדים שונים, הדנים בחומר ליטורגי, שאף הם סבורים כך, מבלי שיציינו את הדבר תמיד במפורש[18]. ולכן אין לראות את הדברים האמורים לעיל כמובנים מאליהם, ועדיין הם צריכים ראיה.

---

15. *JQR* XVI, pp. I ff., 127 ff ; *ibid.* XIX, pp 211 ff.; La Kedouscha etc., *Public. de la Soc. des Etudes Juives*, 1932 (93), pp. 18 ff.

וכבר דחה אלבוגן בספרו עמ' 583, את רוב טענותיו של פינקלשטיין, שעליהן מושתתות מסקנותיו.

16. F.C Grant, Modern Study of the Jewish Liturgy, *ZATW* LXV (1953), p. 59 f., especially p 69: Finkelstein's brilliant analysis and reconstruction...has been before the learned world for more than a quarter-century now, and Jewish and Christian scholars have studied it carefully — on the whole with assent to both his principles and methods and his results... In spite of the late Dr. Elbogen's insistence that there was no one form of the Amidah which could claim originality, and that the prayers varied so greatly from place to place that—as some have said—there were as many forms of the Amidah as there were Synagogues, various scholars have assumed that an original composition can nevertheless be made out, probably in tristich form, i.e. each Benediction is a distich plus a Berakah .In order to achieve this precise balance and symmetry of form, it is necessary to bracket a number of words and clauses as later additions to the "original" form of the prayer....

המאמר כולו הוא שיר תהילה על "מאמרו הקלאסי" של פינקלשטיין, שגראנט מסכם אותו ללא כל תוספת משלו. גראנט מאמין אמונה שלמה ב"נוסח מקורי" אחד שאפשר לשחזרו. וכיוון שכך, אינני יודע משום מה הוא מקיף את המלה original במרכאות כפולות. וכן מקבל C.W. Dugmore, בספרו: *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, לונדון 1944, את דעותיו של פינקלשטיין כדבר שאין לערער עליו, בציינו בנספח על העמידה (עמ' 114 ואילך) ליד כל ברכה את תאריך היבורה המדויק על־פי פינקלשטיין.

17. כגון K G. Kuhn, *Achtzehngebet, Vaterunser und der Reim*, Tuebingen 1950, הקובע שבנוסח המקורי של העמידה היו בכל ברכה שני טורים בעלי חרוז.

18. נזכיר כאן רק מקצתם:

מדבריו של צונץ, "הדרשות בישראל", עמ' 178 ואילך (*Die gottesdienstlichen Vorträge*, p. 369 f. —) יוצא שהוא מניח בלי היסוס, שהיה קיים נוסח מקורי אחיד, והוא משתדל לקבוע את מספר המלים שהיו בו בברכות מסוימות. כבר אלבוגן (*Achtzehngebet*, עמ' 48), ואחריו ק' קוהלר (*HUCA*, כרך 1, עמ' 394), דחו את דעותיהם של דאלמן ודיריינבורג, שהצורה הריתמית של העמידה בנוסחי הגניזה היא "הנוסח המקורי"; אלא שמדבריו של קוהלר עצמו (שם, עמ' 392): ...it seems strange that the... middle benediction (of Sabbath and Festivals) should have been formulated only in Amoraic time, as we learn from Pes. 117 b. משתמע ברורות, שאף הוא סבור, שאכן היה קיים נוסח מקורי אחד, אך לא בצורה ריתמית, שהיא לדעתו מלאכותית ולכן מאוחרת. אף אלבוגן בספריו הראשונים היה סבור כך, כנראה; עיין לדוגמה: *Achtzehngebet*, (1902) עמ' 35, 60, ובספרו: *Studien zur Geschichte d. Jüd. Gottesdienstes* (1907), עמ' 47- וכן כותב ל' גינצבורג ("על הלכה ואגדה", ת"א תש"ך, עמ' 171; המאמר הופיע לראשונה באנגלית ב־*JQR*, כרך 34 [1942]): "התפילות היסודיות עצמן מובאות [בתלמוד] רק בדיבור המתחיל או לכל היותר רק במשפט בודד אחד. דרך קצרה זו בהבאת נוסחאותיהן של התפילות מוכיחה למדי, שהללו כבר היו בימים ההם ידועות לכול בצורה פחות או יותר קבועה". וכן משחזר גינצבורג בבטחה גמורה את נוסחיהן המקוריים של תפילות שונות, כגון של התפילה על גרי הצדק והתפילה על הפרושים, שהיו בתחילה שתי ברכות נפרדות של העמידה לפי דעתו, אלא שהוא מפקפק אם הראשונה התחילה ב"רחם"; לעומת זאת "הנוסח הישן" של ברכת ירושלים הוא "רחם" ולא "נחם" (פו"ח בירושלמי א, עמ' 377; ג, עמ' 283, 308; ועיין עוד שם). ועיין לעיל, עמ' 31, הערה 10, ולהלן, עמ' 106, על דברי גינצבורג לגבי הנוסח "לעסוק בדברי תורה".

הנחה דומה משתקפת בדברי י' צימלס בקובץ "רב סעדיה גאון", ירושלים תש"ג, עמ' תקמט, הערה 11: "נזכרה בשני התלמודים מכל ברכות ההפטרה רק אחת (פסחים קיז ב וירו' ראש השנה פ"ד ה"ו) . . . אין להוציא [ממימרות אלה] כלום בנוגע לנוסח הברכה עצמה, כאילו לא היה בזה שום הבדל בין התפילה להפטרה, היות והמימרא אינה קובעת הבדל אלא ביחס לחתימה ולא בעצם הברכה . . . לפי שבאמת מימרות אלה אינן מוכיחות אלא רק שהחתימות

נפתח בראיות מפורשות מן המקורות התלמודיים על הימצאם זה בצד זה של נוסחים שונים של תפילת העמידה ושל שאר תפילות היסוד[19]. ידוע המעשה על תלמידי ר׳ אליעזר שעברו לפני התיבה, זה קיצר בברכותיו וזה האריך (מכילתא בשלח, מס׳ ד פ״א, ומקבי־לות). ההבדל באורכן של הברכות היה ניכר עד כדי כך, ששאר התלמידים היו ״מלעיגין״; לעג זה היה מכוון כלפי הקיצור המופלג והאריכות היתירה, אך לא כלפי שינוי המטבע עצמו או השמטת חלק מן הנוסח; הורי אומר, שלא היה קיים נוסח של קבע, שעל סטיות ממנו אפשר היה למתוח ביקורת. יתר על כן: חכמי ההלכה דרשו בתוקף, שלא יעשה אדם את תפילתו קבע, היינו שלא יחזור על אותו הנוסח הקבוע פעם אחר פעם: ״ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת״, ״צריך לחדש בה דבר בכל יום״ (ירו׳ ברכות פ״ד ח ע״א; בבלי שם כט ב; והשווה בבבלי שם כא א: ״התפלל ונכנס לביה״כ ומצא ציבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל; ואם לאו, אל יחזור ויתפלל״). יצירת הנוסח על־ידי המתפלל עצמו בשעת מעשה מונחת ביסודם של דברי המשנה (ראש השנה פ״ג מ״ו) הקובעים כללים לבחירת הפסוקים שבמלכיות, זכרונות ושופרות; לא זו בלבד שאין המשנה עצמה פוסקת, באילו פסוקים יש לבחור, אלא שאין כל זכר לנוסח של פתיחה או סיום לפני הפסוקים ולאחריהם; והוא הדין בתפילות תעניות (משנה תענית פ״ב מ״ב ואילך), שגם בהן קובעת המשנה באופן סתמי, שצריך לומר זכרונות ושופרות, בלי לברר מה הן. אף תפילות אחרות מובאות באותה צורה סתמית במקורות, הקובעים רק את עיקר עניינה של כל ברכה מבלי להזכיר נוסח מסוים, כגון ברכות כוהן גדול (משנה יומא פ״ז מ״א וירו׳ יומא פ״ז מד ע״ב).

מאידך מצוי, שיזכיר אחד המקורות, במקרה ודרך אגב, קטע מתוך נוסח של תפילה מסוימת, כגון נוסח של ״קדושת היום״ בתפילת ראש השנה (משנה עירובין פ״ג מ״ט): ״החליצנו ה׳ א׳ את יום ראש החודש הזה״, ולא נשתמר נוסח כזה בשום מנהג; ואין להסביר תופעה זו אלא מתוך ההנחה, שאכן לא היה זה ״הנוסח״ אלא א ח ד הנוסחים הרווחים בלבד. וכן נאמר בבירור, שלא היה קיים נוסח מיוחד קבוע לקדושת היום של תפילות מוסף; ורק מי שהתפלל תפילת מוסף בתכיפות לתפילת שחרית היה צריך ״לחדש בה דבר״, כגון ״ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף״ (ירו׳ ברכות פ״ד ח ע״ג, והשווה גינצבורג, פר״ח בירושלמי ג, עמ׳ 434).

דומה שרק על רקע זה, של היעדר נוסח קבוע אחיד ושל הצורך ליצור את הנוסח בדרך אלתור תוך כדי אמירת התפילה, אפשר להבין את המעשים המוסרים על ״עשרה בני אדם נכנסין לבית האבל ואין אחד מהם יכול לפתח פיו ולברך ברכת אבלים״ או ״עשרה בני אדם נכנסין לבית הכנסת ואין אחד מהן יכול לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה״; ואף על חכמים בעלי שם, כגון ר׳ אלעזר חסמא, מסופר, שסירב להיענות להזמנה לעבור לפני התיבה בטענת ״לינא חכם״, עד שלימדו ר׳ עקיבא (ויק״ר פ׳ כג). וכן משבחים חכם בכך, ש״אדם גדול הוא ובקי בברכות״ (ברכות לח א), ומוסרים בשמו של רב: ״תלמיד חכם צריך שילמד שלושה דברים: כתב שחיטה ומילה... אף קשר של תפילין וברכת חתנים״ (חולין

היו שנויות במחלוקת או מוטלות בספק, בעוד שנוסח הברכות עצמן היה ברור ומקובל!״ ועיין עוד להלן בהערה 24. גם בדברי ד׳ גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש״ך, נמצא שהוא קובע מסמרות לגבי ״הנוסח המקורי״ של תפילות מסוימות, כגון תפילת ״נשמת״ (עמ׳ 67, 107), אף־על־פי שהוא עצמו מעיר במקום אחר (עמ׳ 65): ״מן הסתם... נוסח הברכה עצמו לא נקבע בזמן הקדום, וכל מתפלל היה אומרה כפי דעתו״. ועיין מה שכתבתי בתרביץ ל (תשכ״א), עמ׳ 407 ואילך.

19. ההוכחות המובאות להלן כבר הוכרו בחלקן על־ידי החוקרים הנזכרים לעיל בהערה 14.

ט א). אף נאמר: "מברכות של אדם ניכר אם בור הוא אם תלמיד חכם הוא" (תוספתא ברכות פ"א, ו; ברכות ג א; ירו' ברכות פ"א ג ע"ג).

גם תופעות ידועות שונות אינן מתבארות אלא מתוך כך, שהיו קיימים — מימי קדם ועד לימי האמוראים לפחות — נוסחים רבים ושונים של אותה ברכה, שמביניהם לא נקבע נוסח אחד כנורמה בלעדית. נזכיר קודם כול את הימצאם של "נוסח בבל" ו"נוסח א"י" של התפילה, וביחוד של תפילת העמידה, שאין אף ברכה אחת זהה מבחינת הנוסח בשניהם. אין מתקבל על הדעת, שבני בבל היו משנים את הנוסח הקבוע שהגיע לידיהם מא"י ומחליפים אותו בכל ברכה וברכה בנוסח אחר. ואף הימצאם, עד לימי הגאונים המאוחרים, של נוסחים פיוטיים כאלטרנאטיבות לברכות חובה[20] אין להבין כלל, אם נחזיק בדעה, שעוד מימי קדם היה לכל ברכה נוסח אחד ואחיד בלבד. גם העובדה, שאין אנו שומעים בשום מקום על הצורך לנסח ניסוח חדש את ברכות התפילה אחרי החורבן[21], כדי להתאימן למציאות החדשה, אומרת דרשני; ואף היא מביאה אותנו שוב לאותה המסקנה, שלא היה צורך לבטל נוסחים ולעוקרם, כיוון שהנוסח לא היה קבוע כל עיקר. וכבר הצבענו על כך, שאף לידינו הגיעו נוסחים שונים של אותן הברכות, שאין להסביר את עצם קיומם אלא כשרידים של נוסחים אלטרנאטיביים שהיו רווחים מימי קדם זה בצד זה, כגון "אמת ויציב" ו"אמת ואמונה"; "שים שלום" ו"שלום רב"; הנוסחים השונים של פתיחה לקדושת היום של שבת ("אתה קידשת", "ישמח משה", "תיכנת שבת", "אתה אחד", "ומאהבתך", "ולמשה ציוית", "והנח לנו") ועוד.

לשם הדגמה נוספת של תופעה זו נעיין כעת בברכת "בונה ירושלים". ברכה זו עשויה ללמדנו הרבה בנידון, כיוון שהיא מופיעה בתפילות שלנו בלא פחות מארבעה מקומות שונים: בעמידה, בברכת המזון, בברכות ההפטרה ובברכות החתנים. תוך כדי עיון בנוסחים השונים (המובאים בנספח לפרק זה, עמ' 48 ואילך) ניווכח לדעת, שהנוסח הנהוג בפינו בברכת המזון זהה ביסודו (אם נתעלם מהרחבות והשמטות) לנוסח שהיה נהוג בעמידה במנהג א"י (או מצרים) ולנוסח המובא בסידור רב סעדיה. מעתה רשאים אנו לומר, שלא נקבעו מלכת־חילה נוסחים מיוחדים ושונים לכל אחת מן ההזדמנויות השונות הנ"ל, שבהן חובה לומר ברכת "בונה ירושלים", אלא נוסח אחד יכול היה לשמש, ושימש למעשה במנהג א"י־מצרים, הן לעמידה והן לברכת המזון. מכאן יוצא, שאם בנוסחי התפילה הנהוגים היום נמצאים בעמידה ובברכת המזון שני נוסחים שונים לחלוטין של ברכה זו, שאינם תלויים זה בזה ושאין לראות אחד מהם כעיבודו של חברו, אין זאת אלא משום שנשתמרו לנו מבין הנוסחים הרבים, שהיו רווחים בזמן קדום, במקרה זה שנים — אחד מהם, דרך מקרה, בעמידה, ואחד בברכת המזון; אף־על־פי שמעיקרא יכול היה כל אחד מהם לשמש לשתי המטרות כאחד. כיוון שכך, אין זה עוד רחוק להוסיף ולומר, שהוא הדין לגבי הנוסחים שבברכות ההפטרה ובברכות החתנים: אף אלו לא נתחברו מלכתחילה אך ורק לברכות אלה,

---

20. כגון הנוסחים המקוצרים של תפילת שמונה־עשרה (למנחה), המובאים בסדר חיבור ברכות (A I. Schechter, *Studies in Jew. Liturgy*, pp. 97-8); והשווה אצל מאן, *HUCA* כרך 2, עמ' 300, 308, 309. וכן נוסחים (פיוטיים) מיוחדים לברכות קריאת שמע לשבת, למוצאי שבת, לימים טובים וכו', שהנוסח הרגיל של הברכה אינו מופיע בהם כלל; כגון בסידור רב סעדיה גאון, עמ' קי, קכג ופוד, וכן אצל מאן, שם, עמ' 295 ואילך, ועיין גם לעיל, עמ' 25 ועיין עוד להלן בפרק ו על אלטרנאטיבות פיוטיות לברכת התורה.

21. השווה ג' אלון, תולדות היהודים בא"י וכו', ח"א, עמ' 168, שלא כך יש לפרש טיבה של עריכת התפילות בימי רבן גמליאל דיבנה.

אלא היו אף הם נוסחים אלטרנאטיביים (פיוטיים במקצת) של ברכת "בונה ירושלים" לכל ההזדמנויות. ואם יש עדיין צורך בהוכחות, הרי רואים אנו, שאף בברכת ההפטרה חותמים במנהגים שונים "בא"ה בונה ירושלים", וכן אנו מוצאים, שהנוסח המורחב של ברכה זו שבעמידה של תשעה באב משמש מלה במלה אף בהפטרה של תשעה באב (בנוסח תימן). הווי אומר: נוסחי ברכת ירושלים שבתפילות השונות מתחלפים זה בזה, מפני שאינם ביסודו של דבר אלא נוסחים אלטרנאטיביים של אותה ברכה. יש אפוא בידינו לא פחות מארבעה נוסחים שונים של ברכה זו, שאין ביניהם כל קרבה או זיקה מבחינת הניסוח והמלים (אף־על־פי שעיקר התוכן זהה, כמובן), ושאין להסבירם בשום אופן כעיבודים שונים של טכסט יסודי או מקורי אחד. מאידך, מרובים גם העיבודים של אותו הנוסח היסודי, כפי שמראה השוואת נוסח הברכה הנידונה המצוי בעמידה במנהג אשכנז לנוסחיה אצל רב עמרם, אצל הרמב"ם ובמנהג ספרד, למשל, וכן השוואת נוסח הגניזה לשל רב סעדיה ולנוסח ברכת המזון שבמנהג אשכנז — אלא שאין כאן המקום לעסוק בכך בפרוטרוט. בולט לעין בדוגמות אלו ההבדל בין נוסחים אלטרנאטיביים, בלתי־תלויים זה בזה מצד אחד, שלגביהם השאלה איזה מהם קדום יותר אינה ניתנת לפתרון ונטולת כל משמעות, לבין עיבודים שונים של אותו נוסח יסודי, שלגביהם יכולה השוואת הווריאנטים לקרב אותנו אל הנוסח המקורי — היינו הנוסח המקורי של אותו טכסט בלבד, שאינו בהכרח "הנוסח המקורי" היחיד של אותה הברכה בכלל.

ועוד זאת אנו למדים מהשוואת נוסחי ברכת "בונה ירושלים" שבידינו, כפי שהם מובאים בנספח: שאף נוסחי החתימה של ברכה זו — ובודאי אף של ברכות אחרות — לא היו קבועים ואחידים. אף כאן הרשו לעצמם המתפללים בכל הדורות להשתמש במטבעות לשון מתחלפים, כל עוד טעמם ועניינם היה אחד והיה הולם את עיקר נושא הברכה. בנספח נרשמו עשרים וחמישה נוסחים שונים של חתימת ברכה זו שהגיעו לידינו; ואף־על־פי שברור, שמקצתם ודאי שינויים שרירותיים הם מזמן מאוחר (בחלקם מטעמים הלכיים, כדי להימנע מסטיות מן הכלל "אין חותמין בשתיים", למשל) ומקצתם אולי אף שיבושים — ואין צורך לדון כאן בפרטים אלו —, הרי מוכח למעלה מכל ספק, שליד "בונה ירושלים" שימשו גם חתימות כגון "מנחם ירושלים (או: ציון)", "משמח ציון בבניה"[22], "השוכן בציון" ועוד[23].

בזמן קדום לא היה אפוא חייב המתפלל להשתמש בנוסח מסוים — קבוע מלה במלה — של ברכה, אלא היה "מחבר" לעצמו נוסח כזה בדרך אלתור תוך כדי אמירתה, או — כשלא היה ביכולתו לעשות כן — השתמש באחד הנוסחים הרווחים, ששמע מפי אחרים. ואף אותו המתפלל עצמו לא חזר על אותו הנוסח פעם אחר פעם, אלא שינה אותו, הרחיב אותו או צמצם אותו, בכוונה או בהיסח הדעת, כפי צרכיו ובמידה ששעתו היתה פנויה. ברם במשך

---

22. השוה במאמרו של י' צימלס (נזכר לעיל בהערה 18), עמ' תקמט, שהעיר בצדק שהחתימה "משמח ציון בבניה" אינה החתימה המקורית של נוסח ברכת ירושלים שבברכות ההפטרה, אלא הועברה אליה מן הנוסח הנמצא בברכות חתנים.

23. על שאלת החתימות של ברכת בונה ירושלים עיין במה שכתב א' ביכלר, *JQR*, כרך 20, (1908), עמ' 798.
על התימות אלטרנאטיביות של ברכות אחרות עיין בדברי ג' אלון, תרביץ יד (תש"ג), עמ' 72; ואצל ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, עמ' 68.
דוגמה אחרת של ברכה שהגיעה לידינו בנוסחים רבים, בלתי־תלויים זה בזה, היא ברכת התורה; על כך עוד להלן, עמ' 105 ואילך.
על "נוסח קדום" של ברכת ירושלים המשתקף בבן־סירא לו, א—יז, עיין במה שכתב ל' גינצבורג, *Festschrift Noeldeke*, עמ' 624, וק' קוהלר, *HUCA*, כרך 1, עמ' 403.

הזמן נקלטו ונתקבלו מטבעות לשון מסוימים, וכן ציון פרטים ועניינים ידועים (בנוסף על עיקר עניין הברכה) בפי רוב המתפללים; ובשלב זה קבעו חכמי ההלכה את הזכרתם של לשונות ועניינים אלו חובה. עדיין יכול כל מתפלל להשתמש בעיקר הברכה בנוסח הנראה לו או השגור בפיו, ובלבד "שיזכיר בה" אותם הפרטים והלשונות, שהפכו בינתיים למנהג מקובל. שלב מעבר זה משתקף באמרותיהם הרבות של החכמים הקובעות הזכרת פרטים מסוימים בברכות מסוימות, כגון: "הקורא את שמע בבוקר צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב; רבי אומר: צריך להזכיר בה מלכות; אחרים אומרים: צריך להזכיר בה קריעת ים סוף ומכות בכורים, ר' יהושע בן לוי אומר: צריך להזכיר את כולן וצריך לומר 'צור ישראל וגואלו'" (ירו' ברכות פ"א ג ע"ד). וכן לגבי "ברכת הארץ" שבברכת המזון: "ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי אומר: לא הזכיר תורה בארץ מחזירין אותו... ר' בא בר' אחא בשם ר': אם לא הזכיר ברית בארץ או שלא הזכיר בבונה ירושלים מלכות בית דוד מחזירין אותו" (שם, שם); "ר' אליעזר אומר: כל שלא אמר 'ארץ חמדה טובה ורחבה' בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו; נחום הזקן אומר: צריך שיזכור בה ברית; ר' יוסי אומר: צריך שיזכור בה תורה; צריך שיקדים ברית לתורה... ר' אבא אומר: צריך שיאמר בה הודאה תחילה וסוף..." (ברכות מח ב, מט א); "אמר רב אחא בר יעקב: וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום" (פסחים קיז ב). וכיוצא בזה לגבי הברכה הראשונה שלפני קריאת שמע: "מאי מברך? א"ר אושעיא: יוצר אור ובורא חושך'; לימא 'יוצר אור ובורא נוגה'?... אמר רבא: כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום... מדת יום בלילה היכי משכחת לה? אמר אביי; 'גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור'" (ברכות יא א־ב). כן שייכים לשלב זה של קביעה חלקית של נוסח הברכה כללים כגון דברי ר' אלעזר בר' הושעיה ור' יוחנן לגבי ברכת ההבדלה: "ובלבד שלא יפחות משלוש אבדלות;... אמרו: הפחת לא יפחות משלוש והמוסיף לא יוסיף יותר משבע אבדלות" [כגון: "המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך" וכו' וכו'] (ירוש' ברכות פ"ה ט ע"ב).

בימי האמוראים המאוחרים צעדו צעד נוסף קדימה, כשלא הסתפקו בהזכרת עניינים מסוימים בגוף הברכה אלא אף קבעו את הניסוח המדויק של מטבעות חשובים בתחילתה ובחתימתה, ולבסוף אף באמצעיתה, כגון: "אמר רבא: קריאת שמע והלל 'גאל ישראל' בצלותא 'גואל ישראל' [היינו: בברכת הגאולה שבקריאת שמע — "אמת ויציב" ו"אמת ואמונה" — חותמין "בא"ה גאל ישראל", וכן בגאולה שלאחר חלקו הראשון של ההלל בסדר ליל פסח; ואילו בברכת הגאולה שבתפילת שמונה־עשרה חותמין בלשון ההווה: "גואל ישראל"]... אמר ר' זירא: דקידושא 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו' בצלותא 'קדשנו במצוותיך'[24]... אמר רבה בר שילא: דצלותא 'מצמיח קרן ישועה' דאפטרתא 'מגן דוד'" (פסחים קיז ב). חלקים מסוימים של גוף הברכה הגיעו אפוא בשלב זה לידי

24. אשר לשאלת צימלס (במאמרו הנ"ל, שם) לגבי קידוש וקדושת היום שבעמידה, "האם באמת אפשר לומר שזהו ההבדל היחיד ביניהם, שבקידוש אומרים 'אשר קידשנו וכו'", ובתפילה קדשנו וכו'", ומבלעדי זאת הם שווים לגמרי בניסוחם" — יש להשיב, שלא היו "שווים לגמרי בניסוחם", כיוון שהנוסח לא היה קבוע כל עיקר. אך בוודאי היו מצויים אף כאלה, שבפיהם שימש אותו הנוסח ממש לקידוש ולקדושת היום, וכנגדם יוצא ר' זירא ודורש להבחין לפחות בין לשון עבר שבקידוש לבין לשון ציווי שבקדושת היום. אך עדיין נמצא בידינו נוסח של קדושת היום, שאין בה לשון ציווי אלא לשון הווה בלבד — זה שב"מגן אבות": "המניח לעמו ביום שבת קדשו" וכו' (ואין ספק שהקטע "אוא"א רצה במנוחתנו" אינו משיקר הנוסח של "מגן אבות"). וכן נמצא בנוסח "הבינני" של הירושלמי: "כי מפוזרים אתה מקבץ" — בלשון הווה במקום לשון ציווי שבבקשה המקבילה שבעמידה, והשווה גינצבורג, פר"ח ג, עמ' 324, ועיין גם להלן, עמ' 151 ואילך.

ניסוח מילולי נורמאטיבי (אף־על־פי שאין מכאן ראיה, שלא המשיכו להשתמש אף בנוסחים שלא היו הולמים את הנורמה). מצב זה משתקף אף בדברי הירושלמי (שבת פ״טו טו ע״ב) על הלשון ״רענו פרנסנו וכו׳״ שבברכת המזון, ש״טופוס ברכות כך הן״, וכן בדברי האמוראים השונים בירושלמי (ברכות פ״ה ט ע״ג), הקובעים ש״צריך לומר״ בהבדלה (שבעמידה) ״החל עלינו את הימים ששת ימי המעשה הבאים לקראתנו לשלום״ ו־״השמיענו בהם ששון ושמחה״ ו־״הבינגו ולמדנו״.

בד בבד עם שאיפה זו לדאוג לשלמותן של הברכות מצד תוכנן, שלא תהא הברכה לקויה בחסר אף לגבי פרטים, דאגו גם לקביעה מדויקת של המסגרת — של אותן הלשונות שב״מבוא״ הברכה שאינן משתנות מברכה לברכה והן סימן ההיכר המובהק של הברכה הליטורגית. עבודה זו נעשתה בעיקרה על־ידי אמוראי המאה השלישית שקבעו, שברכה בלי הזכרת השם, וכן ברכה בלי מלכות, אינה ברכה ושצריך להזכיר בה ״אתה״ (ברכות מ א; ירו׳ ברכות פ״ט יב ע״ד; מדרש תהילים טז). אף צמצומן של לשונות השבח שבברכת אבות שייך לתקופה זו. ואף־על־פי שהתנגדותם של חכמים (ר׳ חנינא, ר׳ יוחנן ור׳ יונתן) לתוספת תוארי שבח בברכה זו (מגילה כה א; ברכות לג ב; ירו׳ ברכות פ״ט יב ע״ד[25]) יש בה כבר משום קביעת נוסח מלה במלה בטופס הברכה, הרי שונה ברכה זו, שהיא כולה שבחו של מקום; שכן אמרו ״מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הקב״ה״ ו״המספר בשבחו של הקב״ה יותר מדאי נעקר מן העולם״ (מגילה יז ב ואילך); מה שאין כן לגבי שאר ברכות, כגון ברכות הבקשה, שבהן לא הקפידו על תוספות, אלא הרשו, ואף דרשו, ש״ישאל אדם צרכיו״ הפרטיים ו״יחדש דבר״ בתפילתו (עבודה זרה ז ב ואילך).

בנוסף על צעדים מכוונים כאלה, שנעשו מדעת כדי להביא ליצירת אחדות ואחידות במידת־מה בניסוח הברכות, פעלו בוודאי גם מגמות בלתי־מודעות באותו הכיוון, שכן משנמצא נוסח מוצלח וקולע לברכה מסוימת, לא זו בלבד שנקלט ופשט מהר, אלא אף העתיקו אותו לברכות אחרות, שעניינן דומה, שאף הן נתנסחו באותה מתכונת. כך למשל נתנסחו טופסי רוב ברכות הנהנין במטבע ״בורא פרי העץ״, ״בורא פרי האדמה״, ״בורא מיני מזונות״ ״בורא מיני מעדנים״, ״בורא מיני נפשות״ (ירו׳ ברכות פ״ו י ע״ב), ״בורא מיני בשמים״, ואף ״בורא מאורי האש״; ואילו הברכות שלאחר ההנאה נוסחו רובן בסיגנון ״על המזון שאכלנו״, ״על הארץ ועל המזון״, ״על המחיה ועל הכלכלה״, ״על כל מה שבראת״ וכו׳ (כפי שכבר ציינו לעיל). אך היה מצוי גם נוסח אלטרנאטיבי: ״אשר ברא מיני מעדנים״, ״אשר ברא הרים ובקעות ונטע בהם עץ כל פרי״ (ד׳ גולדשמידט, הגדה של פסח ומקורותיה, ירושלים תש״ך, עמ׳ 76 ואילך), ״אשר ברא נפשות רבות להחיות בהם נפש כל חי״, ״אשר ברא ששון ושמחה וכו׳״, ובדומה לכך: ״אשר יצר את האדם בחכמה וכו׳״, ״אשר יצר את האדם בצלמו וכו׳״, ועוד. צירוף־לשון אחר, שנמצא נוח לסוג אחר של ברכות (לקידוש, לברכות לפני הקריאה מכתבי הקודש ועוד), הוא: ״אשר בחר... וקידש... ורצה...״; כגון: ״אשר קידשנו במצוותיו ורצה בנו״ (קידוש

---

25. ועיין במאמרי הנזכר בהערה 3. ושמא מציינות ההגמקות השונות לאיסור התוספות הנזכרות בשני המעשים הנ״ל שני שלבים בהתהוות נוסח קבוע. ר׳ חנינא עדיין מתנגד לתוספת שבח מטעמים ענייניים (״והלא גנאי הוא״) ואילו ר׳ יוחנן ור׳ יונתן פוסלים אותה משום ש״אין לך רשות להוסיף על מטבע שטבעו חכמים בברכות״, היינו ששינוי הנוסח כשלעצמו פסול בעיניהם, אפילו אין כל דופי במהותה של התוספת. אך זיהוים של החכמים הנזכרים אינו בסוח לגמרי, ויש שינויי גירסה לגבי השמות (השווה מדרש תהילים יס: ר׳ חנינה ור׳ יונתן; ועיין בדברי בובר במהדורתו למקום בהערה יא, המעדיף גירסה זו).

לשבת), "אשר בחר בנו... וקידשנו במצוותיו" (קידוש ליום טוב), "אשר קידשנו... רוממנו... בחר בנו... רצה בנו" (קידוש מורחב; סידור רב סעדיה, עמ' קמא); וכן בקדושת היום שבעמידה של יום טוב: "אתה בחרתנו... ורצית בנו... וקידשתנו במצוותיך", ובברכות לפני הקריאה מכתבי הקודש: "אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהם..." (לפני ההפטרה), "אשר בחר בתורה הזאת וקידשה ורצה בעושיה" ("ברכת התורה של משה רבינו", דב"ר פי"א, והשווה במחזור ויטרי, עמ' 336)[26], "אשר בחר בדוד עבדו ורצה בשירי קודשו" (ברכה לפני זמירות)[27] וכיוצא באלו.

כאן חייבים אנו לעמוד על תופעה חשובה בדרכי התהוותם והתפתחותם של נוסחים ליטורגיים (המדובר בתפילות בסיגנון חופשי כרוב רובן של תפילות ישראל, להוציא תפילות בעלות נוסח נוקשה קבוע מלה במלה, כגון תפילות מאגיות). כאשר מטבע לשון או צירוף מלים מסוים נקלט על־ידי האוזן ונעשה שגור, רגילים להעבירו אף לשימוש בתפילות אחרות, כפי שהראינו לעיל, אך לא תמיד נעשית העברה זו — כפי שמצאנו בדוגמות הנ"ל — מבלי שיחול שינוי במשמעות ובמהות של צירוף המלים. לעתים נשתמר אמנם אותו מטבע לשון, אך הוא חוזר ומשמש בהקשר חדש תוך כדי שינוי מובן. אין לגו אפוא עוד עניין בהעברה מיכאנית מברכה לברכה או מתפילה לתפילה, אלא בשימוש חופשי בלשונות ובביטויים מקובלים, שיש בו משום יצירה חדשה. ביטויים אלו ומטבעות לשון אלו הופכים כביכול לחלק של "הרכוש הליטורגי המשותף", שבו משתמש כל מתפלל כרצונו וכצרכיו; המטבעות מרחפים בחללה של היצירה הליטורגית, והמבקש לו לשונות להביע בהן את אשר עם לבבו מוצא אותן מן המוכן, וספק זוכר, ספק אינו זוכר, באיזה הקשר ובאיזו משמעות שמע אותן לראשונה. ואם תמצי לומר: זוכר, אינו נרתע בכל זאת מלהשתמש באותן הלשונות עצמן בדרך חדשה משלו ולצורכי תפילתו שהוא מתפלל. דומה, שלא רק בתחום הליטורגי בלבד מצויה תופעה זו, אלא בכל התחום של "דברים שבעל־פה", ואם היא נדירה יותר בשטח ההלכה, שבו חייבים לשמור על משמעותם המדויקת של המונחים הרי בשדה האגדה בוודאי מצויה לא רק העברה חופשית של מוטיבים ושימוש חדש בהם, אלא אף חזרה על מטבעות לשון ידועים תוך כדי העברתם למשמעות חדשה[28].

נפתח בדוגמה פשוטה. באחד הנוסחים של ברכת "בונה ירושלים" אנו מוצאים:

רחם ה' אלהינו	רחם ה' אלהינו
עלינו	
ועל ישראל עמך	על ישראל עמך

26. עיין על נוסח זה עוד להלן, עמ' 106.

27. עיין במה שכתב א' שייבר (*HUCA*, כרך 22 [1949], עמ' 307 ואילך), שמצא נוסח זה כמובאה מ"תפילה רבנית" אצל קירקסאני וכן בקטע מן הגניזה; נוסח דומה נמצא בקטע שפרסם ש' אסף בספר דינבורג, עמ' 124.

28. כך, לדוגמה, המטבע "... בדיבור אחד נאמרו" (מכילתא יתרו, מסכתא בחודש, סוף פ' ד ופ' ז), שכוונתו לגבי "זכור ושמור" היא כנראה ש"שניהם עניינם אחד" (השווה בדברי רבין למקום), ואילו לגבי כל עשרת הדיברות בוודאי משמעותו, שנאמרו ממש ברגע אחד ובהגה אחד. לעומת זאת לגבי אותם זוגות פסוקים, כגון "מחלליה מות יומת" ו"ובום השבת שני כבשים" הסותרים אלו את אלו, אין לשון זה בא אלא לציין, שאין הסתירה שביניהם סתירה ממש, אלא שגם ה"איסור" וגם ה"היתר", הסותר אותו כביכול, עלו במחשבה יחד מתחילה. דוגמה להוצאת מטבע לשון קבוע ממשמעו הרגיל יכול לשמש הביטוי "באיסורא אתא לידיה" לגבי אבידה בב"מ כא ב. וכן מובאות דוגמות רבות של שינויי משמעות אף של מונחים הלכיים, בעקבות "גלגוליהם" מא"י לבתי־המדרש שבבבל, לאחרונה בספרו של ב' דה־פריס: תולדות ההלכה התלמודית, תל־אביב תשכ"ב.

ועל ירושלים עירך	ועל ירושלים עירך
ועל ציון משכן כבודך	ועל ציון משכן כבודך
ועל היכלך	ועל מזבחך
ועל מעונך	ועל היכלך
ועל מלכות בית דוד	
משיח צדקך	
(בנוסח הגניזה, ובסידור	(ברכה אחת מעין שלוש,
רב סעדיה בשינויים קלים)	נוסח אשכנז)

והנה נשתמרה לנו תפילה אחרת (בין השאר: במחזור אשכנז לימים נוראים אחרי הקדושה) בלשון זו:

ובכן יתקדש שמך ה׳ אלהינו
על ישראל עמך
ועל ירושלים עירך
ועל ציון משכן כבודך
ועל מלכות בית דוד משיחך
ועל מכונך והיכלך[29].

ברור במבט ראשון, שאין כאן ״עיבוד״ של נוסח קבוע שבידי ה״מחבר״, אלא שימוש חופשי באותו צירוף מלים שגור, המונה את כל אותם הדברים, שעליהם רגיל להתפלל אדם מישראל, פעם בבקשת רחמים ופעם להבעת התקווה, ש״יתקדש שמו״ עליהם, כלומר: בהם. ואף זאת, שעה שבתפילת ״רחם״ סדרה זו של אובייקטים הנה המושא של המשפט מבחינת התחביר, הרי היא בתפילת ״ובכן יתקדש״ תיאור הפועל.

ושוב אנו מוצאים אותה השרשרת בהקשר אחר:

שים את שלומך
על [ישראל] עמך
על עירך
ועל מקדשך...

(בתפילת העמידה ע״פ קטע מן הגניזה, שפרסם ש׳ אסף, ספר דינבורג, ירושלים תש״ט, עמ׳ 118)

והנה דוגמה שנייה של אותם המטבעות וצירופי לשון, המבצבצים ועולים בהקשרים שונים:

מחייה מתים...	המעורר ישנים	המעורר ישנים
סומך נופלים	והמקיץ נרדמים	המקיץ רדומים
ורופא חולים	המשיח אלמים	סומך נופלים
ומתיר אסורים	המתיר אסורים	ורופא חולים

---

29. אין אנו יודעים מה טיבה של תפילה זו מעיקרה. בכל אופן אין בה שום דבר המונע להניח, ששימשה עוד במקדש בשעתו, אולי בפי הכוהנים המתפללים על הקרבנות או שמא בפי אנשי המעמד. ברם בתכלאל היא מופיעה כפתיחה ל״מלכיות״ שבקדושת השם (״ובכן תן פחדך״), וכן בנוסח ספרד ובנוסח עדות המזרח (רק המלים הראשונות); השווה גם: פיוטי יניי, עמ׳ שלו. ושמא הצדק עם גינצבורג, פירושים והידושים בירושלמי, ד, עמ׳ 202 ואילך, שנוסח זה אינו אלא אחד מנוסחי קדושת השם הקדומים.

	והסומך נופלים	ומתיר אסורים
	והזוקף כפופים	
(ברכת "גבורות" שבעמידה)	("נשמת כל חי" נוסח אשכנז)	("נשמת"— נוסח הרמב"ם, ע"פ כ"י)
בא"ה אמ"ה מתיר אסורים	משפיל גאים	סומך נופלים ענינו...
" " מעורר ישנים	ומגביה שפלים	עוזר דלים הושיעה נא
" " מקיץ רדומים	מוציא אסירים	פודה ומציל הצליחה נא
" " משיח אלמים	ופודה ענוים	
" " פוקח עורים	ועוזר דלים	
" " זוקף כפופים		
" " מגביה שפלים וכו'		
(ברכות השחר ע"פ סדר חיבור ברכות)	("אמת ויציב")	(בסיום "אנא ה' הושיעה נא"— מנהג אשכנז לשמחת תורה).

אין צורך ואף אין אפשרות להניח, ש"מחבר" "נשמת", למשל, לקח לו לדוגמה את ברכת הגבורות, או "מחבר" ברכות השחר — את "נשמת"[30], והעביר ביודעין את אשר מצא בזה לזה. אלא רצה אותו מחבר לומר תפילת שבח משלו והשתמש ללא היסוס — ושמא אף בלא יודעין — באותם המטבעות השגורים בפיו והזכורים לו היטב. על כן אין הוא שומר לא על מספרם ולא על סדרם של הלשונות השונים שב"מקור"; ואין הוא אף מהסס להפריד בין לשונות אלו, הבאים בעמידה וב"נשמת" בסדרה ארוכה אחת זה לצד זה, ולקבוע ברכה בפני עצמה לכל אחד מהם בברכות השחר. מעתה אין צורך לדבר על "השפעות" של תפילה אחרת, כאשר בנוסח מסוים מופיעים עוד תארים כאלה, שאינם מצויים בשאר הנוסחים, כגון השינויים שבחסר וביתר שבין נוסח נשמת של מנהג אשכנז לשל הרמב"ם, או של מנהג ספרד, או ההבדלים שבין ברכות השחר הנ"ל לבין אלה הנהוגות היום.

גם הדוגמה השלישית תוכיח, שעל אף הדמיון הרב שבין תפילות שונות, אין הן מעוררות רושם של "עיבודים" שונים של "מקור" אחד משותף, אלא של שימוש חופשי — בסיגנון שונה — באותם הביטויים השגורים:

לפיכך אנחנו חייבים	שכן חובת כל היצורים לפניך ה' א' וא"א	לפיכך אנחנו חייבים
להודות להלל ולשבח	להודות להלל ולשבח	להודות לך
לפאר לרומם ולהדר	לפאר לרומם ולהדר	ולשבחך ולפארך
לברך לעלה ולקלס	לברך לעלה ולקלס	ולברך ולקדש את שמך
		ולתת שבח והודיה לשמך
למי שעשה לאבותינו ולנו		
את כל הנסים האלה...	על כל דברי שירות	
	ותשבחות דוד בן ישי	
	עבדך משיחך	
(הגדה של פסח — משנה פסחים פ"י)	("נשמת")	("רבון כל העולמים" שבסוף ברכות השחר)

30. שלא כדעת ס"ב פריהוף במאמרו, The Structure of the Birchos Hashachar, *HUCA* XXIII[2], p. 344:

כמו בדוגמות הקודמות השתנו אף בזאת שלפנינו בתפילות השונות הן המבנה של המשפט, הן צורות הדקדוק, הן ההקשר, אף־על־פי שצירופי הלשון עצמם מופיעים בכולן. ואף זאת: בשעה שבנוסח ההגדה מדובר על ה׳ בנסתר (כפי שראוי לדפוס הליטורגי המופיע שם)[31], פונות אליו שתי התפילות האחרות בלשון נוכח. דומה שאף הופעת חלק ניכר של ה״חתימות״ של ברכות העמידה בבן־סירא נא, יב, בסדר שונה, תוך שימוש בנוסחת פתיחה אחרת (״הודו״ במקום ״בא״ה״), בתוספת ״ברכות״ שאינן ידועות לנו ממקור אחר ובהש־מטת ״ברכות״ אחרות, שייכת לתופעה הנידונה (אין אנו באים לקבוע מסמרות לגבי השאלה, אם כבר היתה קיימת תפילת העמידה בצורה מסודרת בראשית המאה השנייה לפני סה״נ)[32].

ולבסוף דוגמה מאלפת ביותר. כאן מדובר לא בתפילה אנונימית, שחזרו ו״חיברו״ אותה בעלי תפילה שונים בדורות שונים, אלא בתפילה שמחברה ידוע ושנמסרה בשמו; ואף־על־פי־כן נתקלים אנו גם בה באותה מידה של שימוש חופשי במטבעות הלשון שלה, בנוסחיה השונים שהגיעו לידינו, כשמצרפים אותם הלשונות לאובייקטים שונים, מוציאים אותם מפשוטם ומעבירים אותם לעניינים, שלא עלו על לב המחבר. המדובר בהודיה על הגשמים של רב יחזקאל, אביו של רב יהודה:

רב יהודה בר יחזקאל אמר	ר׳ יהודה בר יחזקאל אמר	רב יהודה בר׳ יחזקאל אמר
הכין הוה יחזקאל אבא	כך היה אבא	בשעה שראה את הגשמים
מברך על ירידת גשמים:	מברך על הגשמים:	היה מברך:
יתגדל ויתקדש	יתברך ויתקדש	יתפאר יתגדל
יתברך ויתרומם		יתקדש יתברך
שמך מלכנו	שמיה דקודשא בריך הוא	שמו של הקב״ה
על כל טיפה וטיפה		מי שאמר והיה העולם
שאתה מוריד לנו		
ר׳ יוסה בר יעקב . . .		
. . . נחת מיטרא		
קליה שמע אמר:		
אלף אלפים *	שהן אלפי אלפים	ממנה אלף אלפי אלפים
	ורבי רבבות	ורובי רבבות
אנו חייבין להודות	של טיפין	של מלאכים
לשמך מלכנו		
על כל טיפה וטיפה	ואין טיפה נוגעת בחברתה	על כל טיפה וטיפה
		שיורדת

The author of Hibbur Berachot evidently invented these blessings (i e. those not found in other rituals), using the text of Nishmas as a basis. Thus he has the following unheard of blessings: ״מקרץ גרדמים, משיח אלמים, מל ולא ערל, שלא עשיתני בהמה״ (אלה הנזכרות באחרונה ידועות לנו היטב מנוסחי הגניזה).

31. עיין על כך להלן, עמ׳ 163 ואילך.
32. עיין להלן, עמ׳ 139 ואילך.

שאת מוריד לנו...	כמלא נימה	
(ירו' תעניות פ"א סד ע"ב)	(מדרש תהילים יח, טז)	(דברים רבה פ' כי תבוא, מהד'
*גירסת בר"ר פ' יג: אלף אלפין		ליברמן, עמ' 110)
וריבי ריבוון		

ואילו בבבלי (ברכות נט ב) אנו מוצאים כך: "אמר רב יהודה: מודים אנחנו לך על כל טיפה וטיפה שהורדת לנו; ורבי יוחנן מסיים בה הכי: אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' א' עד תשתחוה בא"ה רוב ההודאות"[33] — היינו אותו הנוסח הנהוג בתפילת "נשמת" (ללא קשר לגשמים):

...אין אנו מספיקים
להודות לך ה' א' וא"א
ולברך את שמך
על אחת מאלף אלפי אלפים
ורבי רבבות פעמים הטובות
שעשית עם אבותינו ועמנו

אותו צירוף לשון אופייני "אלף אלפים ורבי רבבות" מופיע אפוא בנוסחים השונים פעם כשהוא מציין את מספר הברכות וההודיות, שאנו חייבים בהן, פעם כשהוא מתייחס למספר הטובות שעשה ה' עמנו, פעם בקשר למספר הטיפין של גשמים, ופעם בעניין המלאכים הממונים על כל טיפה וטיפה. אין הרבה ספק בכך, שהנוסח המשלב בתפילה זו את המלאכים הוא מאוחר; ונראה ברור, שההקשר המקורי שבו הוזכרו האלפים והרבבות הוא מספרן של טיפות הגשם עצמן[34]. אך לא בכך אנו עוסקים כאן; אלא באנו לציין את מידת החופש בשימוש הלשון המקובלת והעברתה להקשר אחר ולמשמעות אחרת בטכסטים ליטורגיים, אפילו כשהמדובר הוא בנוסח שמוסרים אותו כביכול בשם אומרו. כדאי אף לשים לב לשינוי מספרם וסדרם של פועלי השבח שבהתחלת התפילה ("יתגדל יתקדש" וכו'), ובייחוד להעברת כל התפילה מסיגנון נוכח לנסתר בחלק מן המקורות ("שמו של הקב"ה" במקום "שמך מלכנו"). אין שום ספק שהסיגנון המקורי — בתפילת יחיד — היה לשון נוכח, ושלא שינו אותו ללשון נסתר אלא בהשפעת הקדיש[35].

---

33. והשווה עוד את המקבילות הנוספות בירו' ברכות פ"ט, ובבר"ר פ' יג

34 והשווה בנוסח של ברכת יוצר מן הגניזה, שפרסם ז' שעכטער בספר הזיכרון לדוד קאופמן, חלק עברי, עמ' 52 ואילך: "אשר משרתיו אלף אלפי אלפים עמדים לפניו רבו רבי רבבות סובבים את כסאו כולם אהובים כולם ברורים וכו'". אף זאת דוגמה נוספת לשימוש החופשי במטבעות לשון שהעבירו אותם ללא היסוס להקשר אחר.
בדומה לכך נוכל לומר בוודאות לגבי שני הנוסחים של ברכת "אהבה רבה": "והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ" ו"הבא עלינו ברכה ושלום מהרה מארבע כנפות הארץ וכו'", שעניין "ארבע כנפות הארץ" היה קשור מתחילתו לקיבוץ גלויות, כפי שמעיד גם נוסח ברכת "תקע בשופר" שבעמידה; ואף־על־פי־כן לא נמנעו מלהוציא מטבע לשון זה מפשוטו ומהקשרו ולחברו למשפט "והבא עלינו ברכה ושלום" ברם במקרה זה אין להוציא מן הכלל את האפשרות, ששינוי הנוסח הנידון אינו אלא תוצאה של טעות כפי הנראה, אין הנוסח הנ"ל אלא שיבוש של נוסח זה: "הבא עלינו ברכה ושלום ומארבע כנפות הארץ תוליכנו קוממיות לארצנו" (מחזור ויטרי, עמ' 65), ובעקבות טעות של פיסוק העבירו את וי"ו החיבור מן "ומארבע" אל "ותוליכנו" (כפי שקרה במקומות רבים; השווה את שני הנוסחים: "ושים חלקנו עמהם לעולם ולא נבוש" ו־"ושים חלקנו עמהם ולעולם לא נבוש").

35 עיין להלן, עמ' 163 ואילך

אף פתיחה זו בנוסחיה השונים — זו המובאת לעיל, זו שבקדיש, זו שבתפילת "על הכל יתגדל ויתקדש" וכו', וזו שבתפילת ישו (מתי ו, ט ואילך) "אבינו שבשמים יתקדש שמך, תבוא מלכותך וכו'" — היא דוגמה נוספת לשימוש החופשי במטבעות לשון ליטורגיים תוך התאמתם לסוגי התפילות השונים ולסיגנונותיהם.

ברור, שבדוגמות הנ"ל אין לנו עסק לא ב"מובאות" של טכסט מקורי, שהיה מנוסח בנוסח קבוע, לא ב"עיבודים", ואף לא ב"העברות" מיכאניות גרידא. יש כאן שימוש נשנה והולך באותם הלשונות עצמם בהקשרים חדשים ולמטרות חדשות. לגבי תופעה זו אין שאלת המקור הראשון ריליבאנטית. היא נטולת משמעות, כיוון שכל שימוש חדש של אותו מטבע לשון יש בו משום חידוש ומשום יצירה. ואפילו נניח, שה"מחברים" זכרו היטב, מאיזה מקור שאבו את דבריהם — דבר שאינו בטוח כלל —, הרי אין הם מהססים להוציא אותם לא רק מהקשרם אלא אף ממשמעותם; וכן הם מרשים לעצמם לשנות את צורות הדקדוק ה"מקוריות" ואת הסיגנון, ההולם קטיגוריה מסוימת של תפילה, כשהם זקוקים לאותן המלים בקטיגוריה אחרת. כאשר לפנינו יצירות שונות — שהן כולן עצמאיות באותה המידה, אף־על־פי שיש להן אלמנטים משותפים ויסודות של תוכן ושל לשון הבאים בכולן — אין טעם לניסיונות להגיע ל"נוסח המקורי", המונח ביסוד של כולן, כביכול, על־ידי השוואת הנוסחים האלה זה בזה. שיטה זו היא יעילה וליגיטימית רק כאשר לפנינו נוסחים שונים שאינם אלא עיבודים שונים של מקור אחד, שכו כולם תלויים. מה שאין כן, כשהתפילות השונות הן בלתי־תלויות זו בזו, כיוון שיש לראות בכל אחת מהן יצירה חדשה על אף שימושה בביטויים ובמטבעות לשון הידועים לנו — והיו ידועים למחבר — מתפילות אחרות.

אף במחקר הליטורגיה הנוצרית הקדומה (–המזרחית) הגיעו החוקרים למסקנה דומה: לא היתה קיימת מתחילה ליטורגיה קדומה אחידה וקבועה, ששימשה יסוד אף מבחינת הנוסח המילולי לליטורגיות השונות, שהתחילו להתפתח מאז המאה הרביעית, כפי שהיו סבורים המלומדים בדור הקודם; אלא כדבריו של א' באומשטארק: "האחידות אינה נקודת המוצא של ההתפתחות הליטורגית אלא מחוז חפצה". דעה אחרונה זו היא המקובלת היום על החוקרים, המניחים שבתקופה קדומה שלטה במידה רבה שיטת האלתור, כשהליטורגוס ניסח את התפילות באופן חופשי לפי רוחו וטעמו. אך בצדק מציינים חוקרים אלו, שאף בתפילה שנאמרה בדרך האימפרוביזאציה השתלטו מהר למדיי אלמנטים של קבע: מבחינת התוכן, מבחינת המבנה ומבחינת הצורה. "צורות פולחן ומטבעות לשון, שנקלטו אי־פעם על־ידי העין [36] או האוזן, חזרו עליהם, ולבסוף משתמשים בהם בלבד. עלינו לשים לב תמיד להסתייגות זו — שיסודה בהכרה הנובעת מן הפסיכולוגיה של הדתות — בשעה שאנו מדברים על אלתור". בין אותם הדברים שהגיעו לידי קביעת נוסח, או אפילו נוסחה, במוקדם, מונים את ברכת הליטורגוס שבתחילת התפילה ואת מענה הציבור שלאחריה, את הדו־שיח שביניהם בתחילת התפילה האבכאריסטית, פתיחת ה"קדושה" ונוסחה ואת ה"חתימות" הדוכסולוגיות. "כל אלה הם דברים שכבר היו קבועים קבע גמור במנהגים המקומיים בשעה שמילדי המסגרת הנוסחתית הזאת בניסוח חופשי (אם גם אולי לפי סדר רעיונות קבוע על־ידי המסורת) היה עדיין מסור בידי הליטורגוס" [37].

---

36. בליטורגיה היהודית של אותה תקופה בכל אופן אין לדבר על "קליטה על ידי העין", אלא רק על ידי האוזן, כיוון שהתפילות נמסרו בעל־פה.

37. המובאות מן: E. Hammerschmidt, Probleme der orientalischen Liturgiewissenschaft, *Ostkirchliche Studien*

ואף־על־פי שאין להביא ראיה מן אנאלוגיה שבין התפילה הנוצרית ליהודית, הרי ידוע שההיא התפתחה על יסודותיה של זו; וכיוון שגילינו אותן התופעות, שמצאו החוקרים בתפילה הנוצרית של המאות הראשונות לספירה, בתפילה היהודית של אותה התקופה, הרי יש בכך משום אישור גוסף לדעתנו. ולא עוד אלא שהשילוב המיוחד במינו של יסוד האלתור בנוסחאות ובמטבעות לשון של קבע נובע, כפי הנראה, מתכונות היסוד של התפילה ה"חופשית" בכללה.

*

בעקבות הקביעה היסודית, שמלכתחילה היו קיימים ברוב המקרים נוסחים רבים של כל תפילה ותפילה, יש עוד לבדוק כמה שאלות משניות ולהסיק מסקנות מיתודולוגיות אחדות. אין אנו צריכים עוד לדון בדעתו של פינקלשטיין[38], שהימצאה של ברכה או תפילה מסוימת בסידורי התפילה שהגיעו לידינו בנוסחים רבים ושונים סימן הוא, שנתחברה רק במאוחר; ואילו תפילות שהותקנו בזמן קדום הגיעו לידינו בנוסח אחיד. ונהפוך הוא, שהרי ראינו שרוב הברכות של העמידה, למשל, הגיעו לידינו בנוסחים שונים. ולא עוד אלא דווקא תפילות שנתקנו במועד מאוחר (מזמן האמוראים ואילך) נתקבלו לרוב בנוסח קבוע ואחיד פחות או יותר. ומכאן הסבר לכך, שדווקא תפילות, שחשיבותן פחותה יחסית מעיקר הברכות של תפילות היסוד, הן שנרשמו במלואן בתלמודים, ולא נוסח תפילות היסוד העיקריות[39]. תפילות היסוד היו ידועות מזמן קדום בנוסחים רבים, ולא היה טעם לרשום דווקא אחד מהם, וגם לא היה צורך בכך, כיוון שכל אדם ידע איזה נוסח שהוא של תפילות אלו. מה שאין כן לגבי תפילות שהונהגו רק בזמן מאוחר ולא פשטו עוד בעם, וכן לגבי תפילות להזדמנויות מיוחדות, שלא היו חוזרות יום־יום, שהאדם הפשוט לא היה בקי בהן; וכל שכן לגבי תפילות של יחידים, שהמקורות רשמו אותן כדי שילמדו אותן גם אחרים. לפי זה מובן, שהיה צורך למסור, למשל, את הנוסח של תפילת "הבינגו", של ההבדלה שאומרים ב"חונן הדעת", של ברכת "בונה ירושלים" המורחבת לתשעה באב ("נחם" או "רחם"), של "עניני" לתענית ציבור, של "מודים דרבנן", של הודיות על הגשמים, ואין צריך לומר של תפילות פרטיות של חכמים גדולים, שהיו רגילים לאומרן "בתר צלותא". אף "עם הארץ" ידע נוסח כלשהו של שמונה־עשרה של חול; אך ברכה מיוחדת לתשעה באב לא היתה בידו מן המוכן, ואף לא היה מסוגל לנסח אותה בעצמו. והוא הדין לגבי שילוב

S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, X (1961), p. 29 f., A. Baumstark, *op.cit.*, p. 16 et passim; ועיין גם: Goettingen 1953, pp. 8, 53, 121; *RGG*[2] II s.v. Gebet, p. 887-888. לגבי כל השאלות שגידונו לעיל בדבר מידת קביעותה של מסורת שבעל־פה בכלל יש חשיבות עקרונית לדברי ש. ליברמן נספרו "יחוניות ויוונות בארץ־ישראל", ירושלים תשכ"ג, עמ' 213 ואילך, על "פרסומם" ו"הוצאתם לאור" של מקורות שבעל־פה, כגון המשנה; ואין ספק בדבר, שתפילות החובה לא עברו תהליך של "פרסום" דוגמת המשנה.

כן חשוב מאמרו של R.C. Culley, שפורסם לאחרונה ב-*Vetus Testamentum*, כרך 13 (1963), עמ' 113 ואילך, שבו הוא עומד על סוגים שונים של מסורת שבעל־פה ועל שלבים שונים של התגבשותה בצורה קבועה.

38. עיין: L. Finkelstein, La Kedouscha etc., *Public d.l. Soc. d. Etudes Juives*, 1932 (92), p. 18.

39. אף־על־פי שאין אנו יכולים להיות בטוחים בשום מקרה, שבו רשום מכסת של תפילה במקורות התלמודיים, אם לא סופר מאוחר הוא שהשלים מכסת זה כראות עיניו, ולפי הנוסח השגור בפיו; וגם להיפך: אין לדעת אם אותן התפילות, שמהן נמצאים במקור רק קטעים או ראשי פרקים, לא הובאו מתחילה בשלמותן, והסופרים הם שקיצרו או השמיטו. השווה ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, עמ' 33, סוף הע' 13. וכן מוכיח, לדוגמה, ל' גינצבורג, פו"ח בירושלמי ג, עמ' 332, שלפני בעל הירמרי לא היה נוסח "הבינגו" בתלמוד הבבלי.

ההבדלה ב״אתה חונן״ או נוסח מקוצר ״מעין שמונה־עשרה״, שאי אפשר היה לחבר אותו תוך כדי אמירה. בתפילות אלו היה אפוא צורך לפרסם נוסחן וללמדן לעם; ברם אף כאן אין להסיק בהכרח, שהנוסח המובא הוא היחיד שהיה קיים; אדרבה, נוסחי ״הביננו״, וכן נוסחי ברכת ירושלים לתשעה באב, שונים הם כשני התלמודים. אך בוודאי לא היתה קיימת לגבי תפילות נדירות אלה אותה אפשרות של צמיחת נוסחים מרובים שהיתה מצויה בתפילות החובה של חול.

דומה, שאותה הנחת יסוד המוטעית של ״נוסח מקורי אחיד״ יצרה אי־הבנה גם לגבי היחס שבין נוסח ארץ ישראל הקדום לבין נוסח בבל. אם היה קיים מלכתחילה רק נוסח אחד, הרי ברור שנוסח א״י הוא נוסח קדום זה, ונוסח בבל הוא כולו יצירה (מאוחרת יחסית) של חכמי בבל. אך אם נמצאו בארץ ישראל גופה, לאמיתו של דבר, נוסחים רבים ושונים, ש״נוסח א״י״ הידוע לנו הוא רק אחד מהם, אלא שנתקבל בפי רוב הציבור לבסוף, הרי ייתכן, שגם נוסח בבל — לפחות במקרים מסוימים — אינו אלא נוסח ארץ־ישראלי אחר, שבא״י עצמה נדחה, ואילו בבבל נשתמר! והרי יש לכך לפחות דוגמה אחת ברורה: אותה ברכה ״בבלית״ ״את צמח דוד עבדך וכו׳״, שבנוסח א״י כפי שנתגבש לא היתה נהוגה כלל, אין ספק שהיא ממוצא ארץ־ישראלי; כי לא זו בלבד, שגם מקורות ארץ־ישראליים (תוספתא ברכות פ״ג, כה: ״כולל... של דוד בשל ירושלים. אם אמר אילו לעצמן ואילו לעצמן יצא״) מעידים, שאף בא״י היו שאמרו ״של דוד״ ברכה בפני עצמה; אלא אף זאת שהחתימה עצמה כבר מופיעה, כמעט בלשונה הנהוג היום, בבן־סירא נא, יב: ״הודו למצמיח קרן לבית דוד״[40]. אף נוסח ברכת ירושלים, כפי שבא גם בנוסח אשכנז גם בנוסח ספרד, ששניהם אינם אלא הסתעפויות של נוסח בבל, מראה על מוצא ארץ־ישראלי; שהרי הקטע ״וכסא דוד מהרה לתוכה תכין״ יכול היה להיווצר רק במקום שבו ״כללו של דוד בשל ירושלים״ — והרי בבבל עשו אותן ברכות נפרדות[41].

גם קני־המידה עצמם, שמשתמשים בהם חוקרים שונים, כדי להכריע איזה הוא נוסחה המקורי של תפילה מסוימת, בחלקם פרי של שיגרה הם וטעונים בדיקה. לא כל שיטה, שבדרך כלל נהוגה ויעילה במחקרים פילולוגיים, הולמת את הטכסטים הליטורגיים, שהם

---

40. עיין בדברי ק׳ קוהלר, *HUCA*, כרך 1 (1924), עמ׳ 391, ובדבריהם של ח׳ טשרנוביץ, ב״קיצור התלמוד״, מס׳ ברכות במבוא, עמ׳ *XXXV* ואילך ועמ׳ 273, ושל ל׳ גינצבורג, פר״ח בירושלמי א, עמ׳ 377; ג, עמ׳ 277, שהמנהג הקדום היה אף בא״י לומר ברכת דויד בפני עצמה; ואחר כך השמיטוה ״מאימת המלכות״ או מטעם אחר. אבל בבבל מעולם לא ביטלוה. ועיין עוד להלן, עמ׳ 142 ואילך. פרופ׳ ד׳ פלוסר הפנה את תשומת לבי ללוקס א, סח—סט: ״ברוך אדוני אלוהי ישראל כי פקד ועשה פדות לעמו והרים קרן ישועה לנו בבית דויד עבדו״ — פסוק המשקף אף הוא נוסח הדומה לברכת דויד שלנו; אלא שבפי בעל האוונגליון הופכת הבקשה המשיחית היהודית להודיה על הגאולה כעובדה מוגמרת.

41. עיין: Elbogen, *Geschichte des Achtzehngebets*, p. 36 f., ואצל קוהלר שם; וכן אצל צ׳ קארל, מחקרים בתולדות התפילה, עמ׳ 77. הנוסח ״על ירושלים עירך ברחמים תשוב״ נמצא במדרש תהילים קכא ובקטע מן הגניזה, שלפי אופיו הכללי הולם את נוסח א״י (החתימה: ״אלהי דוד ובונה ירושלים״); ועיין על כך אצל מאן, *HUCA*, כרך 2, עמ׳ 296 ועמ׳ 306, ואצל גינצבורג, פר״ח בירושלמי ג, עמ׳ 310 ואילך, ועמ׳ 330 ואילך, המצביע אף על הנוסח ״וכסא דוד מהרה יכון״, המופיע ב״הביננו״ שבמחזור ויטרי, עמ׳ 24, המבוסס על נוסח ״הביננו״ הארץ־ישראלי. כן יש להניח שהנוסח ״ועל פליטת סופריהם״ הוא נוסח א״י קדום, אע״פ שנשתמר דווקא בנוסח בבל ולא בנוסחי הגניזה; השווה דברי א״א אורבך, תרביץ כז (תש״ח), עמ׳ 175, הע׳ 32 (נגד אלבוגן); ודברי ליברמן בתוספתא כפשוטה א, עמ׳ 54.

ועיין במה שכתבתי בתרביץ ל, עמ׳ 406 ואילך, נגד גולדשמידט, שגם החתימה ״באל ישראל״ היתה בוודאי נוסחה ארץ־ישראלית אלטרנאטיבית, שקבע אותה רבא הובה בגאולה של קריאת שמע ושל ליל הסדר, ולא ״המצאה״ בבלית מאוחרת, ועיין עוד להלן, עמ׳ 62 ואילך.

חומר מיוחד במינו. אחת ההנחות האלה היא, שהטכסט הקצר ביותר מבין הוואריאנטים השונים הוא הקדום ביותר, ולהיפך: הטכסט הקדום הוא בהכרח קצר. אמנם קיימת מגמה של הרחבה בטכסטים ליטורגיים, והדוגמות לכך מרובות מאוד; אך מאידך אין מכאן ראיה, שהטכסט המקורי היה קצר בכל מקרה. אין הקיצור בהכרח אחת מתכונותיה הסיגנוניות של התפילה בכלל ושל התפילה הקדומה בפרט; אדרבה, כפל לשון וחזרות הן "טבעיות" למדיי בשטח זה, בייחוד בתפילות שבח הגיגיות הכתובות בסיגנון הימנוני[42]. ואין להביא ראיה מן הכלל של א' באומשטארק[43] ושל חוקרים אחרים של התפילה הנוצרית, שכיוון ההתפתחות הליטורגית הוא מן התפילה הקצרה וה"דלה" אל הארוכה וה"עשירה", לפי שאין הנידון נוסחה של תפילה מסוימת או של קטע מסוים בודד, אלא המבנה של התפילות בכללותן ושל סדרי תפילה שלמים.

גם אין לייחס משקל־יתר לאותו הנוסח המופיע ב"מקור קדום", כי מצד אחד כבר הוכחנו, שאין ודאות מראש, איזה מקור משקף את הנוסחים הקדומים ביותר, ואף "נוסח ארץ־ישראל" אינו בהכרח קדום יותר משאר הנוסחים שהגיעו לידינו[44]; ואף זאת: יש שנוסח, שאנו יודעים עליו שהוא קדום, לא נשתמר בשום מנהג או רק במקורות מעטים, שאינם נחשבים "קדומים" דווקא. כך, למשל אינו מצוי נוסח המשנה "החליצנו ה' א' את יום ראש החודש הזה", שהזכרנו לעיל, בשום סידור שלפנינו; ואילו נוסח "ומאהבתך וכו'" (תוספתא ברכות פ"ג, ז), נשתמר רק בנוסחים מעטים, אף־על־פי שהוא מתקופת התנאים; והנוסח "רענו פרנסנו וכו'" שבברכת המזון, שעליו מעיד הירושלמי (שבת פ"טו טו ע"ב), ש"טופוס ברכות כך הן", חסר בסידור רב סעדיה, הנחשב כמקור המשקף דווקא נוסחים קדומים. ומאידך יש שנמצא טכסט מסוים בכל המקורות — ואף באלה שהם בחזקת קדומים — אף־על־פי שידוע, שאינו קדום או, בכל אופן, לא הקדום ביותר[45]. יוצא אפוא, שרק דרך אחת בדוקה לשם גילוי תוספות ושינויים בטכסט המקורי ולשם שחזורו, והיא ניתוח הטכסט עצמו. אם נמצאים בתוך נוסח ברכת יוצר קטעים פיוטיים שלמים, שהם חטיבות בפני עצמן מבחינת הסיגנון והצורה, ברור שיש לראות בהן תוספות, שאינן מעיקר נוסח הברכה. והוא הדין כשהניתוח הפנימי של הטכסט מגלה סתירות מיניה וביה, חזרות, חוסר רציפות ואי־התאמה בין חלקיו, או שפסוקיו אינם מתחברים זה לזה כראוי וכיוצא בזה[46]. מובן, שגם ניתוח כזה אינו מסוגל לגלות את "הנוסח המקורי" בה"א הידיעה, אלא רק את צורתו הקדומה של הטכסט הנידון; ואין מכאן ראיה, שלא היו מצויים על־ידו נוסחים אלטרנא־טיביים. ואפילו אם מספר לשונות וצירופי מלים משותפים לשני נוסחים או ליותר, אין בכך עדיין הוכחה גמורה, שכולם תלויים במקור אחד; שהרי ראינו, באיזו מידה של חופש נהגו מחברי התפילות לגבי צירופי לשון, ש"שאלו" ממקום אחר.

---

42. השווה גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, עמ' 67, 107; ומה שכתבתי בתרביץ ל, עמ' 409.
43. *op. cit.*, pp. 15, 19 ff.
44. עיין בדברי אלבוגן בספרו, עמ' 583.
45. השווה אצל גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, עמ' 32, הע' 13; ומה שכתבתי בתרביץ ל, עמ' 408 ואילך.
46. לדוגמה: ניתוח שני נוסחי "דיינו" בספרו של גולדשמידט הנ"ל, עמ' 50, וניתוחו של "הגרות הללו" ב"דעות" תשי"ט, גליון ח. ועיין לעיל, עמ' 31 והערה 8 על "בורא נפשות".

נספח לפרק ב

ברכת "בונה ירושלים"

השוואת הנוסחים*

א. עמידה וברכת המזון

עמידה—אשכנז	עמידה—רב"עמרם[2]	עמידה—רמב"ם (כ"י)[3]
ולירושלים עירך	על ירושלים עירך	
ברחמים תשוב	ברחמים תשוב	
ותשכון בתוכה		תשכון בתוך ירושלים עירך
כאשר דברת		כאשר דברת
ובנה אותה בקרוב בימינו	ובנה אותה	ובנה אותה
בנין עולם	בנין עולם בימינו	בנין עולם במהרה בימינו
וכסא דוד מהרה לתוכה תכין[1]		
בא"ה בונה ירושלים	בא"ה בונה ירושלים	בא"ה בונה ירושלים

עמידה—א"י (גניזה)	ברכת המזון—אשכנז	ברכה אחת מעין ג'—אשכנז
רחם ה' אלהינו	רחם ה' אלהינו	רחם ה' אלהינו
ברחמיך הרבים		
על ישראל עמך	על ישראל עמך	על ישראל עמך
ועל ירושלים עירך	ועל ירושלים עירך	ועל ירושלים עירך
ועל ציון משכן כבודך	ועל ציון משכן כבודך	ועל ציון משכן כבודך
[ועל היכלך ועל מעונך]		ועל מזבחך ועל היכלך
ועל מלכות בית דוד	ועל מלכות בית דוד משיחך	
משיח צדקך		
	ועל הבית הגדול וכו'	
	אלהינו אבינו רענו וכו'[4]	
[בנה ביתך שכלל היכלך]	ובנה ירושלים וכו'	ובנה ירושלים וכו'
בא"ה אלהי דוד בונה ירושלים	בא"ה בונה ברחמיו ירושלים	

---

* לא הובאו כל חילופי הנוסחים כי אם אלה בלבד שיש בהם שינויים החשובים לענייננו. לא דייקתי בהעתקת כתיב מלא וחסר (לרבות כתיב חסר של "ירושלם").

1. ב"עץ חיים" (*JQR*, כרך 6 [1892], עמ' 43): "וכסא דוד מהרה לתוכה תכין ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם".
2. וכן במחזור רומי ובמחזור רומניה.
3. וכן ספרד בתוספת "וכסא דוד מהרה בתוכה תכין".
4. מובא בירושלמי שבת פט"ו, טו ע"ב, אך חסר בסידור רב סעדיה גאון (עיין להלן).

עמידה—רס"ג[5]	ברכת המזון—רס"ג	ברכה אחת מעין ג'—רס"ג
רחם ה' אלהינו	רחם ה' אלהינו	רחם
עלינו	עלינו	
ועל ישראל עמך	ועל ישראל עמך	על עמך
ועל ירושלים עירך	ועל ירושלים עירך	
ועל היכלך ועל מעונך	ועל היכלך ועל מעונך	ועל מקדשך
ועל ציון משכן כבודך	ועל ציון משכן כבודך	
	ועל הבית הגדול והקדוש	
	אשר אתה שמך נקרא עליו	
	ומלכות בית דוד	
	תחזיר למקומה בימינו	
ובנה ברחמיך את ירושלים	ובנה את ירושלים בקרוב	ובנה עיר קדשך במהרה בימינו
בא"ה בונה ירושלים	בא"ה בונה ירושלים	

ב. עמידה לט' באב

א"י (ע"פ ירושלמי ברכות פ"ד ה ע"א)[6]	רס"ג
רחם ה' אלהינו	רחם ה' אלהינו
ברחמיך הרבים ובחסדיך הנאמנים	
עלינו	
ועל ישראל עמך	על ישראל עמך
ועל ירושלים עירך	ועל ירושלים עירך
ועל ציון משכן כבודך	ועל ציון משכן כבודך
ועל העיר	ועל העיר
האבלה והחרבה	האבדה האבלה השוממה
וההרוסה והשוממה	
	הנתונה ביד זרים
	הרמוסה בכף עריצים
ויבלעוה לגיונות	ויבלעוה לגיונים
וירשוה עובדי פסילים	וירשוה עובדי פסילים
כי אתה ה' באש הצתה וכו'	כי אתה באש הצתה וכו'
כאמור ואני אהיה לה נאם־ה' וכו'	ככת' ואני אהיה לה נאם־ה' וכו'
בא"ה אלהי דויד בונה ירושלים[7]	בא"ה בונה ירושלים[8]

5. בדומה לכך במנהג פרס (*JQR*, כרך 10 [1898], עמ' 609).
6. וכן, כמעט מלה במלה, במחזור רומי; החתימה שם: מנחם ציון עירו ואבלי עמו ובונה ירושלים.
7. החתימה אינה בירושלמי, כי לפי דעת ר' מנא (שם) "אומרה בעבודה", ועיין ל' גינצבורג, פו"ח בירושלמי ג, עמ' 309, 313. ואף־על־פי־כן מעיד הנוסח על עצמו שאינו אלא נוסח מורחב של ברכת בונה ירושלים; ואין זה אלא מקרה נוסף, שבו יש להבחין בין קביעות החכמים, שבאו לאחר המעשה, לבין הנוסחים והמנהגים עצמם שצמחו בקרב העם. החתימה נמצאת בקטע שפרסם נ' וידר, *JJS* כרך 4, עמ' 72.
8. וכן הנוסח בתכלאל, שם משמש נוסח זה גם בבר' הפסרה לט' באב במקום "רחם על ציון" הרגיל. ברמב"ם (כ"י) נוסח אחר, אך גם שם החתימה: "בונה ירושלים", וכן במחזור רומניה.

ג. ברכת ההפטרה

אשכנז	מס׳ סופרים (יג, יב)	רס״ג
רחם על ציון	נחם ה׳ אלהינו ציון עירך	רחם על ציון
כי היא בית חיינו	כי היא בית חיינו	כי היא בית חיינו
ולעלובת נפש תושיע	לעלובת נפש תושיע	ולעגומת נפש תנקום נקם
במהרה בימינו	במהרה בימינו	במהרה בימינו
		ותשכון בה לעולם ועד
בא״ה משמח ציון בבניה	בא״ה מנחם ציון בבניה (מהדורת מילר ע״פ כ״י; וכן במחזור רומניה) [בדפוסים: בא״ה משמח ציון בבניה]	בא״ה בונה ירושלים [9]

ד. ברכות חתנים

ברכה ד׳	ברכה ה׳ (אשכנז וכו׳)	ברכה ה׳ (רס״ג)
שוש תשיש ותגל העקרה	שמח תשמח רעים האהובים	שמח תשמח רעים האהובים
בקבוץ בניה לתוכה בשמחה	כשמחך יצירך בגן עדן מקדם	כשמחך יצירך בגן עדן מקדם
בא״ה משמח ציון בבניה	בא״ה משמח חתן וכלה	בא״ה משמח עמו בירושלים

ה. נוסחי החתימה

1) בונה ירושלים	עמידה (אשכנז), בר׳ המזון (רס״ג), ברכת הפטרה (רס״ג)
2) בונה ברחמיו ירושלים	בר׳ המזון (אשכנז, ספרד)
3) (ה)בונה ברחמיו את ירושלים	בר׳ המזון (רמב״ם כ״י; *JQR*, כרך 19, עמ׳ 253)
4) בונה ברחמיו בניין ירושלים	בר׳ המזון (רומי; *JQR*, כרך 19, עמ׳ 258)
5) הבונה ברחמיו את עיר ירושלים	בר׳ המזון (פרס; *JQR* שם)
6) אלהי דוד ובונה ירושלים	עמידה (א״י)
7) בונה עירו עיר ירושלים	ברכת המזון לחול (מחזור רומניה)
8) מנחם ירושלים	בר׳ המזון (ירו׳ ברכות ג ע״ד: אם אמר ״מנחם ירושלים יצא)
9) מנחם ציון ובונה ירושלים	עמידה לט׳ באב (אשכנז; והשווה (OS) *JQR*, כרך 20, עמ׳ 803)
10) מנחם ציון בבניה	בר׳ הפטרה (מס׳ סופרים יג יב, מה׳ מילר; רומניה; רומי)
11) מנחם ומשמח ציון בבניה	בר׳ הפטרה (מס׳ סופרים, כ״י פאריס; מילר, עמ׳ 184, הע׳ 60)

---

9. וכן ברמב״ם (כ״י), תכלאל; ברב עמרם החתימה: ״בא״ה משמח ציון בבניה״, אך בכ״י ב״מ: ״בונה ירושלים״; במחזור רומי החתימה: ״מנחם ציון בבניה״.

12) מנחם ציון בבניין ירושלים	בר׳ המזון לשבת (רא״ש ברכות פ״ז ס׳ כב בשם רבנו יונה); בר׳ המזון בבית האבל (אשכנז)
13) מנחם ציון עירו ואבלי עמו ובונה ירושלים	עמידה לפ׳ באב (רומי)
14) מנחם אבלים ובונה ירושלים במהרה בימינו	בר׳ המזון בבית האבל (ספרד)
15) מנחם אבלי ציון עירו ובונה ירושלים	בר׳ המזון בבית האבל (מחזור ויטרי)
16) (ה)מנחם עמו בבניין ירושלים	בר׳ המזון (לשבת) (ס׳ חיבור ברכות; כ״יי: ידיעות המכון לחקר השירה ז, עמ׳ 153; ס׳ דינבורג, עמ׳ 131; המנהיג הל׳ שבת ס׳ עו)
17) (ה)מנחם עמו ישראל בבניין ירושלים	בר׳ המזון (רמב״ם, הל׳ תפילה פ״ב ה״ד; רא״ש שם, בשם הרי״ף, וכן במחזור רומניה בברהמ״ז לשבת)
18) מנחם עמו ישראל ובונה ירושלים	בר׳ המזון (או״ז ח״א קצט, בשם ר״ח)
19) מנחם ציון עמו ובונה ירושלים	בר׳ המזון ב״עץ חיים״, (O S) *JQR*, כרך 6, עמ׳ 63
20) משמח ציון בבניה	בר׳ הפטרה
21) משמח עמו בירושלים	בר׳ חתנים (רס״ג)
22) משמח עמו ובונה ירושלים	בר׳ חתנים (רס״ג, חילופי גירסאות; אדלר, נוסח פרס, גירסה אחת)
23) משמח ציון ובונה ירושלים	בר׳ חתנים (אדלר, נוסח פרס, חילופי גירסאות)
24) השוכן בציון	בר׳ כהן גדול (ירו׳ יומא פ״ז, מד ע״ב)
25) מרשיע ישראל	בר׳ המזון (ברכות מט א: פתח ב׳רחם על עמך ישראל׳ חותם ב׳מרשיע ישראל׳)
26) בונה עירו ומקדשו	בן־סירא נא, יב

פרק ג

דפוסי הברכה הליטורגית והתהוותם

א

כל ברכה שבסידור התפילה, בין שפותחת ב"ברוך", בין שחותמת ב"ברוך", פונה אל ה' בלשון נוכח בתחילתה: "ברוך אתה ה'", ואילו בהמשכה היא עוברת ללשון נסתר, כגון "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו", "אשר בחר בנו", "אוהב עמו ישראל" וכיוצא באלו.

דומה, שאין לחפש את סיבת התופעה הזאת בכללי התחביר, שהרי בעברית משנאית מצויים משפטי זיקה, שנושאם בא בלשון נוכח, כגון "אשריכם ישראל, שכולכם חכמים"[1]. יש אפילו ברכות אחדות, אם גם מעטות, שסיומן מנוסח בלשון נוכח, כגון: "שאותך נירא ונעבוד", "הטוב לך להודות"[2], ועוד בעמוד עליהן. וכן מוצאים אנו במגילות הגנוזות נוסחות ברכה, הפותחות "ברוך אתה", שהמשכן בנוכח: "ברוך את[ה אדוני א]שר נתתה ל[עבדכה] שכל דעה להבין בנפלאותיכה" (הודיות יא, 28); "ברוך אתה אל הדעות אשר הכינו[תה] . . ותפגע בעבדכה . . ." (שם קטע ד, 15). וכן בשעה שהמשך הברכה אחרי הפתיחה ב"ברוך" הוא בבינוני פועל: "ברוך אתה אלי הפותח לדעה לב עבדכה" (סרך היחד יא, 15). שימוש זה בלשון נוכח כהמשך למלת "אתה" שבפתיחה הוא, כנראה, עקיב במגילות, ואילו באותם המקומות, שבהם חסרה מלת "אתה", בא באמת לשון נסתר בהמשך, כגון: "ברוך אל ישראל בכול מחשבת קודשו וכו'" (בני אור יג, 2); "ברוך אל ישראל השומר חסד לבריתו" (בני אור יד, 4); "ברוך אדני אשר שמחנו[ו" (קטע מתפילה, מובא אצל: BARTHELEMY and MILIK, *Qumran Cave I*, Oxford 1955, p. 153)[3]. נוכח שימוש "טבעי" זה בלשון נוכח כהמשך לפתיחה ב"אתה" אין עוד להעלות על הדעת, שחז"ל נמנעו ממנו בברכות־הם מטעמים לשוניים־תחביריים.

אף אין לקבל את ההסבר "התיאולוגי" הידוע לתופעה הנזכרת הניתן על־ידי חכמי ימי הביניים: "והטעם שתיקנו הברכות בלשון נוכח ונסתר, מפני שהקב"ה נגלה ונסתר: נגלה מצד מעשיו ונסתר מצד אלהותו" (אבודרהם). ובדומה לכך דברי הרמב"ן (בפירושו לשמות טו, כו): "תקנו בברכות אשר קדשנו במצוותיו וציונו, כי הברכות יש בהן מלכות, והמשכיל

---

1. עיין מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, עמ' 228.
מאידך, מצוי שינוי מלשון נוכח לנסתר ולהיפך בלשון המקרא, ולכן אין בסגנון הברכות כפי שהן לפנינו משום סגיעה בכללי התחביר. ברם לא דיי בקביעה זו, ש־דרך לשון המקרא לשנות מנוכח לנסתר", כדי להסביר את עצם הניסוח של כל הברכות הליטורגיות כמעט בסגנון זה, כפי שטוען פ' בירנבוים ב"הדואר", כרך 27 (1948), עמ' 869

2 ירו' יומא פ"ז, מד ע"ב; בנוסח השמונה־עשרה הא"י שבקטעי הגניזה: "שאותך ביראה נעבוד"; בנוסח אשכנז במוסף של יום טוב: "שאותך לבדך ביראה נעבוד"; ועיין עוד בתוספתא כפשוטה ד, עמ' 801. נוסח ברכת ההודאה כנ"ל בירושלמי שם ובקטעי הגניזה; בשאר הנוסחים: "הטוב שמך ולך נאה להודות"

3 אותם מקרים שבמגילות, שבהם בא אחרי הפתיחה "ברוך אתה אדוני" משפט הנמקה המתחיל ב"כי" (כגון הודיות ה, 20; י, 13), אינם שייכים לשאלה הנידונה; ועיין על כך עוד להלן.

יבין; והנני מאיר עיניך, כי כל ברכה שיש בה מלכות היא כן, שחלקו כבוד למלכות העולם... והסמוכה לחברתה אשר לא יזכירו בה מלכות היא בנוכח: אתה גבור, אתה קדוש, וכן כולן". ודיי להצביע על כך, שפירוש זה מתעלם לגמרי מן העובדה, שאף בברכות הסמוכות להב־רותיהן אנו מוצאים לשון נסתר בחתימה אחרי הנוסחה "ברוך אתה ה'", כגון, "מקבץ נדחי עמו ישראל", "רופא חולי עמו ישראל", "בונה ברחמיו ירושלים" ועוד, אף־על־פי שאין בהן מלכות.

מקובל בדרך כלל ההסבר שהוצע לראשונה על־ידי א' שפאנייר[4], שמעיקרה לא כללה נוסחת הברכה הפותחת ב"ברוך" את מלת "אתה", ומשום כך היה אף המשכה בלשון נסתר, דוגמת הדפוס המקראי המצוי "ברוך ה' אשר...". ובשעה שהוסיפו את מלת "אתה" — כך יש להבין מתוך דברי שפאנייר — כבר היו הברכות שגורות בפי כול בנוסחתן המקורית, עד שלא יכלו עוד לשנותן מנסתר לנוכח. אף־על־פי שצודק שפאנייר לגופו של דבר, בציינו שהדפוס המקורי של ברכת ה"פתיחה" (היינו תפילה שפותחת ב"ברוך") לא כלל את המלה "אתה", כפי שנראה להלן, הרי סותם הוא ואינו מפרש, כיצד התהוו השינויים האלה בנוסח הברכה; כי אם הונהגה בתחילה נוסחה, שבה היתה חסרה מלת "אתה", ונוסחה זו נשתגרה עד כדי כך, שאי אפשר היה עוד לשנותה אחר כך ללשון נוכח, הרי אין להבין כלל, שיבואו דורות מאחרים וישנו נוסחה מקודשת זו אף על־ידי הוספת המלה "אתה" עצמה. דומה, שלא כך יש לתאר דרכי התהוותן של נוסחות תפילה, שביום מן הימים מחליטים על תוספת מלה חשובה ומכרעת בגוף הנוסחה, שהיתה נהוגה מאז ומתמיד. שפאנייר עצמו מבחין, ובצדק, בין ברכת "הפתיחה" הנ"ל, שאין מלת "אתה" בה מקורית, לבין נוסחת ה"חתימה", שלגביה הוא טוען, שנשארה זמן רב גמישה יותר וששתי הנוסחות — עם "אתה" ובלעדיה — שימשו בה זו ליד זו. ואכן אנו מוצאים באמת, שבשתי חתימות ("שאותך" ו"הטוב לך") נשמר סיגנון נוכח. לדעתו מעיד ניסחן של ברכות אלו בלשון נוכח שכללו מלכתחילה את המלה "אתה"; מה שאין כן באותן ברכות החתימה, שהמשך השבח מנוסח בהן בלשון נסתר. אלא שאין הוא מנסה להסביר כלל, משום מה נוסחו דווקא שתי ברכות אלו, ואלו בלבד, בלשון נוכח; וכי מה נשתנו מכל שאר הברכות?

נוסף על כך מתעורר היום קושי כרונולוגי, ששפאנייר לא יכול לצפות אותו. אם אמנם הצדק אתו, שנוספה מלת "אתה" בשלב מאוחר יותר, בשעה שנוסחת הברכה כולה כבר נתגבשה ונקבעה — מתי חל שינוי זה? ציינו לעיל, שכבר במגילות הגנוזות מצויה נוסחת "ברוך אתה", אף אם איננה הנוסחה היחידה. ולא עוד, אלא שהסופר של מגילת ההודיות תיקן במקום אחד (ה, 20) את נוסחת "אודכה אדוני", הרגילה שם כל כך, והחליפה ב"ברוך אתה אדוני" — דבר שאין להבינו אלא מתוך ההנחה, שאמנם כבר נשתגרה נוסחה זו עד שדחקה את רגליהן של נוסחות אחרות מקובלות. ואם הלכה ונשתגרה נוסחת "ברוך אתה ה'" בקרב כת היחד לכל המאוחר במאה האחרונה לפני חורבן הבית, הרי סימן שבתוך היהדות הרשמית היא תפסה כבר אז מקום בטוח וחשוב. ואין צריך לומר, שקשה לשער שהנוסחות של הברכות כבר נתאבנו במאה השנייה או השלישית לפני החורבן, עד שלא יכלו עוד להעבירן ללשון נוכח, כדי להולמן למלת "אתה", שנתחדשה בהן כביכול.

אמנם קיימת מחלוקת עוד בדור הראשון של האמוראים, אם "צריך לומר אתה" (ירו' ברכות פ"ט יב ע"ד, ועיין גם במדרש תהילים טז); אך אין להסיק מכך בשום אופן, שרק

---

4. *MGWJ*, כרך 78, עמ' 438 ואילך.

אז הוכנסה מלת "אתה" לנוסחת הברכה הרשמית. בוודאי היתה הנורמה המקובלת לומר "אתה" עוד הרבה לפני כן, אלא שהיו גם כאלה, שנהגו להשתמש, בצד הדפוס הנורמאטיבי, בנוסחה "ברוך ה'" בלי "אתה"; ומחלוקת רב ושמואל היא בכך, אם יש לדרוש דווקא את השימוש בנוסחה הנורמאטיבית ובה בלבד. הוכחה על כך יש למצוא באמרות אחרות של אמוראי אותו הדור, הקובעות, שכל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, וכן כל ברכה שאין בה מלכות; כי בלי כל ספק כללה הנוסחה הרשמית של הברכה את הזכרת השם זמן רב לפני כן, ולא דנו כאן אלא במי ש"משנה ממטבע שטבעו חכמים", היינו שמשתמש בנוסחה שונה מן הנורמה המקובלת, אם יצא ידי חובתו.

שפאנייר מביא הוכחות לשיטתו, שבראשונה לא היתה כלולה מלת "אתה" בגוף הברכה. לדעתו נשארו שרידים של ברכות כאלה בנוסחת ברכת הזימון "ברוך שאכלנו משלו", וכן בפסוק "ברוך שנתן תורה לעמו ישראל" הנמצא בסדר הוצאת ספר התורה. אולם אין כל ראייה מאלה. הנוסחה הראשונה אינה "ברכה", אלא מענה (משנה ברכות פ"ז מ"ג); ואכן אין אומרים "אתה" במענה, הבא אחרי ברכה הקודמת לו. הדוגמות מרובות למדיי: "ברוך הוא וברוך שמו" השגור בפינו, "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", "ברוך ה' המבורך לעולם ועד" (ספרי דברים ס' שו). וכן הוא מִטֶבע הדברים, כי העונה אינו פונה אל ה' בעצמו, אלא מתייחס אל דברי המברך, שהשמיע את השם באוזניו; ועל כן מנוסח כל מענה בגוף שלישי. ואשר לנוסחה "ברוך שנתן תורה וכו'", הרי היא מאותם הדפוסים, שהיו נהוגים לפני אמירת דברי תורה בציבור, כגון בדרשת החכם (וכן בהגדה של פסח בתחילת המדרש). ואף ב"דפוסי בית־המדרש" אלו מעולם לא השתמשו בלשון נוכח, כפי שניזוכח להלן. והדבר תמוה מאוד, שלא "גילה" שפאנייר אלא את שתי הדוגמות הנ"ל, בשעה שיש דוגמות לרוב של "ברכות" בלי "אתה", שמקורן בדפוסי בית־המדרש. יתר על כן: לא המענה ולא השבח הנהוג לפני הדרשה אינם בכלל "ברכה" במובן הליטורגי או ההלכי־הטכני של המלה, השגור בפי חכמי התלמוד; אין זו ברכה, שחייבים לברכה כדי "לצאת בה ידי חובה". ואילו קיבלנו את הוכחותיו של שפאנייר, נמצינו למדים יותר ממה שביקש להוכיח: לא זו בלבד, שה"ברכות" הנ"ל מחוסרות מלת "אתה", אלא אף חסרות הן הזכרת השם; והיה עלינו להסיק אפוא, שה"ברכה המקורית" לא כללה אף את השם!

לכאורה אפשר היה להביא הוכחה בעלת־משקל, שאף בברכות החתימה לא הופיעה מלת "אתה" מלכתחילה (שפאנייר אינו מזכיר הוכחה זו במפורש, אך רומז לה בהערה במאמר אחר)[5]. בתוספתא תעניות (פ"ב, יא ואילך) שנינו את נוסח ברכות התעניות, שהיה נהוג עוד בימי המקדש: "ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם גואל ישראל" וכו'. אלא שכאן תלוי הדבר בגירסות. הגירסה הנ"ל היא של כ"י ערפורט, אך גירסת הדפוסים וכן של כ"י וינה שונה; היא חוזרת על מלת "ברוך" אחר "מן העולם ועד העולם"; וכן הגירסה אף בברייתות המקבילות שבבבלי תענית טז ב. ואין ספק שפירוש הדברים, שהיו חותמים "ברוך אתה ה' גואל ישראל"[6]; וכן דרכה של התוספתא שבידנו, ואף של שאר המקורות, לכתוב רק את מלת "ברוך", כשהכוונה לנוסחת הברכה בשלמותה: "ברוך אתה ה'", או

5. *MGWJ*, כרך 80, עמ' 345 ואילך

6. עיין דקדוקי סופרים, תענית עמ' מו (91), ה: כ"י ברוך אתה ה' גואל ישראל; ובהערה (ה): וכן הוא בגליון כ"י ב. גם במסכת תענית מהדורת מלטצר הגירסה בברייתות: "ברוך גואל ישראל". והשווה בנוסח הרמב"ם, הלכות תעניות פ"ד ה"טו: בא"י גואל ישראל; אלא שאף בתחלת הנוסחה הוא גורס: "בא"י אלהינו אלהי ישראל מן העולם ועד העולם".

אפילו "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם". הנוסחה המיוחדת שבבית המקדש "ברוך ה' אלהי ישראל" וכו' לא באה אפוא במקום חתימת הברכה הרגילה אלא לפניה, כפתיחה תגיגית. וכך גם מסתבר, שאילולא כן היה ה"טופס" "גואל ישראל" בא במרחק רב מדיי מתחילת הברכה, שאליה הוא חייב להתקשר, עד שחסרה היתה אותה הרגשת האחדות הצורנית, המציינת את חתימות ברכות התפילה, שבהן מתמזגים הבעת השבח הכללית ("בא"ה") עם ציון המומנט המיוחד של הברכה ("גואל ישראל") לחטיבה הארמונית אחת[7].

ב

כל השאלה של השימוש בלשון נוכח ונסתר בנוסח הברכה טעונה עדיין עיון נוסף; אלא שעלינו לבדוק קודם כול בדיקה קפדנית יותר את עצם התהוותה של הברכה הליטורגית על שלביה.

כבר הוכיח י"פ אודיי[8], שאת דפוס־האב של הברכה הליטורגית אנו מוצאים במקרא עצמו: אותם דברי שבח והערצה ספונטאניים שבפי היחיד העומד מזועזע מול ה"פלא", שבו הוא חש את התגלותו ונוכחותו של האלוהים; כגון דברי עבד אברהם (בר' כד, כז): "ברוך ה' אלהי אדני אברהם אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדני וכו'", שאמרם אחרי שביקש אות מעם האלוהים וזכה שתתמלא בקשתו זו. וכן בדברי יתרו, אחרי ששמע מפי משה "את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים" (שמות יח, י): "ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה וכו'"[9]. ברכות אלו, המשקפות את חוויית הנפלא הכלתי־אמצעית,

---

ברם רב האי גאון, בפירושו לברכות (מאן, *Texts and Studies*, ח"א, עמ' 604) כותב: "והא [דתנן הותמי בר]כות שבמקדש היו עד העולם, [האי ברכ]ה הכי הויא: ברוך אתה ה' עד העולם שאותך ביראה נעבד, ותיקינו הכי: בר' אתה ה' מן העולם ועד העולם". אך גם לפי נוסח זה נמצאת בכל אופן המלה "אתה"; ועיין תוספתא כפשוטה א, עמ' 122.

7. וכן מדגיש שפאנייר עצמו את חוסר האחידות הסיבנונית שבנוסחה זו: *MGWJ*, כרך 80, עמ' 344.

8. Jean-Paul Audet, Esquisse Historique du Genre Littéraire de la "Bénédiction" Juive et de l'"Eucharistie" Chrètiene; *Revue Biblique*, LXV (1958), pp. 371 ff. ועיין גם אצל שפאנייר, *MGWJ*, כרך 78, עמ' 442.

9. דוגמות אחרות של דפוס זה במקרא:
"וברוך אל עליון אשר מגן צריך בידיך" (בר' יד, כ).
"ברוך ה' אלהי ישראל אשר שלחך היום הזה לקראתי" (שמ"א כה, לב).
"ברוך ה' אשר רב את ריב חרפתי וכו'" (שם, לט).
"ברוך ה' אלהיך אשר סגר את האנשים וכו'" (שמ"ב יח, כב).
"ברוך ה' אלהי ישראל אשר נתן היום יושב על כסאי וכו'" (מל"א א, מח).
"ברוך ה' היום אשר נתן לדוד בן חכם וכו'" (מל"א ה, כא; דהי"ב ב, יא).
"ברוך ה' אלהי ישראל אשר דבר בפיו את דוד אבי וכו'" (שם ח, טו; ושם ו, ד).
"ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל וכו'" (שם ח, נו).
"ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וכו'" (תהל' סו, כ).
"ברוך ה' שלא נתנגו טרף לשניהם" (שם קכד, ו).
"ברוך ה' אשר לא השבית לך גאל היום" (רות ד, יד).
"ברוך ה' אלהי אבותינו אשר נתן כזאת בלב המלך וכו'" (עזרא ז, כז).
וכן — בלי שם הוויה בפי גוי! — "בריך אלההון די־שדרך מישך ועבד נגו די־שלח מלאכיה ושזיב לעבדוהי . . ." (דניאל ג, כח).
הדוגמות מספר תהילים מייצגות כבר את השימוש הספרותי בדפוס זה בקומפוזיציה שירית, ולא בברכת היחיד הספונטאנית. ברכת דויד בדה"א כט, י ואילך אמנם נשענת על הדפוס הנידון, אך שוברת אותו תוך כדי הרחבתו להימנון ממש. בתהילים כח, ו; לא, כב אנו מוצאים "ברוך ה' כי..."; צורה זו לא עברה לשימוש בברכה הליטורגית. ה"דוכסלוגיות" (תהל' מא, יד; עב, יח; פט, נג; קו, מה; דהי"א מז, לו) אינן עניין לכאן, שהרי על אף הדמיון שבדברי הפתיחה (=מבוא) חסר ברובן גוף השבח (=טופס) כל עיקר; ואין הן משמשות פתיחה כי אם סיום לדברי שיר. אך שמא יש לראות בהן פיתוח ספרותי של הדפוס הנ"ל. ועיין על כך עוד להלן בפרק ה.

אף־על־פי שספונטאניות הן וחסרות נוסח מילולי קבוע — יש להן דפוס מיוחד משלהן; דוגמה בולטת, לדעת אודיי, לדפוס ספרותי להבעת רגשות דתיים, שנמסר בטהרתו מדור לדור ונשאר חי ודינאמי במשך מאות או גם אלפי שנים[10]. דפוס זה יש בו שני חלקים נבדלים זה מזה: ה״הכרזה״ (״מבוא״ הברכה) ״ברוך ה״״ והבעת המוטיב המיוחד (טופס הברכה), המנוסח במשפט זיקה (שאחריו יכולים לבוא דברי שבח נוספים, ״וידוי״ או אף בקשה). מבוא הברכה הריהו האלמנט היציב הבלתי־משתנה, אם גם מצויים בו כינויים או תארים נוספים אחרי שם ההוויה, כגון ״אלהי אדני אברהם״, ואילו טופס הברכה (במינוח של אודיי: Anamnese) הוא האלמנט הדינאמי, המותאם תדיר להזדמנות או לחוויה הגורמת להבעת השבח. אב־טיפוס זה נשאר בשימוש חי עד לימי ישו והתנאים.

לדעתו של אודיי שימש דפוס זה יסוד להתהוות הברכה הליטורגית. טופס הברכה שמעצם מהותו היה ניתן לשינוי ולהתאמה, הורחב והפך למעין הימנון. במקום ה״פלא״ המיוחד שהתרחש בר־ברגע באו ה״נסים והנפלאות שבכל יום״ שבטבע ושבהיסטוריה[11]. השאיפה הספרותית ליצירת ״מסגרת״ הביאה לידי חזרה על נוסחת ה״ברכה״ בסוף: החתימה. לבסוף נוצר אלמנט רביעי (אף הוא על יסורות מקראיים): הבקשה. הפלא שבעבר הופך יסוד לתקווה ולבטחה בהיענות הבקשה. כן סבור אודיי, שגם בנוסחי השבח השונים הרגילים בברית החדשה יש לראות תולדותיה של ה״ברכה״ המקראית הנ״ל.

קביעתו של אודיי נכונה בעיקרה בלי כל ספק. אפשר עוד להוסיף, שדפוס זה סוגל גם לשימושים נוספים חוץ מן השימוש בברכה הליטורגית: לשם הבעת שבח ותודה בתחילת הדרשה בציבור; וכן הוסיף לשמש להבעת תודה על־ידי יחידים, שזכו לטובה או נהנו מחסדיו של ה׳[12].

אולם דומה, שאין לראות בברכה הליטורגית על כל צורותיה תולדה ישירה של הדפוס הנ״ל בלבד. בשעה שאודיי מנתח בדייקנות את החומר המקראי וכן את הדוגמות שבברית החדשה, אין הוא מעמיק בבדיקת הברכה הליטורגית שבימי המשנה והתלמוד ואינו עוקב אחרי שלבי התפתחותה בפרוטרוט. כן אין הוא עומד על כל שינויי הצורה שבינה לבין הדפוס הנ״ל, שמביניהם נזכיר כעת רק אחד: שבחלק גדול של הברכות הליטורגיות מובע עיקר השבח שבטופס הברכה לא בצורת משפט זיקה, כמו בדפוס המקראי, אלא על־ידי תואר בבינוני פועל — הבדל שאין להתעלם ממנו, בשעה שבודקים דפוסים אלו מבחינה סיגנונית־צורנית. יש גם לפקפק, אם אמנם אפשר להסביר את ה״חתימה״ רק בשאיפה ״לחזור על הברכה עוד פעם״, שהרי מוצאים אנו חתימה לא רק בברכה, שיש לה אף פתיחה בלשון ״ברוך״, אלא בעיקר בברכות רבות שאין להן פתיחה כל עיקר (בייחוד ב״ברכה

10. Die liturgische Gebetsformel überdauert Jahrhunderte, ja Jahrtausende; sie ist fast unsterblich (HEILER, *D. Gebet*, p 437). אלא שאנו דנים לא בנוסחה מילולית מוצקת ונוקשה של תפילת קבע, אלא בדפוס דינאמי המסתגל לפי המצב ואינו אלא קבוע למחצה

11. כבר בין הדוגמות שבמקרא הנ״ל נמצא שימוש בדפוס זה להבעת תודה על ״נסים״ וחסדים, שהיו בעבר או שנמשכים וקיימים תמיד.

12. עיין על כך להלן בפרק ז, בפרק י ובפרק יא.

יש אפוא להבחין בין שלוחות שונות, שכולן התהוו מאותו האב־טיפוס שבמקרא את השימוש בדפוס זה ״בבית המדרש״ מאפיינת החלפת שם הוויה בכינויים, בעיקר ״המקום״; ואילו בברכת היחיד (שבארמית) מופיע לרוב הכינוי ״רחמנא״. אך נזכור, שעוד בימי התנאים נמשך השימוש בדפוס המקראי בצורתו המקורית ממש, לרבות הזכרת שם הוויה, בפי היחיד הנותן ביטוי לרגשי הערצה ותודה מול ה״נפלא״. דוגמה בולטת לכך נמצאת בתוספתא תגיגה פ״ב, א (ובבבלי שם יד ב) בברכת רבן יוחנן ב״ז, אחרי שדרש לפניו ר׳ אלעזר בן ערך במעשה מרכבה: ״ברוך ה׳ אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שיודע לדרוש ולהבין בכבוד אבינו שבשמים וכו׳״.

הסמוכה לחברתה"). קשה לראות את הברכה שאין בה אלא חתימה כתולדה של הדפוס המקראי הנזכר, שבו באה הברכה "ברוך ה'... אשר" כפתיחה בהחילת העניין; ואילו בברכת החתימה המבנה ממש הפוך: גוף העניין קודם ודפוס הברכה אינו אלא סיומו.

בנוסף על הדפוס המקראי הנידון צריך אפוא לגלות מקור צורני שני לברכה הליטורגית. אמנם אנו נתקלים בקושי מסוים בנסותנו לקבוע, מה היה היסוד האחר הזה, ששימש את יוצרי הברכות, ומניין לקחו אותו: כי במשך הזמן, כאשר שני דפוסים אלו — ואלו בלבד — שימשו בברכה הליטורגית, השפיעו זה על זה השפעת גומלין, עד שאין אנו מוצאים היום ברוב הברכות את הדפוסים האלה בצורתם הטהורה והמקורית, אלא ניטשטשו הגבולות. ועל כן עלינו להתעלם לעת־עתה מצורות־ביניים ומנוסחות מעורבות ולהעמיד זה מול זה את שני הדפוסים בצורותיהם הבולטות ביותר.

את תולדותיו של הדפוס המקראי אנו מוצאים בכל אותן הברכות, שבהן באה הפתיחה ב"ברוך" בתחילת העניין, וטופס הברכה מתחיל בהן בנוסח "אשר פעל..." (נתן, קידשנו, בחר, גאלנו וכו'). אמנם כוללות ברכות אלה ב"מבוא" שלהן, בצורתן הסופית הנהוגה היום, גם את מלת "אתה", ועל כך עוד נדון להלן. אין לראות שינוי צורני בהרחבת המבוא על־ידי תוספת המלים "אלהינו מלך העולם", שהרי גם בדוגמות המקראיות ראינו, שאחרי הזכרת השם באים מדי פעם כינויים נוספים מסוג זה. ברכות אלה, והן רבות, הולמות אפוא בדיוק את הדפוס התנ"כי: "ברוך [אתה] ה' אלהי... אשר פעל..."[13]. ועוד זאת — גם בתנ"ך וגם בברכה הליטורגית יכול משפט הזיקה להיות קצר או ארוך; לרוב אין הוא מסתפק בשתיים או שלוש מלים אלא מאריך ומפרט; לעתים אף משמש משפט הזיקה מעבר לדברי שבח המובעים בצורה אחרת.

שונה לחלוטין הוא דפוס הברכה, כפי שאנו מוצאים אותו בחתימות של רוב הברכות שלפנינו. המבוא הוא בדפוס "ברוך אתה ה'" ואין בו שום הרחבה על־ידי כינויים. מאידך, דומה שכאן מלת "אתה" היא מגוף הנוסח[14]. טופס הברכה מנוסח כאן לרוב בצורת בינוני פועל; ואף באותם המקרים המועטים יחסית, שיש מבנה אחר, אין אנו מוצאים משפט זיקה. יוצאת מן הכלל ברכה אחת ויחידה, שעליה צריך לדון במיוחד: ברכת "שאותך גירא

---

13. דומה, שחל שינוי נוסף בטיבו של הדפוס המקראי, שאמנם אינו מתבטא בנוסח: במקרא אין, כנראה, לראות במשפט הפותח ב"אשר" משפט זיקה אלא משפט הנמקה; ואכן מצויות גם "ברכות", שבהן בא במקומו משפט הפותח ב"כי", עיין לעיל, הערה 9; וכן במגילות מדבר יהודה, עיין לעיל, הערה 3; ואילו בברכה הליטורגית אין מסבע זה בנמצא. שינוי זה, שבעקבותיו קיבלה מלת "אשר" מובן של מילת זיקה, השפיע אף על משמעות ה"מבוא": בשימוש המקראי עומדות המלים "ברוך ה'" ברשות עצמן, מביעות את כל השבח ואינן זקוקות עוד להשלמה; ואילו בשימוש המאוחר אבד התוכן ה"פועלי" של מלת "ברוך", ואין עוד להסתפק בה בלבד ללא תוספת שבח מפורש במשפט זיקה או בצורת בינוני פועל. עיין על כך אצל שפאנייר, *MGWJ*, כרך 80, עמ' 344; וכן לעיל, עמ' 31, על הנוסח "ברוך אתה ה' על..".

14. אין שום רמז לכך, שפסוק זה היה חסר אי־פעם את מלת "אתה"; ואין צריך לומר שלא הגיעה אלינו אף ברכת חתימה אחת בלי מלה זו. גם המחלוקת הנ"ל בין רב ושמואל, אם "צריך לומר אתה", אינה מתייחסת לברכות חתימה, אלא לברכות שפותחות ב"ברוך"; ודבר הלמד מעניינו הוא, כי מחלוקת זו באה בצידה של מחלוקת אחרת, אב ברכה בלי "מלכות" שמה ברכה; והרי לא הצריכו מלכות אלא בפתיחה בלבד

דומה שבחרו בנוסחה "ברוך אתה ה'" בשביל החתימה גם מתוך חוש לשיווי משקל ריתמי; כי כנגד דברי הטופס הקצרים לרוב דרושה נוסחת מבוא בת שלוש מלים לפחות, מה שאין כן בדפוס הפתיחה, שבו אין יחס של שיווי משקל בין המבוא (שהיה קצר מתחילתו) לבין משפט הזיקה הארוך. נוסחה כגון "ברוך ה' שומע תפילה" עושה רושם פגום ותפל, מפני שאין שתי המלים של הפתיחה עומדות ביחס ריתמי נכון אל שתי המלים של הטופס.

ונעבוד״[15]. יתר על כן: בשעה שבברכות הפתיחה מנוסח הטופס תמיד בלשון עבר אחרי מלת ״אשר״, אין למצוא לשון עבר בברכות החתימה (גם כאן נדון על היוצא מן הכלל היחיד להלן).

מלבד השוני הצורני שבין שני הדפוסים יש להדגיש אף את השוני שבתפקידם; זו פתיחה וזו חתימה; הראשונה עומדת בתחילת התפילה והשבח, ויכולים לבוא אחריה דברים רבים נוספים, ואילו השנייה מסיימת דברי תפילה שקדמו לה ואין אחריה ולא כלום. זאת ועוד: בברכת הפתיחה אין הגבלה לאורכו של משפט הזיקה ולמספר המלים שבו, אבל בברכת החתימה הטופס הוא קצר, ואין בו לרוב אלא שתיים או שלוש מלים בלבד. והדבר מובן, שהרי באה כאן הברכה כסיום לתפילה שקדמה לה, ואין בה אלא סיכום קצר של זו. דומה שאותן החתימות המעטות, שיש בהן מספר גדול יותר של מלים בטופס הברכה, הן לרוב תוצאה של צירוף חתימות שונות[16]. דפוס זה הקצר ממלא תפקיד מיוחד וחשוב: באמצעותו אפשר להפוך כל תפילה, ותהא מנוסחת כאשר תהיה, לתפילה ליטורגית בעלת דפוס קבוע. מבחינה זו הוא ״שימושי״ בהרבה מן הדפוס המקראי, שלא ניתן להשתמש בו בכל הזדמנות, כי לא כל תפילה אפשר לפתוח בסיגנון ״ברוך ה׳״. ונציין עוד הבדל חשוב מבחינת השימוש בין שני הדפוסים: ברכת הפתיחה, שמוצאה מן הדפוס המקראי, אין תוכנה בדרך כלל דברי בקשה ותחינה (ובמידה שיש דברי בקשה כאלה בברכות אחדות, הם מובלעים בתוך דברי השבח, ושמא אינם אלא תוספת מאוחרת; ומקצת הפוסקים עדיין מתנגדים להם)[17], ואילו ברכות החתימה מצויות ביניהן ברכות בקשה לרוב.

להבדלי הצורה ולהבדלים שבשימוש יש להוסיף הבדל מבחינת המוצא. בשעה שהדפוס הראשון לקוח מן המקרא כמות שהוא ואין בו שום חידוש מבחינת צורנית (כאמור, עוד נדון במלת ״אתה״), הרי אין לה לצורה השנייה דוגמה מקראית כל עיקר. אמנם יש בה אלמנטים תנ״כיים: הנוסחה ״ברוך אתה ה׳״ מופיעה פעמיים בתנ״ך (תהל׳ קיט, יב; ודהי״א כט, י), אך אין אחריה המשך בלשון בינוני פועל. מאידך, מצויים מאוד במקרא תוארי שבח בלשון בינוני: ״בונה ירושלים״, ״יוצר אור ובורא חושך״, ״שומע תפלה״, ״מקדש את ישראל״, ״מקבץ נדחי ישראל״, ״פוקח עורים״ ועוד, אך אין צורות אלה מופיעות כהמשך לנוסחת ״ברוך אתה ה׳״, ואף לא לנוסחת ״ברוך ה׳״. אין כאן אפוא דפוס המושאל מן התנ״ך כמות שהוא, אלא יצירה צורנית חדשה, מיזוג חופשי של אלמנטים תנ״כיים נפרדים ליחידה אחת. במקרה הראשון סיגלו להם יוצרי התפילות לשימוש הליטורגי דפוס עתיק קיים, שלא היה כל צורך לשנותו, כי אם להעבירו לתפקידים נוספים. במקרה השני לפנינו דפוס חדש, שלא נוצר מלכתחילה אלא למטרות ליטורגיות בלבד[18].

---

15. הנוסח, המובא ברש״י יומא סח ב כחתימה של אחת מברכות כוהן גדול: ״שבחר במקדש״, אינו עיקר, שהרי בירושלמי (שם פ״ז מד ע״ב) מובא במפורש: ״הבוחר במקדש״. ועיין: תוספתא כפשוטה ד, עמ׳ 801.

16. כגון חתימת הברכה שלפני ההפטרה או הנוסחים המורחבים של חתימת ״יהללוך״ וחתימת ״ישתבח״. עיין על כך באנציקלופדיה תלמודית ט, עמ׳ תכד; גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, עמ׳ 63; וכן י׳ צימלס, בקובץ ״רב סעדיה גאון״, ירושלים תש״ג, עמ׳ תקמט ואילך.

17. עיין אצל שפאנייר, *MGWJ*, כרך 78, עמ׳ 440; וכן אצל צ׳ קארל, מחקרים בתולדות התפילה, עמ׳ 17 ואילך.

18. לדעתו של שפאנייר, *MGWJ*, כרך 80, עמ׳ 344, יש לראות את הדפוס המקורי של החתימה ב״דוכסולוגיות״ שבספר תהילים קשה להסכים לכך; שלא זו בלבד, שניכר שוני מובהק מבחינה צורנית בין הג״ל לבין דפוס החתימה, (בעיקר: שטופס הברכה בלשון בינוני פועל, המאפיין את החתימה, אינו בנמצא כלל ברוב הדוכסולוגיות), אלא שאף הדוכסולוגיות עצמן אינן דפוס צורני מגובש ואחיד, דוגמת דפוס הפתיחה המקראי. לכל היותר אפשר לדבר על השפעה מסוימת, שהשפיעו הדוכסולוגיות על צורת החתימה; ושמא יש לראות בהן אף את המקור לעצם השאיפה לסיים קטעי תפילה בנוסחות שבח קצרות.

בוודאי אין לראות מקרה גרידא בהעדפת נוסחת "ברוך אתה ה'", המצויה במקרא רק פעמיים, על שאר נוסחות ה"מבוא" הרגילות שם. ללא ספק מתבטאת בבחירה זו הנטייה הברורה להעניק לתפילה — ואף לתפילת הקבע — אופי של פנייה ישירה אל ה' בדרך של דו־שיח ממש, שבו מתגלה היחס האינטימי־האישי של המתפלל אל אלוהיו[19]. אותה המגמה היא שסייעה בוודאי גם להנהגת נוסחה זו, הכוללת את מלת "אתה", אף בברכת הפתיחה, בניגוד לדפוס המקראי שהיא מושתתת עליו. שינוי זה הוא מהותי, שכן במקרא נודע לאותן ברכות שהבאנו לעיל, כגון ברכת עבד אברהם, אופי של הכרזה יותר מ"תפילה"; ומעניין הדבר, שברוב המקרים בא מטבע זה במקרא עצמו בשיחה בין אדם לחברו דווקא (כגון בדברי יתרו הנ"ל, שאינם אלא חלק של דו־שיח עם משה); ועוד יותר בולט טיבה ה"הצהרתי" של נוסחת "ברוך ה' אשר..." בשימושה הפולחני, כגון בפי שלמה המלך בטקס חנוכת המקדש (מל"א ח, טו; שם נו)[20].

ג

ניתן לנו לעקוב אחרי שלבי התהוותו של הדפוס החדש, "דפוס החתימה". יוצרי התפילות חשו, כנראה, בצורך למצוא דפוסים קבועים להבעת שבחו של מקום ובקשת צרכיו של אדם, ולא ראו את עצמם עוד רשאים להמשיך בדרך היצירה החופשית של מזמורים והימנונים דוגמת אלה שבתנ"ך[21]. אין הם ובני דורם עוד ראויים "לספר בשבחו של הקב"ה", ועל כן עליהם להסתפק במה שמוצאים מן המוכן במקרא. התחילה אפוא עבודת איסוף וליקוט של תוארי שבח מן המקרא לשם שימוש בליטורגיה; רובם בצורת בינוני פועל, בני שתיים או שלוש מלים. במקום שלא מצאו את צירוף המלים המבוקש במקרא בצורתו, צירפו קטעים שונים או אף יצרו תוארי שבח נוספים, אך תמיד במתכונת התנ"כית. הימנעותם זו מיצירה חדשה וההסתפקות במה שנמצא כבר בתנ"ך באו לידי ביטוי אף בכך, שגם בשביל נוסחת מבוא הברכה העדיפו בסופו של דבר דפוס מקראי, ואפילו הוא נדיר שם; וכן היו גופי התפילות, שהברכות שימשו להן חתימה, אף הם מורכבים לעיתים קרובות פסוקי מקרא

---

19. עיין לעיל, עמ' 19; ובספרו של אלבוגן, עמ' 241. וכן בספרו של מ. קדושין, *The Rabbinic Mind*, ניו־יורק 1952, עמ' 266 ואילך.

20. על כך עומד בפרוטרוט W.S. Towner מאוניברסיטת פרינסטן במאמר על דפוס החתימה, שהרשה לי לקוראו בכתב־יד.

קדושין בספרו הנ"ל (שם) רואה בשילוב שתי צורות הפנייה — בנוכח ובנסתר — שבמטבע הברכה ניסיון גאוני להביע את שתי הבחינות השונות של יחס האדם אל אלוהיו ואת תודעתו, שיחס זה אין דוגמתו. דווקא צירופן של שתי צורות הפנייה ביחידה תחבירית אחת הוא הנותן ביטוי לתחושה, שיחס זה יחיד במינו ואין דומה לו. ברם, אם כוונת הדברים, שצורת הסיגנון הנדונה נוצרה בכוונה תחילה כדי להבליט את הרעיון הזה, לא נוכל לקבלם; כי אז היה צריך צירוף זה להימצא באופן שיטתי בכל התפילות. אולם למעשה אין הוא מובע בדרך כלל אלא בפתיחת הברכה בלבד, ובתפילת העמידה, למשל, לא נמצאת "פנייה בלשון נסתר" בנוסח א"י בברכה הראשונה כלל ובחתימות רק פעמיים (במלת "עמו" שבברכות ה' ו—י').

ש"ה בלאנק, *HUCA*, כרך 32, עמ' 87 ואילך, טוען, שההבדל בין נוסחת "ברוך ה'" ובין נוסחת "ברוך אתה ה'" הוא פורמלי בלבד, ולא מהותי. ברם הדברים אמורים לגבי תפיסת ברכת אדם את אלוהיו במקרא. לדעתו של בלאנק אין ברכה זו שבח ותהילה גרידא, אלא יש בה ממש ותועלת; היא מעין "מנחה" — אמנם של דברים — שהאדם מקריב לאל ושבה הוא מתכוון לשלם לו טובה תחת טובה. מבחינה זאת ודאי הצדק אתו, שאין בתוספת המלה "אתה" כדי לשנות את מהותה של הברכה.

21. עיין גם לעיל, עמ' 19

בלבד, כגון מלכיות, זכרונות ושופרות וברכות תפילת תעניות[22]. גישה זו בוטאה במפורש בהתנגדותם של חכמי התלמוד לגיבוב תוארי שבח בברכה הראשונה של העמידה בנוסף על שלושת התארים "הגדול הגבור והנורא"; גם את אלה תיקנו בתפילה, רק משום ש"משה אמרן בתורה", ואנשי כנסת הגדולה, שהיו ביניהם "כמה נביאים", התקינו אותם: "השתא הני תלתא, אי לאו דכתבינהו משה באורייתא ואתו כנסת גדולה והתקינהו בתפילה, אנן לא אמרינן להו" (מגילה כה א). וכן אמרו: "משה התקין מטבעה של תפילה: האל הגדול הגבור והנורא" וכו' (ירו' ברכות פ"ז יא ע"ג).

אותם תוארי שבח בבינוני פועל המלוקטים מן המקרא שימשו שימושים ליטורגיים שונים. הם צורפו, כאמור, לנוסחת המבוא "בא"ה" — ובאופן זה נוצר הדפוס החדש של הברכה. אך לא השתמשו בהם בפתיחה ובחתימה בלבד אלא אף בגופן של הברכות והתפילות, כגון בברכת גבורות שבעמידה: "מכלכל חיים... מחיה מתים... סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים" וכו'. אך גם בפתיחה ובסיום שימשו בוודאי אף לשונות אחרים — מלבד "בא"ה" — כ"מבורא" בשלב מסוים, כפי שנמצינו למדים מבן־סירא נא, יב, ששם באים המטבעות הנידונים שבבינוני פועל אחרי הפתיחה "הודו ל...", כגון "הודו לגואל ישראל" "הודו למקבץ נדחי ישראל" ועוד, וכן כהמשך ללשון "ברכו", כפי שכבר הזכרנו. אך לבסוף גברה הנוסחה "בא"ה" כנוסחת מבוא ודחקה את שאר הנוסחות, עד שנחשב ל"ברכה" רק מטבע שנמצאת בו נוסחה זו. את המעבר לשלב זה משקפות במידה מסוימת מגילות מדבר יהודה. אמנם נמצאות שם עוד נוסחות אחרות לרוב, וביחוד: "אודכה אדוני", אך נוסחת "ברוך אתה אדני" כבר שכיחה למדיי[23].

הדפוס החדש הזה, שנוצר אפוא על־ידי צירוף הנוסחה "בא"ה" לתוארי שבח בבינוני פועל שלוקטו מן התנ"ך, לא שימש מתחילתו לחתימת ברכה בלבד, אלא בוודאי גם לפתיחתה; וכן אנו מוצאים את הדפוס הזה גם במגילות הגנוזות כשהוא משמש פתיחה של תפילות. ולא כינינו אותו "דפוס החתימה" אלא משום שנשתמר לנו בטהרתו, בתפילות שהגיעו לידינו, בחתימות בלבד. ואילו בברכות הפתיחה השפיעו שני הדפוסים — המקראי: "ברוך ה'... אשר" והנ"ל — זה על זה השפעת גומלין, עד שקשה להפריד ביניהם עוד.

וקל להבין, משום מה לא הסתפקו אף בפתיחות בדפוס המקראי הקיים בלבד. דפוס זה, שבו בא "טופס הברכה" במשפט זיקה הפותח ב"אשר" ושצורת הפועל שבו בלשון עבר,

---

22. אף בין ברכות העמידה של חול היו בוודאי שלא היה בנוסחן (בפי שליחי ציבור או מתפללים מסוימים) אלא פסוק מן המקרא בלבד. כן אנו מוצאים למשל, שברכת "הרוצה בתשובה" באחד מנוסחי הגניזה, שהובא לעיל, עמ' 24, הע' 15, כוללת רק את הפסוק "השיבנו ה' אליך, ונשובה חדש ימינו כקדם" (איכה ה, כא), ותו לא. אך השווה את דברי ש' אסף בספר דינבורג, עמ' 117, הערה 7, שהנוסח הנ"ל "אינו עיקר", כי "אין אומרים ברכה פסוק". אם רוצה אסף לומר בדבריו אלה, שאין הברכה הנ"ל הולמת את פסק ההלכה המקובל בידינו, הצדק אתו, כמובן; אך אם כוונתו לקבוע, שנוסח זה אינו מקורי, כיוון שהוא פסול על־פי ההלכה, אינו אלא טרפה. כי לא תמיד הולמת המציאות הליטורגית (בייחוד הקדומה) את כללי ההלכה (שנתנסחו לרוב בשלב מאוחר יותר של התפתחות ולא תמיד היה בכוחם לעקור נוסחים שכבר פשטו). ועיין על כך לעיל במבוא ולהלן בפרק ז; והשווה מילר, מסכת סופרים, עמ' 192 וכו'; וכן אצל טשרנוביץ, קצור התלמוד, במבוא למסכת ברכות, עמ' *XXV*; וכן בדברי גינצבורג, פו"ח בירושלמי א, עמ' 201, המקשה אף הוא אותה קושיה על הנוסח הנ"ל ומנסה לתרצה על־ידי שחזור "הנוסח המקורי", שפתח לדעתו: "רצה תשובתנו והחזירנו לפניך כאמור השיבנו ה' אליך" וכו', אלא שבדורות שלאחר התלמוד נתקצר הנוסח ולא נשארה הפתיחה הנ"ל. וכבר הוכחנו בפרוטרוט, שלא היה קיים נוסח קבוע ואחיד של הברכות מתחילה.

23. נוסחה "ברוך אתה אדוני" נמצאת במגילת ההודיות ה, 20; י, 13; יא, 28; יא, 33; טז, 8; וכן בקטע ד, 15. בשאר המגילות לעיתים נוסחות דומות, כגון "ברוך אתה אלי", "ברוך שמך אל אלים", אך אין בהן "ברוך אתה אדוני".

מוגבל מדיי בשימושו. הוא מתאים להבעת שבח על מאורעות חד־פעמיים, וכן על מאורעות היסטוריים בכלל; ואכן משמש דפוס זה במקרא עצמו בעיקר להזדמנויות כאלה. אבל אין סיגנון זה הולם ברכות המביעות שבח ותודה על פעולות ה׳ המתמידות שבטבע, כגון ״הזן את העולם״, ״יוצר אור ובורא חושך״, ״בורא פרי העץ״ וכדומה. למקרים (מרובים) אלו דרוש דפוס, שבו יובע השבח בלשון הווה, ונמצא ראוי ביותר לכך הדפוס החדש הנידון, שבא בו ״טופס הברכה״ בלשון בינוני פועל[24].

מתוך כך נמצאו משמשים זה על־יד זה בברכות הפתיחה שני דפוסים שונים, הקרובים זה לזה: בזה פותחת הברכה בלשון ״ברוך ה׳״ (בתוספת הרחבות, כגון ״אלהי ישראל״ וכיוצא בזה) וממשיכה במשפט זיקה; ובזה היא פותחת ״ברוך אתה ה׳״ וממשיכה בבינוני פועל. ומתוך ששתי צורות אלו התאזרחו בשימוש בברכת הפתיחה, התמזגו בסופו של דבר: בשתיהן השתמשו בנוסחה ״בא״ה״ (במקום ״ברוך ה׳״ בלבד) ובשתיהן הוסיפו כינויי שבח נוספים במבוא הברכה (״אלהינו מלך העולם״), כפי שהיה נהוג בדפוס המקראי מתחילתו. מה שאין כן בברכת החתימה, שבה השתמשו תמיד רק בדפוס החדש בלבד: בנוסחת ״ברוך אתה ״ה׳ (בלי תוספת ״אלהינו מלך העולם״), שלאחריה בא טופס הברכה בלשון בינוני דווקא. לא העבירו אפוא אל החתימה את המטבע הטיפוסי לדפוס המקראי, ובייחוד נמנעו מלהשתמש בה במשפט זיקה בלשון עבר, כיוון שבמקרא עצמו מופיע דפוס זה רק בתחילת העניין וכפתיחה, ולא ראו את עצמם רשאים להוציא אותו מחזקתו. ולפי שאף הרחבת מבוא הברכה על־ידי כינויים נוספים טיפוסי לדפוס המקראי הנ״ל, לא הוסיפו כינויים כאלה במבוא החתימה; ומכאן שלא ״תיקנו״ בברכות החתימה לומר ״מלכות״.

אף־על־פי שאין בתוספת ״מלכות״ בברכת הפתיחה משום סטייה צורנית, יש מקום לשאלה, מתי קבעו תוספת זו ומשום מה קבעוה. במקורות התלמודיים נזכרת אמירת ״מלכות״ כחובה רק בפי אמורא מן המאה השלישית, הקובע ש״כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה״ (בבלי ברכות יב א וירושלמי שם פ״ט יב ע״ד), אבל ברור שאין הוא בא אלא לקבוע כנורמה מחייבת את אמירת ״מלכות״, שהיו נוהגים בה מכבר. יוסף וייס הביע השערה, שהמלכות בפתיחת הברכה הותקנה כ״מחאה אנטי־גנוסטית״[25], אך לא הביא הוכחות של ממש לדעה זו. דומה שיש לקשור את הנהגת הנוסחה ״מלך העולם״ בהזכרת ה״מלכיות״ שבעמידה של ראש השנה. כפי שהוכיח ל׳ פינקלשטיין[26], לא הונהגו מלכיות אלו זמן רב לפני ר׳ עקיבא, שכן הוא וחבריו עוד חולקים זה על זה לגבי מקומן בעמידה; ואילו מבנה העמידה המקובל בידיהם היה בנוי על תשע ברכות בלבד, שאין ביניהן ברכה מיוחדת למלכיות. ואף בעמידה של תעניות, שיסודה בימי המקדש (משנה תענית פ״ב משׁ׳ ב — ה), נהגו לומר זכרונות ושופרות, אך לא מלכיות. מן הראוי אף לשים לב לכך, שבתפילת

---

24 העדיפו את השימוש בבינוני פועל בפתיחת הברכה על שימוש במשפט זיקה שהפועל שבו יבוא בלשון הווה (= בינוני פועל). המקרה היוצא מן הכלל היחיד הוא ברכת ״אשר בדברו מעריב ערבים״; אך השווה ב־*HUCA*, כרך ב, עמ׳ 308, שם נוסח הפתיחה של הברכה הוא: ״ב״א ייי״ (!) המעריב ערבים המשנה את העתים המחליף את הזמנים הסודר את כל הימים גולל חושך מפני אור״ וכו׳. דומה, שהעדיפו כאן — בנוסח המקובל — משפט זיקה על בינוני פועל, כדי למנוע שחתימת הברכה תהיה חזרה מלה במלה על פתיחתה. ושמא פעלה כאן שאיפה לשמור הן על החריזה שבין הטורים הן על המבנה המקביל שלהם, שהיו נפגמים, אילו היה הנוסח (במקום הנוסח הרגיל): ״המעריב בדברו ערביב, בחכמה פותח שערים ובתבונה משנה עתים״; ואי אפשר להקדים את מלת ״בדברו״ למלת ״המעריב״ (כשם שקודמות בטורים הבאים ״בחכמה״ ו״בתבונה״ לצורות הפועל) בלי תוספת המלה ״אשר״.

25. On the formula melekh ha'olam as anti-Gnostic protest, *JJS* X (1959), p. 169 f.

26. *JQR*, כרך 16 (1925—6), עמ׳ 17.

שמונה־עשרה, שעברה את עריכתה הסופית בימי רבן גמליאל דיבנה, אין כלל "מלכות". מסתבר אפוא, שלא הנהיגו לומר בברכות "מלך העולם" לפני תחילת המאה השנייה לערך — והרי זה אף הזמן, שבו קבעו כפי הנראה את המלכיות בעמידה של ראש השנה. ולכן דומה שהצדק עם אלה הטוענים שהן ה"מלכות" הן ה"מלכיות" הונהגו כמחאה נגד פולחן הקיסרים הרומיים [27].

בשלב מאוחר יותר של התהוות הברכה הליטורגית נוצר צירוף של שתי הצורות: ברכה שפותחים בה ב"ברוך" ואף חותמים בה ב"ברוך" — "מטבע ארוך" בלשון המקורות. יצירת מטבע זה בוודאי נבעה מן השאיפה שציין אודיי, ליצור "מסגרת" ולייחד את דמותה של הברכה הליטורגית על־ידי פתיחה וחתימה בנוסח "בא"ה" גם יחד.

אף־על־פי שבפתיחה משמשים אפוא שני הדפוסים בערבוביה מסוימת והתמזגו זה בזה, עד שטושטש כמעט לגמרי ההבדל בין ברכה בסיגנון "אשר" לברכה בסיגנון בינוני פועל, הרי שמרו על דפוס החתימה בטהרתו. לא זו בלבד, שנמנעו מלקבוע בה מלכות — וכאן השפיעו אולי גם שיקולים סיגנוניים־ריתמיים, שהרי החתימה חייבת להיות קצרה —, אלא אף לא העבירו את סיגנון "אשר" לשימוש בחתימה, אף־על־פי שבדרך זו היו יכולים לסלק קשיים לא מועטים. כי כשם שבפתיחה היו זקוקים מדי פעם לסיגנון בינוני, במקום שרצו לציין לא מאורע חד־פעמי כי אם מתמיד, כך דרש העניין לעתים לשון עבר בחתימה, כאשר המדובר במאורע היסטורי, אלא שוויתרו על בהירות הביטוי לטובת השמירה על הצורה האופיינית לדפוס זה: תוארי השבח בלשון בינוני המלוקטים מן התנ"ך או המנוסחים במתכונתם של לשונות תנ"כיים כאלה. מתוך כך נוצרו ברכות הכוללות מעין סתירה מבחינת הזמן: פותחות בעבר ומסיימות בהווה, כגון "אשר נתן לנו... בא"ה נותן התורה" או "אשר קדשנו במצוותיו... בא"ה מקדש השבת" או "אשר יצר את האדם... בא"ה יוצר האדם", וכן רבות. לא ראו בכך פגם חמור, מפני שסוף סוף אין בינוני פועל "הווה" ממש; ואף חכמי התלמוד ידעו, שלשון זה אף "לשעבר משמע" (עיין ברכות לח א ו־נא ב). רק במקרה אחד הורגש הכרח להשתמש בלשון עבר בחתימה: בברכת הגאולה (שבברכות קריאת שמע ושבליל הסדר), מפני שרצו להבחין כאן במפורש בין ברכת הגאולה שבשמונה־עשרה, שעניינה הגאולה שבעתיד, לבין גאולה זו, שהיא גאולת מצרים שבעבר. אך על־מנת להימנע מסטייה סיגנונית בולטת מדיי מדפוס החתימה, ויתרו על מלת "אשר" וקבעו את הנוסח המשונה "בא"ה גאל ישראל", שיש בו לפחות דמיון חיצוני מסוים לנוסחות כגון "גואל ישראל", "רופא חולים" וכו' [28].

גם כשהברכה משבחת את מידותיו של הקב"ה ולא את מעשיו, כגון ברכת "אתה קדוש", נמצא סיגנון הבינוני בלתי־מתאים, ונמצא הפתרון בשימוש בשמות עצם מלווי שמות תואר או בתוספת נסמך: "האל הקדוש", ובדומה לכך "אל ההודאות", "אל הכבוד" (ירו' פ"ט יד ע"ג), "המלך המשפט", וכן "מעון הברכות" שבנוסח א"י [29] ועוד. גם כאן ניכרת השאיפה לשמור, עד כמה שאפשר, על הדמיון החיצוני לצורות הבינוני הרגילות, ואף על המקצב המאפיין את החתימה. עוד יותר התקשו כשאין ה' מופיע כנושא אלא כמושא בהבעת

---

27. עיין: A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, p. 68, ובמה שכתבתי ב־*JJS*, כרך 11 (1960), עמ' 177 ואילך.

28. ועיין אצל ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש"ך, עמ' 58, ומה שכתבתי בתרביץ ל, עמ' 406 ואילך. — גירסת "גואל ישראל" בגאולה של קריאת שמע ושל ליל פסח נשתמרה בכמה מקורות; עיין בקריית ספר כט (1953—4), עמ' 172. השורה גם לעיל, עמ' 46, הע' 41.

29. עיין ג' אלון, תרביץ יד (תש"ג), עמ' 70; וכן בדברי ש' אברמסון, תרביץ טו (תש"ד), עמ' 55.

השבח, שהיא תוכן הברכה. יש שהצליחו לעקוף אף את הקושי הזה על־ידי שימוש בשמות עצם, כגון "משען ומבטח לצדיקים" (כלומר: שבו בוטחים הצדיקים). אבל נשארו שני מקרים, שבהם לא היתה כל דרך להביע את הרעיון הדרוש בסיגנון המקובל בדפוס החתימה: הברכות "שאותך נירא ונעבוד" ו"הטוב (שמך ו)לך (נאה) להודות". כאן לא היתה ברירה אלא לוותר על ההומוגיניות הצורנית לטובת הרעיון; הדפוס הפך למיטת סדום, ועל כן נטשוהו. ואף־על־פי שלא נמצאו מעולם משפטי זיקה בדפוס החתימה, לא היה מנוס מהם במקרים אלו (גם "הטוב לך להודות" הוא, למעשה, משפט זיקה, והה"א באה במקום "אשר"; אלא שאף כאן העדיפו, כנראה, לשמור על דמיון חיצוני לדפוס הרגיל, שבו באה לעתים ה"א הידיעה בתחילתו).

מעניין הדבר, שכמעט בכל המקרים הנידונים, שבהם דרש העניין סטייה מבחינה פורמאלית, הגיעה לידינו גם נוסחה אלטרנאטיבית, שנוצרה בזמן מן הזמנים, כאילו לא נחה דעתם של חכמים מן הוויתור על הדפוס הקבוע. כך נמצאת, למשל, בנוסח א"י החתימה "צור ישראל וגואלו" בגאולה שלאחר קריאת שמע; "אל ההודיות" כאלטרנאטיבה ל"הטוב לך להודות"[30]; "המחזיר שכינתו לציון" כתחליף (בבלי?) מן התקופה שלאחר החורבן ל"שאותך נירא ונעבוד". ושמא יש לראות בחילופים אלו ביטוי להתלבטות בין החוש החזק לשמירה על טהרת הצורה לבין השאיפה לביטוי מדויק וקולע של הרעיון. אך אין לייחס חשיבות־יתר להימצאם של נוסחים אלטרנאטיביים אלו, שהרי בלאו־הכי נמצאות אלטרנאטיבות להרבה חתימות, גם במקום שאין לתלות את הדבר בקשיי ניסוחו של הרעיון המבוקש במסגרת הדפוס הקבוע[31].

ד

כעת נוכל לחזור לנקודת המוצא של דיוננו: משום מה אין הברכה פונה אל ה' בסיגנון נוכח בטופס, אחרי שפתחה בלשון "אתה" במבוא?

לא יקשה עלינו לתת תשובה לגבי ברכות הפתיחה. בדפוס המקראי המקורי, ששימש דוגמה לברכות אלו, באמת לא הופיעה מלת "אתה", וגם כשנהגו לבסוף לומר "אתה" לא רצו משום כך לשנות את סיגנונה הקדום של הברכה. בנקודה זו צודק אפוא שפאנייר, אם גם אין לתאר את שינוי הנוסח כ"תוספת מלת 'אתה'" באופן שרירותי, אלא כהחלפת הנוסחה "ברוך ה'" בנוסחת "בא"ה", אחרי שזו הפכה לסימן היכר של הברכה הליטורגית בהשפעת דפוס החתימה. ואילו לגבי ברכת החתימה, שבה מלת "אתה" תמיד היתה חלק אינטגראלי של נוסחת "בא"ה", יש לחפש את סיבת השימוש בלשון נסתר בטופס הברכה באותו שלב מוקדם, שבו נהגו עדיין נוסחות שונות של פתיחה, כגון "הודו ל־" וכיוצא באלה; ואז לא היה כמובן שום מקום ללשון נוכח. גם החארים המקראיים שבבינוני פועל עצמם, שבמתכונתם יצרו חכמים את הדפוס הזה, משמשים לרוב בגוף שלישי. אין אפוא להסביר את השמירה על לשון נסתר בטופסי שני סוגי הברכות כתוצאה של התאבנות הנוסח המילולי בשלב מוקדם, אלא כאדיקות לסיגנון ולדפוסים קדומים, גם בשעה שיצרו וניסחו עדיין ברכות חדשות. מאידך, לא נרתעו מתערובת לשון נוכח ונסתר באותו המשפט, שכן מצויים חילופים כאלו בלשון המקרא (ועיין לעיל עמ' 52, בהע' 1).

---

30. עיין אצל אלון, שם, עמ' 72; ואצל גולדשמידט, שם, עמ' 68.

31. עיין לעיל בנספח לפרק ב, עמ' 50. כן הגיעו לידינו חתימות שונות של ברכות אחרות, כגון של "השכיבנו" של ערבית. ועיין מה שכתב א' ביכלר, *JQR*, כרך 20 (סדרה ישנה), עמ' 798 ואילך.

עתה נוכל להסביר אף אותם שני המקרים, שבהם באמת מופיע לשון נוכח בטופס החתימה: "שאותך נירא" ו"הטוב לך להודות". כפי שציינו קודם היו אלה מקרים יוצאי דופן, שבהם ויתרו יוצרי הברכות בעל כורחם על הדפוס הצורני המקובל, בהשתמשם במשפט זיקה לשם חתימת ברכה; וכיוון שכבר נשברה המסגרת ונוצרה ברכה בסיגנון שאין לו תקדים, לא ראו עוד מניעה להשתמש אף בלשון נוכח[32], בהתאם לאותה מגמה מובהקת להעדיף פנייה בסיגנון "אתה", שציינו לעיל.

עדיין עלינו לעסוק במספר נוסחות, שיש בהן משום סטייה מן האמור לעיל. שפאנייר מזכיר עוד דוגמה שלישית של ברכת חתימה, שלדעתו נוסחה מלכתחילה בלשון נוכח: ברכת "מקדש שמך ברבים" (שבסוף ברכות השחר); אלא שהוא עצמו מציין, שבנוסחי תפילה שונים באה ברכה זו בלשון נסתר: "מקדש שמו ברבים". נוסיף על כך, שבמנהג רומי, וכן אצל עדות המזרח ובנוסח תימן, אין כאן בכלל מטבע ברכה, אלא רק המלים "ברוך מקדש שמו ברבים", ובנוסח ספרד: "ברוך המקדש שמך ברבים", וניווכח לדעת, שנוסח ברכה זו מפוקפק ואין להסיק ממנו ולא כלום. ברכה זו אף לא נזכרה בתלמוד, וכנראה מאחרת היא למדיי[33]. וכן מוכיח מאן, שברכה זו לא היתה ידועה כלל בנוסח א"י, ואף אינה נמצאת בקטעי הגניזה[34]. ועל כן תמוהה מאוד השערתו של שפאנייר, שבנוסח א"י העדיפו לשון נוכח בטופס ברכות החתימה, ואילו בבבל העדיפו לשון נסתר. כהוכחה לכך משמשת לו ברכת "מקדש שמך ברבים", שבצורה זו הגיעה לידינו, לדעתו, ממקורות הקרובים לנוסח א"י; והרי לא היתה ברכה זו נהוגה בא"י כלל! הוכדה נוספת הוא רואה בברכת "שאותך", שהיא ארץ־ישראלית ללא ספק; ברם הדוגמה השנייה של ברכת חתימה בסיגנון נוכח: "הטוב (שמך ו)לך (נאה) להודות", היתה נהוגה אף בבבל. וכי מה יש להסיק מכך, שאחת מבין שתי הברכות שבלשון נוכח היתה נהוגה רק בארץ ישראל? נוסף על כך הוא מביא דוגמות ספורות של "נוסחות נייטראליות" (שאינן מזכירות במפורש לא גוף שני ולא שלישי), כגון "רופא חולים" במקום "רופא חולי עמו ישראל"; אף אלה משקפות לדעתו את שאיפת בני א"י להימנע מגוף שלישי ממש. ולא זו בלבד, שאף כאן מעטות הדוגמות מכדי שיהיה אפשר להסיק מהן דבר, אלא שכל עצם ההנחה, שנוסחות אלה נוסחו בסיגנון נייטראלי בכוונה תחילה, אין לה על מה שתסמוך. אלא בודאי יש לראות אף באלה לשון נסתר בכוח לאור הברכות האחרות המרובות, שבהן בא לשון נסתר במפורש. מלים כגון "עמר" או "ברחמיד", המצריכות כינויי שייכות, הן מן המלים שרגילים להוסיף אותן להרחבת הנוסח, והימצאן או היעדרן אינו קובע מאומה. אין אפוא שום יסוד להניח, שהשמיטו בנוסח א"י מלים אלו כדי להינצל מן השימוש בכינויי שייכות בגוף שלישי.

אף לגבי ברכות הפתיחה מגלה שפאנייר נטייה ארץ־ישראלית להעדיף לשון נוכח; אלא שכאן אין הוא רואה בכך צורה מקורית, שהרי לא נמצאה בברכות אלו מלת "אתה" מלכתחילה, והוא קובע, ש"בזמן מסוים חשו בא"י — ובצדק —, שאין הנוסחה 'בא"ה' עולה

---

32 המקור במקרא של הראשונה הוא: "את ה' אלהיך תירא ואותו תעבד" (דב' ו, יג [או י, כ]), ושל השנייה: "טוב להודות לה'" (תהל' צב, ב). אין אפוא לראות בניסוחן של ברכות אלו בלשון נוכח דבר שבמקרה, שהרי העתיקו אותן מסיגנון נסתר שבמקרא לנוכח!

33. עיין בדברי גינצבורג, *Geonica* ח"ב, עמ' 110; ובדברי מאן, *HUCA*, כרך 4, עמ' 250.

34. כנ"ל; וכן: *HUCA*, כרך 2, עמ' 274. אף אפטוביצר (*REJ*, כרך 93 [1932], עמ' 179 ואילך), החולק על מאן לגבי אמירת שמע בברכות השחר בנוסח א"י, מסכים עמו בכל אופן לעניין ברכה זו, שלא היתה נהוגה בנוסח א"י.

בקנה אחד עם ההמשך בלשון נסתר שבטופס הברכה, ועל כן החליפו את הגוף השלישי בשני״ [35]. המדובר הוא בברכות: ״שלא עשיתני גוי״, ״שלא עשיתני אשה״ וכו׳, ״אשר בראתני אדם ולא בהמה״ וכו׳, ו״אשר בראת אדם הראשון״ וכו׳, שכולן נמצאות בקטעי הגניזה [36]. גם מדוגמות אלו אין ללמוד כלום על נטייה ארץ־ישראלית כללית להעדיף סיגנון נוכח. שאילו היה כך, משום־מה הסתפקו אותם אנשי א״י בשינוי זה לגבי הברכות המעטות הנזכרות, ולא נגעו בשאר ברכות הפתיחה, שרובן ככולן נוקטות לשון נסתר בטופס הברכה? יתר על כן, מוצאים אנו סטייה דומה אף בברכה, הידועה רק ממקורות בבליים: ברכת ״שעשה לי כל צורכי״, המופיעה במקורות רבים בגירסת ״שעשית לי כל צרכי״ (עיין דקדוקי סופרים לברכות ס ב).

אלא דומה, שיש לראות בברכות הפתיחה הספורות האלה, הבאות בסיגנון נוכח, משום סטייה מן המקובל. ואין לתמוה על כך, אם אמנם נוצרה אי־פעם במשך מאות שנים ברכה זו או אחרת בצורה פגומה, המעידה על חוסר אותו החוש הנפלא לסיגנון ולהומוגיניות צורנית, שבו מצטיינות רוב הברכות. אדרבה, מה שצריך להפתיענו הוא מספרם המועט של מקרים אלו ומידת העקיבות הצורנית המתגלה בניסוח רובן המכריע של הברכות. סטיות בסיגנון הברכה מוצאים אנו, אם גם לעתים רחוקות, לא רק לגבי הפנייה אל ה׳ בלשון נוכח, אלא גם בענייני צורה אחרים שהם אופייניים למטבע הברכה, אלא שלרוב באו על תיקונן במרוצת הזמן. נסתפק כאן בדוגמה אחת: הברכה שלאחר קריאת המגילה, המובאת בירו׳ מגילה פ״ד עד ע״ד, ובסופרים יד ב, בלשון ״הרב את ריבך״ וכו׳; ואף־על־פי שלא מצינו פנייה אל ציבור המתפללים בלשון נוכח בגוף הברכה [37], מכל מקום תיקנו כאן לשון זה מתוך דביקות יתירה בלשון הכתוב בירמיה נא, לו. אך כבר מובא בבבלי מגילה כא ב, וכן בכל סידורי התפילה, הנוסח המתוקן ״הרב את ריבנו״ [38]. והרי גם הנוסחים הנזכרים לעיל נעלמו מרוב רובם של סידורי התפילה ואינם נוהגים עוד למעשה.

ושמא אפשר בכל זאת להציע הסבר, משום מה נשתבשו דווקא הברכות הנזכרות שגרסו בהן לשון נוכח, שלא כדרך כל שאר ברכות הפתיחה. עלינו לשים לב לכך, שכל המקרים יוצאי דופן האלה — אותם שהזכיר שפאנייר, וגם ברכת ״שעשית לי כל צורכי״ — שייכים לתחום של ברכות השחר, שלא היו חלק מתפילות החובה של הציבור אלא ברכות של היחיד. כפי שעוד נראה להלן, לא הגיעו הברכות שבתחום זה מעולם לידי אותה מידה של קבע ואחידות צורנית, שהושגה בתפילות החובה. רק בתחום תפילות הקבע עצמו הצליחו חכמי ההלכה לטבוע את כל נוסחי התפילה מבחינה צורנית־סיגנונית ב״מטבע״ שלהם, ואילו בתחום תפילת היחיד ותפילת הרשות — ואף בתחומי הביניים שבין אלו לאלו — נשארו קיימות סטיות מכל הסוגים. ולא עוד אלא שמוצאים אנו שם אף ספקות לגבי עצם ניסוחן של תפילות מסוימות במטבע של ברכה ממש; ויש שבמקור אחד נמסרת תפילה כזו, כשהיא פותחת בלשון ״בא״ה אמ״ה״, ובמשנהו בלשון ״מודה אני״, למשל. ואחרי נוסחה כגון ״מודה אני״ הרי אין ספק שצריך לבוא ההמשך בלשון נוכח. והנה דווקא לגבי הברכות שמזכיר אותן שפאנייר — ״שלא עשיתני גוי״ וכו׳ — יש הבדל בין שתי מסורות במקורות

---

35. *MGWJ*, כרך 78, עמ׳ 442.
36. עיין אצל מאן, *HUCA*, כרך 2, עמ׳ 277 ואילך; וכן אצל אסף בספר דינבורג, עמ׳ 120.
37. עיין על כך להלן, עמ׳ 68 ואילך ובהע׳ 4 שם.
38. ולא כדעת מילר, מסכת סופרים, עמ׳ 189.

התנאים, האומר דרשני: אחד (תוספתא ברכות פ״ו [פ״ז], יח) קובע: ״שלוש ברכות חייב אדם לברך בכל יום, ברוך שלא עשני גוי״ וכו׳, ואילו השני (ירו׳ ברכות פ״ט יג ע״ב) גורס: ״שלושה דברים צריך אדם לומר״ וכו׳. וייתכן שלפי הירושלמי לא היתה כאן הכוונה דווקא ל״ברכה״ הפותחת ב״ברוך״, אלא לאמירת הדברים בכל סיגנון שהוא, כגון בלשון ״מודה אני״. ושמא אין אותם הנוסחים, ששמרו על לשון נוכח בטופס הברכה, אלא שרידים של צורות קדומות כאלה; ואמנם ניסחו את ה״מבוא״ לבסוף במטבע ״בא״ה״, אך לשון נוכח, שהיה קיים ב״טופס״ בניסוח המקורי, לא זז ממקומו.

פרק ד

לשון "אתם" בתפילה

א

פנייה אל אדם אחר בלשון נוכח מצויה בפי המתפלל בעיקר באחת משתי הצורות: א) ברכה שמברך אדם את חברו, כשהוא פונה אל המתברך בלשון נוכח, כגון "יברכך ה'"; ב) הזמנה (או "זימון"), שבה קורא אחד המתפללים או שליח הציבור אל הקהל, שיברכו או יהללו את ה' (יחד אתו), כגון במטבעות המצויים במקרא: "הללו את ה'" או "ברכו את ה'". וכן יש "הזמנה" אף בסוף התפילה או באמצעה, כששליח הציבור מבקש מן הקהל שיענו אחריו, כגון בנוסחה "ואמרו אמן" וכיוצא בזה. בצורות הנ"ל לא תיתכן מבחינה תחבירית פנייה אל ה' בלשון נוכח, כיוון שהמתפלל פונה בהן אל הציבור או אל יחיד אחר בלשון נוכח. ועל כן אין ה' נזכר במטבעות אלו אלא בגוף שלישי.

אחד מסימני־ההיכר של הברכות הליטורגיות בתפילות הקבע היא הפנייה אל ה' בלשון נוכח בייחוד ב"מבוא" הברכה: "ברוך אתה ה'" (אף־על־פי שההמשך בטופס הברכה רגיל לבוא בלשון נסתר, כפי שראינו בפרק הקודם). ואילו לשון "אתם", דהיינו פנייה אל קהל המתפללים בלשון נוכח, כמעט שאינו מצוי בתפילות הקבע של בית־הכנסת. אמנם משמש הפסוק "ברכו את ה' (המבורך)" לשם הזמנה, אולם רק בהתחלת תפילת הציבור שחרית וערבית, וכן כפתיחה לקריאת התורה בציבור (שכן בימי המשנה בירך לפני הקריאה רק ראשון הקרואים). וכן מצויה נוסחת "ברכו" אף בברכת הזימון לפי המקורות התנאיים. אך בדורות האמוראים קמו מערערים על נוסחה זו וטענו: "לעולם אל יוציא אדם עצמו מן הכלל", כלומר, שעדיף לומר "נברך", ולא "ברכו". ואף־על־פי שנוסחת "ברכו" משמשת בפי שליח הציבור בפתיחת התפילה, ובפי המברך לפני הקריאה בתורה (ואין מי שמערער על כך), כבר פירשו בירושלמי: "מכיון דיימר 'המבורך' אף הוא אינו מוציא עצמו מן הכלל[1]". אמוראי הדור השלישי אף הרחיקו לכת ופסלו מטעם דומה גם תפילת יחיד בלשון "אני" ודרשו לומר, למשל, את תפילת הדרך דווקא בלשון "אנחנו": "לעולם לישתף איניש נפשיה בהדיה ציבורא" (ברכות כט ב; ל א). ברורה אפוא עמדתם של חכמי ההלכה בנידון: מלבד נוסחת "ברכו" כהזמנה בפתיחתה של התפילה בציבור פוסלים הם כל מטבע בסיגנון "אתם" בתפילת בית הכנסת, כיוון שהנוקט סיגנון זה כאילו "מוציא עצמו מן הכלל". אין שליח הציבור שבבית הכנסת ממונה על הציבור ונפרד ממנו, אלא שלוחו של הציבור — היינו אחד מן הציבור עצמו, ועליו להימנע מכל צורת ביטוי, שיכולה להתפרש כאי־הזדהות עם ציבור זה. ואין אנו מוצאים לשון "אתם" בתפילות ציבור אלא כשהכוונה להדגיש, שאין המתפלל שייך לאותו ציבור, אשר עליו או בשמו הוא מתפלל. דוגמה בולטת

---

1. משנה ברכות פ"ז מ"ג; בבלי שם מט ב; ירושלמי שם, יא ע"ב וע"ג; תוספתא פ"ה יח; ועיין תוספתא כפשוטה א, עמ' 85—86, שה"נוקדנים" תופסים למי שאומר "נברך".

לכך היא ההלכה, הקובעת שגר המתפלל בבית כנסת אומר "אלהי אבותיכם" (משנה ביכורים פ"א מ"ד)[2]; ודוגמה שנייה בתפילה שאומרים בבית הקברות: "ברוך היודע מספר כולכם, הוא עתיד לדון אתכם, הוא עתיד להקימכם, ברוך נאמן בדברו מחייה המתים" (תוספתא ברכות פ"ו [פ"ז], ו)[3]. אין אפוא כל ספק שהשימוש בלשון "אתם" יש בו משום הבעת אי־הזדהות עם הציבור, שאליו פונה המתפלל בדבריו. וכן יוצא אף מן המדרש הידוע בהגדה של פסח, שדורשים לשון "אתם" שבפי ה"רשע": "לכם ולא לו... שהוציא עצמו מן הכלל"[4].

ואם מפקפקים חכמי התלמוד אפילו בשימוש בלשון "אתם" בדפוסי ההזמנה והזימון, שבהם אין המתפלל "מוציא עצמו מן הכלל" אלא למראית עין בלבד, שהרי כל כוונתו להזמין את הציבור שיצטרף אליו לתפילה משותפת, כל שכן שאין הם יכולים להרשות בתחום תפילות בית־הכנסת את הדפוס האחר, שבו משמש לשון "אתם" בתפילה — דפוס ברכת אדם את חברו. שכן מי שפונה אל אחרים ומברך אותם מעמיד את עצמו מעל לציבור, שהם זקוקים כביכול לברכתו, ומוציא את עצמו מן הכלל — שהרי אין אדם מברך את עצמו. לפיכך לא ראו מקום לברכה בסיגנון זה בפי שליח הציבור שבבית־הכנסת, כי אין הוא "מוסמך" או "מקודש" יותר מן הציבור כולו, ואין שום טעם שיראה את עצמו רשאי לברך את הציבור. צורה זו של ברכת אדם את חברו מצויה בפי הכוהנים בבית־המקדש; ולא רק בברכת הכוהנים הכתובה בתורה (שאותה העבירו גם לגבולין בסופו של דבר), אלא גם בצורות אחרות, כגון "ברכת המשמר היוצא": "מי ששיכן את שמו בבית הזה הוא ישכן ביניכם אהבה ואחוה ושלום ורעות" (תמיד פ"ה מ"א, ובבלי ברכות יב א)[5], או בברכה לאבל: "השוכן בבית הזה ינחמך" (מידות פ"ב מ"ב). וכן מצויה ברכת אדם את חברו בפי החכם הדורש בציבור; ועל כך נדון עוד להלן בפרק י. הן הכוהן, שמצוין על־יד קדושה

---

2. במקרה זה אנו מוצאים באמת שתי פניות בלשון נוכח: אל ה' (ברוך אתה) ואל הציבור (אלהי אבותיכם) באותו פסוק, שהוא דבר אבסורדי שאין דוגמתו בשאר התפילות. אך אין הנוסחה האמורה — בשביל גר המשמש שליח ציבור — אלא יצירה מלאכותית, שהשימוש בה היה ודאי נדיר ביותר.

3. אמנם משער א' שפאנייר, *MGWJ*, כרך 78 (1934), עמ' 441, שתפילה זו לא פתחה כלל בצורתה המקורית ב"ברוך", אלא סוגננה במטבע: "מי שיודע מספר כולכם הוא עתיד" וכו'; ובכל אופן אין להניח, שפתחה בנוסחה "ברוך אתה ה'", כיוון שאז היתה כוללת גם היא שתי פניות סותרות זו את זו בלשון נוכח; ועיין בהערה 2.

4. עיין לעיל בפרק ג על הברכה שלאחר קריאת המגילה, שאחד מנוסחיה היה "הרב את ריבך". כאן נגרמה הסטייה מן הכלל, שאין להשתמש בלשון נוכח כלפי הציבור, על־ידי אדיקות יתירה בלשון הכתוב; ומכל מקום נעלם סיגנון זה של הברכה מהר מנוסחי התפילה, כי חשו שהוא יוצא דופן. מילר, מסכת סופרים, עמ' 189, מעיר לברכה זו, ש"צורה זו של פנייה (בלשון נוכח) נמצאת אף בברכות אחרות, כגון 'ברוך היודע מספר כולכם'"; ולא שם לב, שבזו אמנם אין כוונתו של המתפלל ל"הזדהות" עם ה"ציבור", שאליו הוא פונה. ד' גולדשמידט מונה במאמרו "סדר תענית ציבור במחזור רומא" שבספר הזיכרון לס' מאיר, ירושלים תשט"ז, עמ' 79, הע' 8, עוד מספר דוגמות של פניות אל הקהל בלשון "אתם" "בתפילה שלנו"; אך גם הוא מציין, שפניות כאלה מעטות. מלבד "ברכו" לקחות כל הדוגמות שלו מן הקדיש ומתפילת "יקום פורקן"; ועוד ניווכח להלן בפרק י, שתפילות אלו מקורן ב"בבית־המדרש" בתפילות שלאחר הדרשה בציבור. לתפילות אלו היו דפוסים צורניים משלהן, ואין להן ולא כלום עם תפילות הציבור המיועדות לבית־הכנסת. יוצא אפוא שבתפילות הציבור שבבית־הכנסת אין אף דוגמה אחת של פנייה אל הקהל בצורה זו.

5. ש' צייטלין טוען במאמרו, *JQR*, כרך 44 (4־1953), עמ' 330 ואילך, שהנוסח של "ברכת המשמר היוצא" הנמסר בגמרא אינו הנוסח, שכיוונה לו המשנה במסכת תמיד, שהרי נוסח זה של ת פ י ל ה הוא, ולא של ב ר כ ה (=שבח). והרי המשנה מדברת על ב ר כ ה; והתנאים לא היו מחליפים את שני המונחים האלה. אך מה נעשה, וגם תפילה שבה מאחל אדם טובה לחברו נקראת "ברכה", הן בלשון המקרא הן בלשון המשנה, ו"ברכת כהנים" (הנזכרת באותה המשנה!) תוכיח. ואין זו אלא דוגמה קיצונית של הטעויות והשיבושים העלולים לבוא בעקבות השימוש במקורותינו בלשון "ברכה" במשמעויות כה רבות ושונות.

יתירה ושהתורה מסרה לידו את התפקיד לברך את ישראל, הן החכם הדורש, שאינו חלק מן הקהל אלא מורו ורבו, נאה להם לברך את הציבור העומד לפניהם; וסימן לדבר, שהכוהנים עולים לדוכן כשנושאים כפיהם, ואף החכם עומד על הבימה בשעת דרשתו; ואילו המתפלל תפילות הציבור "צריך לנהוג שפלות בעצמו" (במ"ר פ' ד), ועליו אמרו: "אל יעמוד... במקום גבוה ויתפלל, שאין גבהות לפני המקום" (תוספתא ברכות פ"ג, יז), אלא יורד הוא לפני התיבה[6]. ואופייני הדבר, שבתפילה הנוצרית הקדומה פונה הליטורגוס אל קהל המתפללים לעיתים קרובות בלשון "אתם", ואף מברך אותם ממש; שכן נודע לו לליטורגוס הנוצרי סטאטוס של "ממונה" ומתווך, שבלעדיו אין תפילת הציבור אפשרית כלל; ואם כן שונה מעמדו בתכלית משל "שליח הציבור" היהודי[7].

אמנם מצויה ברכת אדם את חברו גם בפי יחידים, כגון האב המברך את בנו או הרב המברך את תלמידו, שביניהם קיים באמת יחס של אי־שוויון, וכן מברכים יחידים (או רבים) את אלה הזקוקים במיוחד לברכה, כיוון שפקדה אותם פורענות, כגון בניחום אבלים[8]. יש גם שיחיד מברך את חברו, שהוא מכיר לו טובה, כגון ברכת אורח לבעל הבית, וכן מברכים בני אדם זה את זה בשעת פרידה. אך אין אלו דומים כלל לשליח הציבור, שבפיו היתה נראית ברכה בסיגנון "אתם" כיהרה וכהוכחה לאי־הזדהותו עם הציבור, שאותו הוא מייצג.

ועל כן תמוה מאוד אותו המקרה היחיד במקורות התלמודיים, שבו נשתמרה לנו תפילת ציבור בדפוס ברכת אדם את חברו, היא תפילת תעניות (תענית פ"ב מ"ד ואילך): "מי שענה את אברהם... הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה' גואל ישראל" וכו'. לשון זה, שמשמעותו הברורה היא ששליח הציבור "מוציא עצמו מכלל המתפללים", אין להבין אותו לאור האמור לעיל. ואמנם כבר הובאה קושיה זו באבודרהם (בסדר תפילת תענית); אך תשובתו, ש"אין לחוש בזה (ששליח ציבור מוציא עצמו מן הכלל) אלא בדברי שבח, אבל בתפילה ותחנונים אין לחוש בזה, ויכול הוא להתפלל עליהם וממילא הרא עמהם בצרתם ובישועתם", אינה מספקת בשום אופן, שכן לא מצינו סיגנון זה בשום תפילה מן התפילות והתחנונים. אמנם יש גירסה אחרת (מובאת בשינויי נוסחות שבהוצאת המשנה דפוס וילנה): "הוא יענה אותנו וישמע קול צעקותנו", אבל אין ספק, שגירסה זו היא פרי הגהה ואין לה על מה שתסמוך. וכן קובע רבינוביץ ב"דקדוקי סופרים" למקום, שבכל המקורות וכתבי־היד הגירסה היא "אתכם"; והוא מוסיף: "ואיני יודע מה נשתנתה ברכה זו מכולם"[9].

וכן מפליאה הנוסחה הנידונה גם במה שהיא פונה אל ה' בגוף שלישי. דבר זה אמנם מצוי

---

6. השווה: אליעזר לוי, יסודות התפילה, מהדורה רביעית תשי"ח, עמ' 89. ועיין בפירושים וחידושים בירושלמי, א, עמ' 305, שם טרפון גינצבורג שאין ללמוד מן המונח "ירד לפני התיבה", שהתיבה היתה נתונה במקום נמוך דווקא. לדעתו, היורד לפני התיבה היה (תמיד) "מחכמי הקהל ומחשובי העיר, ואלו היו יושבים על ספסלים וקתדראות והם 'ירדו' ממושבותיהם ועמדו לפני התיבה להתפלל...". ברם אין שום הכרח להניח כך.
7. עיין למשל בספרו של היילר על התפילה, עמ' 435 ואילך.
8. עיין מידות פ"ב מ"ב; כתובות ח ב, ועוד.
9. ד. קאופמן, *REJ*, כרך 14, עמ' 241 ואילך (וכן: *Gesammelte Schriften*, חלק ג', עמ' 517) טרפון, שהגירסה המקורית היתה "מי שענה... הוא יענה אותנו", בהסתמכו בעיקר על נוסח תפילת תענית בתשובות הגאונים. אך אין לקבל דעה זו, שהרי אם כן אי אפשר להסביר כלל, משום מה פונה תפילה זו — שהיא חלק מן העמידה! — אל ה' בלשון נסתר. אף גולדשמידט במאמרו הנ"ל רואה בהחלפת לשון "אתכם" ב"אותנו" תיקון הנוסח המקורי בעקבות העיקרון התלמודי: "לעולם אל יוציא אדם עצמו מן הכלל".

אחרי פתיחת ברכה, כאמור לעיל, אך אין למצוא סיגנון זה בשום בקשה מבקשות השמונה־עשרה, השייכות כולן למטבע של "ברכה הסמוכה לחברתה" המנוסחות כולן בלשון נוכח. אמנם נכון, שבשעה שפונים אל הציבור בלשון "אתם" לא ייתכן עוד לפנות באותו הפסוק אף אל ה' בלשון נוכח, כפי שכבר ציינו. אך מתוך כך רק חוזרת ועולה ביתר חריפות הקושיה: מה ראו כאן לנקוט לשון "אתם" כל עיקר?

אין אפוא לקבל את נוסחת תפילת תעניות שבמשנה כנוסחתה המקורית. ואמנם מעידה המשנה עצמה (שם מ"ה), שמקורו של כל אותו הטקס של כ"ד ברכות שבתפילת תענית היה בבית־המקדש (וכפי הנראה היה כל הסדר הזה נהוג רק שם בימי הבית), וחכמים שלאחר החורבן נחלקו ביניהם, כיצד לסגל אותו לשימוש בגבולין. וכן אנו למדים אף מן התוספתא (תעניות פ"א, יא, יד): "ובמקדש מה הם אומרים? ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם; ואין עונין אמן במקדש. ומנין שאין עונין אמן במקדש? שנאמר: קומו וברכו את ה' מן העולם ועד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה. על כל ברכה וברכה ועל כל תהילה ותהילה הוא אומר: ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם גואל ישראל. והם עונין אחריו: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וחזן הכנסת אומר להן: תקעו הכהנים תקעו! וחוזר ועונה: מי שענה את אברהם... הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. תוקעין ומריעין ותוקעין, ועל השנייה הוא אומר" וכו'. ובדומה לכך גם בברייתא המובאת בבבלי תענית טו ב.

מסורות אלה מלמדות אותנו ראשית כול, שבטקס המקורי תפקיד מיוחד נועד להם לכוהנים, שהם היו תוקעים על כל ברכה וברכה. אך חשוב יותר לענייננו הוא, שבצורתן המקורית של ברכות תעניות המובאות בתוספתא לא היתה הנוסחה "מי שענה... הוא יענה אתכם" וכו' חלק של עצם הברכה, אלא באה כמענה אחרי חתימתה. מצד שני ידוע לנו מן התלמוד הבבלי (תענית יד א), שלפי מסורת עתיקה היתה תפילת תעניות דווקא בנוסח "ענינו" (ולא "יענה אתכם"!). עצם העובדה, שיש מבין האמוראים הרוצים לפרש לשון "מתריעין" שבמשנה (תענית פ"ג מ"ז), ש"אומרין ענינו", מוכיחה שאמירת "ענינו" בתעניות היתה מנהג ידוע מימי קדם. לעומת זאת לא מצינו זכר לאמירת "ענינו" בפירוט נוסח תפילת תעניות שבמשנה ובתוספתא הנ"ל.

על כן נדמה שמותר לקבוע, שהמסורות הנ"ל, ובמיוחד זו שבמשנה ד, אינן משקפות את המנהג המקורי במלואו ובצורה מדויקת; ואפשר לשחזר את הנוסח הקדום, שהיה נקוט בבית־המקדש, בבטחה מסוימת: לא סיימו את הברכות "מי שענה... הוא יענה אתכם", אלא בלשון "ענינו"; אולי בצורה זו: "כשם שענית... כן (ת)ענינו". אחרי נוסחה זו, או מעין זו, חתמו: "ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, ברוך גואל ישראל"[10]. רק אחרי חתימת הברכה על־ידי שליח הציבור ואמירת "ברוך שם כבוד מלכותו" על־ידי הציבור פנה חזן הכנסת אל הכוהנים בקריאה: "תקעו הכהנים תקעו". ובמקום לגרוס בתוספתא "וחוזר ועונה: מי שענה... הוא יענה אתכם", צריך כנראה לגרוס: "וחוזרין ועונין", כלומר הכוהנים חוזרים ומברכים את העם אחרי התקיעה בלשון המקביל ללשון תפילת העם ועונה עליו: "מי שענה... הוא יענה אתכם", ואולי חזרו ועונו העם אחריהם פעם נוספת: "ענינו ה' ענינו"[11].

---

10 עיין לעיל בפרק ג, עמ' 54 ואילך, ובהערה 6 שם

11. מנהג דומה נהוג בעצם עד היום הזה לגבי ברכת כוהנים המשולבת בתפילת העמידה, שהקהל (או: שליח הציבור

ואם אמנם נכון שחזור זה, נעלמת מאליה התמיהה, משום מה היו נוקטים בתפילה זו לשון נוכח כלפי ציבור המתפללים, שלא כשאר כל תפילות הציבור. אמנם אין מקום לדפוס סיגנוני זה בפי שליח הציבור שבבית־הכנסת; אך בפי הכוהנים, הרגילים ואף מצווים לברך את העם בנוסח "יברכך ה'", אין דפוס זה מופלא כלל. ניתן אפוא לסכם: בימי צרה ומצוקה, כשערכו טקס מיוחד של תפילה ותענית בבית־המקדש בשעתו, נשתלבו זה בזה שני יסודות: תפילת הציבור (בלשון "אנחנו"), ואחריה מעין אישור וחיזוק לתפילה זו מפי הכוהנים בדפוס "ברכת אדם את חברו" השגור בפיהם. ואשר לנוסח שבמשנה ד הנ"ל, הרי הוא ניסיון לסגל את הטקס, שמקורו היה במקדש, לשימוש בגבולין (השווה במ"א שם: "מוציאין את התיבה לרחובה של עיר"); ולפי שבתפילת ציבור בסיגנון בית־הכנסת אין עוד מקום למענה של הכוהנים לאחר כל ברכה וברכה מן הברכות הנוספות ובכל זאת לא רצו לבטל את הנוסחה הזאת, האופיינית לתפילות תעניות, הכניסו אותה לתוך גוף הברכה [12].

ב

לברכת אדם את חברו — וכן לקללה — יש מאז ומתמיד שני מטבעות עיקריים: א. שימוש ב"ברוך" (או: "ארור") כגון "ברוך אתה לה'" (שמ"א טו, יג), "ברוך אתה בעיר" (דב' כח, ג), או בהזכרת שם המבורך: ברוך פלוני, כגון "ברוך אברם לאל עליון" (בר' יד, יט); ויש מי שקורא למטבע זה "נוסחת הברכה" (או: הקללה) [13]. ב. מעין תפילה, שבה ה' הוא נושא משפט של בקשה. ברם גם בסיגנון זה פונה המברך אל המתברך בלשון נוכח, כגון "יברכך ה'" או מזכיר אותו בשמו: יברך ה' את פלוני. גם במקרה האחרון אין אפוא פנייה אל ה' בלשון נוכח. ואף־על־פי שבמקרה שנזכר לאחרונה אין מניעה מצד התחביר לפנות אל ה' בגוף שני, רגילים גם כאן להשתמש בלשון נסתר, כיוון שהסיגנון העיקרי של ברכת אדם את חברו הוא זה, שבו פונה המברך אל המתברך במישרין; ואפילו הוא מזכירו בשמו, אינו משתנה הסיגנון הרגיל, שבו פונה המברך אל ה' בלשון נסתר.

ההבדל הצורני העיקרי שבין שני מטבעות הברכה הנזכרים הוא בכך, שבראשון משמש הפועל בצורה סבילה, ואילו בשני בא הפועל, שנושאו הוא ה', בפעיל. צורות אלו עתיקות ביותר ומצויות גם במכתבי אוגרית (כגון: "אלם תעירך תשלמן", כלומר: ישמרוך האלים ויתנו לך שלום), בלוחות אל־עמארנה, במכתבי לכיש ("יַשמע ה' את אדוני שמועת שלום") במכתבי יַב ועוד [14]. במקרא שגורות מאוד, כידוע, נוסחות כגון "יברכך ה'", "ואל שדי יברך אותך", "אלהים יחנך בני", וכיוצא באלו. אך בשעה שרגילות לבוא צורות פועל מן השורש "ברך", כשה' הנושא שלהן, אין אנו מוצאים צורות כאלה מן השורש "ארר" (או "קלל"); ואף הנוסחה "ארור אתה" (או: ארור פלוני) באה בלי התוספת "לה'", המצויה אחרי הנוסחה "ברוך אתה" (או: פלוני). כפי הנראה מתבטאת בכך ההרגשה, שאין לייחס

בשם הקהל) ענונה אחריה "שים שלום וכו' עלינו וכו'". — ברם השווה בתוספתא כפשוטה ה, עמ' 1074 ואילך, שם מפרש ליברמן "וחזור ואומר", שחזן הכנסת אומר פעם נוספת "מי שענה . "; ועיין על כך גם במאמרו הנ"ל של גולדשמידט, עמ' 79, ובהע' 9 שם

12 על כל הנ"ל עיין גם במה שכתבתי בתרביץ כט (תש"ך), עמ' 25 ואילך

13 עיין על כך: Joh Hempel, Die israel Anschauungen von Segen u Fluch etc , *ZDMG, N F* IV (79), 1925, pp 20 f ; S Blank, Curse, Blasphemy, Spell and Oath, *HUCA* XXIII (1950-1) pp 73 f; ובאנציקלופדיה מקראית ב, ערך "ברכה"

14 אנציקלופדיה מקראית, שם, עמ' 360—361

קללה לאלהים במישרין ובמפורש; אך כשהפעלים המביעים את הקללה הם משורש אחר, אין הקפדה, כגון "יככה ה'" (דב' כח, כח) ורבים כאלה[15]. מאידך מייחסים את הברכה לרוב במפורש לה'.

במקורות התלמודיים כמעט שנעלמה נוסחת הברכה "ברוך אתה" (או: ברוך פלוני). נמצא אמנם "ברוך מרדכי" (סופרים יד, ו), וכן "ברוך בעל הבית" (כפי האורח; ירו' ברכות פ"ט יג ע"ג); אך אלה מקרים נדירים. דומה שמאז שנתייחדה הנוסחה "ברוך אתה ה'" לשימוש בברכה הליטורגית כעיקר המטבע של שבחו של מקום, נמנעו מלהשתמש בנוסחה כמעט זהה ("ברוך אתה לה'") לברכה המכוונת כלפי בשר ודם. יש אמנם מקרים לא מרובים של ברכה, שהפועל שלה סביל; אך גם אז אין משתמשים בצורת הפועל "ברוך", אלא בצורות מבניין התפעל, כגון "התברכו מן השמים", שבפי הכוהן הגדול המשיב על ניחומי העם וברכותיהם בשעת אבלו (סנהדרין פ"ב מ"א, תוספתא שם פ"ד, א; בבלי יט א)[16]. אך בעיקר מצויות ברכות לפי המתכונת "יברך המקום אותך" (או: אתכם, או: את פלוני), כגון: "המקום ימלא לך חסרונך" (ברכות טז ב), "בעל נחמות ינחם אתכם" (כתובות ח ב), "מחייה חיים יתן לך חיים ארוכים" (יומא עא א), "מי שענה לאברהם... הוא יענה אתכם" (תענית פ"ב מ"ד), "המקום יפקודך לשלום", ואף בארמית: "רחמנא ידכריך לשלם" (שבת יב ב), וכן: "רחמנא יברך לפלניא" (ערכין טז ב).

וכן אף בקללות, כגון: "מי שפרע מאנשי דור המבול... הוא עתיד להיפרע ממי שאינו עומד בדיבורו" (בבא מציעא פ"ד מ"ב); אולם נראה, שכאן נמנעו מלהזכיר את מקבל הקללה במפורש, לא בשמו ולא בלשון נוכח, מאותה הרגשת יראה כלפי קללות הבאה לידי ביטוי אף בדרישה "לכנות" בקללות, אפילו כשמזכירים נוסחות קללה רק אגב קריאת פסוקים או דרך לימוד הלכות (שבועות לו א). ברם לעתים נמצא גם לשון נוכח בפנייה אל המתקלל: "יבוא בעל מחשבות וייפרע מכם" (סנהדרין לט ב).

דבר אחד עולה בבירור מכל הדוגמות הנזכרות מן הספרות התלמודית (שאפשר להוסיף עליהן רבות): בימי חכמי התלמוד אין משתמשים עוד לא בברכות ולא בקללות ב"שם" אלא בכינויים שונים, כגון: המקום, בעל נחמות, רחמנא; וכן במשפטי זיקה שלמים הבאים במקום הנושא, כגון: מי שענה לאברהם וכו', מי שפרע לאנשי דור המבול וכו', מי ששיכן את שמו בבית הזה. כינויים אלו משמש ם אפילו במקדש עצמו, בברכות שבפי הכוהנים, כגון אלה שנזכרו לעיל; ויוצאת מכלל זה רק "ברכת הכוהנים" הכתובה בתורה עצמה. נטייה זו להימנע מן השימוש בשם הויה, ואף מתחליפים כגון אל, אלוהים ועוד, היא, כידוע, אופיינית לספרות התלמוד והמדרש בכלל; אך דווקא בשטח התפילה אין היא כללית. אמנם מצויים גם בתפילה במטבעות מסוימים כינויים מן הסוג הנ"ל כתחליפים לשם הויה, כגון: ברוך המקום, בריך רחמנא ועוד, כפי שנראה עוד להלן; אך אין הדבר כך בכל המקרים, שכן בתפילת הקבע חייבים להשתמש דווקא בשם הויה (שאמנם אינו הגוי כאותיותיו), ואף בדפוסים מסוימים של תפילת היחיד והרשות הוא שגור. צריך אפוא עוד לדון בשאלה, באילו מקרים ומשום מה נמנעו בתפילות מהזכרת השם, ובאילו לא[17].

---

15. בלאונק, שם, בייחוד עמ' 76.
16. ושמא רצו להימנע כאן מברכה בסיגנון הרגיל, דהיינו של בקשה מפורשת אל ה', כיוון שאין זה מן הראוי, שהאבל יפנה אל ה' בבקשת ברכה לאחרים.
17. עיין להלן, עמ' 178 ואילך.

ג

כיוון שאנו דנים במטבעות הזמנה וזימון, עלינו להרחיב כעת את הדיבור באחד מהם, הלוא היא ברכת הזימון שלפני ברכת המזון. פרשה זו כולה סתומה ואומרת דרשני. נפתח בציון כמה מן התמיהות העולות מתוך העיון במקורות.

ברכת הזימון היא תפילת חובה בעיני ההלכה ללא כל ספק; וכפי שציינו לעיל, אפילו רואים בה "ברכה" במובן הטכני (אף־על־פי שחסר בה המטבע הרגיל); ואם כן, איך ייתכן, שאין מזכירים בה את השם, ואפילו בעשרה מסתפקים בכינוי ("אלהינו")? דבר זה אין דוגמתו בשום תפילה אחרת; שכן בכל ברכה שבתפילות החובה, ואפילו ברוב תפילות הרשות של היחיד, משתמשים בשם הויה (כשהוגים אותו "אדוני") דווקא. יתר על כן: בנוסחת הזימון לשלושה אומרים לפי נוסח המשנה (ברכות פ"ז מ"ב), שהוא מכל מקום אחד הנוסחים הקדומים: "נברך (או: ברכו) על המזון שאכלנו"[18]; והרי פסוק זה חסר את המושא, ולא נאמר בו כלל, למי מברכים, ואפילו לא בכינוי — שוב דבר שאין למצוא כמותו בשום תפילה אחרת. מטעם זה דוחים נוסחה קדומה זו בבבלי (ברכות נ א). ומדוע נמנעים מן השימוש (לפחות בפי עשרה) בנוסחה המקראית "ברכו את ה'", הנהוגה בבית־הכנסת ובקריאת התורה; וכפי שטוען ר' עקיבא: "מה מצינו בבית הכנסת, אחד מרובין ואחד מועטין, אומר: ברכו את ה'"? אף עצם הגיוון של הנוסחות "לפי רוב הקהל" הוא יוצא דופן; ואם תמצי לומר, שלמדו מן הכתוב "במקהלות ברכו אלהים" וגו', מה מנע מהם ללמוד מפסוק זה אף לגבי תפילות בית־הכנסת? גם גיבוב השמות וריבוים המופרז במספר גדול של משתתפים נראה משונה: ברבוא[19] אומר "נברך לה' אלהינו אלהי ישראל אלהי הצבאות יושב הכרובים על המזון שאכלנו". ואף זאת: נוסח המשנה כפי שהוא לפנינו קשה וסתום ואינו מובן כל צורכו, שהרי הבבא "אחד עשרה ואחד עשרה רבוא" אינה הולמת את ההמשך. וכבר שיער ח' אלבק, שכאן הלכה עתיקה, שמשמעותה כבר היתה בלתי ברורה לתנאים שנחלקו בפירושה[20].

אין ספק שברכת הזימון, ואף ברכת המזון לפניו ולאחריו, מקורה בזמנים קדומים מאוד. המנהג לברך על המזון בכלל הוא מן העתיקים ביותר אצל כל העמים[21]. במקורות יהודיים כבר נזכרה ברכת המזון (בפי אברהם) בספר היובלים (כב, ו; ובדומה לכך בבראשית רבה)[22].

---

18. נוסח זה נמצא, מלבד במשנה, גם במקורות הארץ־ישראליים, כגון ירו' ברכות פ"ז יא ע"ב, והוא אחד מ"חילופי המנהגים" שבין א"י לבבל. כמו־כן נשתמר בהרבה נוסחים פיוטיים של ברכת המזון, כגון אלה שפרסם הברמן מכתבי־יד מן הגניזה בידיעות המכון לחקר השירה העברית, כרך ה (תרצ"ט), עמ' נ, נו, סו; ועיין גם אצל מאן *HUCA*, כרך 2, עמ' 332; וכן תוספתא כפשוטה א, עמ' 9, סעיף 32.

19. מסתבר, שבמשנה שלפנינו הושמטה בבא אחת; שהרי בתחילה נאמר "אחד עשרה ואחד עשר(ה) רבוא", והיה צריך לפרט לפי זה את הנוסחות השונות עד עשר רבוא. ובאמת לא נמצא ברוב הגירסות של הבבא האחרונה, השותחת "ברבוא אומר", אלא "ה' אלהי ישראל אלהי הצבאות" בלי התוספת "יושב הכרובים", המופיעה רק להלן במענה "כענין שהוא מברך, כך עונין אחריו" המענה הוא אפוא לעשר רבוא, ואילו נוסחת הפתיחה לעשר רבוא הושמטה. ועיין בתוספות רע"ק למקום ובמהדורת המשנה של מכון הערי פישל, ירושלים תש"ה, א, עמ' 54, הערה 1.

20. עיין בהשלמות לפירוש לסדר זרעים, עמ' 336 ואילך; שלא כדעתו של י' לוי, בספרו "קטעים ממשנת אבא שאול" עמ' 8; ושל י"ב אפשטיין, ב"מבוא לנוסח המשנה", עמ' 430, הרואים בקטע זה הוספה מאוחרת של עורכי הגמרא. אך אין הם מביאים כל הוכחה מכרעת לכך, כפי שציין שם אלבק

21. עיין בספרו של הילר, עמ' 45.

22. בראשית רבה פ' מט ופ' נד, מהד' תיאודור־אלבק, עמ' 421, 502; והשווה גם בדברי ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, עמ' 289, בייחוד בהערה 70; וכן ל' פינקלשטיין, *JQR*, כרך 19, עמ' 211 ואילך. שניהם דנים גם במקבילות נוצריות קדומות לברכת המזון.

ברכה שלפני המזון "כמנהג היהודים" (בסיגנון הכולל מעין "ברכה לבעל הבית") נמצאת באיגרת אריסטיאס[23]. המקורות התלמודיים מספרים על ברכת זימון (לגלגנית) שבירך שמעון בן שטח לפני יגאי המלך; ואין לפקפק בגרעין ההיסטורי של אנקדוטה זו[24]. אפילו ניסוחה ומטבעה של ברכת הזימון קדמו הרבה ל'מי התנאים; שאילולי כן אין להסביר, שזו תיחשב בעיניהם "ברכה" ליטורגית, אף־על־פי שאין לה "מטבע שטבעו חכמים בברכות" כל עיקר. על כך מצביעים גם דברי ההלכה הסתומים שבמשנה ("אחד עשרה" וכו'), שהתנאים חלוקים בפירושם, וכן המחלוקות השונות לגבי הנוסח, שעוד נעמוד עליהן להלן.

ברכת הזימון התהוותה על רקע של סעודות חבורה גדולות, כפי שציין ג' אלון[25]. מכאן ניתן להסביר כמה מן התופעות המיוחדות של ברכה זו, כגון שינויי הנוסחות בהתאם למספר המשתתפים. אין מקום להבחנות כאלה בבית־הכנסת, שבו מספר המתפללים אינו קבוע מראש, ואף "נכנסין ויוצאין" בשעת התפילה, כפי שכבר ציינו בצדק המפרשים[26]. אך בסעודות חבורה לא השתתפו אלא החברים המוזמנים, וידוע היה היטב מספר המשתתפים בשעת ברכת המזון שבסוף הסעודה. ולא עוד אלא מצינו בסעודות החבורה של כת ים המלח — שבוודאי המשיכה בענייניים אלו במסורת הקדומה של חבורות חסידים ראשונים[27] — שאין חבורה פחות מעשרה; וכן יש רמזים, ש"חבורות" אלו של הכת היו מאורגנות לפי קבוצות של עשרה, חמישים, מאה וכו'[28]. עוד בהלכה של ימי התנאים נשתמרו שרידים של "הלכות חבורה" קדומות אלו, כגון בברייתא (בבלי ברכות מג ב) המונה בין הדברים שהם "גנאי לו לת"ח": "אל יסב בחבורה של עמי הארץ"; ובדומה לכך: "כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין . . . ולא היו נכנסין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהן" (סנהדרין כג א). וכן לפנינו הלכה מפורשת בברייתא אחרת (ברכות מז ב): "אין מזמנין על עם הארץ" — שוב דבר שאין דוגמתו בבית־הכנסת ושאין להסביר אותו אלא על רקע סעודות החבורה, שאין מצרפין אליהן "כל שאינו אוכל חולין בטהרה" או "כל שאינו מעשר פירותיו כראוי" (ברייתא שם). ואף ההלכה שהכוהן "מברך ראשון" אינה נוהגת אלא בסעודה, ואין דוגמתה

---

23. סימן קפד ואילך; ועיין אצל אלון כנ"ל.

24. ירו' ברכות פ"ז יא ע"ב; השווה גם בבר"ר פ' צא, ובבבלי ברכות מח א בנוסח הירושלמי לא נזכר הנימוק הבלתי־סביר, שהביאו את שמעון בן שטח, כיוון שלא נמצא בחצרו של יגאי מי שידע לברך ("לא הוה ליה איניש לברוכי ליה"). על ערכו ההיסטורי של נוסח זה עיין כעת בדברי י' אפרון, "שמעון בן שטח וינאי המלך", תקצירי ההרצאות במדור: היסטוריה של עם ישראל, הקונגרס העולמי השלישי למדעי היהדות, ירושלים תשכ"א

25. שם, עמ' 287; ולפי דעתו נהגו סעודות כאלה בעיקר בשבתות ובימים טובים כבר זמן רב לפני ימי התנאים, עד שהוא מסכים עם גייגר, שהן וצורכיהן גרמו לנוהג של עירובי חצרות
על "בני חבורה שהיו מסובין" ו"חברים שהיו מסובין" (בלילי שבת) השווה גם בברייתות שונות, בבלי פסחים קא ב ואילך.

26. "דוודאי לא חלקו בין עשרה למאה בתפילה דאלו נכנסים ואלו יוצאים ולאו אדעתיה דש"צ, אבל בברכת המזון שהן קבועין ומעורבין יחד אין לטעות בזה שאין יוצאין עד לאחר ברכת המזון" (תוספות, ד"ה "אמר", ברכות מט ב).

27. השווה: יצחק בער, היסודות ההיסטוריים של ההלכה, ציון יז (תשי"ב), עמ' 33 ואילך, ובייחוד עמ' 46 ואילך; וכן הנ"ל, ישראל בעמים, עמ' 27 ואילך, עמ' 43 ואילך. ברם בער אינו דן במגילות ים המלח, אלא במה שידוע על כת האיסיים ממקורות אחרים וכן: Ch Rabin, *Qumran Studies*, p VIII על הקבלות בין חבורות הפרושים וכת ים המלח עיין באריכות אצל ש' ליברמן: The Discipline in the so-called Dead Sea Manual of Discipline, *JBL*, LXXI (1952), p. 199 f.

28. סרך היחד ו, 3—7; סרך אחרית הימים ב, 17 ואילך; ברית דמשק יג, 1 ואילך; סרך אחרית הימים א, 29—ב, 1. והשווה גם: Ch Rabin, *Qumran Studies*, p 107 f.

בתפילת בית־הכנסת[29]. על מנהג זה ממש נמסר לנו גם לגבי סעודות החבורה של האיסיים, וכן של כת ים המלח[30]. והרי הן על־פי סברה, הן על־פי אותו מדרש־הכתוב המובא בברייתא: "וקדשתו" — לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון", אפשר היה לטעון שלכהן זכות קדימה אף ב"דברים שבקדושה" שבבית־הכנסת (שגם להם דרושים עשרה; עיין מגילה פ"ד מ"ג); ואף־על־פי־כן אין רמז לפירוש כזה — סימן שהתפקיד הסגולי של הכהן בברכת המזון נובע מן המסורת המיוחדת של סעודות החבורה[31].

מעתה ניתן להשיב על כמה מן הקושיות שהזכרנו לעיל. ברכת הזימון של שלושה, שאין בה לא שם ולא כינוי, בוודאי אינה אלא הרחבה של המנהג הקדום[32], שלא ידע על זימון בפחות מעשרה (ואף הרחבה זו קדמה לימי התנאים, שבידיהם כבר מקובלת ההלכה: "שלשה שאכלו כאחד חייבין לזמן"). וכן מצינו מגמת הרחבה נוספת — שמזמנין אפילו בשניים — בפי אמוראי הדור הראשון בבבלי ברכות מה א. מאידך אנו מוצאים עוד בדור השביעי לאמוראי בבל שמפקפקים בחובת הזימון בשלושה, כשאין ביניהם "אדם גדול", "מופלג מחבריה" (ברכות מה ב); ויש בכך משום הד למסורת הקדומה, שידעה באמת רק על "מופלג שבחבורה" (=הכהן), שהיה מזמן לסתם חברי החבורה. אותם המרחיבים, שכוונתם היתה להעביר את מנהג הזימון אף לסעודה הביתית הרגילה, מצאו לפניהם את המסורת שלפי רוב המשתתפים מרבים בהזכרת שמות האלהים. לפי מסורת זו ראוי היה למעט בשלושה ממה שנהוג בעשרה, וכך הגיעו בשלושה ל"ברכה" שאין בה לא שם ולא כינוי כלל — דבר שאי אפשר להבינו, אילו תיקנו ברכת הזימון מתחילתה אף לשלושה. אין ספק שר' יוסי הגלילי במשנה מייצג את המסורת הקדומה של דירוג הנוסח "לפי רוב הקהל"[33] (אף־על־פי שבנוסחות לרבוא ולעשר רבוא יש כנראה לראות קונסטרוקציה סכימאטית לפי המתכונת

---

29. אמנם קורא כוהן ראשון בקריאת התורה; ודומה שדבר זה נובע מתפקידו הקדום של הכוהן כמורה התורה ומלמד העם אך אין שום הלכה המעניקה לו זכויות־יתר לגבי התפילה בציבור, כגון לעבור לפני התיבה או לפרוס על שמע, ואף בין התכונות הרצויות בשליח־ציבור (כגון במשנה תענית פ"ג מ"ב) אין מונים, שרצוי שיהיה כוהן.

30 עיין יוסף בן מתתיהו, מלחמות ב ח, ס; ובמקורות שהובאו לעיל בהערה 28.

31 השווה גיטין נט ב; הוריות יב ב; מו"ק כח ב; נדרים סב ב; ועיין ברש"י בגיטין שם, ד"ה "ולברך ראשון"; ובנדרים שם, ד"ה "ולברך ראשון". גם בעניין זה נתגבשה במשך הזמן מגמה להעדיף חכם על כוהן; עיין הוריות פ"ג מ"ח; מגילה כח א: "א"ר יוחנן: כל תלמיד חכם שמברך לפניו אפילו כהן גדול עם הארץ אותו תלמיד חכם חייב מיתה", ועוד. אלא שלא היה בכוחה של מגמה זו לבטל את זכויותיו של כוהן בברכת הזימון לחלוטין, והשווה באורח חיים, סימן ר"א, ב ושמא יש לראות במעשהו של שמעון בן שטח, המברך לפני יגאי (הכוהן) רמז לדעה זו, שחכם עדיף בברכת הזימון עיין כעת גב: J Guilka, Das Gemeinschaftsmahl der Essener, *Biblische Zeitschrift*, *NF* V (1961), pp 39 f. V.

32 ייתכן שהמשנה באבות פ"ג מ"ג התכוונה מתחילה לנמק ולבסס הלכה "חדשה" זו של זימון בשלושה; שלא זו בלבד שלשונה "שלושה שאכלו" זהה בשל המשנה בברכות פ"ז, אלא אף זו, שהמפרשים קושרים אותה לעניין ברכת הזימון בדרכים שונות; עיין המיוחס לרש"י, ר"ע מברטינורו, תוספות יום טוב בשם רשב"ם; ובפירוש רבינו יונה גירונדי: "כי ישיבת שלושה אנשים נקראת חבורה, שהם מזמנים בברכת המזון ואין להתחבר להן ואין (כלומר: כשאין) דברי תורה ביניהם" השווה גם אבות פ"ג מ"ו; מכילתא דר' ישמעאל, מהד' הורוביץ־רבין, עמ' 243; מכילתא דרשב"י, עמ' 156.

33 לפי דרכנו ניתן לומר, שההלכה הקדומה "אחד עשרה ואחד עשר רבוא" פירושה היה מתחילה כך: "אחד עשרה ואחד עשרה רבוא חייבין לזמן", והיא שימשה פתיחה לפירוט הנוסחות השונות; ובמקומה באה אחר כך ההלכה המחודשת: "שלושה שאכלו כאחד חייבין לזמן כיצד בשלושה אומר" וכו'. — ל' פינקלשטיין במאמרו על ברכת המזון, *JQR*, כרך 19, עמ' 225, מתייחס לברכת הזימון רק בקצרה, ואלו דבריו: ..it is certain that as late as the time of R Jose the Galilean the text of the Birkat Ha-Zimmun was still in a fluid state, and this would seem to indicate that the institution was of recent origin אין הוא מביא שום הוכחות, מלבד ציון לתוספתא ברכות פ"א, ו, שאינה לעניין כלל. נראה שגם כאן נובעת המסקנה ההפוכה לשלנו לגבי זמן התהוות ברכת הזימון מאותן הנחות־יסוד העקרוניות, שעליהן הרחבנו את הדיבור בפרק ב. אם מניחים, כפי שמניח פ'

של עשרה, מאה ואלף, שלא היתה לה אחיזה במציאות); ואילו ר׳ עקיבא, שלדעתו יש לומר מעשרה ומעלה ״ברכו את ה׳״ כמו בבית־הכנסת, מבקש להתעלם ממסורת משונה זו, שאינה הולמת את שאר מטבעות התפילה. החכמים[34] נוקטים עמדת פשרה: הם מחזיקים בנוסחה ״ברכו (או: נברך) אלהינו״ השונה מזו שבבית־הכנסת, אך מאידך הם מבטלים את הגיוון שבין עשרה למאה וכו׳. לפי זה מסתבר, שהמשנה במסכת מגילה (פ״ד מ״ג) המדברת על ״זימון בשם״ (בנשימה אחת עם שורה שלמה של דברים הנוהגים כולם בבית־הכנסת), דברי ר׳ עקיבא היא; שכן בדרך כלל אין המשנה מציינת במלה ״שם״ אלא את שם הוויה (ב״קרי״ ״אדוני״)[35]. אשר לעצם העדפת ״אלהינו״ על ״אדוני״ בברכת הזימון לעשרה, בניגוד גמור לכל שאר הברכות והתפילות, שבהן משמשת דווקא הפנייה ״אדוני״, ובניגוד לעיקרון של התנאים: ״הפותח ביו״ד הי״א וחותם ביו״ד הי״א הרי זה חכם״ וכו׳; (ברייתא בירושלמי ברכות פ״ט יב ע״ד; ותוספתא שם פ״ו [פ״ז], כ), דומה שאפשר להסביר אף תופעה זו לאור זמן התהוותם הקדום של נוסחים אלה, לפני שנקבע ״אדוני״ כ״קרי״ אחד ויחיד של שם הוויה (כפי שהדבר משתקף, למשל, בברייתא הנ״ל, שהרי לא מדובר בה על מי שמברך בשם הוויה הגוי כאותיותיו; וכפי שנהוג בקריאת כתבי הקודש[36]); ואילו באותה התקופה הקדומה שימשו, כפי הנראה, שמות אל״ף למ״ד ושם אדנות זה ליד זה כתחליפים לשם הוויה, שכבר לא נהגו להשתמש בו. עדיין ניכר מצב זה יפה במגילות ים המלח (שהחזיקו אף בדבר זה, כמו בדברים אחרים, במסורות קדומות של חסידים ראשונים, שה״הדות הפרושית התרחקה ממקצתן בהדרגה), שגם שם אנו מוצאים הן את הכינוי ״אדוני״, הן צורות שונות של שמות אל״ף למ״ד משמשים זה על־יד זה בנוסחים ליטורגיים, מבלי שתינתן כל עדיפות לאחד על חברו[37].

שכמעט כל הברכות כבר היו מנוסחות נוסח של קבע בימי התנאים, אזי המחלוקת לגבי נוסח ברכת הזימון היא הוכחה, שנוסחה של זו עדיין היה רופף. ואילו בעינינו המחלוקת היא ראיה, שהיתה קיימת מסורת קדומה של נוסח, שר׳ עקיבא התנגד לה מפני שהיא משונה ואינה הולמת את המסורת הכללית של תפילות הקבע שבבית־הכנסת (שנוסחן לא היה קבוע מלה במלה בימיו).

34. עיין: אלבק, השלמות לסדר זרעים, עמ׳ 336, שהוכיח על־פי הירושלמי שדעת ר׳ עקיבא לחוד ודעת חכמים לחוד.

35. השווה סוטה פ״ז מ״ו; תמיד פ״ז מ״ב; שם פ״ג מ״ח; סנהדרין פ״י מ״א; ברכות פ״ט מ״ה (ועיין בדברי אלבק בהשלמות לסדר זרעים, עמ׳ 339—340; והשווה תוספתא פ״ו, כג; אך לפי ליברמן, תוספתא כפשוטה א, עמ׳ 124 אין תוספתא זו עניין לכאן); וכן סנהדרין פ״ו מ״ד; שם פ״ז מ״ה, מ״ח (ועיין בפירושו של אלבק למקום; ובהשלמות, עמ׳ 448, 450), מכות פ״ג מ״ו (ועיין בפירושו של אלבק למקום — שלא כפירוש הגמרא; ובהשלמות, עמ׳ 467).

36. ברם גם בקריאת כתבי הקודש יש ש״אלהים״ משמש קרי של שם הוויה, כשלפניו ״אדני״. ועיין: E. Bickermann, Anonymous Gods, *Journal of the Warburg Institute* I, pp. 96—97.

37. שלא כדעתו של ש׳ ליברמן (Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources, *AAFJR Proceedings* XX [1951]), המדען שאנשי הכת נמנעו בעקיבות מן השימוש ב״אדוני״ כתחליף לשם הוויה והשתמשו במקומו ב״אל״, כפי שמוכח מסרך היחוד, שבו נמצאת אפילו נוסחת ברכה ליטורגית במטבע ״ברוך אתה אלי״. ל׳ משער, שרק בתפילה נמנעו מן השימוש ב״אדוני״, אך לא בקריאה מכתבי הקודש. לנוהג זה של הכת מכוונת לדעתו ביקורת החכמים בתוספתא ברכות פ״ו [פ״ז]. ברם גם ל׳ מצייץ, שבעל ה״הודיות״ אינו נמנע מן השימוש ב״אדוני״; והרי ההודיות הן מכסס ליטורגי מובהק, הכולל פעמים רבות את מטבע הברכה: ״ברוך אתה אדוני״. ולא עוד אלא שהיום יש בידינו קטע מ״סידור תפילה״ ממש (*Qumran Cave I*, p. 152—3), שמצויין בו במפורש: ״תפילה ליום כיפורים״, ובו נוסחות אלו: ״ברוך אדוני אשר שמחנ[ו״; ״זכו[ר א]דוני א[ת״. והשווה כעת גם את הסכסמים הליטורגיים מקומראן שפרסם M. Baillet, *Révue Biblique*, כרך 68 (1961), עמ׳ 195 ואילך. ולכן אין עוד לפקפק בכך, שאנשי הכת השתמשו אף בשם ״אדוני״ בתפילות, אלא שכפי הנראה לא הקפידו בדבר והשתמשו על־ידו אף בשמות אל״ף למ״ד, שלא כחכמים (מכל מקום מימי התנאים ואילך). מלבד המובאות הנ״ל השווה גם בעמ׳ 60, הערה 23; וכן סרך היחוד יא, 15; בני אור יב, 2; יד, 4; הודיות יא, 36 (״ברוך אתה אל הרחמים״); שם קטע ד, 15 (״ברוך אתה אל הדעות״). מעניין גם, שבברית דמשק מזכירים לעניין שבועה (טו, 1 — בפסוק מקוטע): ״גם באלף ולמד וגם באלף ודלת״. וכן מצוי השם ״האלהים״ בנוסחות שבועה אף בספרות התלמודית. ועיין בספרו של מרמורשטיין: *Old Rabbinic Doctrine etc.*, א, עמ׳ 70. ועיין גם י׳ ליכט, מגילת ההודיות, עמ׳ 15, סעיף 19.

לבסוף: לאור האמור ניתן להסביר כמה מן הפרטים, הנזכרים בעניין ברכת הזימון. ההבחנה בין "ברכו" ל"נברך" היתה אולי בתחילה תלויה בכך, אם המברך היה כוהן, שהצטרף בדרך כלל לכל חבורה של עשרה; "בעשרה והוא" — כלומר: הכוהן המברך — "אומר ברכו"[38]. בפי כוהן אין שום זרות בנוסחה, שיש במשמעותה שהוא "מוציא עצמו מן הכלל", כפי שראינו לעיל; שכן אינו רק "אחד מהחבורה", אלא בעל תפקיד מיוחד המברך (או מזמין את החבורה לברך) בתוקף קדושתו היתירה. כן יש אולי להסביר את המחלוקות המרובות של חכמי ההלכה לגבי ביטויים שונים שבברכת הזימון (ברכות ג א) — ויש ביניהם מי שמכנה בלשון החריפה "הרי זה בור" את האומר "על המזון שאכלנו", נוסח הנמצא במשנה והוא עתיק ללא צל של ספק[39] — דווקא בעתיקותם של לשונות אלו, שנקבעו בנוסח קבוע מאות שנים קודם שנוסחו שאר ברכות התפילה, ובתוכן אף שאר הברכות של ברכת המזון עצמה, ניסוח אחיד[40]. לגבי שאר התפילות, שבהן עדיין לא הגיע בימי המשנה והתלמוד שום נוסח לידי סטאטוס של נוסח נורמאטיבי יחיד, לא היה צורך לפסול לשונות בלתי־רצויים ולהתפלמס עמהם; מה שאין כן בברכת הזימון, שלגביה היו קיימים נוסחים מקודשים על־ידי מסורת של מאות שנים, שאי אפשר היה להתעלם מהם. כאן היה צורך אפוא, שהאמוראים ינקטו עמדה מפורשת כלפי נוסחים קדומים ושגורים אלו, במידה שראו לפסול מקצתם בשאיפתם להגיע לנוסח מתוקן.

---

38. שלא כדברי צ' קארל ב"מחקרים בתולדות התפילה", עמ' 139, שנוסחת "ברכו" שימשה בפי המברך, שלא היה מן האוכלים. ואם כך, מדוע אינו אומר: "על המזון שאכלתם"?
39. ועיין לעיל, עמ' 73, ובהע' 18 שם.
40. את הסיבה, שדווקא הזימון הגיע לניסוח בנוסח מילולי קבוע בזמן קדום, שלא כשאר הברכות, יש לראות בכך, שכאן עניין ב"דו־שיח" פורמאלי שפותח את התפילה, שהיו דרושות לו פורמולות קבועות. השווה על כך גם לעיל בפרק ב, עמ' 44, בדברי א' האמרשמידט המובאים שם.

פרק ה

התפילה בבית־המקדש

"מדה אופינית ביותר של המקדש הכהני הישראלי היא ששוררת בו דממת קודש... הוא מלכות הדממה". מתחילתה לא היתה אפוא התפילה — ואף לא השיר והמזמור — חלק בלתי־נפרד של עיקר ה"עבודה" שבמקדש, לפחות בימי בית ראשון. ואף כשחדרו לבסוף יסודות אלו בימי בית שני ונעשו חלק מן הפולחן, נשארו בכל זאת "ספירה פולחנית־חיצונית" או היו חלק של "ספירה של פולחן עממי", שהתהוותה במשך הזמן ליד עבודת הקרבנות שבידי הכהנים וסביבה [1]. בכל אופן מוצאים אנו סוגים ודפוסים שונים של תפילה בבית־המקדש במאות האחרונות של הבית השני, אף־על־פי שעלינו לזכור את ההסתייגות הנ"ל, שהללו נשארו תמיד בשוליה של ה"עבודה" ולא נחשבו מעולם שווי ערך ודרגה להקרבת הקרבנות. אך גם אם ביסודן אין התפילות שבמקדש אלא תופעות־לוואי, הרי תפסו בכל זאת מקום בולט למדיי בסופו של דבר. ועלינו לבדוק, מה טיבן של תפילות אלו ואם יש להן אופי ודפוסים משלהן, שבהם הן נבדלות משאר התפילות, כגון תפילות בית־הכנסת ותפילות היחיד וכיוצא באלו. וכן מתעוררת השאלה, אם היו יצירות אלו מקוריות וסגוליות למקדש והשפיעו לאחר מכן אף על התהוות תפילות־הקבע מחוץ למקדש; או שמא הפוך הוא, שתפילות אלו נולדו במקדש בהשפעת יצירות העם בבתי־הכנסת שלו, ואינן אלא תולדה — אם גם בעלת צביון ותכונות שונים במקצת — של "תפילות בית־הכנסת".

לגבי המכלול הזה של בעיות יש בידינו מעט ידיעות ברורות וחד־משמעיות, וספק אם יש בהן כדי להוציא אותנו מתחום ההשערות לתחום הוודאות. נתחיל בסקירת כל מה שידוע לנו על תפילות בכל צורה שהיא בבית־המקדש, וננסה לסווג אותן, ובמידת האפשר לעמוד על טיבן ועל מוצאן. רק אחרי בירור זה נוכל להגיע למסקנות כל־שהן לגבי השאלות, מה האופייני לתפילות אלו, והאם הן יצירות עצמאיות של המקדש — לרבות "הפולחן העממי" שנתרקם מסביבו — או שמא אינן אלא השאלות והעברות של יסודות שנוצרו ללא זיקה למקדש ומחוצה לו.

נתחיל באוחן התפילות (במובן הרחב יותר של המלה) שהן קשורות קשר הדוק פחות או יותר ל"עבודה" עצמה. כאן יש להזכיר קודם כול את ברכת הכוהנים, שבירכו יום־יום את העם אחרי הקטרת הקטורת של שחר (תמיד פ"ז מ"ב). בברכה זו השתמשו ללא ספק ב"שם המפורש" עד סוף ימי בית שני [2]. יש מי שמשער, שבתחילה בירך את הברכה הזאת

---

1. י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תש"ך, כרך שני, עמ' 476

2. בעניין זה הגיעו לכלל דעה אחידה כמעט כל החוקרים, אף־על־פי שחלוקים הם בדרכי פתירת הסתירה שבין המקורות השונים (בעיקר: יומא לט ב; סוטה פ"ז מ"ו; תוספתא סוטה פ"יב, ח; קהלת רבה על ג, יא) השווה בין השאר: A. Buechler, *Chwolson Festschrift*, Berlin 1899, p. 17; A Marmorstein, The Old Rabbinic Doctrine etc, I, London 1927, p. 70; S. Zeitlin, *JQR* LI, p. 231; S. S Cohon, *HUCA* XXIII (part I), p. 591; E. Bickerman in *The Jews* (ed. Finkelstein), p. 96. וכן במאמרו של ביקרמן, שהוזכר לעיל, עמ' 76, הע' 36. השווה גם: ג' אלון, מחקרים, א, עמ' 198; ח' אלבק, בהשלמות לסדר מועד, עמ' 470.

הכוהן הגדול דזוקא[3]; מכל מקום יש להניח, שהוא בירך את העם — אולי בנוסח חגיגי מיוחד — בתום עיקר העבודה ביום הכיפורים[4]. וכן יש לראות בווידויו של כוהן גדול ביום כיפור חלק של העבודה ממש. אף שירת הלוויים שייכת לעבודת המקדש עצמה. ברם שירה זו לא התקיימה אלא בשלהי עבודת התמיד, לאחר הקטרת הקטורת וברכת הכוהנים, בעת העלאת האברים וניסוך היין. ואף בזאת ניכר, שאין היא מעיקרה של העבודה, שהלוויים רחוקים היו מן המזבח ועמדו על המעלות, שהן הגבול שבין עזרת הכוהנים לעזרת ישראל[5]. שירה זו אינה תפילה "חופשית" בסיגנון של פרוזה, כפי שאנו מוצאים בבית־הכנסת, אלא נוסחתית, שכן שימשו בה מזמורים קבועים. בימי חג התקיימה אף שירת ההלל (ו"החליל"), שהיא קשורה, כפי הנראה, בעיקר לאותן הפעולות בעלות אופי עממי, שבהן השתתף הקהל השתתפות פעילה, כגון שחיטת הפסחים, ניסוך המים, הקפת המזבח בחג והבאת הביכורים; וכן יש מקום לשער, ששרו את ההלל בימי חג גם בשעת הקרבת קרבנות העם[6]. במזמורי ההלל בולט האופי האנטיפוני והריספונסיוראלי, ואין אפוא ספק, שאכן לקח הקהל חלק פעיל בשירה זו — אך לא בעבודת הקרבנות עצמה. ועוד נדון בפרק הבא בשירי הליטאניה, כגון ההושענות, שאף בהם בלטה ההשתתפות הפעילה של העם על־ידי המענה התכוף. אף על התפילות שנזכרו לעיל הגיב העם — אם על־ידי המענה החגיגי "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (כגון בסיומה של ברכת הכוהנים), אם על־ידי השתחוויה (תמיד פ"ז מ"ג). שעת ההשתחוויה — בייחוד שלאחר הקטרת הקטורת — היתה כנראה שעת התפילה של העם, שבה התפלל כל איש את תפילתו האישית[7]; ויש מי שרואה בתפילה זו את מקורם של ה"תחנונים", שנהגו לאחר מכן בבית־הכנסת אחרי תפילת ה"עמידה" (שאף בהם היו "נופלים על פניהם")[8].

הדוק פחות הקשר בין פעולות הפולחן ממש ובין התפילות שנציין להלן, שאינן באות עוד ב ע ת הקרבת הקרבנות ושאר עבודות הכוהנים אלא בעקבותיהן ובשוליהן. לסוג זה שייכת לדעתנו אף תפילתו הקצרה של כוהן גדול "בצאתו מקודש הקודשים" (יומא פ"ה מ"א), הבאה אמנם ברגע נשגב ומלא חרדת קודש, אך סוף סוף אין הכוהן מתפלל תפילה זו אלא ב צ א ת ו, אחרי הקטרת הקטורת לפניי ולפנים; ואף זאת: אין זו אלא תפילה "פרטית", שאין שומעים אותה ובשעת אמירתה אפילו אין רואים את הכוהן. גם סיגנונה הולם לשל תפילות היחיד (כפי שניווכח להלן. ואין תפילה זו זהה, כמובן, עם אותה הברכה החגיגית, שבירך הכוהן הגדול את העם בצאתו מן הקודש, לפי ההשערה שהזכרנו לעיל). קריאת הכוהן הגדול בתורה ביום הכיפורים (וקריאת המלך בהקהל) על ברכותיה (יומא

---

3. ש' ספראי, בספר ירושלים, א, תשט"ז עמ' 375

4. אף־על־פי שלא נזכרה ברכה זו בתיאור עבודת היום שבמשנה, הרי נזכרה בבן־סירא ובחלק מן ה"עבודות" הפיוטיות הקדומות; השווה C. Roth, *JBL* LXXI, p. 171 f; M R Lehmann, *Révue de Qumran* III (1961), p. 117.

5. ש' ספראי, ספר ירושלים, א, עמ' 371 ואילך; והשווה שם גם לגבי השאלה, אם רשאים היו הלוויים ללבוש בגדי־שרד בעת השירה, היינו — לדעתו של ספראי — אם היתה נחשבת שירת הלוויים חלק מן העבודה ממש.

6. עיין: A. Buechler, Geschichte der Tempelmusik, *ZAW* XII, p. 116; ספראי, שם, עמ' 382.

7. השווה: יוספוס, נגד אפיון ב, כב; לוקס א, י; בן־סירא נ, יט—כא. כמה חוקרים מדגישים, שתפילה שבהשתחוויה זו היתה דמומה; כגון באומשטארק בספרו *Comparative Liturgy*, לונדון 1958, עמ' 75; אוטו, *The Idea of the Holy*, לונדון 1943, עמ' 217 ("דממה סאקראמנטאלית בעבודת ישראל הקדומה"); אלבוגן בספרו, עמ' 73. ייתכן שהצדק אתם; אשר לדברי בן־סירא הנ"ל, יכולים הם להסתמך על הנוסח היווני, אבל הנוסח העברי מציין דוקא: "ו י ר ו נ ו כל עם הארץ בתפילה לפני רחום".

8. אלבוגן, בספרו, עמ' 73.

פ״ז מ״א; סוטה פ״ז משנ׳ ז—ח), אין לראות בה חלק מעבודת החובה העיקרית של היום, אף־על־פי שנעשתה במעמד חגיגי[9]; ועוד נדון להלן באופיין ובתכליתן של ״שמונה הברכות״. ורק זאת נציין כעת, שכאן עניין לנו בסידרה שלמה של ברכות ב״מטבע הברכה״ הליטורגית, בעלות חתימות בנוסחת ״ברוך אתה ה״״; היינו בדפוסים שאנו רגילים למצוא אותם בתפילות הקבע של בית־הכנסת. הוא הדין אף בתפילת הבוקר של הכוהנים (תמיד פ״ה מ״א), שאף בה מוצאים אנו ״ברכות״ (שהן כנראה זהות בחלקן עם ברכות המצויות ב״שמונה־עשרה״) ותפילה בציבור ממש; וגם תפילה זו מתקיימת שלא בשעת ה״עבודה״ ושלא במקומה[10]. ובודאי מתרחקים אנו מרחק ניכר מעבודת הקרבנות ממש, כשאנו דנים בתפילת אנשי המעמד, שלא התקיימה אלא בשעה מאוחרת[11], בתום כל עבודות התמיד של שחר; ולא בעזרה התפללו, אלא ״מתכנסין לבית הכנסת״ (שבמקדש?) (ברייתא, תענית כז ב); ועוד יותר, כשאנו מתבוננים בתפילת תעניות (תענית פ״ב), שאף היא מקורה במקדש, כפי שכבר ציינו. ברם תפילה זו לא התקיימה כלל בתחום המקדש עצמו אלא ״בשער המזרח ובהר הבית״[12]. על דפוסיה של תפילת אנשי מעמד לא ידוע לנו כלום, ואילו כ״ד ברכות של תעניות, כפי שהן מתוארות במשנה ובברייתות, אינן אלא הרחבה של ה״שמונה־עשרה״, אף־על־פי שבמקדש היו להן תכונות מיוחדות, כגון עניית ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ על־ידי העם, ההרחבה החגיגית של ״כל חותמי ברכות שהיו במקדש״ (״ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם״), התקיעות ועוד (לפי תוספתא תענית פ״א ומקבילות). אין ודאות שהלשון ״כל חותמי ברכות שהיו במקדש״ (ברכות פ״ט מ״ה) עניינו כ ל הברכות שנאמרו במקדש, כגון ברכותיהם של כוהנים בתפילת השחר שלהם או ברכות כוהן גדול; מסתברים דברי אפטוביצר[13], שאין הכוונה אלא לחתימות ברכות התעניות הנ״ל. מכל מקום נזכרו החתימות המורחבות במפורש רק לגבי אלו האחרונות. ברם עניית ״בשכמל״ו״ היתה נהוגה במקדש גם בהזדמנויות אחרות (אחרי ברכת הכוהנים ובעבודת יום כיפור)[14].

על התפילות הנ״ל יש להוסיף עוד ״סדר תפילה״ אחד, שהתקיים אף הוא, כפי הנראה, מתחילה במקדש — הוא סדר תפילות ראש השנה. המשנה (ראש השנה פ״ג משנ׳ ג—ה) מתארת את סדר התקיעה בראש השנה; תיאור זה שייך לכל הדעות לבית־המקדש, שרק בו השתמשו גם בחצוצרות נוסף על השופר. באותו ההקשר מדובר אף על התקיעה בתעניות;

---

9. ש׳ קראוס, בספרו *Synagogale Altertümer*, ברלין־וינה 1922, עמ׳ 70, מטעים שמלשון המשנה ביומא פ״ז מ״א: ״בא לו כהן גדול לקרות״ מוכח, שלא נחשבה קריאה זו חובה וחלק של ״הליטורגיה הקבועה״ של היום; כך גם מסתבר מן ההלכה (שם), הקובעת שאינו חייב לקרות בבגדי בוץ.

10. אין להכריע על־פי המלים ״ברכו את העם שלוש ברכות״, אם העם השתתף בתפילה זו, שכן יש מי שאינו גורס מלים אלו; השווה אלבוגן, בספר היובל לק׳ קוהלר, ברלין 1913, עמ׳ 77; ושמא הועברו מלים אלו מתמיד פ״ז מ״ב באשגרא דלישנא. ברם ש׳ ספראי, ספר ירושלים, א, עמ׳ 372, מקיים את הגירסה ומפרש, בעקבות רש״י, ״את העם״ במובן ״עם העם״. והשווה יומא לז ב: ״הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר לא יצא . . . מפני שאנשי משמר משכימין״; אך דומה שגם על־פי ברייתא זו אין להכריע, אם אמנם השתתף העם למעשה בתפילת אנשי המשמר. אף ל. גינצבורג, על הלכה ואגדה [The Mishnah Tamid =], עמ׳ 58 ועמ׳ 276, הע׳ 63 מקיים את הגירסה ״ברכו את העם״, אך מפרשה (בעקבות הרמב״ם) במובן ״התפללו בעד העם״.

11. והשווה בברייתא מיומא שהובאה בהערה 10, שבה נאמר שהקורא עם אנשי מעמד לא יצא, מפני ש״אנשי מעמד מאחרין״, וכן ירו׳ ברכות פ״א ג ע״ב.

12. עיין על כך עוד להלן, עמ׳ 97, והע׳ 27, שם.

13. *MGWJ*, כרך 73, עמ׳ 96 ואילך.

14. גם בעניין זה יש מקום לסברה, שעניית ״בשכמל״ו״ ב מ ק ו ם ״ א מ ן ״ לא היתה כללית במקדש (שכן ״אמן״ הוא מיסודו מענה לשירת המזמורים); ואף הקביעה, ש״אין עונין אמן במקדש״, עניינה, לדעת א׳ ביכלר, *Types of Jewish-Palestinian Piety*, לונדון, 1922, עמ׳ 224 ואילך, דווקא לתפילות תעניות ש״בשער המזרח ובהר הבית״.

והרי ידוע לנו (על־פי תענית פ״ב) שתקיעות תעניות היו משולבות בתפילה, ומסתבר אפוא שהוא הדין לגבי תקיעות ראש השנה הנזכרות יחד אתם באותו מקור. ולא עוד אלא שבמשנה ה שם מדובר בפירוש על ״ברכות״ של ראש השנה. אף בימי התנאים שלאחר החורבן עדיין מובן הדבר שתקיעות ראש השנה מקומן בתפילה לאחר ברכות היום המיוחדות (שם פ״ד מ״ה); וכל עיקר מצוות התקיעה היתה ״שלוש (סדרות) של שלוש שלוש (קולות)״ (שם פ״ד מ״ט) — היינו שתקעו סידרה אחת מן השלוש הנ״ל אחרי כל אחת משלוש הברכות (״קדושת היום״ ״זכרונות״ ו״שופרות״; ה״מלכיות״ לא הונהגו, כפי הנראה, אלא לאחר החורבן, כפי שכבר ציינו). גם בזאת דומים ה״זכרונות״ וה״שופרות״ לברכות תעניות, שאף בהם היו גופי הברכות מורכבים פסוקי מקרא בלבד; ואף זאת, ש״זכרונות״ ו״שופרות״ נמנו עם שש ברכות התעניות (ה״נוספות״) עצמן! מסתבר אפוא מאוד, שאף ברכות ראש השנה — לפחות שלוש הנ״ל — נהגו בתחילה במקדש דווקא, כשהתקיעות משולבות בהן. אמנם כוללות המשניות הנ״ל אף פרטים לגבי התקיעה והברכות של יום כיפור של שנת היובל, שאינם משקפים בהכרח מציאות היסטורית, שכן ספק אם היה היובל נוהג בימי בית שני למעשה[15]; ברם התיאור של תקיעות ראש השנה ותעניות נראה בכל זאת עובדתי־היסטורי. כי מסתבר, שעיקר מקומן של תקיעות ראש השנה, והברכות שבעקבותיהן באו הללו, היה במקדש, שבו קרבו קרבנות היום ושבו אף ישבה הסנהדרין שקידשה את החודש. ״גופה של תקיעת ראש השנה קשורה בקביעת ראש־החודש והחג, שנעשית בבית־הדין הגדול״[16]; ״ובראש השנה לא היו תוקעין אלא בבית דין שקידשו בו את החודש״ (בבלי ראש השנה ל א). אשר למקום המדויק, שבו התקיימה תפילה זו, אין לקובעו בודאות. ואולי ניתן אף כאן ללמוד גזירה שווה מברכות תעניות, שמקומן היה ״בשער המזרח ובהר הבית״; ושמא התקיימו התקיעות והתפילה של ראש השנה בלשכת הגזית, מקום מושבו של בית הדין שקידש את החודש. מכל מקום אין להניח, שתפילה זו התקיימה בעזרה גופה ובשעת הקרבת קרבנות היום עצמה.

לגבי הקבוצה הראשונה של תפילות — אלה הקשורות קשר כלשהו לפולחן עצמו — אין לפקפק הרבה, שנוצרו בעיקרן בבית־המקדש ולצרכיו (ולו ב״ספירה של פולחן עממי״). אין בהן כלל מסממני תפילות הקבע של הציבור; ובמידה שמקצתן באות אף בסדר התפילות של בית־הכנסת, כגון ההלל ו״ברכת כוהנים״, אין שום ספק שיש כאן משום העברה ממש ושמקורן ומוצאן של הללו היה במקדש. ברם אין העניין פשוט כל כך לגבי הקבוצה השנייה, הכוללת את ״ברכות כהן גדול״, את תפילת השחר של הכוהנים, את תפילת אנשי המעמד, את ברכות התעניות וברכות ראש השנה. לא זו בלבד שאין להן לתפילות אלו זיקה, לא עניינית ולא מקומית, לפעולות הפולחן ממש, אלא אף זו שבולטים בהן יסודות רבים, המוכרים לנו היטב מתפילות בית־הכנסת. כאן אין אנו מוצאים מזמורי תהילים בנוסח קבוע, לקוחים מן המקרא כמות שהם, אלא ״ברכות״, או, ליתר דיוק, ״סדרי ברכות״ שלמים, כמו בעמידות, בברכות קריאת שמע וכיוצא בהן. ואם גם אין אנו יודעים את נוסחיהן ממש של ברכות אלו (מלבד הברכות של תעניות) — והרי אף לגבי תפילות הציבור שבבתי־

15. אבל עיין במה שכתב א״א אורבך ב״ציון״ כה (תש״ך), עמ׳ 143 ואילך.

16. השוותה: ג׳ אלון, תולדות היהודים וכו׳, א, עמ׳ 67—68, ומחקרים, א, עמ׳ 106, ואילך: ח׳ אלבק, בהשלמות לסדר מועד, עמ׳ 489; ובמקורות המובאים על־ידי הנ״ל. וכן: A. Buechler, *Types etc.*, p. 241: "It seems most probable that the three additional insertions... already formed a part of the prayer for the New Year in Jerusalem [i e. in the Temple] and that the blowing of the horn and the trumpet followed every one of those insertions.. ".

הכנסת אין להניח ששימשו בזמן קדום נוסחים קבועים כפי שציינו — מכל מקום מעידים המקורות על חתימות ברכה במטבע המקובל בבית־הכנסת, הן לגבי ברכות כוהן גדול (ירו׳ יומא פ״ז מד ע״ב), הן לגבי ברכות תעניות. ואף־על־פי שבאלה האחרונות משמשים מזמורי תהילים בגופן של הברכות, הרי סיימו אותן בחתימות במטבע ברכה ממש (תענית פ״ב מ״ד, ובברייתות הנ״ל)[17]. ואף בתפילות השחר של הכוהנים מציין המקור ש״ברכו... ברכות״ (אם גם לא נזכרות החתימות במפורש); ואין טעם להניח ש״אמת ויציב״ שבפי הכוהנים היתה שונה בהרבה מ״אמת ויציב״ שבברכות קריאת שמע של בית־הכנסת. יתר על כן, יש בין חלק מן הנ״ל ובין תפילות בית־הכנסת שבידינו מידה רבה של חפיפה בתוכן; שכן מלבד ״אמת ויציב״ וברכת ״אהבה רבה״ שבירכו הכוהנים (לדעת שני התלמודים) בירכו אף ברכת ״עבודה״, כפי שגם אנו מברכים ברכת ״עבודה״ בתפילת העמידה; וכן אין יסוד לסברה, שמבחינת תוכנן היו ברכות כוהן גדול ״על התורה״, ״על העבודה״, על ההודיה״ ו״על מחילת העוון״ (ביום הכיפורים) ו״על ירושלים״[18] שונות בהרבה מ״ברכת התורה״ שלנו ומברכות העבודה, ההודיה, ירושלים וקדושת היום הנהוגות ב״עמידות״. וכבר הצביעו על הדמיון, החלקי אך בולט למדיי, שבין ברכות כוהן גדול ובין ברכות ההפטרה שלנו מחד, ובין ״טופסי הברכות״ שבכן־סירא פ׳ נא מאידך[19], ולכך עוד נחזור להלן. מכל מקום ברור שלתפילות הנידונות ולתפילות ״בית־הכנסת״ יסודות משותפים — תוכניים וצורניים כאחד — עד שאין להתעלם מכך, שאלו ואלו צמחו על קרקע אחת. ברם עדיין נשאלת השאלה: איזו קרקע — של המקדש או של בית־הכנסת? האם יש לראות בתפילות אלו (בעיקר בתפילות המעמדות ובתפילות תעניות) את המקורות, שמהם התהוותה תפילת שמונה־עשרה? או שמא נהפוך הוא ויש לראות בהקמת בית־כנסת בתחומו של המקדש, בהנהגת ״תפילת שחרית בציבור״ של הכוהנים, בהנהגת קריאת התורה מפי כוהן גדול על ברכותיה בעצם יום הכיפורים ובכיוצא באלו הוכחות לחדירת השפעת בית־הכנסת לתוך המקדש עצמו?

כאן חלוקות הדעות הן לגבי השאלה הכללית של זמן ייסודו של בית־הכנסת, הן לגבי הפרטים. אם נתחיל באחד הפרטים, כגון היחס שבין ״שלוש האחרונות״ שבתפילת העמידה לבין ברכת ״העבודה״ ו״ברכת כוהנים״ שבתפילת השחר של הכוהנים במקדש, הרי שלא נגיע למסקנה בטוחה. אמנם סבורים כמעט כל החוקרים, ש״שלוש האחרונות״ צמחו על הרקע של המקדש[20], אבל עדיין אין מכאן הוכחה שתפילות אלו ״הועברו״ מתפילת הכוהנים ל״שמונה־עשרה״ של העם בגבולין — אדרבה, יש מי שסבור, שתפילת הכוהנים הנ״ל אינה אלא ״קונצסיה לזרם הכללי השולט בעם״, או אפילו רק מעין קיצור תפילת השחר שבבית־הכנסת, שהנהיגוה בסופו של דבר אפילו במקדש עצמו. וכן יש סבורים, שלא

---

17. ואף לדעתם של מי שסבורים, ששש (או שבע) הברכות המיוחדות של תעניות לא היו מתחילתן חלק של ה״שמונה־עשרה״ אלא חטיבה בפני עצמה, כפי שמעיד סיגנונן השונה משל ברכות ה״עמידה״, הרי בכל אופן משמש גם ב״סדר״ זה ״מטבע ברכה״ דווקא. עיין על כך בייחוד בדברי מ׳ ליבר, *JQR*, כרך 40, עמ׳ 356; וכן להלן בפרק ט.

18. אמנם יש ספקות לגבי פרטים, שהרי לפי הגירסה שלפנינו ביומא פ״ז מ״א תשע ברכות הן, ולא שמונה; ועיין בשינויי נוסחות שבמהדורת וילנה של המשנה, ואצל א׳ ביכלר, *ZAW*, כרך 20 עמ׳ 106, הע׳ 1; וכן בתוספתא כמשוטה ד, עמ׳ 802. ש״מחילת העוון״ אינה אלא ״קדושת היום״ של יום כיפור מוכח מכך שהמלך בהקהל ״נותן של רגלים תחת מחילת העוון״ (סוטה פ״ז מ״ח)

19. מילר, מס׳ סופרים, עמ׳ 181, 186; קוהלר, *HUCA*, כרך 1, עמ׳ 392 ואילך, ועמ׳ 408.

20. ליבר, *JQR*, כרך 40 עמ׳ 342; קוהלר, *HUCA*, כרך 1, עמ׳ 391; ישראל לוי, *MGWJ*, כרך 35, עמ׳ 156 ואילך.

מתפילת הכוהנים הועברו "שלוש האחרונות" לתפילת שמונה־עשרה, אלא מתפילות אנשי המעמד. מאידך יש מי שטוען, שאמנם נוצרו "ברכת העבודה" ו"ברכת הכוהנים" (היינו: ברכת בקשה ע ל הכוהנים) בראשונה בתפילת השחר של הכוהנים עצמם, והועברו משם ל"עמידה" של העם; ואף־על־פי־כן לא נוצרו אלא בהשפעת "הסיגנון החדש של העבודה" (היינו: עבודת התפילה של העם בבתי־כנסיות "המחוסרת כל אלמנט פולחני וכוהני"); ואם כן אמנם שייכות ברכות אלו לספירת "העבודה העממית", שמקורה ומקומה בבית־הכנסת, אף־על־פי שנאמרו לראשונה על־ידי כוהנים בבית־המקדש [21].

ברם יותר ממה שקובעות ההשערות לגבי פרטים אלו וכיוצא באלו מכרעת נקיטת עמדה לגבי שאלת־היסוד: מתי וכיצד נוצר בית־הכנסת עצמו? שכן אם נסיק, שבית־הכנסת הוא מוסד עתיק מאוד, יש מקום לשער שסדר התפילות שבו ודפוסי התפילה שבו השפיעו במשך הזמן אף על המקדש השפעה חזקה. ברם גם בשאלה זו עומדים אנו בפני חוסר נתונים מספיקים מחד ובפני ריבוי השערות ודעות שונות מאידך [22]. חוקרים רבים, ולאחרונה בייחוד י' קויפמן, הביעו דעה, שבית־הכנסת נוצר עוד בגלות בבל — או אפילו לפני כן — כתחליף לפולחן הקרבנות [23]; אך לעומתם סבורים אחרים, שבית־הכנסת התפתח רק בתקופת בית שני, ומתחילתו לא היה מקום תפילה דווקא אלא מקום שהיה מיועד בעיקרו לקריאה בתורה ובכתבי הקודש [24]. ובשעה שהראשונים קובעים, שבית־הכנסת וסדרי התפילה שבו השפיעו על המקדש, עד שכבש לו "סיגנון חדש זה של עבודה" מקום אפילו במקדש גופו, שכן הוקם בית־כנסת בתחום המקדש [25], מכריעים האחרונים, ש"בית־הכנסת עצמו יסודו במקדש, ומשם פשט לכל מקום מושב יהודי" [26].

ואף־על־פי שאין ראיות בידינו להכריע לכאן או לכאן, מסתבר יותר, שבית־הכנסת הוא מוסד עממי קדום, שהתפתח התפתחות עצמאית מחוץ למקדש, וללא זיקה ישירה אליו. שכן אילו התהוה "בית־הכנסת" עם "עבודת התפילה" שלו, שיש בה מקום מרכזי אף לקריאה מכתבי הקודש, בבית־המקדש עצמו, קשה מאוד להבין מדוע נשארו בו יסודות אלה שוליים ומקריים בלבד, וכמעט שלא הצליחו לחדור לגופה של העבודה. כך למשל מוצאים אנו במקדש קריאה מן התורה — עם הברכות־התפילות שלאחריה — ב י ו ם א ח ד ב ש נ ה בלבד. אילו נוצרו מנהגים אלו של קריאה ב"פרשת היום" ותפילה הכוללת "קדושת היום" במקדש עצמו, אין להסביר כלל, משום מה לא התפשטו אף לשאר המועדים ולשבתות, כפי שקרה מחוץ לתחום המקדש. מאידך מסתבר, שהעם, שכבר התרגל בסוף ימי בית שני לתפילת שבת וחג עם קריאת התורה בבתי־הכנסת שלו, לא היה מוכן לוותר עליה אף ביום הכיפורים, שבו היו המוני עם נוכחים בבית־המקדש במשך כל היום (יומא פ"א מ"ח; פ"ז מ"ב) ולא היתה להם שהות ללכת ל"בית־הכנסת" כדי לשמוע קריאת־התורה ולהתפלל (כפי שהיו עושים — לפחות בדור האחרון שלפני החורבן — בשאר ימים טובים,

---

21. כנ"ל בהערה 20; וכן: אלבוגן, בספרו, עמ' 236; ובס' היובל לקוהלר, עמ' 77.

22. על הקשיים בבירור שאלה זו עיין בייחוד בספרו של אלבוגן, עמ' 234 ואילך.

23. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ד, ספר ראשון, עמ' 34 ואילך; השווה גם קוהלר, *MGWJ*, כרך 37 עמ' 441 ואילך; וכן: L. Finkelstein The Origin of the Synagogue, *Proceedings AAJR* 1928—30, p. 44 f.

24. ש' ספראי, המקדש בתקופת בית שני, ירושלים תשי"ט, עמ' ו בהערה. וכן: S. Zeitlin, *Proceedings AAJR* 1930—31, pp. 69—81.

25. קויפמן, שם; אלבוגן, בספרו, עמ' 236; ש' קראוס, בספרו הנ"ל, עמ' 52 ואילך.

26. ספראי, בספרו הנזכר בהערה 24, שם; בדומה לכך ר' בלוי: *Jewish Encyclopedia* VIII, s.v. Liturgy. בספרו הנ"ל של קראוס סקירה מפורטת של דעות קודמיו בשאלה זו.

כעדות ר׳ יהושע בן חנניה [תוספתא סוכה פ״ד, ה, ומקבילות]: ״כל ימי שמחת בית השואבה לא היינו רואין שינה, אלא משכימין אנו לתמיד של שחר, ומשם לבית הכנסת, ומשם לבית־המדרש, משם לתפילת המוספין, משם למוספין״ וכו׳[27]). וכן מצביעה על מקורן של התפילות מחוץ למקדש אף העובדה, שתפילות אלו לא השתלבו שם כלל בעיקר העבודה ובסדר היום, עד שאנשי משמר היו ״משכימין״ לתפילתם, ואנשי מעמד ״מאחרין״; ואף עצם התפילה של הכוהנים היתה קצוצה ומקוצרת (שכן לא יכלו לברך ברכת יוצר אור: ״עדיין לא יצאו המאורות ותימר יוצר המאורות״ [ירו׳ ברכות פ״א ג ע״ג]). כמו כן יש חשיבות לכך, ש״מטבע ברכות״ ו״סדרי ברכות״ שהם הדפוסים האופייניים לתפילת בית־הכנסת, מופיעים במקדש רק באותן ההזדמנויות שמחוץ למסגרת העבודה, שציינו לעיל, ולא חדרו כלל לשירת הלוויים (שאף בה אפשר היה להשתמש ב״מטבע ברכה״)[28]. ומעל לכול: כפי שהבליטו חוקרים שונים הרי יש לראות ב״עבודת התפילה״ שבבית־הכנסת, לרבות הקריאה מכתבי־הקודש, יצירה חדשה ומהפכנית, בעלת אופי מיוחד משלה — תפילה שאינה עוד תופעת־לוואי ל״עבודה האמיתית״ של הקרבנות, אלא עבודה ברשות עצמה, חסרת יסודות פולחניים; סיגנון חדש של עבודה, שבה הופך ציבור המתפללים לגוף פעיל ה״נושא״ בעצמו את העבודה־התפילה ללא ממונה עליו. ואין להעלות על הדעת, שיצירה זו יצאה דווקא מבית־המקדש, שבו התרכזה העבודה־הפולחן מסביב לקרבנות. ואילו היה כן, לא ייתכן שטראנספורמאציה זו של עצם תפיסת העבודה תמצא את ביטויה רק בהזדמנויות ספורות בשעות בלתי־מתאימות ובפינות נידחות שבמקדש; אלא צריכה היתה לתת את אותותיה ב כ ל הפולחן במקדש כולו.

ואף־על־פי שאנו נוטים אפוא לראות ברוב התפילות, שהיו נהוגות בבית־המקדש, תולדותיה של היצירה העממית שהתפתחה מסביב לבית־הכנסת, אין להכחיש שהיה להן לתפילות אלו שבמקדש צביון משלהן. קודם כול מסתבר, שביטאו במקדש את ״השם חמפורש״ אף בתפילות (מכל מקום במקצתן), לפחות בתקופה קדומה; ויש רגליים להשערה שהובעה לראשונה על־ידי ישראל לוי[29], שמשום כך שימש במקדש המענה ״ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד״ אף אחרי מטבע ברכה (בברכות תעניות לפחות) ואחרי הפסוק ״שמע ישראל״, ואולי אף כמענה אחרי ״ברכו את ה׳״[30]. ובכלל — כנהוג במקדש אף בשירת הלוויים, וביחוד ב״הלל״, — היה רב יותר חלקם של המענות שבפי העם[31]. וכן מוצאים אנו אף בתפילות, כמו ב״עבודה״ עצמה, טקסים ופעולות־לוואי, כגון תקיעה בשופרות ובחצוצרות (בתפילת תעניות וראש השנה, למשל), השתחוויה (שבבית־הכנסת

---

27. במקבילה (סוכה נג א) מצויים שינויי גירסה (במקום ״משם לבית הכנסת״ — ״משם לתפילה״; ועוד), שאין להם חשיבות לענייננו. ועיין על כך: תוספתא כפשוטה, ד, עמ׳ 888 ואילך. והשווה כעת במאמרו של ש׳ צייטלין, *JQR*, כרך 53, עמ׳ 168 ואילך. ברם אין הכרח לקבל את דעתו, שהברייתא בירושלמי, שאינה מזכירה לא תפילה ולא בית־כנסת, היא לבד המקורית, ושנוסחי הבבלי והתוספתא משובשים. מכל מקום אין עניין זה נוגע כלל לטענת צייטלין, שלא היה בית־כנסת במקדש, שכן מסתבר ש״משם לבית הכנסת״ מוסב על בית־כנסת שמחוץ למקדש, דוגמת ״משם היו הולכין לוכל ולשתות״.

28. כפי שמצויות חתימות — ואף פתיחות — במטבע ברכה ב״מזמורים היצונים״, כגון במגילת ההודיות; ומעין פתיחת ברכה אף בשירת שלושת הנערים (תוספות לספר דניאל) ובמקומות אחרים בספרים החיצונים.

29. במאמרו הנזכר בהערה 20, עמ׳ 120; וכן: de Sola Pool, ...*the Kaddish*, p. 46. והשווה גם ב״בית הבחירה״ למסכת תענית (תל־אביב 1958), עמ׳ 62; ובחידושי הריטב״א לתענית פ״ב (על המשנה).

30. ספרי דברים שמו וב״מאיר עין״ שם, אות ס׳. ועיין להלן בהערה 38 על דעתם של חוקרים אחרים החולקים על פירוש זה.

31. אלבוגן, בספרו, עמ׳ 237.

הפכה לבסוף לקידה קלה בלבד) וכן תהלוכות פולחניות, כפי שנראה בפרק הבא. אף מעמדם של בעלי התפקידים, בייחוד של הכוהנים, בולט יותר בתפילות שבמקדש, ולא רק בברכת הכוהנים. גם התקיעה הנ״ל מבוצעת על־ידי כוהנים; וכן כבר ראינו שהיה תפקיד מיוחד לכוהנים בתפילות התעניות אף ב״ברכה״ שבירכו את העם בסיום כל ברכה מן הברכות המיוחדות, בנוסח ״מי שענה... הוא יענה אתכם...״. אף בתפילות השחר של הכוהנים מופיע ה״ממונה״ ואומר להם ״ברכו ברכה אחת״ וכו׳, בסיגנון הרגיל במקדש והזר לבית־הכנסת. וכן בולטת הפורמאליות היתירה בטקס קריאת התורה של כוהן גדול: ״חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת וראש הכנסת נותנה לסגן והסגן נותנה לכהן גדול״ וכו׳ (יומא פ״ז מ״א; סוטה פ״ז מ״ז). ואף זאת שמצויה למדיי בתחום המקדש ״ברכת אדם את חברו״, כשהיא לובשת צורות שונות; מלבד אלו שהזכרנו לעיל יש לציין את ״ברכת המשמר היוצא״ והברכה לאבל הנכנס למקדש [32].

ועוד: בתפילות שבמקדש, מכל מקום במקצתן, שימשו נוסחות חגיגיות ורחבות יותר הן בחתימת הברכה: ״ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, בא״ה (גואל ישראל)״, הן במענה בנוסח ״בשכמל״ו״. רגילים לציין שנוסחות אלו לא זו בלבד שהן מורחבות ובעלות סיגנון ״הימנוני״, אלא שבשתיהן מובלטת ה״נצחיות״ (״לעולם ועד״ ״מן העולם ועד העולם״, ובשנייה מצויה גם הדגשת ה״כבוד״ וה״מלכות״), היינו שיש להן אופי של ״דוכסולוגיות״, שהן נדירות בתפילות בית־הכנסת. ברם מושג זה אינו ברור כל צורכו. בליטורגיה הנוצרית אמנם נועד תפקיד מוגדר ומובהק לדוכסולוגיות השונות, המשמשות בייחוד כנוסחות פתיחה וחתימה כמעט בכל תפילה ותפילה, אך כשנשוה להן את הנוסחות הנהוגות בתפילות ישראל, לא נוכל להכריע על נקלה, אילו דוכסולוגיות הן, ואילו לאו. באומשטארק[33] טוען, שאין לדבר על דוכסולוגיה אלא בנוסחה הכוללת את המלה *δόξα* (= כבוד); ואם כן הדבר, הרי כמעט שאין למצוא נוסחות כאלה בתפילה היהודית שבבית־הכנסת. לעומת זאת נוקט היילר[34] מונח זה במשמעות רחבה הרבה יותר, הכוללת מלבד הדוכסולוגיה הנוצרית גם את חתימת הברכה היהודית, כפי שהיא נהוגה בבית־הכנסת. א׳ ורנר[35] מתעלם בהגדרתו מן המלה *δόξα* ורואה כדוכסולוגיה כל נוסחת שבח שכלול בה ציון הנצחיות (ובדומה לכך אף נ׳ וידר[36], המונה למשל את ״יהללוך״ בין הדוכסולוגיות, בגלל הפסוק ״כי מעולם ועד עולם אתה אל״). בהמשך דבריו מונה ורנר כמה תכונות מהותיות נוספות למושג הדוכסולוגיה: עליה לדבר על ״כבוד״ או על ״מלכות״; השבח שבה כללי הוא (ולא ספיציפי, כמו ב״טופסי ברכות״); היא משמשת בסיגנון ריספונסיוראלי; יש לה קשר הדוק למקדש.

כיוון שאין טעם להתווכח על הגדרות שונות של מושג שאינו קיים כלל בתור שכזה בתחום התפילה היהודית, לכן נתעלם מהן. אך לגופו של עניין אין ספק, שיש אופי מיוחד לנוסחות הנ״ל שבמקדש, שתפסו שם מקום בולט; ואילו בבית־הכנסת נעלמה האחת (נוסחת החתימה המורחבת) כליל, ולשנייה (״בשכמל״ו״) נשאר רק הד קלוש בקריאת שמע (שם היא נאמרת בלחש!). ברם יש נוסחות אחרות, בעלות אופי דומה, כגון ״ברוך ה׳ המבורך

---

32. עיין לעיל, עמ׳ 68.
33. בספרו הנזכר בהערה 7, עמ׳ 67.
34. בספרו על התפילה, עמ׳ 463.
35. *HUCA*, כרך 19, עמ׳ 276 ואילך; וכעת גם בספרו: *The Sacred Bridge*.
36. *JJS*, כרך 4, עמ׳ 65 ואילך.

לעולם ועד", ר"יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא" שבקדיש; ובצדק ציין דה סולה פול[37], ש"ביסודו של דבר" כל הנ"ל זהות מבחינת מבנם אלו עם אלו ועם נוסחות שונות שבמקרא, כשבכולן משמשים שלושה אלמנטים יסודיים: "ברוך", "שם" ו"לעולם"[38]. מאידך ברור, שאף־על־פי שאפשר לראות את כל הנוסחות הנ"ל כווארי־אציות של אותו הצירוף של אלמנטים יסודיים משותפים, ודאי נודעה משמעות עניינית־רעיונית למוטיב ה"מלכות" שבנוסחות "בשכמל"ר", וכן להדגשה הכפולה "מן העולם ועד העולם" שבנוסחות חתימת הברכה, אלא שאין לעמוד עליה בבירור[39]. יש לראות אפוא בנוסחות ה"דוכסולוגיות" הנ"ל תכונה נוספת, המאפיינת את תפילות בית־המקדש לעומת תפילות בית־הכנסת; וייתכן מאוד, שנהגו בנוסחות אלו מתוך כוונה לשוות לתפילות המקדש תגיגיות יתירה ולהבליט הבלטה יתירה את רעיון מלכות ה' ב"מקום מושבו" דווקא. ברם אין להסיק מכך, שנוסחות אלו נוצרו בהכרח במקדש עצמו ושימשו רק בו. שכן נוסחות דומות מצויות במקרא (בעיקר ב"חתימות" של ה"ספרים" שבספר תהילים[40]), וכן רגילות הן בספרים החיצונים, כגון: "וברוך שם כבודך הקדוש לעולם ועד... ברוך אתה במקדש כבודך הקדוש לעולם ועד... ברוך אתה על כסא כבוד מלכותך לעולם ועד..." ("שירת שלושת הנערים", לא—לג); "ברוך כבוד ה' כי הוא מלכנו" (מזמורי שלמה ה, יט); "ה' אתה הוא מלכנו לעולם ועד" (שם יז, א) ועוד. וכן משמשות בליטורגיה הנוצרית הקדומה נוסחות — שמן הסתם עברו אליה מן המסורת הליטורגית היהודית — כגון: "לך הכבוד לעולם" או: "כי הכבוד והגבורה שלך הם על־ידי ישו המשיח לעולם" במקום ברכת החתימה היהודית[41]. ודומה שהצדק עם באומשטארק ועם שפאנייר, ההולך בעקבותיו[42], בקובעם שנוסחות אלו וכיוצא בהן שימשו בתקופה הפורמאטיבית של תפילות ישראל ליד נוסחת "הברכה הליטורגית" ובמקומה (וכן נוסחות אחרות, כגון אלה הפותחות ב"כי אתה..."[43]); אלא שבסופו של דבר הכריעו לטובת נוסחת הברכה דווקא (כשם שהכריעו בליטורגיה הנוצרית לטובת הדוכסולוגיה). ה"חתימה הדוכסולוגית" שהיתה נהוגה במקדש היא מעין צירוף של שני סוגי החתימה הנ"ל לאחת והיא מסורבלת מכדי ליאמר בעשרות הברכות של תפילות יום־יום של העם. ההבדל שבין החתימות הדוכסולוגיות לבין החתימה ב"מטבע ברכה" אינו רק בכך, שהראשונה יש בה המלים "כבוד" ו"לעולם ועד" וכו', אלא בעיקר — כאמור

---

37. בספרו על הקדיש, עמ' 45.

38. כך הסיקו גם ביכלר (*Types*, עמ' 224) ואפטוביצר (*MGWJ*, כרך 73, עמ' 93), על־פי ספרי ש"ו ומכילתא דר"י (הורוביץ־רבין, עמ' 61), ש"ברוך ה' המברוך לעולם ועד" ר"בשכלמ"ר" התחלפו כמענות במנהגים שונים שבבתי־כנסת בימי התנאים (שלא כדעתו של איש־שלום שנזכרה לעיל בהערה 30). גינצבורג, בגנזי שכטר א, עמ' 235, הוכיח, שאף "יהא שמיה רבא" וכו' שימשה פעם כמענה אחר "ברכו". על אמשרות של החלפה בין "בשכמל"ר" לבין "יהא שמיה רבא" וכו' ניתן לעמוד גם על־פי השוואות של התרגומים הארץ־ישראליים (לרבות כתב־יד ניאופיתי 1, שחלקים ממנו עומדים להתפרסם במאמרו של ש' שפייער, "היחסים בין הערוך לתרגום ירושלמי ניאופיתי 1") לפסוקים הבאים: בר' מט, ב (ירו': יהא שמיה רבא מברך וכו'; ניאופ': בריך שמיה דמלכותיה לעלמי עלמין); דבר' ו, ד (יונתן: בריך שום יקריה וכו'; ירו': יהא שמיה רבא וכו'); ועיין בדברי שפייער שם בנספח "שם כבוד מלכותו"; וכן בער, עבודת ישראל, עמ' 82.

39. עיין בייחוד במאמרו של אפטוביצר, הנזכר בהערה 38. לדעתו של פרופ' ד' פלוסר מורה נוסחת הפתיחה לשירת שלושת הנערים (תוספות לס' דניאל, לא—לג) בבירור על הקשר הענימי שבין מטבע "ברוך שם כבוד [מלכותך] לעולם ועד" לבין המקדש כמקום "כיסא מלכותו".

40. עיין לעיל, עמ' 55, הע' 9.

41. באומשטארק, בספרו הנ"ל, עמ' 67.

42. *MGWJ*, כרך 80, עמ' 349 ואילך.

43. עיין לעיל, עמ' 32, והע' 13 שם.

לעיל — בזאת שהראשונה מסתפקת בשבח כללי, ואילו הברכה מביעה ב״טופס״ את השבח הספיציפי ההולם את ההזדמנות (כפי שעושה כבר ה״ברכה״ המקראית הקדומה, שעליה דננו בהרחבה לעיל). שבח ספיציפי כזה כמעט אי־אפשר היה להוסיף לדוכסולוגיות, שהן מצוינות בלאו־הכי בריבוי מלים; וכפי הנראה העדיפו בתפילה היהודית את הזכרת העניין הספיציפי של הברכה, גם אם היא כרוכה בוויתור על ציון ה״נצחיות״ (לעומת זאת שילבו בסופו של דבר את הזכרת המלכות, מכל מקום בפתיחותיהן של הברכות). אין נפקא מיניה, אם נראה בהכרעה זו, לטובת נוסחה אחידה (״מטבע של ברכה״) במקום ריבוי נוסחות החתימה וצורותיה המגוונות שנהגו לפני כן, משום ״חד־גוניות״, או משום ״החלטה נבונה״ לשמור על ״מִבְנֶה המהותי״ של התפילה היהודית בפני ״אנדרלמוסיה צורנית״[44]; אך עובדה היא שהיא הביאה להיעלמן של ה״דוכסולוגיות״ מרוב חלקי תפילות הקבע והחובה. ומעניין הדבר, שדוכסולוגיות הוסיפו לשמש בתפקידן המקורי של חתימה (ואף של פתיחה) — בעיקר במקום שלא חלה חובה של ״ברכה ליטורגית״, כמעין תחליף לזו, כגון ב״מזמור של יום״ של חג, כפי שיוצא מן החומר, רובו מן הגניזה, שאסף נ׳ וידר[45].

* * *

מלבד הנ״ל אפשר לזהות עוד קבוצה של תפילות, שמקורן היה בבית־המקדש: דפוסי פיוט מיוחדים במינם, כגון ה״הושענות״ ומקצת ה״סליחות״; על כך בפרק הבא.

---

44. השווה דברי שטאנייר, במאמרו הנזכר בהערה 42; ודברי ורנר, במאמרו הנזכר בהערה 35, עמ׳ 311.
45. במאמרו הנזכר בהערה 36. — אשר לשימוש בחתימת ברכה (כגון ״יהללוך״), אבל לא בפתיחות ברכה, בחלק מן הנ״ל במקום ״שלא תיקנו חכמים״, עיין להלן בפרק ז.

פרק ו

דפוסי פיוט מיסודו של בית־המקדש*

א

משנתבונן במקצת ההושענות שבידינו, שמחבריהן עלומי השם, ניווכח שלפנינו סוג פיוט מיוחד במינו ויוצא דופן. נעיין לעת עתה ביצירות הבאות:

א.	"הושענא למענך אלהינו הושענא למענך גואלנו הושענא	למענך בוראנו הושענא למענך דורשנו הושענא"[1] (אינה רשומה באוצר השירה של דודזון)
ב.	"הושענא למענך אלהי האלהים הושענא למענך אלהים חיים הושענא	למענך אדוני האדונים הושענא למענך צור עולמים הושענא" וכו' (דודזון ל 1167; נהוגה במחזור רומי)
ג.	"הושענא למען אמיתך הושענא למען גודלך הושענא	למען בריתך הושענא למען דתך הושענא" וכו' (שם, א 1151)
ד.	"אלהי הרוחות הושיעה נא גואל חזק עגינו דובר צדקות הושיעה נא ותיק וחסיד עגינו	בוחן לבבות הצליחה נא ביום קראנו הדור בלבושו הצליחה נא ביום קראנו" וכו' (שם, א 4424, נהוגה במנהג אשכנז בשמחת תורה)

אין ספק שגם זו האחרונה היא הושענא, אם גם במטבע שונה במקצת מן השאר מפאת הגיוון שבמענה: "הושיעה נא... הצליחה נא... עגינו...". יחד עם הושענות מרובות אחרות, עלומות שם המחבר, הדומות להן ברוב תכונותיהן, מהוות אלה קבוצה של "פיוטים"

---

* פרק זה פורסם ב"תרביץ" ל (תשכ"א), עמ' 357 ואילך בשם "ההושענות - שרידים של דפוסי פיוט קדומים".

1 אין להניח שהושענא זו כללה מלכתחילה אלף־בית שלם, שהרי אין כינויים של האל המתחילים באות וי"ו, שאפשר לצרף להם כינויי השייכות בסיומת "אָנו". אך השווה להלן על ה"סליחה" "עגינו אלהינו עגינו, עגינו בוראנו עגינו", שבה הושלמה האלף־בית (בנוסח הנהוג היום, אך לא בזה שבסדר רב עמרם) תוך כדי ויתור על כינויי השייכות בחלק מן הטורים וכן נמצא אף נוסח של ההושענא עצמה הכולל את כל האלף־בית, שפרסם שייבר (*HUCA*, כרך 23, עמ' 317 ואילך) על־פי קטע מן הגניזה. בעיית האות וי"ו "נפתרה" שם על־ידי צירופה לאות הי"א בטור אחד: "הושענא הודינו והדרינו הושענא". מעניין הדבר, שבטור הרביעי מופיע שם "דודינו" במקום "דורשנו" שבשאר הנוסחים

המצטיינת בסגולות סיגנוניות וצורניות בולטות משלה, שבהן היא נבדלת מכל שאר הפיוטים שבידינו.

הסממנים המיוחדים לדפוס זה של ההושענות הם אלו:

א. לכולן מתכונת קבועה וסטיריאוטיפית[2]: אחרי מלת הפתיחה־הבקשה "הושע־נא" באות לא יותר משתיים־שלוש מלים של פנייה או של הנמקה וכדומה, ואחריהן שוב מלת "הושענא". כל שורה שונה מחברתה רק בזאת, שהיא מחליפה אותה מלה (או צירוף של שתיים־שלוש מלים) של פנייה או הנמקה במלה אחרת אקוויבאלנטית.

ב. כולן משתמשות באמצעים הסיגנוניים הבאים, ובהם בלבד — בכולם או במקצתם:

1. אקרוסטיכון אלפאביתי פשוט; אין בהן אקרוסטיכון בצורה אחרת, כגון של שם המחבר;
2. בכולן מקצב הבנוי על מספר שווה של מלים בכל שורה;
3. ברובן מצוי חרוז מן הסוג הפשוט ביותר: חזרה בסוף כל שורה על אותה הסיומת (אחד מכינויי השייכות; סיומת לשון רבים וכדומה); חרוז דל ביותר, מחוסר כל גיוון. ברם חריזה זו אינה ארעית אלא שיטתית באותן הושענות, שבהן היא מופיעה.

נצרף לנ"ל סימני היכר שליליים:

4. אין בהן מן התופעות האופייניות ללשון הפיוט: אין ביטויים סתומים, רמזים או כינויים, כפי שמצויים בפיוט; כמו־כן אין שינויים בצורות הדקדוק.
5. המבנה של הפיוט כולו פשוט ביותר: אין כאן אלא אותו פסוק קצר החוזר על עצמו פעמים רבות. גם בתוך הפסוק עצמו מובע רק רעיון אחד; ולא עוד אלא שעיקר תוכנו של כל פסוק מובע בעצם מלת המענה "הושענא", הכוללת בתוכה, בצורת הציווי, הן את הנושא, הן את הנשוא; המושא אינו מפורש כלל, והמלים המשתנות משורה לשורה אינן אלא פניות או נימוקים לקבלת הבקשה, שאינן אפוא חלק בלתי־נפרד של ה"רעיון" היסודי־העיקרי.

הפסוקים צמודים זה לזה באמצעי מיכאני, האלף־בית, בלבד; אין שום קשר פנימי ביניהם, שהרי כל אחד רק חוזר על קודמו בלי להוסיף עליו מאומה. אפשר היה — אלמלא האלף־בית — להוסיף או לגרוע פסוקים בלי לשנות בכך שינוי כלשהו את ה"שיר" כולו; כל הרעיון כולו כבר הובע בשלמותו בשורה הראשונה, ואין השורות האחרות מוסיפות עליו או מפתחות אותו כלל.

שירים אלה הם אפוא פרימיטיביים ביותר; קשה לראות בהם יצירה אמנותית. אין הם פרי השראה פיוטית, מעשה ידיו של משורר, היושב בביתו ומעלה את יצירותיו על הכתב. יצירות אלה אינן אלא פרי של טכניקה פשוטה: צירוף מיכאני של שורות דומות והחלפת תארים וכדומה אלו באלו. אופיין מעיד עליהן, שלא נוצרו אלא בשעת מעשה, בשעת אמירתן גופה, כפי הנראה בדרך של אלתור.

לפני שניגש לדיון על מקומם וזמנם של הדפוסים הללו, נצביע עוד על עובדה חשובה, שאינה אומרת אלא דרשני: אף הפייטנים הידועים, אמני השיר הגדולים, כתבו את ההושענות שלהם לפי המתכונת הנידונה! ניקח לדוגמה את ההושענות: "הושענא אדמה מארר" (דודזון, א 1198), "הושענא אדם ובהמה" (שם, א 1165), שמחברן הקליר, או "למענך אדיר באדירים" (שם, ל 1161), שמחברה רב סעדיה. אין הן שונות בהרבה מאלו שנידונו לעיל;

---

2. אמנם מצינו גוונים שונים של מתכונת ההושענות, ונעמוד על כך להלן

אף בהן חסרים כל הסממנים, שהיו שגורים ומקובלים על הקליר והבאים אחריו. גם כאן נמצא אותו החרוז הבלתי־מגוון במשך כל הפיוט (אמנם קצת "עשיר" יותר: ב"אדם ובהמה" החרוז הוא "×מָה" וב"אדיר באדירים" הוא "×רִים": ב"אדמה מארר" אין כל חרוז); אף בהן צמידה של שורות רבות באופן מיכאני על־ידי אלף־בית, ואף בהן חסרה "חתימת" שם המחבר; אף בהן אין כל פיתוח רעיוני. בייחוד בולט היעדר המבנה של הסטרופה על אמצעיו האמנותיים המסובכים, ואם תמצי לומר אף מלאכותיים, שהקליר בייחוד רגיל בהם[3].

כל אלה מעידים כמאה עדים, שלא משוררים כגון הקליר ובני זמנו הם שיצרו דפוס זה. אין ספק שהשתמשו בדפוס מסורתי קדום ביותר, שלא יכלו לשנותו עוד מעיקרו. אלמלא שהיו כפופים וכבולים על־ידי דפוס שהגיע לידיהם מן המוכן, לא היו מוותרים בשום פנים על חופש פיתוח הרעיון ועל חופש גיוון האמצעים האמנותיים כאחת. פיוט פרימיטיבי שנתחבר על־ידי פייטנים בעלי רמה אמנותית מפותחת מוכיח על קדמותו של הדפוס, שהכתיבה המסורת להזדמנויות מסוימות.

אמנם נכון הוא, שגם הקליר וגם רב סעדיה (אם נסתפק בשני משוררים אלו מבין המרובים שחיברו הרשענות) עשו כמיטב יכולתם להפוך את ההרשענות שלהם ליצירות אמנותיות ממש ולהשתחרר מן ההגבלות המופרזות, שהטיל עליהם הדפוס הקדום. וכן הרבו שניהם להשתמש בדפוסים אחרים, כגון "כהרשעת... כן הרשענא" או "ענה... בהרשענא", שכנראה היו בהם השורות ארוכות יותר מלכתחילה — מה שאִפשר הבעת רעיונות מורכבים יותר וחלוקת כל טור לשתי צלעות בעלות חרוז פנימי. כמו כן הגדיל רב סעדיה את מספר המלים שבכל פסוק גם בהרשענות לפי המתכונת "למענך... הרשענא" וניסה ליצור גיוון מסוים על־ידי שימוש באלף־בית כפול, משולש או אף מרובע, או בתשר"ק במקום אלף־בית. ואף הקליר ניסה לכפול את האלף־בית ב"אדמה מארר", אלא שלא הצליח בכך בכל השורות. בהרשענות אלו אנו מוצאים כבר מן הלשון והמליצה הפיוטית. יתר על כן: הפייטנים אף מנסים, בהצלחה מסוימת, ליצור בתוך מיטת סדום של הדפוס המקובל מתח פנימי ופיתוח כלשהו של הרעיון. במקום החזרה על בקשות ה"ישועה" הסתמיות בא ב"אדם ובהמה" פירוט מלא של האובייקטים, שבהם צריכה לחול הישועה המבוקשת, וב"אדמה מארר" נוסף על כך גם פירוט הסכנות הצפויות. הדי אומר, ששחרר בכך הקליר את עיקר הרעיון מהצטמצמותו במלה אחת בלתי־משתנית וגאל אותו מערטילאותו וקיפאונו, שהרי כעת משמשות המלים הנוספות השלמה לעיקר הרעיון ומעין פיתוח וגיוון. ועוד: ב"אדמה מאמר" נוצר מעין ניגוד ומתח בכל פסוק ופסוק; הקליר נקט שיטת "דבר והיפוכו", שיסודה במטבעות שבמדרש ושהפייטנים ידעו לסגלה לשימוש בפיוט[4]. רב סעדיה אף מוצא דרך לאיחודן הפנימי של השורות הבודדות לחטיבה רעיונית שלמה בהרשענא "למען אב עקד בן, למען בן ברך גביר, למען גביר אסף דגלים" וכו' (על־ידי הפיכתו של המושא שבמשפט הזיקה של הטור הקודם לנושא בטור הבא). אבל על אף כל השיפורים האלה — מקצתם גאוניים לגבי המסגרת הנתונה — נשארת בסופו של דבר אותה צורה חסרת גיוון: האלף־

---

3. עיין, לדוגמה, אצל ש"ד לוצאטו, "מבוא למחזור בני רומא", תל־אביב תשכ"ו, עמ' 33, שם הוא מנתח בפרוטרוט את המבנה המסובך ביותר של קרובה אחת לט' באב של הקליר. על מבנה מסובך ואף מסורבל בפיוטי רב סעדיה עיין בדברי י' דודזון ב"סדור רב סעדיה גאון", עמ' קפד, ב"פתח דבר".

4. על כך העמיד אותנו א' מירסקי במאמרו "מחצבתן של צורות הפיוט", ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ז, ירושלים תשי"ח, עמ' 79.

בית, הטורים הקצרים החוזרים על עצמם תוך החלפות מלים אקוויבאלנטיות בלבד, החרוז הדל, חוסר כל מבנה בפיוט כולו, המענה הסטיריאוטיפי. אדרבה, מתחזק הרושם, שאמנם עשו הפייטנים כמיטב יכולתם להשיב רוח חיים לתוך צורה נוקשה שהיו כפופים לה, אך הצליחו בכך רק במידה מועטת. מאידך בולטים גם ההבדלים שבין הדפוס הפרימיטיבי הקדום, הנולד ללא מחשבה אמנותית תחילה, לבין השימוש באותו דפוס עצמו בצורה מעודנת ומפותחת על־ידי משוררים בעלי כוונות אמנותיות וכושר אמנותי.

הניתוח הספרותי־הסיגנוני של הדפוסים הנידונים מביא אותנו אפוא לידי המסקנה שהם קדומים מאוד; הם היו קדומים כבר בדורו של הקליר, עד שלא העז אותו חדשן לפגוע בהם[5].

אשר לסממנים הסיגנוניים המשמשים בצורות אלו, הרי כולם ידועים מזמן קדום מאוד. המקצב שבהם אינו אלא המקצב המקראי, הנמצא אף בבן־סירא, בחלק מתפילות הקבע הקדומות ועוד. האקרוסטיכון האלפאביתי אף הוא מקורו במקרא[6]. החרוז החוזר בכל טור וטור באמצעות אותה הסיומת הדקדוקית אמנם לא נמצא במקרא, אך מצאנוהו כבר במגילות הגנוזות[7], וכן בכמה תפילות קדומות, אם גם לא באותה מידה של שיטתיות המצויה בהושענות. וכן ידועות לנו תפילות מתקופת התנאים, שבהן באה סידרה ארוכה של אובייקטים המפורטים אחד אחד אחרי מלות הבקשה שבתחילתן, מעין מחרוזת, כגון תפילת כוהן גדול ביום הכיפורים (בנוסחה המלא המובא בויקרא רבה פ׳ כ), וכן תפילת רבי ותפילת רב (ברכות טז ב). מאידך לא מצינו בשום מקור מן המקורות הנזכרים את השימוש בכל האמצעים האלה ביחד ובהתמדה. ואילו הפרימיטיביות וחוסר הגיוון שבהושענות אין להם שום דוגמה, לא במקרא ואף לא בתפילות הקדומות. הרי שעניין לנו בצורה ספרותית מיוחדת במינה — כפי הנראה קדומה מאוד. האם נוכל לעמוד ביתר דיוק על התנאים והנסיבות שבהם נוצרה, ועל התכלית שאותה שימשה?

ב

עלינו לייחד כעת את הדיבור על יסוד אחד ביצירות הנ״ל, שטרם הדגשנו אותו: כולן שייכות לסוג ה״ליטאניה״, כלומר לתפילה העשויה חוליות־חוליות של קריאות־בקשות קצרות, הדומות זו לזו, שבסוף כל אחת מהן בא מענה בלתי־משתנה מפי הציבור. אופיינית לצורה זו לא רק חזרתו של אותו המענה בסוף כל טור, אלא שמענה זה בא בתכיפות רבה, בגלל קוצר הפסוקים הבודדים, עד שהרושם הכללי הוא של חד־גוניות מופרזת בגלל ניסוחם הדומה של הפסוקים כולם[8].

---

5. צונץ סבור, שהקליר הוא שיצר את דפוס ההושענות, ושאר הפייטנים הלכו בעקבותיו. אך גם הוא משער, שיש בידינו מספר קטן של הושענות שקדמו — בדור אחד או שניים — לקליר; ביניהן הוא מונה: ״למענך אלהינו״, ״למענך אלהי האלהים״, ״למען אמתך״ עיין *Synagogale Poesie*, p. 60 f., 85 f.; *Literaturgeschichte*, p. 59; *Ritus*, p 91 אין אנו צריכים עוד לדון בכרונולוגיה של צונץ, הקובעת את זמנו של הקליר במאה התשיעית; ואת הפיוטים, ובתוכם גם ההושענות הנזכרות, שקדמו לו — במאה השמינית לכל המוקדם. ואילו היום סבורים, שראשוני פייטני א״י פעלו במאה הרביעית או החמישית, ושמא אף לפני כן. עיין בעניין זה אצל י׳ שירמן, *JQR*, כרך 44, עמ׳ 123 ואילך; וכן אצל י׳ דודזון, מדעי היהדות א, ירושלים תרפ״ו.

6. יש בידינו ידיעה מפי תנאים, שאמנם נמסרת במקור מאוחר יותר, על משוררים שחיברו ״אלפבטרין״; עיין רות רבה ג, יג.

7. סרך היחד יא, 18—21.

8. אין להסכים לאותם המחברים המשתמשים במונח ליטאניה ביחס לפיוטים בצורת רהיט ודומיהם; שהרי הדבר המאפיין את הליטאניה הוא המענה התכוף הבלתי־משתנה.

דפוס הליטאניה מצוי בכל התקופות ובהרבה דתות שונות, ביניהן גם הפרימיטיביות ביותר. ואין בכך פלא, שהרי דווקא האדם הפרימיטיבי, הנתון בצרה ומבקש עזרה, ירגיש שאין להסתפק בהבעת בקשתו פעם או פעמיים, אלא יחוש שעליו לחזור עליה פעמים רבות, כדי שתישמע ותיענה. הוא חוזר אפוא על אותה הנוסחה הקבועה פעם אחר פעם, אלא שלעתים הוא מפנה כל אחת מקריאותיו לאל אחר; או שהוא פונה בכולן לאותו אל, אך מחליף את תאריו וכינוייו מפסוק לפסוק. דפוס זה נמצא אצל שבטים אינדיאניים מסוימים, אצל עם בעל תרבות וצורות פולחן מפותחות כמו הבבלים העתיקים, ואף בכנסייה הנוצרית המזרחית והמערבית כאחת[9]. התפילה עצמה, הדורשת בקיאות בשמות האל המשתנים ובכינוייו, נאמרת על־ידי הכוהן־המומחה, והציבור עונים אחריו במענה הסטאנדארדי.

ביהדות קיים מעין הדפוס הזה במקרא: באותם המזמורים, שבהם מסתיימת כל שורה קצרה במענה סטיריאוטיפי, כגון "כי לעולם חסדו"; ברם אין אלה דוגמות טיפוסיות ביותר של ליטאניות, לא רק מפני שהם הימנוני שבח ולא תחינות ובקשות, אלא גם משום שהפסוקים שונים בהם זה מזה מפאת תוכנם ואינם רק חזרה מילולית על אותה נוסחה תוך החלפת כינויי האל בלבד. גם קריאת ההלל בצורתה המקורית היתה מעין ליטאניה, כשהעם ענו אחרי כל פסוק ופסוק "הללויה"[10]. כפי שכבר ציינו, אפשר להניח, שצורה זו של שיתוף הקהל על־ידי מענה סטיריאוטיפי תכוף מקורה היה בבית־המקדש. בטקסים הארוכים שבמקדש, שבהם היה הציבור קהל־צופים בלבד, ואפילו השירה לא נמסרה אלא ללוויים־המשוררים, היה מן ההכרח ליצור דרך כלשהי להשתתפות פעילה של הציבור בעניית "הללויה", "ברוך שם כבוד מלכותו", השתחוויות וכדומה. שונה מבחינה זו תפילת הציבור שבבית־הכנסת; לא זו בלבד שהיתה בזמן קדום קצרה מאוד, אלא אף זו שלא נאמרה באוזני הציבור על־ידי "ממונה" או "כוהן" אלא על־ידי שלוחו של הציבור עצמו. ואף הציבור בוודאי השתתף באמירת התפילה עם שליח־הציבור ואמר אותה יחד אתו מלה במלה או ענה אחריו בצורה אנטיפונית. ועל־כן אין דפוס הליטאניה מצוי כמעט בבית־הכנסת; גם עניית "הללויה" אחרי כל פסוק שבהלל נעלמה מפי הציבור במרוצת הזמן, ובמקום "ברוך שם כבוד מלכותו" הארוך בא "אמן" הקצר[11]. ויתרו אפוא בהדרגה על הענייות הסטיריאוטיפיות, ולא נשארו אלא עניות מועטות, מגוונות יותר ותכופות פחות[12]. אין לראות אפוא בבית־הכנסת את מקום צמיחתה של הליטאניה היהודית, כגון ההושענות ודוגמתן; במקום שהתפילה עצמה האמורה על־ידי הציבור כולו היא היא העבודה־הפולחן אין צורך ביצירת צורות כאלה.

דפוס הליטאניה אצל העמים קשור ברוב המקרים בימי תחנונים מיוחדים (ימי צרה, שבהם ערכו תפילות בקשה ותשובה, וכן ימי תפילה להצלחת התבואה וכדומה), ובייחוד

---

9. עיין בספרו של היילר על התפילה, עמ' 128, 153, 175, 442- על ליטאניות בסדר אלפאביתי בפולחן דיאוניזוס עיין בספרו של א' נורדן, *Agnostos Theos*, עמ' 161.

10. בבלי סוכה לח א וב; ירושלמי ברכות פ"ח יב ע"ג; ועדיין נהוגה דרך זו של אמירה בתכלאל.

11. רש"י סוכה לח ב, ד"ה "ממנהגא"; ירושלמי סוכה פ"ג נד ע"א; ותוספתא תענית פ"א יא ואילך.

12. יש להצביע על התפתחות דומה בכנסייה הנוצרית הקדומה, ברם מסיבות הפוכות: "הבדל חשוב בין הליטורגיה הנוצרית הקדומה והמאוחרת יותר הוא בכך, שבראשונה היה נוהג הציבור המתפלל להפסיק את תפילת הליטורגוס לעיתים קרובות, ואילו מאוחר יותר נותק הקשר החי שבין השניים והתפקיד העיקרי שבתפילות בציבור עבר לידי הכומר המתפלל" (היילר, כנ"ל, עמ' 442) תפילת הציבור הנוצרית פשטה אפוא במשך הזמן את האופי של תפילה בציבור, שהיה נחלת בית־הכנסת, וחזר ונוצר מצב דומה לזה שהיה במקדש בשעתו, שחלקו של הציבור הצטמצם במענות מעטים בלבד.

בתהלוכות דתיות[13]. אמנם היו גם ליטאניות שלא היו מלוות תהלוכות, וכן תהלוכות, שלא היו אומרים בהן ליטאניות, אך "קל לראות איך שני יסודות אלו היו עשויים להתמזג. צורה זו המיוחדת של מחרוזת אנטיפונית, שבה עונה העם במענה בלתי־משתנה, כה הולמת את השימוש בתהלוכות, מפני שגם בשעת הצעידה יכול ההמון לומר מענה כזה בנקל, עד שליטאניות הגיעו לשימוש של קבע בתהלוכות בכל ההזדמנויות" (בכנסייה הנוצרית)[14]. ולא עוד, אלא שהתהלוכה הדתית זקוקה לצורה מעין זו של שיתוף פעיל של הקהל; ולא — ניטל ממנה האופי הפולחני והיא הופכת לצעידה סתם.

גם ה"ליטאניה" היהודית — ההושענות ואחרות, שעוד נעמוד עליהן — אינה שונה באופייה היסודי וב"מקומה בחיים" משל עמים ודתות אחרים[15]. דומה שהליטאניה הנוצרית תולדה ישירה של היהודית. והמענות Kyrie eleison, Audis nos Domine (= "ענינו ה'"), Liberas nos Domine, Hosanna (= "הושיענו ה'"?) יוכיחו, אם גם התאריכים שבהם התקיימו התהלוכות הגידונות היו בחלקם מורשת הדתות האליליות. ליטאניות אלו והשימוש במענות כגון Kyrie eleison מוצאן מן התקופה הקדומה ביותר של הנצרות[16]. ובוודאי אין זה מקרה, שבזמן שהליטאניה האלילית מַפנה לעתים את בקשותיה החוזרות ונשנות לאלים שונים בזה אחר זה, מונה היהודית (ההושענא) בפסוק אחר פסוק את תאריו השונים של האל האחד או מזכירה אחת אחת את מידותיו ותכונותיו, שבזכותן תישמע הבקשה. ואילו אחת הצורות של הליטאניה הנוצרית חוזרת ומַפנה את אותה הבקשה אל הקדושים השונים של הכנסייה ומסיימת כל פסוק במענה Ora pro nobis (ועוד נראה, שגם צורה זו נשענת על מתכונת יהודית, אף־על־פי שהיתה שונה מבחינה דתית־מהותית).

13 עיין היילר שם; *D. Religion in Geschichte u Gegenwart*, s v. Bittgänge, Litanei, Babylonien; HASTINGS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, s v. Litany. ת"ה בסטר מצביע במאמרו: "סדר הושענות" בכתבי ראס־שמרא", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 340 ואילך, על המנהג השמי העתיק להקיף בסך את המזבח ולקרוא תכופות בשם האליל; ואף היו נוהגים להוסיף על קריאת שמו את הזכרת מידותיו. מנהג זה היה נפוץ בין הערבים בתקופה הקדם־איסלאמית והיה נקרא בשם "תהליל". יש לטקס זה אף סמוכין במקרא; וכן ראוה בסטר מעין "תהליל" בטכסט הנידון מראס־שמרא (= אוגרית). בהמשך הוא כותב שם: "קרוב גם כן לתהליל סדר הושענות בחג הסוכות המתפללים מקיפים בסך את ספר התורה (לפנים את המזבח) ולולביהם בידיהם, וקוראים לה' כדי שיושיעם: הושע־נא; ואף מוסיפים על הקריאה הזכרת מידותיו, שהן מסודרות בדרך אלף־בי"ת: למען אמיתך וכו'. . . תפילה זו, שאין לקבוע בדיוק את זמן חיבורה, קרובה עד מאוד לתפילה העתיקה בלוח הנוכחי".

14 HASTINGS, שם.

15. ד' גולדשמידט בסדר הגדה של פסח, ירושלים תש"ח, עמ' 44, כותב על השיר "דיינו": "צורת השיר היא הליטניה, הרגילה אצלנו בתפילות העתיקות כגון אבינו מלכנו, על חטא, פרקי סליחות (עשה למען אמתך, ענגו, מי שענה) והושענות (כהושענות. . .)" וכו'. ברם אין "דיינו" ליטאניה מובהקת בגלל אריכות הפסוקים והשוני שבין פסוק לפסוק מבחינת הניסוח. קל להבין, שהורגש צורך לשיתוף פעיל של המסובים ב"סדר" הארוך, שרובו סיפור מפי ה"דורש". ואם צודק פרידמן "(מאיר עין" להגדה של פסח, עמ' 107), ששרו שיר זה בשעת הבאת הביכורים בימי בית שני, הרי נוצרה אף ליטאניה זו, כשאר הליטאניות, מתוך צרכיה של התהלוכה הדתית. ועיין כעת גם ב"הגדה של פסח ותולדותיה" ל' גולדשמידט, ירושלים תש"ך, עמ' 50, שם קובע המחבר שהשיר נתחבר עוד בימי הבית. במידה שנמצאות ליטאניות מובהקות בסידורי התפילה שבימינו — והן נדירות — הרי שהן קשורות בתהלוכות יש לכך שתי דוגמות בתכלאל (ההבאות ע"פ תכלאל ירושלים תשי"ב, הוצאת אשכול). האחת (א, עמ' קעט): "כשמביאין ס"ת חדש לביה"כ בשבת. . . נהגו. . . לומר פיוט 'אהוב נגלה' בשעת יציאתו מן הבית ובשעת כניסתו לחצר ביה"כ עד כניסתו להיכל בשמחה רבה וזהו:

אהוב נגלה על הר סיני ונתן תורה לישראל
ברוך " " " " " " " "
גבור " " " " " " " "
דגול, הדור" וכו'.

השנייה (שם, א, עמ' רמג) ב"צידוק הדין למת", שעה שנוהגים "לעשות ז' הקפות על המת".

16. HASTINGS, שם; *RGG*, ערך HEILER; Bittgänge, שם

קשה להימנע מן המסקנה, שההושענות במקדש מקורן, ושאף הן, כליטאניות אצל שאר העמים, היו קשורות לתהלוכה דתית — היא הקפת המזבח בערבות, בייחוד ביום השביעי של חג הסוכות, "יום הערבה", שבו הקיפו את המזבח שבע פעמים. אין להניח, שחזרו בהקפות על אותה קריאה עצמה בלבד פעמים לא־ספור, שעה שהיו אומרים "אנא ה' הושיעה נא" או "אני והו הושיעה נא" (סוכה פ"ד מ"ה)[17], אלא בוודאי נהגו, כפי שנוהגים אנו עד היום, לומר סטוקי בקשה קצרים רבים, שהמענה הנזכר בא בסיומו של כל אחד ואחד מהם[18].

אמנם נהגו בזמן מאוחר יותר להקיף בלולב את ה"תיבה" או את ה"בימה" שבבית הכנסת, זכר להקפת המזבח שבמקדש; וידוע אף מנהג ירושלים מתקופת הגאונים להקיף בהושענא רבא את הר־הזיתים. ברם כבר הוכיח ל' גינצבורג[19], שבתקופת הגאונים עוד לא הגיע לידי קבע מנהג ההקפות שבבית־הכנסת; הגאונים דנים על "אמירת" הושענות, ואילו את ההקפות אין הם מזכירים אלא כמנהג רופף, שהיה נוהג רק במקומות בודדים.

לא צרכיו של מנהג ארעי זה של הקפות בבית־הכנסת, שהתהווה לאט־לאט בימי הגאונים, הם שהולידו את דפוס ההושענות, שקדם — כפי שהוכחנו — בהרבה לזמנו של הקליר, אלא צרכיו של טקס הקבע החגיגי הקדום שבמקדש בשעתו.

דפוס זה של פיוט, על כל סממניו המובהקים וצורתו הפרימיטיבית, יש לראות בו אפוא אחת הצורות הפיוטיות הקדומות ביותר שבידינו (אחרי השירה המקראית). ברם אין פירושם של דברים אלו, כמובן, שנשמרו בכל הטכסטים מן הסוג הנידון ממש, מלה מלה, הנוסחים שהיו נהוגים במקדש; שהרי אין להוציא מן הכלל, שגם פייטנים מאוחרים חזרו ויצרו הושענות דוגמת ההושענות המקוריות. אך עצם המתכונת, כפי שניתחנו אותה לעיל, לא נוצרה על־ידי פייטנים אלו, ולא לצורך "אמירה" — בלי הקפות — בלבד, אלא לצורך הקפת המזבח והטקסים שהיו כרוכים בה. ואשר לאותן ארבע ההושענות הפרימיטיביות ביותר שהבאנו אותן בתחילת הפרק, יש להניח שהגיעו לידינו ללא כל עיבוד מאוחר; ואף־על־פי שיש להודות באפשרות שנתחלפו בהן פה ושם כינויים בכינויים במרוצת הזמן — כגון "אמונתך" ב"אמיתך" או "גבורתך" ב"גודלך" וכיוצא באלו —, הרי יש להניח שחילופים מעין אלו היו שכיחים אף בזמן השימוש החי שבמקדש עצמו.

הצלחנו לזהות חוליה חשובה בתולדות השירה בישראל: חוליה השייכת לאותה התקופה העמומה שבין השירה המקראית המאוחרת לבין התחלותיו של ה"פיוט" הקדום. חוליה זו מבהירה לנו במידה מסוימת, כיצד נתהוו מקצת סממני הפיוט, שהתחלתם היתה אפופה ערפל. מוצאים אנו ברוב ההושענות בעיקר שלושה יסודות מובהקים: המקצב, האקרוסטיכון והחרוז; והרי כל אחד מאלו כמעט מן ההכרח היה שישמש בליטאניה הקשורה לתהלוכה: המקצב — לצורך הצעידה הקצובה; האקרוסטיכון האלפאביתי — לשמירה על אמירת הפסוקים המרובים, הדומים זה לזה, לפי הסדר ללא חזרות על אותו הפסוק וללא הפסקות, שעה שה"חזן" ישתתק "מפני הטירוף". אשר לחרוז החד־גוני, המבוסס כולו על כינויי־שייכות זהים וכדומה, הרי נולד אף הוא באקראי ובהיסח־הדעת על־ידי עצם צורת הליטא־

---

17. אין "הושענא" אלא קיצור של "הושיעה נא"; השווה מרקוס, ב, יא; עיין גם: *Encyclopaedia Judaica*, s v. Hoschanah. י' פטרוזובסקי ציין במאמר ב-*Vet. Test.*; כרך 5 (1955), עמ' 266 ואילך, שבקשת "הושיעה נא" גם במזמור קיח עצמו אינה אלא תפילת נשם.

18. מן הבחינה הנידונה אין חשיבות לשאלה, אם הקיפו את המזבח הכוהנים בלבד, או שמא השתתף בהקפה גם העם. עיין אוצר הגאונים, סוכה קמט ואילך; אנציקלופדיה תלמודית ג, עמ' קטו; ספראי, ספר ירושלים, עמ' 382.

19. גנזי שכטר, ח"ב, עמ' 252 ואילך.

ניה: כי כאשר חוזרים בכל שורה אותם הדברים עצמם, אלא שמחליפים כינוי בכינוי או מידה במידה, הרי שכמעט אין להימנע מכך, שכל אותן המלים האקוויבאלנטיות תסתיימנה באותה הסיומת הדקדוקית. גם במקורות קדומים אחרים אנו מוצאים חריזה ארעית מעין זו מפעם לפעם, אלא ששם היא מופיעה בשורות מספר ונעלמת שוב; ואילו בדפוס ההרשענות והדומים לו, אם יופיע בהם חרוז בכלל, עלול הוא לחזור בכל הפסוקים בלי יוצא מן הכלל, בלי כוונה תחילה ובלי "תכנון" המחבר[20].

מכאן ועד לשימוש אמנותי ביודעין במקצב המשתנה לפי כוונות המחבר וצרכיו של השיר, באקרוסטיכון בצורות שונות ובחרוז כאמצעי קישוט המשמש בצורה שיטתית לפי הצרכים האסתיטיים — עוד רבה הדרך. אך יש חשיבות לקביעת הופעתם הראשונה של סממנים אלו במקום שצמחו בו באופן אורגאני ולא כהמצאה מלאכותית; באקראי, ובכל זאת כצורות של קבע בדפוס פיוטי מסוים.

ג

מלבד ההרשענות מצויות ליטאניות שונות עוד בחלק אחר של סידור התפילה — בסליחות (לתעניות ציבור, לימים נוראים וכדומה). נזכיר קודם כול את "אבינו מלכנו" (שפסוקים אחדים ממנו בכל אופן שימשו בתפילת תעניות עוד בימי התנאים[21]); הקריאה החוזרת שבפי הציבור בתפילה זו הן המלים "אבינו מלכנו", המופיעות בסידור המודפס בראש כל שורה[22]. דומה ל"אבינו מלכנו" הסליחה "אלהינו שבשמים", הנמצאת בסדר רב עמרם ונהוגה אצל עדות המזרח, הכוללת את מרבית פסוקי "אבינו מלכנו". כן יש להזכיר את הסליחות הידועות בסיגנון "מי שענה... הוא יענגו" (דודזון, מ 1287) ובסיגנון "ענינו ה' ענינו, ענינו אבינו ענינו וכו'" (שם, ע 831), וכן את הנוסח הארמי "דעני לעניי ענינן" (שם, ד 327)[23], והתפילה בנוסח "כשענית לאברהם בהר המוריה ענינן, כשענית ליצחק בנו על גבי המזבח ענינן" וכו' (שם, כ 551). נוסף על אלו מצויות סליחות רבות בצורת ליטאניה עם מענה תכוף, בלתי־משתנה, כגון: "רחמנא אידכר לן קיימיה דאברהם רחימא — בדיל ויעבור" (שם, ר 841); "אדון הסליחות, בחזן לבבות, גולה עמוקות" וכו' עם המענה "חטאנו לפניך רחם עלינו" (שם, ר 805); "אבינו הרחמן הרשיענו" עם המענה "והרשיענו למען שמך" (שם, א 3341) ועוד.

סליחות אלו אינן קבוצה אחידה כהרשענות שנידונו קודם. יש ביניהן שבנויות על־פי סדר אלף־בית, אך לא כולן; מקצתן חסרות חרוז; בחלקן שונות השורות זו מזו בניסוחן ובתוכנן, אף־על־פי שגם בהן בדרך כלל אין תוכנו של כל פסוק אלא בקשה קצרה. אף־על־פי־כן אין להימנע מן המסקנה, שגם לסליחות השתמשו בליטאניות, שלמקצתן בכל אופן אותן התכונות, שקבענו אותן כסימני היכר של ההרשענות העתיקות. ייתכן שרוב הסליחות המנויות לעיל הן כבר עיבודים מאוחרים או וריאציות, אך אין להכחיש שעדיין אפשר להבחין מאחוריהן בדפוסים קדומים, שמהם התגלגלו, ושהיו דומים באופיים להרשענות.

---

20. אין כוונתי לומר, שיש לראות בצורת החרוז שבהרשענות את המקור היחיד להתהוות החרוז. א' מירסקי גילה במאמרו "תחילתו של חרוז", מאזניים תשי"ח, עמ' 450, קו אחר של התפתחות החרוז מן החזרה על מלת מוטיב שבסוף כל טור המצויה במדרש. ברם אף הוא אינו רואה בכך אלא "אחד האופנים להולדת החרוז בפיוט".
21. בבלי תענית כה ב.
22. אך בתכלאל עדיין מודפסות המלים "אבינו מלכנו" בסוף כל שורה בתור מענה שבפי הציבור.
23. עיין בנוסח הנוהג אצל עדות המזרח, שבו כוללת סליחה זו טורים רבים.

ואין בכך פלא, שהרי ביסודו של דבר קרובות הסליחות מאוד במוצאן ובתפקידן להושענות. אמנם נכון הוא, שההושענות נאמרו בימי חג ושמחה, והסליחות — בימי צרה וצום. אף־על־פי כן אין ביניהן הבדל מהותי. ראשית כול, אין להתעלם מכך, שגם ההושענות הן תחנונים ובקשות — בעיקר: בקשות לגשם ולהצלחת התבואה — שנאמרו בחג הסוכות, משום שבחג זה "נדונים על המים". וידוע הדבר, שיום הושענא רבא בייחוד שמר עד ימינו על אופי של יום דין למחצה, ורבים ממנהגי היום יוכיחו: יש שאומרים בו "אבינו מלכנו" "זכרנו לחיים", "המלך הקדוש" ועוד, ובהקפות אומרים בו סליחות וי"ג מידות[24]. מאידך, גם תפילות תעניות המיוחדות היו במקורן בעיקר תפילות גשם בדומה להושענות; והרי "סדר תעניות" הנזכר במשנה הוא בראש ובראשונה סדר לתעניות גשמים. ההבדל אפוא בדרגה יותר משהוא במהות: בחג באות התפילות לגשם בראשית העונה כדבר של שגרה, בשעה שעדיין מקווים ומתפללים שהגשמים ירדו בעיתם ושהשנה תהיה כתקנה; ואילו בתעניות הן באות בתוך תוכה של עונת הגשמים, כשהגשמים נעצרו וכבר צפויה סכנת בצורת. בסופו של דבר חוזרים בימי התענית על אותה תפילה לגשם שבימי החג שטרם נענתה, אלא שכעת היא הופכת מתפילה שגרתית לתפילה של שעת חירום, של ימי צרה ומצוקה. המקורות מעידים על שני הטקסים הנידונים, שמוצאם היה דווקא במקדש, ואף "סדר תעניות" לא הועתק לגבולין אלא לאחר החורבן. גם אמירת "הושענא" שבחג, הנזכרת במשנה, מקבילה לאמירת "ענינו" הנזכרת לגבי תעניות; וגם בזו האחרונה אין הכוונה, כמובן, לאמירת המלה "ענינו" בלבד, אלא לאמירת סידרת בקשות, שכל אחת מהן מסתיימת במלה זו כמענה[25]. שני טקסים אלה היו שווים אף בכך, שבשניהם היו תוקעין ומריעין.

משנתבונן בתפילות הנהוגות בהקפות שבחג מזה, ובתעניות ובימים נוראים מזה, ניווכח לדעת, שחלק ניכר מהן — וביניהן דווקא אלה הנראות לנו קדומות מאוד — משמשות בשתי ההזדמנויות כאחת או מועתקות מזו לזו. ההושענא "למענך אלהינו" מופיעה גם כסליחה "ענינו אלהינו ענינו, ענינו בוראנו ענינו" וכו', אלא שבזו הושלמה האלף־בית; אף ההושענא "למען אמיתך, למען בריתך" חוזרת מלה במלה בסליחה "עשה למען אמיתך, עשה למען בריתך" וכו'. הרבה מפסוקי "ענינו" שבסליחות, הנהוגים אצל עדות המזרח, זהים עם פסוקי "אנא ה' הושיעה נא", הנהוג אצל האשכנזים בשמחת תורה. וכן מאלפת העובדה, שבתפילה זו משמשים לסירוגין המענות "אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא", שהמשנה מזכירה אותם בעניין הקפת המזבח בחג, והמענה "ענינו", הידוע כמענה של תפילות תעניות!

אין להטיל ספק, שמבחינת מוצאן ושימושן המקורי יש קרבה יתירה בין הושענות וסליחות; ועל כן אין לפקפק, שגם בין הסליחות הנזכרות נשתמרו בוודאי מן המתכונות הקדומות של הליטאניות שהיו נהוגות בבית־המקדש בשעתו; ברם ייתכן שלא נשתמרו בצורתן הראשונית ובטהרתן, אלא חלו בהן שינויים על־ידי עיבודים מאוחרים.

ברם על אף הדמיון שבין שני הדפוסים ונקודות המגע המרובות שביניהן, שונות הן סליחות־התעניות לכאורה בנקודה אחת חשובה: אין להן ולא כלום עם תהלוכות פולחניות,

---

24. עיין אנציקלופדיה תלמודית, ח, עמ' תקלב ואילך; צונץ, *Ritus*, עמ' 94

25. בבלי תענית יד א, רש"י, דה"מ "רב יהודה אומר"; ובתוספות שם, דה"מ "רב יהודה" והשווה לעיל, עמ' 70 ואילך.

שבהן ראינו גורם עיקרי ליצירת דפוס הליטאניה. ואכן אין לנו מסורת מפורשת כזאת בסדר תעניות. אך עדיין אין להסיק מכך שאמנם לא התקיימו תהלוכות כאלו אף בתעניות בזמן קדום. ולא רק משום ש"לא ראינו אינה ראיה", אלא משום שידוע הדבר, שהמקורות התלמודיים אינם מוסרים לנו את כל מנהגי התקופה בשלמות, ומה ערד שהמדובר הוא במנהגים קדומים מאוד מימי הבית. מרובים הם המקרים, שבהם נמסרת לנו ידיעה על טקס חשוב רק באקראי ושלא במקומה, כגון טקס המחולות שבכרמים ביום כיפור ובט"ו באב; ואין זה כלל רחוק להניח, שהרבה טקסים כאלו לא נשתמר זכרם כל עיקר.

דומה אפוא, שמותר לשער, שהוצאת התיבה לרחובה של עיר, הנזכרת במשנה ב"סדר תעניות" היתה קשורה אף בהקפות; מכל מקום קשה לתאר, שעצם פעולת הוצאת התיבה ממקומה הקבוע לרחובה של עיר לא היתה מלווה טקס כלשהו, כגון תהלוכת העם אחרי התיבה תוך אמירת תפילות[26]. אולי יש לראות רמז לתהלוכות כאלו אף בדברי המשנה, הדנים בסדר תעניות המקורי שהתקיים "בשער המזרח ובהר הבית" (לפי הגירסה המצויה). רגילים לשער, שהכוונה היא לבית־הכנסת, שהיה מצוי — לפי ההשערה — בשער המזרח של המקדש. אך מדוע להניח, שטקס זה, שבצורתו המאוחרת שבגבולין התקיים דווקא מחוץ לבית־הכנסת, ברחובה של עיר, התקיים במקדש בבית־כנסת זה, שאין אנו יודעים עליו, היכן היה? מסתבר יותר, שהכוונה היא, שתפילות תענית אלו התחילו בתהלוכה חגיגית בהר הבית, שהגיעה עד לשער המזרח, שם התקיים אותו הסדר הנזכר במשנה[27].

ד

לבסוף ננסה לקבוע, מה הם הדפוסים הקדומים של הושענות וסליחות, שזכרן נשתמר בצורות שבידינו.

1) אחת המתכונות הפשוטות ביותר היתה זו, שבאו בה אחרי מלת "הושענא" פנייות משתנות אל ה' בכינויים שונים (כגון "אלהינו, בוראנו" וכו'; "אלהי הרוחות" וכו'; "אלהי האלהים, אדוני האדונים" וכו'; ושמא גם "אדון הסליחות" וכו').

אין כמעט ספק, שאותן התפילות ממש שימשו אף בתעניות, תוך החלפת הקריאה "הושענא" ב"ענינו".

---

26. על ליתר ספר תורה על־ידי נכבדי הקהל עיין מסכת סופרים יד, יד; ובפירושו של מילר, עמ' 197 ואילך. התלמוד (תענית טז א, וירו' שם פ"ב סד ע"א) מזכיר אף יציאה אל בית הקברות בהקשר זה כדבר מקובל, ויש לשער שאף יציאה זו לבשה צורה של תהלוכה. מנהג זה נזכר עדיין בסדר אורח חיים סי' תקעט, כחלק מ"סדר תעניות גשמים". וכן כותב גאסטר: "...A new element has been added to prayer for rain — procession to the cemetry... headed by the Rabbi, accompanied by elders and children... the rolls of the law are carried in the procession, litanies are sung...." (*Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. XII, p. 715); אלא שאין הוא מציין את המקור, שממנו למד על שירת ליטאניות בתהלוכות אלו.
ממאמרו של א' בראואר, מנהגי יהודי כורדיסתאן בעצירת גשמים, ספר מאגנס, ירושלים תרח"ץ, עמ' 50 ואילך, אנו למדים על תהלוכות פולחניות הקשורות לתפילות ותעניות בימי עצירת גשמים, מהן הליכה אל בית הקברות ו"הקפת הקברים שבע פעמים", מהן תהלוכות אל הנהר. בשני המקרים מלווים ספרי התורה את התהלוכה אך אין בראואר מוסר מאומה על אמירת תפילות בשעת התהלוכה. מסתבר שיש קשר מסורתי מאז ומתמיד בין תעניות גשמים לתהלוכות, שבהן נישאו ספרי תורה.

27. השווה: A. Buechler, *Types of Jew.-Pal. Piety*, עמ' 240 ואילך, שאף הוא סבור, שהטקס הנזכר התקיים בהר הבית, סמוך לשער המזרח. וכעת גם: S. Zeitlin, There was no Synagogue in the Temple, *JQR* LIII (1962), pp. 168—9; אך עיין לעיל, עמ' 84, הערה 27.

ואולי גם אותן התפילות הבנויות על סדרות כינויים בסדר אלפאביתי, כגון "אדיר, בחור (או ברוך), גדול, דגול" וכו' ודומיהן, שימשו מעיקרא בהושענות וסליחות מדפוס זה. כפי הנראה, נהגו לעיתים להוסיף את מלת "למענך" לפני הכינוי עצמו.

2) הושענות לפי המתכונת "למען אמיתך, למען בריתך", שמנויים בהן אותם ה"נכסים" היקרים בעיני ה', שכולם קשורים בעם ישראל, שלמענם ובזכותם ישמע את תפילתם.

3) הושענות, שמצויה בהן אחרי מלת "למען" הזכרת האבות וגדולי הדורות, שבזכותם מבקשים אנו את ישועת ה'. הושענות כאלה מצויות מאוד (דודזון, ל 1125–1143), אף־על־פי שלא נשתמרו לנו במתכונתן הפרימיטיבית; אך צורה זו של פנייה רגילה בסליחות, והשימוש הרב בה על־ידי הפייטנים מעיד, שאף לגבי ההושענות היתה קיימת מתכונת קדומה מעין זו. על מתכונת זו שבהושענות ובסליחות נוסדו, כפי הנראה, הליטאניות הנוצריות, המַפנות את בקשותיהן לקדושים השונים בזה אחר זה; אלא שבמקום הזכרת זכותם של גדולי האומה שבמסורת היהודית באה כאן התפילה אל הקדושים עצמם.

4) היו גם הושענות שבהן השתנו מלות המסגרת. במקום החזרה החד־גונית על מלת "הושענא" עצמה, היו כנראה כאלה שהשתמשו בקריאות שונות לסירוגין, או שפתחו במלת "אנא" וסיימו ב"הושענא והושיעה נא" וכדומה. לכאן שייך כנראה אף הדפוס המצוי אצל רב סעדיה: "ענה... בהושענא".

5) אף מאחורי הדפוס "כהושעת... כן הושענא", המצוי כל כך בפי הפייטנים (שם, כ 108–129), יש בוודאי לחפש מתכונת קדומה, לא רק בצורה המסורה במשנה: "מי שענה... הוא יעננו", אלא אף במטבע "כשם שענית... כן ענינו" או "כשם שהושעת... כן הושענא" וכדומה[28].

6) אין להוציא מן הכלל, כמובן, גם את האפשרות, שהיו קיימים בין ההושענות המקוריות עוד דפוסים אחרים; כך מסתבר, למשל, שהיתה נהוגה מתכונת, שבה נמנו — אחרי מלת הפתיחה "הושענא" — האובייקטים לבקשת הישועה, כגון כינויים שונים של עם ישראל לפי סדר אלף־בית; אך על אלו וכיוצא באלו אין עוד לומר דבר בוודאות. ושמא הפיוט "שמחו אהובים ברוכים" וכו' (שם, ש 1551 — לשמחת תורה) מבוסס על הושענא מסוג זה.

7) כן ייתכן, שגם תפילת הגשם בנוסח "או"א בגשמי אורה תאיר אדמה, בגשמי ברכה תברך אדמה" וכו' (דודזון, א 5815), היתה מתחילתה הושענא, אולי בנוסח: "הושענא בגשמי אורה הושענא, הושענא בגשמי ברכה הושענא".

---

28. א' מירסקי, בידיעות המכון לחקר השירה העברית ז, עמ' 31, כתב בצדק, שצורות כגון "כהושעת" או "כענית" הן מיצירותיהם של הפייטנים, ואין לתאר אותן בתקופת התנאים או קודם לכך. אך אין להסיק מכאן, שלא היתה קיימת מתכונת של פיוט במטבע "כשם שהושעת" "כשם שענית" או בדומה לכך, שהפייטנים שינו את נוסחה אחר כך במקצת. עיין גם במאמרי בתרביץ כט (תש"ך), עמ' 28.

פרק ז

תפילת היחיד ותפילת הרשות

א

לפני שנוכל לגשת לניתוחם ולתיאורם של דפוסי תפילות הפרט ותפילות „רשות", עלינו לתת את דעתנו לשאלת הגבולות וקביעת התחומים שבין סוגים אלו לבין תפילת הקבע של הציבור שבבית־הכנסת. אפשר להבחין בכמה סוגי־משנה:

תפילת היחיד הספונטאנית.

תפילת היחיד השגורה בפיו, שעליה הוא חוזר מדי פעם, אף־על־פי שהיא רשות.

תפילת חובה של יחיד.

תפילת ציבור (או של יחידים בשם הציבור) ספונטאנית בהזדמנות מיוחדת.

תפילת ציבור שאינה חובה וקבע גמור.

כפי שניווכח להלן נמצאות בכל הנ"ל במידה מסוימת תכונות מתכונותיה של תפילת היחיד והפרט. קו הגבול — במידה שישנו גבול מוגדר — אינו עובר בין תפילות היחיד למיניהן לבין תפילות הציבור למיניהן, ואף לא בין תפילות רשות לתפילות חובה; אלא יש לראות את כל הסוגים הנזכרים כמעין תחום ביניים בין תפילות הפרט מחד לבין תפילות הציבור שהן חובה וקבע מאידך. רק לגבי קבוצה אחרונה זו נבחין בכל סימני ההיכר הבולטים של תפילות בית־הכנסת: ב"מטבע שטבעו חכמים בברכות" ובהקפדה גמורה מצד חכמי ההלכה על דפוסי התפילה, צורתן, סדרן וכדומה. כללי ההלכה השונים שנקבעו בעניין הברכות והתפילות אין כוחם יפה במלואם אלא לגבי התחום המצומצם של תפילות החובה של הציבור. ואילו בתפילות החובה של היחיד או בתפילות רשות של הציבור, למשל, מרובות הסטיות מן הכללים הללו; לגביהן מצויה גמישות רבה, ואף ערבוביה, חוסר אחידות וחוסר קבע. ולפי שבסוגים אלו משמשים יסודות של תפילות הפרט ושל תפילות הציבור שבבית־הכנסת בערבוביה, עלינו לעסוק בהן לפני שנעיין בתפילת היחיד במובן המצומצם.

כבר ציינו לעיל, שמטבעות התפילה, ואף תפילות החובה של בית־הכנסת בכלל, לא נתחברו על־ידי חכמי ההלכה, אלא נוצרו על־ידי העם בשעת מעשה, במקומות ובזמנים שונים. רק בשלב מאוחר יותר באו חכמי ההלכה לקבוע סדר ולהכריע בין מטבעות שונים שנתהוו במשך הזמן. פעולה זו, שמטרתה היתה יצירת נורמה ואחידות, לא כוונה בתחילה אלא כלפי תפילות החובה של הציבור: העמידה, קריאת שמע וברכותיה, ובמידת־מה אף ברכת המזון. בתחום תפילות אלו התחילה פעולת החכמים לקביעת נורמה בזמן מוקדם יחסית — בראשית ימי התנאים או אף לפני כן; וכתוצאה מכך הושגה מידה רבה של קבע במבנה, בדפוסים ובמטבע (לא בנוסח). בכל התחום האמור אנו מוצאים את השימוש הבלעדי בברכה הליטורגית במטבע שטבעו חכמים[1] ולפי כללים מסוימים, כגון "כל הברכות

---

1. יוצאת מן הכלל הזה ברכת הזימון, שאין לה דפוס של ברכה ליטורגית; ועיין על כך לעיל, עמ' 31 ועמ' 73 ואילך.

כולן פותח בהן בברוך חוץ מן... ברכה הסמוכה לברכה אחרת...״ (תוספתא ברכות פ״א, ט); ״כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה״; ״כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה״ (ברכות מ ב) ועוד. מספרן של הברכות, תוכנן וסדרן הגיעו אף הם לידי קבע כמעט ללא יוצא מן הכלל. ובמידה שהיו פעם קיימים דפוסים שונים של תפילות אלו — ואכן היו קיימים —, הרי נעלמו כמעט לגמרי וכמעט ולא נשאר להם זכר במקורות שבידינו.

אך אין הדבר כן בשאר תחומי התפילה, ובכלל זה אף אלו שהפכו בסופו של דבר חלק של ״סידור התפילה״, הווי אומר: של תפילות החובה והקבע. בתחומיהן של ברכות הנהנין, של ברכות המצוות, של הזמירות[2] וברכותיהן ושל ברכות השחר, ואין צריך לומר בתחום התחנונים והסליחות וכיוצא בהם, שאף פעם לא הגיעו לידי סטאטוס של חובה, ושל תפילות הרשות של היחיד אנו מבחינים במידה רבה של חוסר אחידות, של אי־בהירות, של פקפוקים ושל סטיות. יש מן הנ״ל שבהם קבעה ההלכה באופן חד־משמעי את חובת אמירתם, את מספרם ואת הזדמנויותיהם; אך לעומתם יש ויש כאלה שלא נקבע סופית, או נקבע רק בזמן מאוחר מאוד, אם יש לגביהן חובת ברכה בכלל ומה טיבן ודפוסיהן של ברכות כאלה; ומהן נשארו לא מעטות שאינן הולמות את הכללים שקבעה ההלכה ושגרמו משום כך קשיים רבים לחכמי ההלכה עד הזמן האחרון. כי הללו יצאו מן ההנחה שכללי ההלכה האמורים חלים על כל הברכות למיניהן והסתבכו משום כך בהסבר התופעות הנידונות; ועל כך עוד להלן. מסתבר שמבין הסוגים הנזכרים הגיעו ברכות הנהנין והמצוות לסטאטוס קרוב יותר לשל תפילות חובה מובהקות, וכנראה בשלב מוקדם יותר; רק לגביהן, ולא למשל לגבי ברכות הזמירות וברכות השחר, מתעוררת בכלל השאלה, אם אדם שבירך בצורה מסוימת ״יצא ידי חובתו״.

ב

נדגים כעת — ואין המקרים המובאים להלן אלא דוגמות מעטות יחסית — את חוסר הקבע בסוגי תפילות אלו, שאינן שייכות לתחום המצומצם של תפילות הקבע והחובה של הציבור.

1. רק בתחום זה (בברכות הנהנין) מוסרים לנו המקורות התלמודיים על ״מטבע שלא טבעו חכמים בברכות״, ומקצת החכמים אף מכשירים מטבעות אלו לשימוש במקום הברכה הנורמאטיבית: ״כמה נאה פת זו — ברוך המקום שבראה״, וכן ״ברוך שברא תאֲנים הללו — כמה הן נאים״; ואף בארמית: ״בריך רחמנא מריה דהאי פיתא״[3]. אין זכר ל״תחליפים״ כאלו במקום מטבע הברכה הקבוע שבלשון ״ברוך אתה ה׳״ וכו׳ בתחום תפילות הקבע, כגון שמונה־עשרה או ברכות קריאת שמע. דומה שהדפוס הנ״ל וכיוצאים בו היו שגורים בפי העם כאלטרנאטיבות ל״מטבע שטבעו חכמים״; דפוסים מסוג זה מופיעים במקומות שונים ומביאים את חכמי התלמוד המאוחרים ואת הפוסקים במבוכה; כי איך אפשר לצאת ידי חובה במטבע שאין בו לא שם ולא מלכות (ברכות מ ב; שם נד ב: ״בריך רחמנא דיהבך ניהלן״ וכו׳)? יש להזכיר כאן גם את הנוסח הנמצא באבות פ״ג מ״ז: ״המהלך בדרך...

---

2. אמירת הזמירות שלפני תפילת שחרית לא היתה חובה בימי התלמוד; עיין אלבוגן בספרו, עמ׳ 82; והשווה סידור רס״ג, עמ׳ לב; ודברי גינצבורג ב־*Saadia Studies*, פילדלפיה 1943, עמ׳ 332 (= על הלכה ואגדה, עמ׳ 182); ועיין לעיל, עמ׳ 23.

3. עיין ברכות מ ב; תוספתא ברכות פ״ד, ד—ה; ירו׳ ברכות פ״ו י ע״ב. יש להבחין בין שני דפוסי משנה של המטבע הנידון: אלה שפותחים ב״בריך״, ואלה שמקדימים את ה״טופס״ (״כמה נאה פת זו״) ל״מבורא״ השבח הסטיריאו־טיפי. יש לשים לב להיעדר שם הוויה בדפוס זה, שבמקומו באים כינויים שונים (המקום, רחמנא).

ואומר: מה נאה אילן זה! מה נאה גיר זה!" וכן את הברכה המוזרה של מי ש"ראה עמוד נאה": "ברוך המחצב שנחצב ממנו... ברוך המקום שחצבו ובראו..." (שמות רבה פ' טו)[4]. גם העובדה שמקצת הנוסחים הנזכרים היו נהוגים בארמית מעידה על היותן חלק ממסורת עממית בלתי־תלויה בהשפעת חכמי ההלכה, שהקפידו על תפילות בלשון הקודש (בתחום תפילות החובה — למעשה, שכן לא מצויים בתפילות החובה שום נוסחים ארמיים, אם לא להלכה; עיין סוטה פ"ז מ"א).

2. רק בתחום זה אנו מוצאים שהמקורות התנאיים מציינים תפילות כתפילות חובה (של היחיד) מבלי שיהיה להן כלל הדפוס של הברכה הליטורגית, כגון התפילה של הנכנס לכרך "יהי רצון... שתכניסני לכרך זה לשלום" ו"מודה אני לפניך שהכנסתני לשלום" וכו' (משנה ברכות פ"ט מ"ד; תוספתא שם פ"ו [פ"ז], טז). וכן תפילת הנכנס לבית המרחץ והיוצא ממנו (ברכות ס א; תוספתא שם, שם, יז) ושל המקיז דם (שם, שם) וכדומה. סיגנון המקורות הדנים בחובת אמירת התפילות הנ"ל אינו שונה במאומה מן הסיגנון הנהוג לגבי אמירת ברכות שהן חובה ממש ושיש להן "מטבע" (כגון משנה ברכות פ"ה מ"ב, פ"ו מ"א ומ"ו, פ"ט מ"א), וקיימים חילופי גירסות במקורות בין "מתפלל" ו"מברך" בחלק מן המקרים האלה (תוספתא שם, יז; ועיין ליברמן, תוספתא זרעים, עמ' 38, שורה 78, ובתוספתא כפשוטה א, עמ' 118, 119). מאלף הדבר, שיש גם ספקות ומחלוקות בעצם השאלה, אם יש להתפלל את התפילות הנ"ל במטבע ברכה: בשעה שבגמרא ובתוספתא מובאת תפילת היוצא מן המרחץ בלשון "מודה אני", מביאה רב סעדיה גאון (סידור, עמ' פט) במטבע ברכה "בא"ה אמ"ה שהוצאתני מן האור"; וכן התפילה שלאחר הקזת דם באה בגמרא בלי חתימת ברכה, אך אצל הרמב"ם (הלכ' ברכות פ"י ה"כא) יש לה חתימה: "בא"ה רופא חולים" ואצל רב סעדיה (שם): "בא"ה רופא חיים" (ובכ"י אחר של הסידור יש כאן פתיחת ברכה בשם ומלכות; עיין שם).

3. כן נמצאות בתחום זה, ובו בלבד, סטיות מן הכלל (שאמנם לא נאמר בשום מקום בתלמוד במפורש), שאין לומר "מלכות" אלא בתחילת ברכה, אבל לא בחתימתה, כגון בחתימת ברכת "ישתבח" בשם ומלכות בסדר התפילה של הרמב"ם (ידיעות המכון לחקר השירה העברית ז, עמ' 191) ובתכלאל, ובדומה לכך אצל אסף, בספר דינבורג, עמ' 119: "בא"ה אלהינו מלך גדול בתשבחות" וכו'. אף חתימת ברכת "יהללוך" נמצאת בשם ומלכות אצל רב סעדיה (סידור, עמ' קמח; אך בעמ' קנד היא באה בלי מלכות!).

4. יש שמפוקפקת צורת הברכה, אם היא מטבע ארוך או קצר, כלומר אם היא רק פותחת ב"ברוך" או גם חותמת ב"ברוך", כגון ברכת "יין עסיס" במטבע ארוך במקום "בורא פרי הגפן"[5]; וכן הברכה על אכילת מצה ומרור בקטע מן הגניזה (מובאת אצל גולדשמידט, הגדה של פסח ומקורותיה, עמ' 60) יש לה מטבע ארוך והיא חותמת "בא"ה זוכר הברית". כן יש להזכיר את הצורות השונות של "בורא נפשות" עם חתימה (ירו' ברכות

---

4. אין שום ספק בדבר, שניסיונות האמוראים לפרש את המסורות הנ"ל שבידיהם, כאילו הכוונה לברכה "בשם ומלכות" הם ניסיונות של הארמוניזאציה; וגם אחריהם עדיין קשה השימוש ב"רחמנא", שהרי בכל הברכות ה"שם" הוא דווקא שם הוויה; עיין ירו' ברכות פ"ט יב ע"ד ("הפותח ביר"ד ה"א וחותם ביו"ד ה"א" וכו') ומקבילות. השווה גם תוספות ברכות גד ב, ד"ה "פטרתון".

אפשר אולי לפרש את דברי המשנה באבות, שהאומר: מה נאה אילן זה כאילו מתחייב בנפשו, בכך, שאינו אומר אלא את החלק האחד של דפוס זה "מה נאה אילן זה" (= הטופס) ואינו אומר את ההמשך "ברוך המקום שבראו" (= ה"מבוא"), שרק בו יש משום הבעת שבח ותודה לאל במפורש.

5. סדר רס"ג, עמ' קמא, ועיין נ' וידר, סיני כ (תש"ז), עמ' מג ואילך; וצ' קארל, מחקרים בתולדות התפילה, עמ' 119.

פ״ו י ע״ב; סידור רס״ג, עמ׳ פג; מחזור ויטרי עמ׳ 38) או בלעדיה (ברכות לז א; מכילתא בשלח מסכתא ב, פ״ה; רוב נוסחי התפילה הנהוגים היום)[6]. ספקות כאלה אינם בנמצא לגבי המטבע של ברכות שבתפילות היסוד (חוץ מברכת ״הטוב והמיטיב״ שבברכת המזון, והרי זו תוספת ואינה מעיקר ברכת המזון, ועוד בימי התנאים, סמוך לזמן תיקונה, היו מחלוקות בעניין זה)[7].

5. הרבה פעמים מתעורר ספק, אם יש לברך ברכה (ב״שם״ או ב״שם ומלכות״) כל עיקר. עוד במקורות התנאיים תולים חובת ברכה לאחר ההלל ולפני קריאת המגילה ולאחריה במנהג (משנה סוכה פ״ג מי״א, ומגילה פ״ג מ״א ותוספתא שם פ״ב, ה). בנוסח א״י היתה נהוגה ברכה במתכונת של ברכות המצוות לפני קריאת שמע: ״אקב״ו על מצות קרית שמע להמליכו בלב שלם וליחדו בלב טוב״ וכו׳ (עיין לדוגמה מאן, *HUCA*, כרך 2, עמ׳ 286; וכן אסף, ספר דינבורג, עמ׳ 128); וכן לפני הקריאה בכתובים (סופרים פ״יד, ד); שתיהן נעלמו מכל נוסחי התפילה שבידינו היום[8].

בהרבה מקומות חולקים הפוסקים או נוסחי התפילה אלו על אלו, אם יש לומר תפילה מסוימת בנוסח ברכה (ב״שם״ או ב״שם ומלכות״), כגון לגבי תפילת הדרך (שאין לה חתימת ברכה בסידור של עדות המזרח ושאינה מובאת כלל במשנה תורה של הרמב״ם) ולגבי ברכת ״המפיל חבלי שנה״ (שאף היא אין לה לא פתיחה ולא חתימה בנוסח הנ״ל) וכן ברכת ״מקדש שמו (או: שמך) ברבים״[9], ברכת ״ברוך שפטרני״ (ש״יש אומרים״ שצריכה שם ומלכות, עיין ביאורי הגר״א או״ח ס׳ רכה, ג) ועוד רבות כאלו, לרבות אותם המקרים שצוינו לעיל, בסעיף 2. ונוסיף עוד מחלוקות שבין המקורות התלמודיים עצמם, כגון לגבי ״מודים דרבנן״, שלפי הבבלי (סוטה מ א) אין לו חתימת ברכה, אבל בירושלמי (ברכות פ״א ג ע״ד, וכן במחזור רומניה) יש לו; ולהיפך — ה״הודיה על הגשמים״, שאותה מביא הבבלי (ברכות נט ב) בחתימת ברכה, ואילו בירושלמי (ברכות פ״ט יד ע״א; וכן בראשית רבה פ׳ יג ומדרש תהילים יח) אין לה חתימה[10].

6. בנוסחים שונים נוהגים (או נהגו) לומר ברכות שונות, שאין להן זכר במשנה ובתלמוד, ושבחלקן אף סותרות לדברי מקורות אלו. לכאן שייכות למשל אותן הנוסחות של ברכות הנהנין הנמצאות בהגדה של פסח מן הגניזה, שפרסם אותה לאחרונה ד׳ גולדשמידט (הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש״ך, עמ׳ 76. ועיין בהערות שם). קיומם הממושך של ״מטבעות שביטלו חכמי המשנה״ מוכיח שוב את שאנו טוענים: שבתחום הנידון לא נוצרו

---

6. לשאלת החתימה עיין עוד: בער, סדר עבודת ישראל, עמ׳ 568.
על ההשערה, שברכת ״בורא נפשות״ כפי שהיא נהוגה היום אינה אלא צירוף שתי ברכות שונות עיין לעיל, עמ׳ 31, ובהע׳ 8 שם.

7. עיין תוספתא ברכות פ״א, ז. גם בזמנים מאוחרים יחסית עוד היה מטבע ברכה זו רופף; עיין לדוגמה בברכת המזון מכ״י שפרסם שייבר בידיעות המכון לחקר השירה העברית ז, עמ׳ 151, ששם יש לה חתימה, אבל אין לה פתיחה, דהיינו מטבע של ״ברכה הסמוכה לחברתה״; וכן אצל הברמן, ברכות מעין שלוש, ידיעות ה, נמצא נוסח אחד של הטוב והמיטיב בחתימה בלבד (עמ׳ עב), וכמה נוסחים חסרי מטבע ברכה כל עיקר (עמ׳ נא, נב, נז, קב).

8. עיין גם במאמרו של י׳ צימלס, בקובץ ״רב סעדיה גאון״, ירושלים תש״ג, עמ׳ תקנ ואילך, שפרסם קטע מן הגניזה המכיל נוסחי ברכות ליחיד לפני הקריאה בתורה, בנביאים ובכתובים. צימלס סבור, שאף הברכה המובאת בסופרים פי״ד לפני הקריאה בכתובים מתייחסת ליחיד הקורא, ולא כדעת מפרשי מסכת סופרים.

9. עיין על כך לעיל, עמ׳ 64 ואילך.

10. אין להתעלם מכך, שמקצת הספקות הנזכרים בפוסקים נעוצים בכך, שדרכם של המקורות התלמודיים להביא ברכה בנוסח מקוצר, כגון ״ברוך אל ההודאות״ או ״ברוך הטוב והמיטיב״, ואין לדעת לפי גירסות אלו, אם בכל מקום הכוונה לברכה מלאה במטבע ״ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם״, אם לאו.

נורמות מחייבות ובלעדיות, ובמידה שניסו החכמים ליצור נורמות כאלו, לא עלה הדבר בידם במלואו.

נזכיר עוד כדוגמה נוספת את הברכה "מגביה שפלים" שבברכות השחר, הנמצאת בסידורי ר' עמרם ורב סעדיה וכן במחזור ויטרי, אך אינה בסידורי התפילה המצויים היום (מלבד במחזור רומי).

7. רוב הדוגמות הנ"ל לקוחות מנוסחי התפילה הנהוגים היום וממקורותיהם (סידורי רב עמרם, רב סעדיה, הרמב"ם ומחזור ויטרי), שהם בעיקרם שלוחות של נוסח יסודי אחד, הוא נוסח בבל. אך כשנפנה לשרידי נוסח א"י הקדום והנוסחים הקרובים לו (נוסח מצרים, סדר חיבור ברכות האיטלקי), ניתקל באנדרלמוסיה גמורה בשטח ברכות השחר והברכות על הזמירות. אם בנוסח בבל ושלוחותיו יש שיטה וסדר, שהסטיות מהם אינן אלא בפרטים, הרי בנוסח א"י קשה לעמוד על כל יסוד של מבנה שיטתי[11].

אין צורך לתאר כאן את הנוסחים הללו בפרוטרוט, ונסתפק בציון כמה עובדות בולטות. בשעה שבמסורת הבבלית מוגדרות כל התפילות הנזכרות יפה כל אחת כחטיבה נפרדת: ברכות השחר לחוד, זמירות עם ברכה בתחילתן ובסופן, וכן תחנונים שמקומם אחר העמידה, הרי מוצאים אנו במסורת א"י תערובת של כל הנ"ל בפתיחת התפילה: ברכות, פסוקי זמירות ותחנונים הבאים לסירוגין, בלי שיהא ניכר עיקרון של סידור ועריכה. אין הברכות באות כחטיבה בפני עצמן, ברכה אחרי ברכה בלי הפסק של דברים אחרים כנהוג בברכות השחר שלנו, ואף לא כפתיחה וסיום לשם יצירת מסגרת, כי אם מעורבות בפסוקים במקומות שונים. יש אף ברכות שונות ונפרדות שעניינן אחד ושאין בהן אלא חזרה על אותו התוכן; ואפילו אותה הברכה חוזרת פעם שנית תכף ומיד, בלי שתבוא שום תפילה או קריאת פסוקים בין זו לזו: אחרי זמירות באה באחד הקטעים שפרסם מאן (*HUCA*, כרך 2, עמ' 279, מס' 3) ברכת "יהללוך... על כל מעשיך וכו'" עם החתימה "בא"ה האל המלך המהולל וכו' ומלכותך בכל דור ודור ולנצח נצחים", ומיד פעם נוספת: "בא"ה מהולל ברוב התשבחות אמן". ואם תמצי לומר, שאין זו חזרה על הברכה אלא מעין חתימה כפולה, הרי לא ידוע לנו דפוס כזה בשום מקום. ושמא יש לראות ברכה זו כברכה במטבע ארוך; אך גם אז יש כאן סטיה גמורה מן המקובל בידינו, שהרי הושמטה בה נוסחת ה"מלכות" הרגילה "אלהינו מלך העולם". בקטע אחר (שם, עמ' 293) יש קבוצות קבוצות של פסוקי מזמורים, שלאחר כל אחת מהן באה ברכה אחרת, כגון "בא"ה העושה רצון יריאיו אמן", "בא"ה מהולל בתשבחות", ברכת התורה בנוסח "הנותן תורה מן השמים וכו'", "בא"ה אל ההודיות", ושוב "בא"ה מהולל בתשבחות". ובדומה לכך מצויים בנוסח שפרסם אסף בס' דינבורג (עמ' 120 ואילך) נוסחי תחנונים, שרובם פותחים במלים "יהי רצון ורחמים מלפניך", בערבוביה עם ברכות כגון "בא"ה הבונה ברחמיו את ירושלים אמן", ושוב ברכת "יהללוך" עם החתימה הכפולה כנ"ל (בשינויים קלים). בקטע אחר (שם, עמ' 123 ואילך) נמצא אחרי תחנונים "ברכו את ה' המבורך לעולם ועד. בא"ה אמ"ה אשר בחר בעדרי צאנו והודיעם דרכי רצונו בא"ה נותן התורה", אחר כך פסוקים, שמע, אחד אלהינו וכו', "בא"ה אל ההודיות", נוסח מורחב של "ברוך שאמר", והברכה "בא"ה אמ"ה האל האב הרחמן המהולל וכו' בא"ה מלך מהולל בתשבחות", ואחר כך זמירות. נזכיר עוד את הברכה "בא"ה אדיר המלוכה", הבאה בסיום שירת הים בסדר חיבור ברכות (עמ' 84), ואת השימוש בברכת

---

1. השווה לעיל במבוא, עמ' 14, ובהערה 12 שם; וכן במאמרו של ס"ב פריהוף המובא שם.

"יהללוך" כתחימה ל"מזמור של יום" (של ראש השנה ושל שביעי של פסח) בשני קטעי גניזה שפרסם וידר (*JJS*, כרך 4, עמ' 65 ואילך), ואת נוסח הברכה "אשר בחר בדוד עבדו וכו'" לערבית של סוכות, שפרסם שייבר (*HUCA*, כרך 22, עמ' 307 ואילך).

ישנו חוסר־קביעות גמור בנוסח ברכות השחר. רוב ברכות אלו הנהוגות היום אינן כלל בטכסטים הנ"ל, אולי מפני שהן ממוצא בבלי, אך אלו שישנן באות בצורות שונות ומשונות. במקום הברכות "שלא עשני גוי" וכו', השגורות בפינו, נמצאות שתי הברכות הבאות: "בא"ה אמ"ה אשר בראת אותי אדם ולא בהמה, איש ולא אשה, ישראל ולא גוי, מל ולא ערל, חפשי ולא עבד" ו"בא"ה אמ"ה אשר בראת אדם הראשון וכו'" (מאן, שם, עמ' 277). וכן אצל אסף (שם, עמ' 120): "בא"ה אמ"ה אשר בראת אותי אדם ולא בהמה, איש ולא אשה, זכר ולא נקבה, ישראל ולא גוי, מהול ולא ערל, חפשי ולא עבד, טהור ולא טמא", ואחר כך: "בא"ה אמ"ה אשר ברא את האדם הראשון בדמותו כצלמו". ואילו בסדר חיבור ברכות (עמ' 88 ואילך) יש במקום הנ"ל כנראה ברכות נפרדות (אחרי ברכות השחר ה"בבליות" בתוספת כמה בלתי־ידועות, כגון: מעורר ישנים, מקיץ רדומים, משיח אילמים ועוד): "שלא עשיתני גוי (עובד ע"ז) כגויי הארצות, מל ולא ערל; שלא עשיתני עבד לבריות; שלא עשיתני אשה; שלא עשיתני בהמה"[12].

חשיבותן של התוספות הנ"ל לענייננו אינה בעיקר בשוני המוחלט של הנוסח של כמה ברכות, אלא בחוסר כל מסגרת קבועה: במקום שיש במסורת הבבלית שורה של ברכות נפרדות קצרות (שלא עשני גוי וכו'), יש במסורת א"י כנראה חופש גמור לצרף יחד ברכות אלו או להוסיף עליהן כהנה וכהנה. במקום שבנוסח בבל מופיעה ברכה אחת בלבד בתחילת הזמירות ואחת בסופן, יש בנוסחי הגניזה ובדומיהן היעדר מוחלט של שיטה ומבנה מחושב;

---

12. כך סבור מכל מקום המהדיר, א' שכטר, שם עמ' 91, שיש לראות את המלים "מל ולא ערל וכו'" כהמשך לברכה "שלא עשיתני גוי"; ואילו "שלא עשיתני עבד לבריות" היא ברכה בפני עצמה, וכן השאר. כפי שציינו לעיל, עמ' 65, יש הבדל מעניין בין שני המקורות הארץ־ישראליים, שבהם נזכרת חובת אמירת "שלא עשני גוי וכו'". בזמן שהתוספתא פ"ו [פ"ז], יח קובעת: "שלוש ב ר כ ו ת צריך לברך בכל יום וכו'", נאמר בירושלמי ברכות פ"ט יג ע"ב: "שלושה ד ב ר י ם צריך אדם לומר וכו'". כן יש לשים לב לחילופי גירסה שבתוספתא שם, שיש גירסה המשמיטה את תיבת "בריך" (ליברמן, תוספתא זרעים, עמ' 38, שורה 84). ש' ליברמן בתוספתא כפשוטה א, עמ' 120, הערה 71, כותב: "והנה יש לנו במקום זה (הכוונה לקטעי הגניזה) לא שינוי בסדר הברכות גרידא אלא ניסוח חדש לגמרי. במקום הברכה על שלילת הרע יש כאן ברכה על החסד שעשה אתנו בפרעל, דוגמת שאר ברכות השחר, יחד עם שלילת הרע, דבר והיפוכו. וכל זה חשוד בעיני כניסוח מאוחר". וכן שם, עמ' 121: "ואשר לניסוח הברכות בברכות השחר של הגניזה, הרי מדכח מתוכן שהן מאוחרות מאד ואין לסמוך עליהן כלל". עילת לאיחור היא המיסקה "מהול ולא ערל" שליד "ישראל ולא גוי", המשקפת לדעת ליברמן (וכן לדעת מאן, *HUCA*, כרך 2, עמ' 274) הבחנה בין נוצרים ערלים לערבים (מוסלמים) מהולים. אך יש לפקפק בדיוק לשון זה, שהרי בנוסח הארץ־ישראלי של הברכות יש כמה חזרות, שאין בהן אלא כפל לשון ואין להן שום משמעות מוגדרת, כגון "טהור ולא טמא", נוסף על הלשונות הנזכרים. אך אפילו נראה בלשון הזה תוספת מאוחרת, אין עדיין להסיק מכך, שנוסחי הגניזה "אין לסמוך עליהם כלל" ושיש בהם החלפת הנוסח המקורי בנוסח מאוחר. מכל דיונגו יוצא ברור למדיי, שעצם הנחה של נוסח מקורי אחד ויחיד בתחום הנידון אין לה על מה שתסמוך. ואשר לניסוח המבליט את החסד שעשה ה' אתנו בפרעל לעומת שלילת הרע, המצויה בברכות כפי שהן בידינו, הרי הוא מובא כידוע גם בבבלי מנחות מג ב בשם ר' מאיר, ששם הברכה הראשונה מנוסחת "שעשני ישראל". אמנם נמצאים גם במקור זה חילופי גירסה; אך כל החילופים והשינויים יחד מעידים על כך, שהיו קיימות מלכתחילה מסורות שונות של ניסוח הברכות הנידונות, הן לגבי הסדרתן או צירופן, הן לגבי מטבען ולשונן. לכל היותר אפשר לומר, שנוסחי הגניזה משקפים צירוף של שתי מסורות, אחת שניסחה ברכות אלה ניסוח חיובי ("שעשני ישראל") ואחת שניסחן ניסוח שלילי ("שלא עשני גוי"); אך גם הנחה זו אינה הכרחית, שהרי ייתכן מאוד, שעוד מזמן קדום היו רוחזים גם נוסחים מורכבים בסיגנון "דבר והיפוכו".

לדברי א. ברלינר בגדון (כתבים נבחרים א [= *Randbemerkungen*], ירושלים תש"ח, עמ' 21) אין חשיבות לגבי השאלה, כפי שהיא נתפסת כאן.

באות ברכות מרובות — שונות זו מזו או חוזרות זו על זו — בערבוביה עם הזמירות, הפסוקים והתחנונים עצמם. ובשעה שבסידורים שלנו יש לכל ברכה העומדת בפני עצמה הפתיחה "בא"ה אמ"ה" עם מלכות, ואילו בסיום של תפילה או קטע מצויה חתימה "בא"ה" בלי מלכות, יש בקטעים הנזכרים ברכות רבות, שאין בכלל ל"זהות" אותן, אם ברכת פתיחה או ברכת חתימה הן, כגון ברכת "המהולל בתשבחות" הכפולה, שאינה הולמת שום מטבע הידוע לנו. ודומות לסטיות אלו ממטבע כל שאר הברכות אותן שהובאו לעיל בסעיף 3 לגבי "ישתבח" ו"יהללוך", היינו שוב צורות שונות של "ברכת השיר" שלאחר הזמירות! הוי אומר: לא זו בלבד שלא קבעו — או לא הצליחו לקבוע — בתחום זה את נוסח הברכות, את סדרן ואת מספרן, אלא שאפילו עצם מטבע הברכה, הקבוע בכל מקום, נשאר רופף, עד שאנו מוצאים מלכות בברכת חתימה מזה, ומעין מטבע ארוך חסר המלים "אלהינו מלך העולם" כחתימה מזה!

8. וכעת על ברכות התורה בצורותיהן ונוסחיהן השונים. ברוב המנהגים היום נמצאות שתי ברכות תורה בברכות השחר, שתיהן לכאורה במטבע ארוך. הראשונה פותחת: "בא"ה אמ"ה אקב"ו (לעסוק ב" או:) על דברי תורה; והערב נא וכו'", ומסתיימת: "בא"ה המלמד תורה לעמו ישראל"; השנייה "בא"ה וכו' אשר בחר בנו וכו'" עם החתימה: "בא"ה נותן התורה". אך כשנעיין במקורות ניווכח, שדפוסיהן של ברכות אלו רופפים הם. הברכה הראשונה "אקב"ו על דברי תורה" באה בסידור רב סעדיה במטבע קצר. הנוסח "והערב נא" נמצא שם כהמשך לברכת "אשר בחר בנו" עם הסיום "בא"ה נותן התורה". וכן הדבר בסדר חיבור ברכות, אלא ששם זו היא הברכה היחידה, ואין שם כלל ברכת "אקב"ו על דברי תורה". אף לגבי הברכות כפי שהן לפנינו היום קיים ספק, אם מספרן שתיים או שלוש — היינו אם יש למנות את "והערב נא" על חתימתה כהמשך לברכת "אקב"ו על דברי תורה", או כברכה בפני עצמה, חסרת פתיחה ב"ברוך" (ובכך תלויה אף השאלה, אם יש לגרוס "והערב" בוי"ו או בלעדיה)[13]. החתימה "המלמד תורה לעמו ישראל" מפוקפקת מאוד; הרמב"ם בתשובותיו (מהד' בלאו, ב, עמ' 333, ס' קפב) פוסק, שיש לחתום גם בברכה זו "נותן התורה": "אבל מי שחותם ב[רוך] המלמד תורה הוא טועה לפי שהאלהים אינו מלמדנו אותה אלא ציוונו ללומדה וללמדה". ועד היום נמצאת החתימה "נותן התורה" בתכלאל בשתי הברכות. וכן אנו מוצאים, שגם במקור בגמרא אין החתימה הנ"ל מצויה בכל הגירסות, אלא במקומה בא לשון הכתוב: "ברוך אתה ה' למדני חוקיך"[14]. אין לשער, שמישהו היה מחליף חתימת ברכה ממש: "בא"ה המלמד תורה וכו'", בלשון הפסוק הנ"ל, שאין לראות בו ברכה ליטורגית במובן הטכני; ולא עוד אלא שחתימה זו משונה אף מבחינת נוסחה (כפי שציין הרמב"ם). אין אפוא ספק, שהצורה המקורית של "הערב נא" היתה דווקא זו שאין בה חתימת ברכה אלא "מעין ברכה" בלבד — הפסוק מן המקרא. ובוודאי לא שימש מטבע זה במקום שהיה צריך לברך ברכה ממש ב"שם ומלכות", אלא, כפי הנראה, כתפילת היחיד אחרי לימודו, כשהוא חש בצורך להביע דברי שבח ותודה לנותן התורה,

---

13. השווה רמב"ם, הלכות תפילה פ"ז, הל' י ו—יא. ועיין אצל מילר, מסכת סופרים, עמ' 180; ובמאמרו הנ"ל של צימלס, עמ' תקמו; ועיין עוד להלן ד, סעיף 1.

14. השווה דקדוקי סופרים, ברכות יא ב, הערה ח; וכן ברש"י ובתוספות שם; וכן במאמרו הנ"ל של צימלס, עמ' תקנ, שם הוא מפרסם ברכה (של יחיד) לפני הקריאה בכתובים מקסע מן הגניזה, שזה לשונה: "בא"ה אמ"ה אשר בחר [מלה זו הושמטה בדפוס בטעות] בכתבי הקודש טוב אתה ומיטיב למדני חוקיך בא"ה למדני חוקיך", ואילו ב"ברכה שלאחר הקריאה" מצוינים שם פסוקים "ברוך ה' לעולם אמן ואמן. ברוך ה' אלהי ישראל . . . ועד העולם" ועוד.

אך אינו רואה את עצמו רשאי לברך ברכה ב״שם ומלכות״. ואמנם משמש עדיין נוסח זה למטרה זו גם אצלנו — ב״הדרך״ שלאחר סיום מסכת, וגם שם בא במקום חתימת ברכה הפסוק ״למדני חוקיך״. ורק לאחר שנהגו לצרף נוסח זה לברכות התורה של שחר, היו סבורים לבסוף שהוא חלק בלתי־נפרד מברכות אלו; ואז התעוררה שאלת החתימה בברכה ממש, ולכן חזרו וסגננו את החתימה ״למדני חוקיך״ בסיגנון הרגיל של טופס ברכה ״המלמד תורה לעמו ישראל״.

בנוסח פרס, שפרסם אדלר (*JQR*, סדרה ישנה כרך 10, עמ׳ 607) אנו מוצאים ברכת תורה בנוסח זה: ״בא״ה לעסוק בכל דברי ת״ת והלכה והערב וכו׳״ (כך! בלי מלכות ובלי נוסחת ״אקב״ו״!). לכן קשה לקבל את דעתו של ל׳ גינצבורג (״על הלכה ואגדה, עמ׳ 186 = *Geonica*, ח״א, עמ׳ 126), שהנוסח ״לעסוק בדברי תורה״, הבא במקום ״על דברי תורה״ לראשונה במחזור ויטרי ואחר כך בסידור האשכנזי, ״הנהו שינוי מאוחר במטבע המקורי של הברכה״. יותר מסתבר, שהיו רוחחים מאז ומתמיד שני נוסחים שונים של ברכה זו, שאחד מהם נשתמר לנו במקרה רק במקורות אשכנזיים מאוחרים למדיי ובנוסח פרס.

אשר לנוסחים פיוטיים של ברכת התורה, שהם שונים לגמרי מן המקובל בידינו, כבר הזכרנו את הנוסח ״אשר בחר בעדרי צאנו וכו׳״, ואת הנוסח ״הנותן תורה מן השמים חיי עולם במרומים״ (הנמצא גם בסופרים פ״יג, ח). נוסח נוסף מובא בדברים רבה (פ״יא) כברכה ״שבירך משה בשעה שזכה לקבל את התורה״: ״בא״ה אמ״ה אשר בחר בתורה הזאת וקידשה ורצה בעושיה״[15]. נוסח זה אינו יצירה דמיונית של בעלי האגדה אלא נהג אף הוא בשימוש ליטורגי; נשארה עדות על שימוש כזה במחזור ויטרי (עמ׳ 336), ששם מופיע נוסח זה כברכת העולה לתורה לקריאת עשרת הדיברות בחג השבועות (בתוספת החתימה: ״בא״ה נותן התורה״). יש אפוא בידינו לא פחות משישה נוסחים אלטרנאטיביים של ברכת התורה (מבלי שנביא בחשבון את הברכות ״אהבה רבה״ ו״אהבת עולם״, שאף הן מעין ברכות התורה): א) אקב״ו על דברי תורה; ב) אשר בחר בנו; ג) אשר נתן לנו תורת אמת; ד) אשר נתן לנו תורה מן השמיים; ה) אשר בחר בעדרי צאנו; ו) אשר בחר בתורה הזאת. ואם תמצי לומר — שבעה נוסחים, אם נביא בחשבון גם את ״והערב נא״[16]. ברם לאמיתו של דבר מרובים התחליפים הפיוטיים לברכת התורה שהגיעו לידינו. כי אף הפיוט ״אשר בגלל אבות בנים גידל״, הנאמר אחרי סיום כל התורה כולה בשמחת תורה, לא היה מתחילתו אלא מטבע פיוטי־תגיגי מורחב של ברכת התורה שלאחר הקריאה. פיוט זה נמצא בפתיחת ברכה ב״שם ומלכות״ במחזור ארם־צובא; ואף בסדר רב עמרם (מהד׳ פרומקין) הוא מובא בפתיחת ברכה, וכפי הנראה היה צריך להסתיים בחתימת ברכה (״בא״ה נותן התורה״), והנוסח הנדפס ״ברוך נותן התורה״ אינו אלא טעות[17]; וכן הוא בא אף בנוסח

---

15. אשר לנוסחיה השונים של ברכה זו ולמקורות, שבהם היא מובאת, עיין גם בתוספתא כפשוטה ה, עמ׳ 801; פסיקתא דרב כהנא, מה׳ ד׳ מנדלבוים, ניו־יורק תשכ״ב, עמ׳ 438.

16. עיין אצל מילר, מסכת סופרים, עמ׳ 180.

17. עיין אצל ל׳ גינצבורג, גנזי שכטר ב, עמ׳ 516; וכן ״על הלכה ואגדה״, עמ׳ 202 (= *JQR*, כרך 33 עמ׳ 361). גינצבורג מייחס את הביקורת הנזכרת לאמירת ״אשר בגלל אבות״ בפתיחת ברכה בשם ומלכות לרב סעדיה, בהסתמכו על הבאות בשם הגאון בספר המנהיג ובארחות חיים. ברם בינתיים פרסם נ׳ וידר קטע מסידור רב סעדיה, שבו מובאת ברכה זו במפורש בשם ומלכות (ספר אסף, ירושלים תשי״ג, עמ׳ 241 ואילך). ואלה דברי וידר: ״עכשיו שפתיחת הברכה לפנינו אין לספק כלל על דבר עמדת רב סעדיה כלפי ברכה זו. אנו רואים שאפילו הפתיחה, שיש בה שם ומלכות, מקובלת היתה עליו; החתימה (שלא נשתמרה בקטע) — שאין בה אלא שם בלבד — על אחת כמה וכמה. ודי אומר: התנגדותו של רב סעדיה לא היתה מכוונת לאמירת הא״ב בטופס של ברכה

פרס (כנ״ל, עמ׳ 619) עם פתיחה מורחבת (״בא״ה אמ״ה אשר נתן תורה מן השמים, מצוות ברא משחקים, עדות נאמן מהר סיני שבטי [אולי צ״ל ׳לשבטי׳] ישורון מהר חורב, משה קיבל תורה מפי אלהינו אשר יעשה אתם האדם וחי בהם״) ועם חתימה (״בא״ה הבוחר באברהם ורצה ביצחק והנחיל תורה לשבטי ישורון על ידי משה רבינו, בא״ה נותן התורה״ — שוב חתימה כפולה!); ובדומה לכך אף ב״סידור קדמון״ שפרסם מ׳ זולאי (ספר אסף, ירושלים תשי״ג, עמ׳ 309 ואילך). במרוצת הזמן התעוררה התנגדות חריפה לאמירת ״פיוט בנוסח ברכה״ מצד הפוסקים[18]. כפי הנראה כבר לא נהגו בימיהם לומר פיוט זה ב מ ק ו ם הברכה שלאחר קריאת התורה, אלא ב נ ו ס ף על ברכה זו. וכיוון שכך, לא ידעו מה טיבו של פיוט זה בנוסח ברכה, ולכן טענו, שאין לומר ברכה ״בהזכרת שם ומלכות שלא הוזכרה בתלמוד, ואין לקבוע ברכה אלא מה שתיקנו הם״. לדעת גינצבורג הושמטה הפיסקה, הכוללת את הפיוט ״אשר בגלל אבות״, משני כתבי־יד של סדר רב עמרם על־ידי מעתיקים בזמנים מאוחרים, מפני שכבר לא נהגו לאומרו בזמנם בשם ומלכות מפאת הביקורת הנזכרת; וכן מופיע הפיוט במחזור ויטרי (עמ׳ 459) בלי פתיחת ברכה, אך עם חתימה (״בא״ה מגן לצדיקים ונתן תורה לעמו ישראל על ידי משה ואהרן״). ואילו בנוסח אשכנז ובנוסח תימן הוא נאמר עד היום בשמחת תורה א ח ר י ה ה פ ט ר ה בלי חתימת ברכה. ברם לאחרונה לימדנו י׳ רצהבי, שבמחזורים תימניים כתבי־יד מלפני כשלוש מאות שנה מופיע הפיוט עדיין בחתימת ברכה; ולא הוא בלבד, אלא שני אחים יש לו — זהים אתו ממש מבחינת הסיגנון והצורה —, שאחד מהם נהגו לומר אחרי קריאת עשרת הדיברות בשבועות, ואת השני אחרי קריאת שירת הים בשביעי של פסח[19]. פיוטים אלו ודומיהם (כגון נוסח ״אשר הניא עצת גויים״ — היינו נוסח פיוטי אלטרנאטיבי לברכה שלאחר קריאת המגילה) שייכים כנראה לראשית ימי הפיוט הקדום, והם ללא ספק ממוצא ארץ־ישראלי; וניתן אפוא ללמוד מהם, שמלבד ששת (או שבעת) הנוסחים של ברכת התורה שמנינו לעיל היו נוהגים עוד נוסחים פיוטיים רבים של ברכה זו[20].

אין לראות ביצירת נוסחים מיוחדים של ברכות חובה להזדמנויות חגיגיות כשלעצמה תכונה אופיינית של תפילות הפרט, שהרי כך נהגו בא״י גם לגבי ברכות קריאת שמע וברכות העמידה. אך באותן הדוגמות של שינויי מטבע ודפוס (כגון החלפת מטבע קצר בארוך, צירופים שונים של ברכות נפרדות, חתימה כפולה, השמטת מלכות בתחילת הברכה) שציינו אותן לעיל לגבי ברכות התורה מתגלות לנו שוב התכונות המאפיינות את תפילות הפרט והרשות, המעידות על חוסר הקבע והנורמה שהיה רוחף בתחום זה כולו. אף ברכות התורה

אלא לסיומו מאות צ והלאה״ (מפאת תוכנו); ודברי הביקורת על אמירת ברכה ״שלא הוזכרה בתלמוד״ אינם אפוא של הגאון אלא של בעל המנהיג עצמו, או דברי פוסק אחר. על עמדת רב סעדיה גאון לשאלת אמירת ברכה ״שלא הוזכרה בתלמוד״ עיין במה שכתבתי בספר הזיכרון לפ׳ חורגין (= שנתון בר־אילן א), תשכ״ג, עמ׳ 222 ואילך.

18. גינצבורג, גנזי שכטר, שם.

19. י׳ רצהבי, פיוט לשבועות ממחזור תימן, מחניים לט (תשי״ט), עמ׳ 93 ואילך; וכן הנ״ל, שירה לשביעי של פסח, מחניים נה (תשכ״א), עמ׳ 166.

20. עיין אצל ד׳ גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש״ך, עמ׳ 94 (ברם פיוטים אלו הם ללא ספק קדומים בהרבה ל״ימי הגאונים הראשונים״, שלהם מייחס אותם ג׳); וכן א׳ יערי, מחניים מג (תש״ך), עמ׳ 27 ואילך על נסייח מנהג א״י להרבות בברכות בלשון פיוטית עיין אצל מאן, *HUCA*, כרך 2, עמ׳ 291 ואילך; ואצל ב״מ לוין, תרביץ ב (תרצ״א), עמ׳ 390, ולהלן עמ׳ 182. על אמירת ״אשר בגלל אבות״ ב״יום סיום״ עיין עוד אצל אסף, ס׳ מגילת סתרים לרב נסים, תרביץ א (ת״ש), עמ׳ 253.

כברכות של הפרט אינן יוצאות מן הכלל הזה. אמנם יש לזכור שדווקא לברכת התורה יש שתי פנים: מצד אחד הרי היא ברכת היחיד שהוא חייב לאומרה מדי בוקר; מאידך משמשת היא מזמן קדום גם כברכה לפני קריאת התורה ולאחריה בפי הקוראה בציבור. ברם כמעט כל הסטיות הצורניות שציינו מופיעות בברכות התורה שבברכות השחר, ולא בברכות קריאת התורה בציבור.

ג

עוד תופעה אחת היא אופיינית לתחום זה של תפילות שאינן חלק מתפילות הקבע והחובה של ציבור: השימוש בנוסח הברכה הליטורגית לסיום של תפילה בלבד, אף־על־פי שאין לתפילה זו פתיחה במטבע ברכה. ההלכה קובעת שדפוס זה נמצא רק ב"ברכה הסמוכה לברכה אחרת" וב"ברכה הסמוכה לשמע", היינו בברכת הגאולה, המתחילה במלים "אמת ויציב" או "אמת ואמונה" (תוספתא ברכות פ"א, ט ומקבילות). אך למעשה ישנן תפילות רבות, שמשמש בהן דפוס זה של ברכת חתימה בלי פתיחה, כגון:

ברכת ישתבח,

ברכת יהללוך שלאחר ההלל,

ברכת "המלך בכבודו" וכו',

ברכות אבלים (כתובות ח א)[21],

תפילת הדרך (השווה לעיל ב, סעיף 5),

תפילה קצרה במקום סכנה בנוסחיה השונים (משנה ברכות פ"ד מ"ד; בבלי שם כט א; ירושלמי שם ח ע"ב; תוספתא שם פ"ג, ז),

מודים דרבנן (עיין לעיל ב, סעיף 5),

הודיה על הגשמים (עיין לעיל ב, סעיף 5),

אלהי נשמה (ברכות ס ב),

"יתברך" של ציבור בשעת אמירת "ברכו" (סדר חיבור ברכות, עמ' 85),

"אשר בגלל אבות בנים גידל" בנוסח של מחזור ויטרי (עמ' 459)[22],

ברכת "בא"ה המקדש את שמך (או: שמו) ברבים" (בהזכרת השם, כפי שהיא נמצאת בסדר רב עמרם, במחזור ויטרי ובנוסח אשכנז).

בולט מיד, שכל הדוגמות שייכות לתחום שבו אנו דנים: ישתבח, יהללוך — לתחום הזמירות; אלהי נשמה, תפילה קצרה, תפילת הדרך וברכות אבלים — לתחום תפילות היחיד (או של יחידים); ואילו ההודיה על הגשמים, מודים דרבנן ויתברך אמנם תפילות ציבור הן, אך אינן של קבע חובה. הוא הדין לגבי ברכת "אשר בגלל אבות"

---

21. עיין צונץ, הדרשות בישראל, מהדורת אלבק, עמ' 165, ובהערה 38 בעמ' 461, שם צוין, שברכות אלו לא היו קבועות אלא תלויות היו במנהגים שונים מבחינת מספרן, מקום אמירתן וזמנה, ואין צריך לומר ניסוחן. מכאן שאין הצדק עם ז' יעבץ ב"מקור הברכות", המסביר שאין ברכות אלו פותחות ב"ברוך", משום שהיו סמוכות לברכת המזון. ועיין גם אנציקלופדיה תלמודית ד, עמ' תיד, תסד.

22. לפי דברי גינצבורג, שהובאו לעיל עמ' 106, הושמטה הפתיחה של ברכה זו כתוצאה מן הביקורת נגד ברכה "שלא תיקנו חכמים". מעתה מאלפת מאוד העובדה, שבשעה שראו צורך להשמיט את הפתיחה לא השמיטו גם את החתימה, הרי אומר, שלא נמתחה הביקורת האמורה על השימוש בחתימת ברכה "שלא תיקנו חכמים". נוסח ברכת "אשר בגלל אבות", כפי שנשתמר במחזור ויטרי, הוא אפוא עדות ברורה למסורת, שהתירה את השימוש בחתימת ברכה בתחום תפילות הרשות. והוא הדין לגבי נוסח פיוט זה ושל שני האחרים באותה מתכונת ממש בחתימת ברכה בכתבי־יד קדומים של התכלאל, שהזכרנום לעיל.

ואחיותיה, לאחר שחזדלה לשמש כברכה שלאחר קריאת התורה והפכה לתוספת פיוטית בעלמא. אין אפוא לפקפק בכך, שגם התופעה שלפנינו היא מן התופעות הנידונות, המעידות כולן על חוסר קביעות בתחום זה, שלא חלו עליו בתחילתו כללי ההלכה והגבלותיה; ובשעה שניסו חכמי ההלכה להנהיג דפוסים קבועים גם בשטחים אלו, כבר היו רווחות צורות שאי אפשר היה לעוקרן עוד, אף־על־פי שסטו מן הנורמות שנקבעו לגבי הברכות הליטורגיות.

ברם אין להסיק מכך, שדפוס זה שאין בו אלא חתימה שימש בתחילתו רק בתפילת היחיד והרשות, שהרי הוא מצוי מאוד אף בתפילות הציבור בברכה הסמוכה לחברתה, אלא שאינו מופיע שם בברכה העומדת בפני עצמה או בברכה הבאה בתחילתה של סדרת ברכות. יש להניח, שגם בתפילת הציבור שימש דפוס זה באופן חופשי בשלבי התהוותה הראשונים, ליד הדפוסים של מטבע ארוך ושל מטבע קצר. כך מוכח מסדר תפילת הכוהנים במקדש (משנה תמיד פ"ה מ"א), אם אמנם הברכה הראשונה, שבה פתחו את תפילתם, היתה ברכה במתכונתה של "אהבה רבה" שלנו[23]. אלא שבסופו של דבר הנהיגו חכמי ההלכה שבכל תפילות הציבור פותחים בברוך, אולי מתוך שיקול מעין זה הבא לידי ביטוי בכלל "לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל". נמצא שהדפוס הנידון נשאר בשימוש בתפילות הציבור רק בהמשך לברכה במטבע ארוך, היינו ב"ברכה הסמוכה לחברתה". ואילו בתחום התפילה הפרטית הוסיפו להשתמש בו גם במקום שלא קדמה ברכה הפותחת ב"ברוך". מעתה נתייחד דפוס זה, כשהוא בא בפני עצמו ולא כהמשך לברכה אחרת, לתפילת הפרט והרשות, ויש לראות בו אחד מסימני ההיכר שלה.

מרובים הם ניסיונות הפוסקים והמפרשים להסביר את המקרים הנ"ל ולהתאים אותם לכללים שבידיהם. את ישתבח ויהללוך השוו בצדק־מה לברכת הגאולה וקבעו, שכשם שזו אינה צריכה פתיחה ב"ברוך", כך אלה אינן צריכות, או מפני שהן נחשבות "סמוכות לחברותיהן"[24] ואין פרקי המקרא מהווים הפסק, או מפני ש"ברכה אחר פסוקים" אינה צריכה פתיחה (תוספות פסחים קד ב, ד"ה "חוץ"). אף חלק מן המקרים האחרים ניסו להסביר בכך, שהן "סמוכות לחברותיהן", כגון "אלהי נשמה" שהיא סמוכה ל"אשר יצר" (מחזור ויטרי, עמ' 57 בהערה שבגילידן) או לברכה ה"המפיל חבלי שנה" של אמש ([!] אבודרהם; המנהיג עמ' מ; עיין גם באנציקלופדיה תלמודית ד, עמ' שסד)[25]. מקרים אחרים תירצו בכך, שלא הצריכו פתיחת ברכה בברכות שאין בהן אלא הודיה או שבח, או שלא הקפידו על

---

23. השווה לעיל, עמ' 82. ועיין בדברי א' מירסקי בהרצאתו בקונגרס העולמי השלישי למדעי היהדות תשכ"א, תקצירי ההרצאות במדור לספרות עברית, עמ' VI (וכעת גם בספר היובל לר"ח אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 324 ואילך), הרוצה להביא הוכחה לכך, שמאז ומתמיד קדמה ברכת יוצר לברכת אהבה רבה "מכללי חיבור הברכות שכל הברכות פותחות ב'ברוך' חוץ מברכה הסמוכה לחברתה, ואם 'אהבה רבה' היתה תחילה ברכה ראשונה, ראויה היתה שתיפתח ב'ברוך'". ולא היא, כי לא נקבעו תחילה "כללים", שהברכות עצמן נתחברו על־פיהם אחר כך; אלא הכללים נוסחו בשלב מאוחר יחסית, ולא כל הברכות, שהיו רווחות כבר, היו הולמות אותם.

24. ברם ברכת "יהללוך" מופיעה גם לבדה, בלי שתקדם לה ברכת פתיחה, בהגדה של פסח, וכן בברכת חתימת של "שיר של יום" בקטעי גניזה, שהזכרנום לעיל.

25. והשווה בדברי ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי ג, עמ' 227, שיש למצוא בנוסחי ברכות השחר מן הגניזה "תשובה על הקושיא... למה אין 'אלהי נשמה' פותחת ב'ברוך'... ש'המחזיר נשמות' הוא חותם של הברכה 'המעביר שנה מעיני וכו'... אולם בבבל חלקוה ברכה זו לשתיים'; ולפי דרכנו אין צורך בתשובה זו, כיוון שאין כאן "קושיא" כל עיקר.

א' שפאנויר, *MGWJ*, כרך 78, עמ' 440, קובע, שרק ברכות שבח פותחות ב"ברוך", אך לא ברכות הודיה (אלהי נשמה) ואף לא ברכות בקשה (תפילת הדרך) וברכות וידוי (= ברכות שלאחר פסוקים). ואף אם נסכים לעיקר קביעה זו — שלגבי הפרטים היא נראית אמנם נוקשה מדיי — הרי בודאי לא נוצר ה"כלל" הזה בתחילת התהוותן של הברכות, אלא רק במרוצת הזמן, ועיין עוד להלן, עמ' 150 ואילך.

פתיחה לגבי "ברכות של שבח ובקשת רחמים" (עיין, למשל, באנציקלופדיה תלמודית שם, עמ' רצו, תמו). לא זו בלבד, שרוב הנימוקים הללו אינם סבירים, אלא שאף סותרים אלו את אלו; ואין ביניהם אף אחד המסוגל להסביר את כל המקרים שנמנו לעיל. רק המאירי (בפירושו לברכות מו ב) קולע למטרה, בציינו ש"ברכות שאינן קבועות" אינן צריכות פתיחה, הודי אומר: לא נאמרו כללי ההלכה, וביניהם הכלל הנזכר "כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וכו'" אלא לגבי תפילות הקבע והחובה של הציבור; מה שאין כן לגבי הסוגים הנידונים שהן תפילות הפרט או תפילות הרשות.

מעתה נבין אף תופעה נוספת שהטרידה את הפוסקים: לא זו בלבד שנמצאות במקורות ברכות בדפוס הנידון שאינו הולם את כללי ההלכה, אלא שהעם נהגו בעצמם לסיים את תפילותיהם הפרטיות ואת תחינותיהם במטבע של ברכת חתימה, במקום שלא תיקנו חז"ל ברכה! מנהג זה היה נפוץ מאוד, ואף־על־פי שלחמו בו הפוסקים המאוחרים מאות שנים, לא הצליחו לעקור אותו לגמרי עד לדורות האחרונים ממש: "ויש מהאחרונים שלימד זכות על האומרים במעמדות ובקשות ברוך אתה ה' וכו', שלא אמרו שאין להוסיף על הברכות אלא בדרך חוב, אבל בדרך נדבה מותר לברך ולהודות לה' אפילו בהזכרת השם", (אנציקלופדיה תלמודית ד, עמ' שיג והערה 260 שם; וכן פרומקין בסדר רב עמרם במבוא עמ' 28). אמנם דעת יחיד היא זו העומדת בניגוד חריף לדעת רוב הפוסקים, אך אין ספק שהיא כיוונה אל האמת.

נביא כעת דוגמות של השימוש בחתימת ברכה בתפילה הפרטית, במקום ש"לא תיקנו חכמים לומר ברכה":

המנהג הנפוץ בכל הזמנים לסיים תחנונים בברכה "בא"ה שומע תפילה" או בנוסחה דומה; אף בסידורים המודפסים הופיעו נוסחים כאלה לרוב. התנגדות למנהג זה מצויה אצל פוסקים רבים (עיין, למשל, המנהיג, עמ' 18; תוספות ברכות כט א, ד"ה "מפני"; פרומקין בסדר רב עמרם, עמ' קלא במקור הברכות; אנציקלופדיה תלמודית ד, עמ' שיג).

כן אנו מוצאים חתימות כאלה בהרבה תפילות שפורסמו מכתבי־יד, כגון ב"סדר העבודה (לעצירת גשמים)" שפרסם הברמן (תרביץ יד [תש"ג], עמ' 67), שם נמצאת החתימה: "בא"ה שומע קול צעקת עגומים וצעקת עמך ישראל היום ברחמים בגשמים", וכן בתחינה של רב סעדיה, שאף אותה פרסם הברמן (תרביץ יג [תש"ב], עמ' 58), המסתיימת "בא"ה על כל ההודאות כי אתה שומע תפילה"[26].

כן נוגע לענייננו המנהג לסיים את ההושענות בחתימת ברכה: "בא"ה האל המושיע" (הנזכר באוצר הגאונים סוכה ס' קמד; המנהיג, עמ' ע; ועיין באנציקלופדיה תלמודית ח, עמ' תקלט) והמנהג הדומה לחתום אחרי וידוי יום הכיפורים של היחיד שלאחר העמידה בברכת "בא"ה האל הסולחן" (הנזכר בסדר רב סעדיה, עמ' רס, ועיין בהערה שם; וכן במחזור ויטרי, עמ' 394; ובמנהיג, עמ' נט)[27].

---

26. אין כאן המקום לדון בשאלה, איך מתיישב נהג זה עם עמדתו החריפה של רס"ג נגד "שינוי במטבע ברכות" בדרך כלל, ועיין במאמרי, שהזכר לעיל בהערה 17, עמ' 225 ואילך.

27. השווה תוספתא יומא פ"ה, יד; ובבלי שם עז ב; וברש"י שם, ד"ה "וחותם בוידוי". מבין המקורות הנזכרים לעיל רק מחזור ויטרי מחייב את המנהג של חתימת ברכה בווידוי של היחיד. אך עדיין נהגו כך בימי הביניים בכמה מקהילות אשכנז; השווה ד' גולדשמידט, ליקוטי מנהגים מן המאה הי"ג, קרית ספר כו, עמ' 282, ובהערה 13 שם.

וכן מצוין במחזור רומניה (מבוא) מנהג לומר ע״ב פסוקים קודם הברכות, ואחריהם תפילה ארוכה ״יה״ר וכו׳ שתהא שעה זו שאני עומד להתפלל לפניך וכו׳״, המסתיימת בחתימת ברכה ״בא״ה הגומל חסדים טובים״ (מלבד ה״יהי רצון״ באותה חתימה שבסוף ברכות השחר!).

כן נמצא שם בהגדה של פסח לפני הכוס הרביעי פיוט קצר הפותח: ״קול נתנה מי זאת מקוצר רוח ומעבודה קשה״ (שהועבר כנראה מסיום ברכת הגאולה לאחר קריאת שמע) המסתיים בחתימת ברכה ״בא״ה גאל ישראל״.

יש גם מנהג לסיים בסוף ברכת הזימון במטבע ברכה, כגון ״בא״ה המשביע רעבים וכו׳״ (ברכות מעין שלוש, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ה, עמ׳ נב, צג), ועוד רבים כיוצאים באלו.

דומה שעצם עקשנותם של מנהגים אלו, שהחזיקו מעמד עד זמן מאוחר על אף התנגדותם של הגאונים והפוסקים, מעידה שיש כאן מסורת עממית אמיתית וליגיטימית — היא המסורת של חתימת ברכה בתפילת הפרט והרשות, שלא חלו עליה מלכתחילה כללי ההלכה המגבילים את השימוש בדפוס זה של ברכה ואוסרים יצירת ברכות חדשות.

מכאן יוצא, שאף האיסורים של ברכה לבטלה ו״ברכה שאינה צריכה״ לא נאמרו מלכתחילה אלא על ברכות החובה ועל תפילת הקבע. דומה שמושגים אלו לא נוצרו אלא בימי האמוראים (השווה ברכות לג א; סוטה מא א; ירושלמי ברכות פ״ו י ע״א; והשווה בדברי גינצבורג, גנזי שכטר ג, עמ׳ 518, על הבדלים בין שני התלמודים בנידון). מכל מקום יש עדות מפורשת על מנהג ליצור ברכות חדשות בלי לחשוש לאיסורים הללו — כמובן בתחום התפילה הפרטית: ״ר׳ אבהו היה מברך ברכה חדשה בכל יום!״ (ירושלמי שם מ״ד ח ע״א).

ניתן אפוא לסכם שבתחום הנידון מוצאים אנו את התופעות הבאות:

מצוי בו השימוש בדפוסים ובמטבעות ״שלא טבעו חכמים״, ביניהם גם מטבע שאין בו לא שם ולא מלכות.

אף במקום שמופיעים המטבעות שטבעו חכמים, מצויות בהם סטיות מן הסיגנון המקובל.

מרובים המקרים, שבהם לא הובהר סופית, אם יש להשתמש בהם במטבע ברכה או לא, או שתלו בהם את השימוש בברכה במנהג.

אף בברכות במטבע שטבעו חכמים הנהוגות בתחום זה קיימת מידה רבה של חופש המאפשרת פעם לצרף עניינים שונים לברכה אחת ופעם להפרידם ולקבוע לכל אחד מהם ברכה בפני עצמה.

בכל התחום בולטת הגמישות הרבה לגבי הסידור, המבנה והמספר של התפילות.

כמו כן התברר לנו, שלא חלים בתחום זה הכללים הבאים (מכל מקום לא במלואם):

איסור קביעת ברכה שלא תיקנו חכמים (שאינו נמצא מפורש בתלמוד, אך מוסכם אצל הפוסקים);

איסור ברכה לבטלה וברכה שאינה צריכה;

הכלל, שכל ברכה שאין בה שם אינה ברכה;

הכלל, שכל ברכה שאין בה מלכות (בתחילתה) אינה ברכה;

הכלל, שאין מלכות בחתימת הברכה (שאינו מפורש בתלמוד);

הכללים: "מקום שאמרו... שלא לחתום אינו רשאי לחתום", ו"כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וכו'".

יוצא, שאין להיתלות בתחום זה במושגי ההלכה ולנסות לראות את העובדות לאור כלליה. גישה "דוגמאטית" כזאת יכולה להביא רק לידי ראייה מסולפת. אדיקות בכללים, שאין כוחם יפה בתחום הנידון, תגרום לחוסר הבנה של תופעות מסוימות ולעיתים אף תמנע מאתנו ראיית העובדות גופן. אדרבה, עלינו להכיר בכך, שעצם חוסר הקביעות והגורמה המאפיין את התפילה הפרטית ואת התחומים הגובלים בה הוא מתכונותיה היסודיות.

ד

מעתה נעיין בצורותיה ודפוסיה של תפילת היחיד גופה; אך במידה שנמצאות מקצת תכונותיה משמשות אף בתפילות של "תחום הביניים", ניעזר אף באלה.

לכאורה אין לצפות לכך, שיימצאו דפוסים קבועים בתפילת היחיד הספונטאנית, שהרי כאן ניתנה רשות לכל פרט להביע את אשר עם לבבו כטוב בעיניו. ואף־על־פי־כן מצויים ורגילים דפוסים כאלה. האדם הפונה אל אלוהיו מרגיש כנראה צורך לנקוט צורה וסיגנון, שיש בהם משום סימן היכר לכך, שאמנם דברי תפילה דבריו; ולרוב אין הוא שם באותה הצורה החופשית הנוהגת בשיחת חולין. יתר על כן, יש להתחשב בכך, שכל תפילה פרטית שהגיעה לידינו בכל מקור ספרותי שהוא אינה עוד אותה התפילה הספונטאנית כפי שיצאה מפי המתפלל — שהרי רשמוה, וממילא כבר עברה תהליך מסוים של סגנון ועריכה[28]. מכל מקום עובדה היא, שבאותן תפילות הפרט המרובות שבתלמודים ובמדרשים נמצאים סימני היכר צורניים מובהקים ובולטים למדיי, אף־על־פי שהם מגוונים יותר מדפוסי תפילת הקבע הליטורגית ולא הגיעו מעולם כדי קביעת נורמה מחייבת. נעסוק בהם אחד אחד.

1. פתיחת ברכה בצורתה הליטורגית אינה מצויה בתפילה הפרטית ממש. היא רגילה באותן ברכות שבח והודיה (כגון ברכות הנהנין, המצוות ואף ברכות השחר) שראו בהן תפילות חובה של היחיד, אך אינה נמצאת בתפילת רשות. את קיומן של תפילות אחדות, ספק בדפוס ברכה, ספק בסיגנון של תפילה פרטית, כגון בפתיחת "מודה אני", שהזכרנון לעיל ב, סעיף 2, יש אולי לתלות בכך, שלא הכריעו לגביהן אם הן של חובה או של רשות.

מטבע ארוך אינו מצוי כלל בתפילת הפרט ובתפילת רשות, ואף בתחום הביניים הנזכר הוא נדיר מאוד. מכאן, שאין לראות בברכת "המעביר שינה מעיני" עם ה"יהי רצון" שלאחריה, וכן בברכת "המפיל חבלי שינה" של לילה המקבילה לה מטבע ארוך (והוא הדין בברכת "אקב"ו על דברי תורה" ותפילת "והערב נא" הבאה אחריה בסידורים היום, ועיין על כך לעיל). דומה שלא נדחקו הפוסקים להגדיר את הנ"ל כברכות במטבע ארוך אלא מתוך הקושי הפורמאלי, שעליו הרחבנו את הדיבור, שלפי דעתם ברכה המתחילה בנוסחה כגון "יהי רצון" וחותמת ב"ברוך" אינה הולמת את כללי התלמוד. מאחר שנוכחנו לדעת, שאמנם דפוס זה רגיל למדיי בתפילה הפרטית, אין עוד כל הכרח להגדיר את הנוסחים הנזכרים כחלק בלתי־נפרד של ברכה ב"מטבע ארוך". מסקנה זו מתאשרת מתוך כך, שאין מטבע

---

28. עיין על כך באריכות אצל היילר, עמ' 26 ואילך.

ארוך משמש כלל לבקשות, אלא לשבח והודיה[29]. אין כלל לצפות למבנה מפותח, מוגדר וקבוע מעין זה של מטבע ארוך, בשטח של תפילת הפרט. אלא בצורות הנידונות מתגלית תופעה אחרת, שאף היא אופיינית לתפילת היחיד והרשות: שאחרי דברי שבח קצרים בפתיחה — בין בסיגנון ברכה, בין בסיגנון אחר — רגיל לבוא המשך ומעין הרחבה של העניין; ולעתים קרובות תוכנו של ההמשך דוחקא בקשה, והוא מנוסח בסיגנון "יהי רצון". והרי דוגמות אחדות: אחרי ברכת "שעקר ע"ז מארצנר" בא המשך זה "יהי רצון... שתיעקר ע"ז מכל מקומות ישראל ותשיב לב עבדיך לעבדך" (תוספתא ברכות פ"ו [פ"ז], ב). וכן מובאת שם ברכת "חכם הרזים" ואחריה דרשה שלמה: "שאין פרצופיהן דומין זה לזה ואין דעתן דומות זו לזו" וכו' (ועיין אף במ"ר פ' כא). בדומה לכך ברכת בן זומא כשראה אוכלוסין בהר הבית: "ברוך מי שבראו אלו לשמשני; כמה יגע אדם הראשון וכו'" (שם). כמו כן רגיל לבוא בנוסח א"י אחרי ברכות מברכות השחר המשך בצורת "יהי רצון", כגון: "בא"ה אמ"ה אשר בראת אותי אדם ולא בהמה וכו', חפשי ולא עבד; כן יהי רצון ורחמים מלפניך ה"א וא"א שתתן חלקנו בתורתך ועם עושה רצונך אמן" או: "בא"ה אמ"ה אשר בראת אדם הראשון בדמותו בצלמו; ה' הצילה נפשי וכו'; כן יהי רצון ורחמים מלפניך שתיבנה עירך בימינו ותכונן היכלך בחיינו... ותבחמנו במהרה בבניין בית מקדשך כאשר אמרת והבטחת ברוך אתה ה' בונה ברחמיו את ירושלים" (מאן, *HUCA* כרך 2, עמ' 277); ועיין גם לעיל ב, סעיף 7.

בדומה לכך אנו מוצאים גם בזמנים מאוחרים יותר תוספת והמשך לברכות קצרות, כגון תוספת אחרי הברכה "שהכול ברא לכבודו": "וברוך שמו להודיע גבורתו וגבורת כבוד הדר מלכותו ולגלות חכמתו ולמען ספר שמו ולקלס ולרומם לפניו" (אנציקלופדיה תלמודית ד, עמ' תרמו). ולפעמים אף בתוספת חתימה, כגון "בא"ה אמ"ה אקב"ו על אכילת מצה ומרור בלילה הזה להזכיר גבורתו של מלך מלכי המלכים ב"ה שעשה נסים לאבותינו בזמן הזה בעבור אברהם יצחק ויעקב בא"ה זוכר הברית" (מקטע של הגניזה, עיין גולדשמידט, הגדה של פסח, עמ' 60); והשווה גם את ברכת יין עסיס ואת הברכה הארץ־ישראלית על קריאת שמע (לעיל ב, סעיף 5).

אין לנסות אפוא לסווג את המטבעות הנזכרים לפי מתכונות של דפוסים נוקשים שאינם קיימים אלא בתפילות הקבע; אדרבה, יש לראות בהם גילוי נוסף של חופש והיעדר דפוסי קבע ממש, המאפשר המשך חופשי — בסיגנון תפילה או דרשה — אחרי נוסח ברכה או פתיחה קצרה אחרת.

2. לעומת זאת רגילה בתפילה הפרטית, כשתוכנה הבעת שבח והודיה, פתיחת ברכה

---

29. עיין לעיל, בהע' 25. יש רק דוגמות ספורות של מטבע ארוך בתחום הביניים של תפילות שאינן ממש חלק מתפילות החובה של הציבור:

א) ברכת התורה. לגבי ברכה זו כבר ציינו, ששימשה אף בתפקיד של תפילת ציבור מבחקת, ועל כן אין להתפלא על כך, שניתנה לה צורה של מטבע ארוך.

ב) ברכה אחת מעין שלוש ובורא נפשות (לגבי האחרונה כבר ציינו שאמנם קיימים ספקות אם יש לה מטבע ארוך), שנוצרו במתכונתה של ברכת המזון.

ג) ברכת יין עסיס והברכה המורחבת על אכילת מצה ומרור שנזכרה בפנים. לפי דעתו של וידר (כנ"ל) נוצרה צורה מורחבת זו של "בורא פרי הגפן" לשימוש בקידוש ליל פסח והועברה אחר כך גם לקידוש רבא של יום השבת; אף ברכה זו נוצרה אפוא על רקע של סעודות חבורה גדולות. ויש לציין שרס"ג מתנגד לה דוחקא מטעם זה, שיש לה מטבע ארוך במקום שלא תיקנו לחתום ב"ברוך".

ד) הברכות שלפני פסוקי דזמרה.

ה) ברכת אשר יצר.

שלא במתכונת הברכה הליטורגית, כגון "ברוך המקום", "בריך רחמנא" וכדומה, כנזכר לעיל ב, סעיף 1. אין אלו אלא גלגולים שונים של אותו דפוס הקדום, הפותח: "ברוך ה'... אשר", שעליו הרחבנו את הדיבור לעיל בפרק ג, שמתחילת ברייתו שימש כדפוס להבעת שבח ספונטאנית של היחיד. גם הפתיחה "ברוך ה'... אשר" בלשונה ממש עדיין מצויה בברכה הפרטית בתקופת המשנה[30], אך היא נדירה; ובמקום שם הוויה באו הכינויים השגורים בפי העם ובפי החכמים, בעיקר "המקום" ובארמית "רחמנא", וכן משמש בדפוס זה משפט זיקה שלם במקום כינוי כנושא, כגון "ברוך שברא תאנים הללו". אין בדפוס הנידון פנייה אל ה' בלשון נוכח; גם על כך עמדנו לעיל.

והרי עוד כמה דוגמות של השימוש בדפוס זה בתפילה הפרטית:

ברוך המקום שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן (מידות פ"ה מ"ד)
ברוך המקום שלא הצריך אתכם לאבא חלקיה (תענית כג ב)
ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים (ע"ז מ ב)
ברוך ה' אלהי שמעון בן שטח (דב"ר פ' ג)
בריך אלההון דיהודאי (ירושלמי ב"מ פ"ב ח ע"ג)
בריך רחמנא דאשקליה למיטרפסיה... (פסחים נז ב)
ברוך שבחר בחכמים ובדבריהם (ויק"ר פ' לד)
ברוך שפטרני מעונשו של זה (בר"ר פ' סג; ועיין לעיל ב, סעיף 5).

3. על חתימת ברכה במטבע הרגיל, המצויה לרוב בתפילת הפרט ובתחומים הגובלים בה, כבר דננו לעיל.

4. בפתיחה לבקשה פרטית מצויה ביותר הנוסחה: "יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי (או: ה' אלהינו ואלהי אבותינו) ש...", ובנוסחי א"י רגיל הלשון "יהי רצון ורחמים מלפניך..." (עיין לעיל ב, סעיף 7; ו"ד, סעיף 1). דומה שזו היא הנוסחה השלמה כפי שהיתה נהוגה בפי העם; ואילו הנוסחה "יהי רצון ש..." היא קיצור שנהגו המעתיקים, אבל אין להכריע בדבר. מכל מקום הנוסחה המלאה מצויה הרבה[31]. מטבע זה פשוט ושימושי מאוד, שהרי הוא מאפשר המשך התפילה בכל ניסוח שהוא, כגון: "שתלד אשתי זכר" (ברכות פ"ט מ"ג), "שלא תארע תקלה על ידי" (שם פ"ד מ"ב), "שיחזרו עיני יוסי למקומן" (חגיגה ג א). בקשות כאלה קשה מאוד היה לנסחן בלי לשון הפתיחה הנידונה; כי אם פותחים את התפילה־הבקשה באחד הדפוסים האחרים הנהוגים, כגון פנייה אל ה' באחד מכינוייו ("אבינו שבשמים"; "רבונו של עולם" וכדומה; ועיין להלן, סעיף 5, וכן בפרק הבא), מן ההכרח הוא להמשיך את הבקשה בלשון ציווי, ולא כל עניין ניתן להבעה בסיגנון זה. מלבד שימושיותה יש לה לנוסחת "יהי רצון" היתרון, שאינה משאירה שום ספק, שאמנם תפילה היא. ומתוך כך היא עונה על הצורך לאפיין את התפילה אל ה' על ידי דפוסי לשון משלה, וכך לזהותה בתור שכזאת מן המלה הראשונה ממש. אך דומה שיש לראות את עיקר הטעם לשימושה הנפרץ של הנוסחה הזאת בדבר אחר: לשון זה הוא לשון של בקשה עקיפה ומסויגת; אין המתפלל פונה בתוקף ובלשון שיכול להתפרש כחוצפה יתירה, וכאילו הוא מצווה כביכול על ה' שיעשה את רצונו. תפילה בסיגנון "יהי רצון" מביעה ענווה וצניעות

---

30. עיין לעיל, עמ' 56 ובהע' 12 שם; ולהלן, עמ' 160 ועמ' 180–181.

31. הנוסחה בצורתה הארמית מובאת לרוב בקיצור, ואין בה אלא המלים "יהא רעוא", כגון ביצה לה, א (פעמיים); תענית א סוף בראשית; יומא נג ב; מגילה כז ב.

כראוי, שהרי אין המתפלל מבקש אלא "שיהיה זה רצונו של ה' לעשות את מבוקשו", כלומר שיעשה כן לא משום רצונו של המתפלל אלא משום רצונו הוא. מתבטאת אפוא הרגשה, שאין לו לאדם לבוא ולהטריד את ה' במשאלותיו כשהוא פונה אליו בצורה תקיפה. אמנם "הקב"ה כל מה שאת מטריח עליו הוא מקבלך" (ירושלמי ברכות פ"ט יג ע"ב), ו"כל מה שישראל דוחקין אותו... שמחה הוא לפניו" (מדרש תהילים ד), "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו" (ברכות כא א); אך מכל מקום חייב המתפלל "לנהוג שפלות בעצמו" (במ"ר פ' ד) ולגשת אל אלוהיו ביראת כבוד. אמנם לא מצאו חכמים כל פסול בבקשה ישירה בלשון ציווי בתפילת הציבור, כגון בבקשות שבתפילת העמידה, אך דווקא מבחינה זאת ייחסו עדיפות לתפילת הציבור, שהיא חביבה: "מאי דכתיב: ואני תפילתי לך ה' עת רצון — אימתי עת רצון? בזמן שהציבור מתפללין" (ברכות ז א); וכן "דוד בשביל שהיה יחידי, אמר 'עת רצון', אבל תפילתן של ציבור אינה חוזרת לעולם ריקם" (דב"ר פ' ב). וכן אמר משה, בשעה שהיה מתפלל על עצמו: "... איני אומר שמתבקש לי אצלך מאומה, אלא חינם עשה עמי", "ומכאן אתה למד שאין לבריאה כלום אצל בוראו" (שם). אבל "כל מי שמבקש צרכי ציבור כאילו בא בזרוע" (במ"ר פ' כא), ואף משה "עמד בקלות ראש לפני הקב"ה לבקש צרכן של ישראל" (שמ"ר פ' מג), "שאינו תובע צורך עצמו אלא צרכן של ישראל" (דב"ר פ' יא).

ברור אפוא שעל היחיד להיזהר מסיגנון תקיף ותובעני של בקשה. אמנם לא נמנעו לגמרי אף בתפילה הפרטית מלהשתמש בלשון ציווי (ועל כך עוד להלן), אך ברוב המקרים העדיפו את נוסחת "יהי רצון" הנוחה, שיש בה משום ביטוי סיגנוני לשפלות רוחו של המתפלל, שאינו בא אלא לבקש מתנת חינם[32].

יתר על כן; בשעה שהרשו את השימוש בבקשות בלשון ציווי בתפילת הציבור, הרי לא נסדרו בקשות אלו בתחילת התפילה אלא אחרי דברי שבח: "לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל" (ע"ז ז ב); וכן "כשפתח משה לא פתח בצרכם של ישראל תחילה עד שפתח בשבחו של מקום. ואף שמונה עשרה שתיקנו חכמים הראשונים שיהו ישראל מתפללין לא פתחו בצורכם של ישראל תחילה..." (ספרי דברים שמג). את הדפוס הזה, שבו שבחו של מקום קודם לבקשה, אין אנו מוצאים כלל בתפילת היחיד שבתקופת חכמי התלמוד. דומה שאין לראות את טעם הדבר רק בזאת, שלא רצו, ואולי אף לא יכלו, להכביד על היחיד בדבר זה, שהרי אין שעתו פנויה תמיד, ושמא אף אינו יודע ל"סדר שבחו של מקום" כראוי — אלא יש כאן אף משום התנגדות עקרונית; כי חכמי התלמוד התייחסו לדפוס זה, שבו מקדים המתפלל דברי ריצוי ושבח לבקשתו, בהסתייגות ואף בחשדנות. דפוס זה, שהוא קדום מאוד ונפוץ מאוד, לבש בפי עובדי האלילים צורה של חנופה גסה כלפי האל, שבאמצעותה ביקשו להשפיע עליו[33], ואף יסודות מאגיים לא נעדרו מגיבוב השמות והתארים לאל. חז"ל נקטו עמדה חריפה נגד מי ש"מספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי" (מגילה יז ב). ואם גם שמרו על דפוס זה לגבי תפילת שמונה־עשרה, הרי הזהירו אף בזו שלא להוסיף על תוארי השבח "דכתבינהו משה באורייתא ואתו כנסת הגדולה ותקנינהו (בתפילה)" (שם כה א; ברכות לג ב), ואף ציינו, שהנביאים עצמם "יודעין... שאלוהן אמיתי ואינן

---

32. תוצאה זו מובטחת אף בדברי רש"י לבמדבר יב, יג (שאיני יודע מה מקורם): "אל נא רפא נא לה' — בא הכתוב ללמדך דרך ארץ, שהשואל דבר מחברו צריך לומר שנים שלושה דברי תחנונים, ואחר כך יבקש שאלותיו".

33. השווה לדוגמה בספרו של הילר, עמ' 180, ועמ' 372 ואילך.

מחניפין לו" (ירו' ברכות פ"ז יא ע"ג), ועל כן הסתפקו בתוארי שבח מרעטים ואף השמיטו מקצתם, בשעה שלא חשו באמיתותם מניסיונם הם. חכמים אף השתיקו שליחי ציבור שהוסיפו כינויים נוספים בברכת אבות (מגילה כה א; ברכות לג ב; ירו' ברכות פ"ט יב ע"ד), וקבעו ש"אין לך רשות להוסיף על מטבע שטבעו חכמים בברכות" (שם) וש"מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הקב"ה" (מגילה יז ב)[34].

ואם הניחו חכמים את השבח שלפני הבקשה במקומו בתפילת שמונה עשרה שבפי הציבור, הרי לגבי תפילת היחיד, שעליה קשה הפיקוח, פסלו, כפי הנראה, בכלל את השימוש בדפוס זה. ומכיוון שבתפילת היחיד באה אפוא הבקשה בלי הקדמת שבח, אין זה מן הראוי שהיא תפתח בלשון ציווי תקיפה; ועל כן העדיפו את צורת הבקשה העקיפה שבמטבע "יהי רצון".

יש מקום לשאלה, אם יש בנוסחת "יהי רצון" משום הבעת אותה הכניעה הגמורה לרצון האל, הבולטת בתפילות ישו שבברית החדשה: "אך לא כרצוני, כי אם אשר רצית אתה" (מתי כו, לט ומב; מרקוס יד, לו) וכן בפסוק שב"אבינו שבשמים": "ייעשה רצונך בארץ כשם שהוא נעשה בשמים" (מתי ו, ט ואילך). היילר בספרו על התפילה (עמ' 239) מגדיר פסוקים אלו כ"שיא בתולדות התפילה" ורואה ב"הפיכת משאלת המתפלל לכניעה גמורה המבטלת את המשאלה" את חידושו הגדול של ישו (שם, עמ' 385)[35]. אף שטראק־בילרבק בפירושם לברית החדשה (א, עמ' 419 ואילך) סבורים, שאין דוגמה יהודית לכניעה זו של המתפלל (חוץ מדברי יהודה — שאינם תפילה — במקבים א' ג, ס: "וכאשר יהיה הרצון בשמים, כן ייעשה"); אין הם רואים בתפילתו הקצרה של ר' אליעזר (תוספתא ברכות פ"ג, ז; ובבלי שם כט ב): "ייעשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה" אלא מעין דמיון קלוש לתפילות ישו הנזכרות, ואילו שאר המקבילות מן הספרות התלמודית, שרגילים לצטט אותן, אין להן ולא כלום עם הגישה הנידונה, לפי דעתם. את נוסחת "יהי רצון" אינם מזכירים בהקשר זה.

ואכן דומה שהצדק אתם: אף־על־פי שאין המרחק רב ביותר בין תפילת ר' אליעזר הנ"ל לבין תפילות ישו, יש משום חידוש עקרוני בתפיסתו של הלה. כשהמתפלל היהודי תולה את משאלתו ברצון האלוהים, אין הוא מבטל בכל זאת את בקשתו בתנאי מפורש. משאלתו במקומה עומדת; ואם הוא מתנה אותה ברצון האל, אין זה אלא מתוך תקווה, שאמנם

---

34. לאור דבריו של ג' שלום בספרו *Jewish Gnosticism etc.*, ניו־יורק 1960 ושל ש' ליברמן, שם בנספח, עמ' 123, יש להבין את הסתייגות החכמים מגיבוב תוארי שבח אולי כהתנגדות לשימוש בתפילה בשבחי "שיעור קומה" המיסטיים; כי סודות שמותיו ושבחו של ה' הם עניין ליחידי סגולה בלבד, ואין מקומם בתפילות הטובה של הציבור.

35. בדומה לכך: K.G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser etc Tübingen* 1950, p. 21, המדגיש את הניגוד לתפיסה היהודית, שלפיה אנחנו "עושי רצונך" (בנוסח א"י של העמידה); עשיית רצונו היא אפוא תפקידו של האדם ושל ישראל בפרט, ואילו הצורה הפאסיבית "ייעשה רצונך", שבה משתמש ישו, אינה משאירה מקום לאדם כנושא המבצע את רצון האלוהים. על הבדל זה שבהדגשה נעמוד גם מתוך השוואת תפילת ישו הנידונה לבקשות כגון שה' יסיר ממנו את היצר הרע "כדי שנהא עושין רצונך" או "ונעשה רצונך כרצוננו בלבב שלם" או "שכך בראתנו לעשות רצונך ואנו חייבים לעשות רצונך" (שמ"ר פ' מ; ברכות יז א בתפילת ר' אלכסנדראי, וירד' ברכות פ"ד ז ע"ד בתפילת ר' תנחום). ברם בתפילתו הקצרה של ר' אליעזר באה אותה נוסחה ממש: "ייעשה רצונך".

בתפיסת חכמי התלמוד לא קיים ניגוד בין רצון האדם לבין רצון ה', כי אם יעשה האדם את רצון האלוהים, יש יסוד לבטחון שאף ה' יעשה לו את רצונו. ביהדות התלמודית הדגש הוא בעיקר על תפקיד האדם ועל התביעה כלפי האדם "לעשות את רצון אביו שבשמים". ושמא נובע שינוי הדגש שבתפילת ישו מכך, שכבר אין הוא גורם, שהאדם יכול להגיע בכוחות עצמו לידי "עשיית רצונו של האלוהים".

בניגוד גמור לעמדת ישו הרי הוראתו של מרחמד: "כשתתפללו אל האלוהים, אל תאמרו: 'אם רצונך בכך', אלא התפללו באופן תובעני ותבקשו דברים גדולים, כי אין דבר קשה לפני האלוהים"; והשווה היילר, עמ' 378.

יהיה רצונו לעשות רצוננו. אין כאן אותו הוויתור הקטיגורי המבטל את בקשת המתפלל מכול וכול. ואם יש לראות בתפיסת ישו משום "שיא חדש בתולדות התפילה", הרי אין להתעלם מכך, שיש בה גם משום פגיעה חמורה בעצם ערך התפילה: כי כשמוותר המתפלל מראש על מילוי בקשתו, אם אין היא הולמת את רצון האל — למה הוא מתפלל? בתפיסה היהודית־התלמודית הרי כל תכליתה של התפילה שתישמע ותיענה; ואין מקום ביהדות התלמודית לתפילה שאינה ניזונה מן הבטחה, שאמנם לא תהיה תפילת שוא. יש בוודאי משום פאראדוכס בכל תפילה־שהיא במידה מסוימת, ואף במחשבה היהודית אין אלמנט זה חסר; אך ההשקפה הבאה לידי ביטוי בתפילות ישו מביאה את עצם אפשרות התפילה עד לידי אבסורד, ואין המסורת התלמודית שותפת לה[36].

אף־על־פי שנוסחת "יהי רצון" רגילה בעיקר בפתיחה של תפילה־בקשה, מצויה היא גם כהמשך אחרי דברי שבח או הודיה, אף במטבע ברכה, אחרי וידוי ועוד (ועיין גם בפרק הבא). כבר הבאנו לעיל מקצת דוגמות (ד, סעיף 1).

מתכונותיהן הבולטות של תפילות אלו בנוסח "יהי רצון" היא שכולן פונות אל האל בלשון נוכח ותוך שימוש בשם הוויה, בתוספת "אלהי" או "אלהינו", בכינויי שייכות של גוף ראשון, היינו תוך הבלטת היחס האישי־האינטימי, כפי שהדבר רגיל אף בתפילת הקבע. והרי דוגמות:

יהר"מ ה' א' שאכנס לשלום (תוספתא ברכות פ"ו [פ"ז], טז)
" " שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ואל יארע בי דבר תקלה (שם, יז)
" האו"א שלא תעלה שנאתנו על לב אדם וכו' (ירו' ברכות פ"ד ז ע"ד)
" " שתתן בלבנו לעשות תשובה שלמה (שם)
" " שתשבור ותשבית עולו של יצר הרע מלבנו (שם)
" " שתשכן בפוריינו אהבה ואחוה וכו' (שם)
" " שתציץ בברושתנו ותביט ברעתנו וכו' (שם)
" " שלא נחטא ולא נבוש ולא נכלם מאבותינו (ברכות טז ב)
" " שתהא תורתך אומנותנו (שם)
" " שתתן לנו חיים ארוכים חיים של שלום וכו' (שם)
" " שיהא עסק זה לי לרפואה (ברכות ס א)
" " שיכבשו רחמיך את כעסך (ברכות ז א)
" " שיהו כל חלומותי שחלמתי וכו' (ירו' ברכות פ"ה ט ע"א)
" " שתהא ברכה זו שציויתנו לברך את ישראל וכו' (סוטה לט א)
" " שתשלח ברכה במעשה ידינו (ב"מ מב א)
" " שתהא שנה זו גשומה ושחונה (יומא נג ב)
" " שתסמכנו מנפילתנו ותזקפנו מכפיפתנו וכו' (ירו' ברכות פ"א ג ע"ד)

---

36. ד' דאובה, במאמרו: A Prayer Pattern in Judaism, *Studia Evangelica*, ברלין 1959, עמ' 539 ואילך, משווה את המבנה של תפילת ישו במרקוס יד לתפילת וידוי חטא של היהודי בשעת מיתתו (מיסודו של הרמב"ן על־פי מסורת קדומה שהיתה בידו), ומסיק מכך, שאכן האנטיתיזה של בקשה־ויתור היא דפוס תפילה יהודי עתיק. ברם כבר הוכחנו לעיל שאין למצוא "ויתור" מפורש כזה אלא בתפילות יהודיות מעטות ביותר; וכפי שנראה בפרק הבא, מצוי אלמנט זה, במידה שהוא מצוי בכלל, רק בסוג אחד של תפילה: תפילת וידוי חטא. אך גם לגבי סוג זה יש משום חידוש ב"ויתור" (או "כניעה") הקטיגורי והקיצוני שבתפילת ישו, כפי שכבר הדגשנו. בוידוי חטא שבמסורת היהודית יש יותר משום "צידוק הדין" מ"ויתור" מוחלט, היינו, שהמתפלל היודע את אשמתו החמורה מדגיש שאין לו זכות לצפות לביטול העונש החמור המגיע לו; ואין הוא מבקש אלא חנינה, מצד רחמי ה' בלבד.

5. מצויות גם בקשות של יחיד הפותחות בפנייה אל האל באחד מכינוייו ועוברות מיד לאחר מכן לבקשות בלשון ציווי, כגון התפילה "אלהי נצור לשוני מרע וכו'" (ברכות יז א) או "אלהינו רחם עלינו" (מדרש תנאים, עמ' 172), וכן תפילת ישו "אבינו שבשמים" (מתי ו, ט), אך אין הן מרובות.

וכן יש בקשות, שאין להן שום נוסחת פתיחה והן פותחות מיד בבקשה ישירה בלשון ציווי. לא מצאתי דוגמות לדפוס זה אלא בנוסחים השונים של "תפילה קצרה" בשעת סכנה:

הרשיע את עמך את ישראל בכל פרשת העיבור יהיו צרכיהן לפניך, בא"ה שומע תפילה (ברכות פ"ד מ"ד, וירו' שם ח ע"ב)

יעשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך [בארץ] והטוב בעיניך עשה, בא"ה שומע תפילה (תוספתא ברכות פ"ג, ז; ובבלי כט ב)

שמע קול תפילת עמך ישראל ועשה מהר בקשתם, בא"ה שומע תפילה (שם ושם).

לפיכך נראה, שיש כאן באמת משום סטייה מן המקובל, ולא ראו מקום לפנייה ישירה כזו ללא כל גינוני דרך ארץ אלא במצב של סכנה, כשאין שעתו של אדם פנויה אלא לעצם הבקשה עצמה[37]. ושמא נשארה תפילה זו — הבאה במקום העמידה — במתכונת של הבקשות של זו, אלא שוויתרו כאן על החובה "לסדר שבחו של מקום" תחילה.

על דפוס מיוחד במינו, הפותח לרוב בלשון "רבונו של עולם" וכיוצא בו, נרחיב את הדיבור בפרק הבא.

6. לשונות אחרים, שהם אופייניים לתפילה הפרטית:

"מודה אני לפניך", "מודים אנחנו לך". לשונות אלו מצויים בפתיחה לתפילות הודיה, כגון בתפילת הנכנס לכרך, בתפילת היוצא מבית המרחץ, שנזכרו לעיל; וכן בתפילת ר' נחוניא בן הקנה ביציאתו מבית־המדרש (ירו' ברכות פ"ד ז ע"ד). "מודים" בלשון רבים מצויה בנוסחי "מודים דרבנן" שנזכרו לעיל, וכן בהודיה על הגשמים (ברכות נט ב). "מודה אני" בתחילת התפילה משמשת לא רק כלשון של הודיה, אלא גם כלשון ויתוי (ועיין על כך עוד בפרק הבא).

מצויים גם לשונות אחרים של שבח והודיה בתחילת התפילה:

הודיה ושבח לשמך (באחד הנוסחים של מודים דרבנן; ירו' ברכות פ"א ג ע"ד)
לך כריעה, לך כפיפה, לך השתחויה וכו' (שם)
ברכות והודאות לשמך הגדול על שהחייתנו וכו' (סוטה מ א)
יתגדל ויתקדש ויתברך ויתרומם שמך מלכנו על כל טיפה וכו' (ירו' ברכות פ"ט יד א)
אלף אלפים ורבי רבבות ברכות והודאות אנו צריכין להודות לשמך וכו' (ב"ר פ' יג).

7. כידוע, מצטייר היחס בין האדם המתפלל לאלוהיו בצורות שונות: יש שהוא רואה עצמו כבן העומד לפני אביו, ויש שהוא דומה לעבד העומד לפני אדוניו או לפני מלכו

37. ל' פינקלשטיין, *JQR*, כרך 16, עמ' 4 ואילך, בונה תילי תילים של חידושים על חידושים על הפנייה "ה' אלהינו" מן התפילות הנ"ל. טרם השתכנעתי, שיש לראות בכך יותר ממקרה. ועיין גם בדברי הביקורת של אלבוגן בספרו, עמ' 583.

וכיוצאים באלו[38]. דומה, שבתפילה הפרטית היהודית משמשות שתי התפיסות האלה בערבוביה (כמו בתפילת הציבור); ואף־על־פי שמצויים מאוד לשונות של אדנות, הרי שגור גם לשון "אבינו" (בייחוד בתחינות שבסידורי התפילה, כגון "אבינו מלכנו", וכן "אבינו שבשמים" שבסליחות של עדות המזרח; והרי ייתכן מאוד — כפי שציינו לעיל בפרק ו — שתחינות אלו מבוססות על תפילות קדומות מאוד).

התכונות שעמדנו עליהן לגבי התפילות שבמקורות התלמודיים מצויות אף בתפילות הרשות הנהוגות עד היום. הסליחות והתחנונים מוסיפים לפנות אל ה׳ בלשון נוכח ובסיגנון של ציווי; מצויים בהן לרוב אותם הכינויים השגורים בתפילה הפרטית שבימי התלמוד: "אבינו מלכנו", "אבינו שבשמים", "אב הרחמן", "רחמנא" ועוד. לא מעטות מבין תפילות אלו שבידינו לשונן ארמית עד היום. רוב ה"תחנונים" שבסידורי התפילה אף מבוססים במישרין על תפילות פרטיות של חכמי התלמוד שהגיעו לידינו[39].

רק המנהג לחתום תפילה פרטית במטבע ברכה פסק כליל. מאידך הגיעו אותן התפילות שנכללו בסידור התפילות, גם אם הן תפילות רשות לפי אופיין, לידי קבע גמור, ואין לו למתפלל היום אלא מה שעיניו רואות בסידור התפילה המודפס.

התברר לנו אפוא שהתפילה הפרטית, אף־על־פי שאין לה "מטבע" וההלכה לא קבעה לה כללים, יש לה על־פי רוב דפוסים משלה וסימני היכר ברורים למדיי. מקפידה היא להשתמש בלשון נוכח בפנייתה אל ה׳, דוגמת תפילת בית־הכנסת (חוץ מן הדפוס העתיק, המבוסס על המטבע "ברוך ה׳ אשר...״). כן שגור בה שם הוויה דווקא, והיא מרבה להשתמש בכינויי השייכות של גוף ראשון בפנייתה אל האל, כגון "אלהי", "אבינו", ועוד.

בדרך כלל מצטיין סוג זה של תפילות בפשטות הסיגנון ובמיעוט דרישות פורמאליות נוקשות. הנוסחות המשמשות בו אף הן פשוטות ושימושיות ביותר. לרוב כוללת תפילה כזו לא יותר מפסוק אחד או שניים; לא מצויות כאן "סדרות" או "שרשרות" של תפילות או ברכות הקשורות זו לזו והמהוות יחידה ארוכה, כשם שהדבר רגיל בתפילות החובה, כגון בשמונה־עשרה או בברכת המזון.

התפילה הפרטית משתמשת ללא כל היסוס בלשון המדוברת, ולאו דווקא באותו הסיגנון הספרותי למחצה והקפדני למדיי שבתפילות הקבע, שהרי מדובר בתפילות עממיות וספונטאניות. מכאן גם השימוש בארמית לעיתים קרובות, ובכינויים כגון "המקום" ו"רחמנא", שתפילות הקבע נמנעות מהם לגמרי.

בתחום זה, ובו בלבד, אנו מוצאים שהמתפלל מדבר לעיתים על עצמו בלשון "אני" ולא בלשון רבים כנהוג בתפילות הקבע, כגון: "הגומל חסדים טובים שגמלני כל טוב"; "שלא עשני גוי"; "שעשה לי כל צרכי" (ברכות ס ב), "שעשה לי נס במקום הזה", ועוד. ברם בעקבות דרישתו של אביי "לעולם לישתף אינש נפשיה בהדי ציבורא" (לגבי תפילת הדרך, שהיתה אף היא שגורה לפני כן בלשון יחיד; ברכות כט ב, ל א) התחילו בדורות מאוחרים להעתיק חלק מן התפילות הנ"ל, שמצאו את מקומן בסידור התפילה, ללשון רבים, כגון הברכה "המעביר שינה מעיני" וה"יהי רצון" שלאחריה (ברכות ס, ב); ברכה זו מנוסחת עדיין כולה בלשון יחיד בסדר רב עמרם (הוצ׳ פרומקין, עמ׳ 68), בסידור רב סעדיה (עמ׳ פז), במחזור ויטרי (עמ׳ 57), ובמחזור רומי; אך בסידור נוסח אשכנז כבר הועבר ה"יהי

---

38. עיין בספרו של היילר, עמ׳ 140 ואילך.
39. S.B. Freehof, The Origin of the Taḥanun, *HUCA II*, p. 339 f.

רצון" ללשון רבים, ואילו בתכלאל ובנוסח ספרד נוסחה גם הפתיחה בלשון רבים: "המעביר שינה מעינינו ותנומה מעפעפינו".

לבסוף: לאור האמור אין ספק שתפילת "אבינו שבשמים" שבברית החדשה (מתי ו, ט ואילך) יש בה סימני היכר ברורים של התפילה הפרטית: הפתיחה בכינוי ללא הבעת שבח לפניה, הפנייה בלשון נוכח, הסיגנון הפשוט, קיצור המשפטים וקיצור התפילה כולה, והיעדר נוסח ברכה ליטורגית (המצוי במקומות שונים בברית החדשה). הרבו לציין שהפיסקה "יתגדל שמך ותבוא מלכותך" מקבילה לקדיש, שאינו שייך, כמובן, לתחום תפילות הפרט[40]. אך אין להתעלם מכך, שמטבע לשון זה מופיע גם בתפילות הפרט, בהודיה על הגשמים, שבה הוא מנוסח בלשון נוכח, כמו בתפילת ישו; ואילו בקדיש הוא בא בלשון נסתר. אין לייחס חשיבות יתירה לכך, שהכינוי שבפתיחת התפילה הוא דווקא "אבא" או "אבינו", בניגוד לכינויי האדנות השגורים בתפילות יהודיות; כי בבקשת "מלכות שמים" הבאה מיד אחרי כינוי זה מתבטאת, כמובן, תפיסת האל כמלך. הווי אומר, שגם בתפילת ישו[41] משמשות שתי תפיסות אלו של האל, תפיסת האבהות ותפיסת האדנות, זו בצד זו, כמו בתפילות ישראל.

אין אפוא לפקפק בכך, שישו מתכוון כאן להרים על נס את המסורת של תפילות היחיד בניגוד לתפילות בית־הכנסת: "וכי תבואו להתפלל, אל תהיו כאנשי חונף האוהבים להתפלל בבתי־הכנסת ובפינות השווקים למען תראינה אותם עיני בני אדם... ואתה בתפילתך בוא לחדרך וסגור דלתך בעדך והתפלל אל אביך היושב בסתר..." (שם שם, ה–ו). תפילה בחדרי־חדרים במקום תפילת ציבור; תפילה קצרה במקום סידרת ברכות ארוכה; סיגנון עממי־פשוט של תפילת יחיד במקום סיגנון ליטורגי גבוה יחסית וחגיגי; תפילה בלשון הארמית המדוברת במקום לשון הקודש בתפילות הציבור, שאין העם שולט בה כל צורכו; תפילה שכל אחד יכול להתפלל אותה בעצמו מבלי שיהא זקוק לשמיעתה מפי שליח ציבור — זוהי משמעותן של הוראות אלו ושל תפילה־לדוגמה זו. ואף־על־פי שהצדק עם שטראק־בילברק (א, עמ' 419 ואילך), שאין בידינו להוכיח שתפילה זו מוצעת כתחליף לתפילת שמונה־עשרה, ומתוך התנגדות לה, שהרי אין לנו מקורות מפורשים המעידים שהיחיד היה מתפלל שמונה־עשרה כבר בימי ישו[42], בכל זאת ברור למעלה מכל ספק, שדברי ישו אלו באים להתנגד לתפילות שבבית־הכנסת, לתפילות החובה והקבע ולתפילות הציבור בכלל; את מקומן של הללו צריכה לתפוס תפילה פשוטה ההולמת את המסורת של תפילת הפרט העממית.

---

40. עיין להלן, עמ' 163 ואילך.
41. אין זה מעניינו לעסוק בשאלה, אם אמנם נתחברה תפילת "אבינו שבשמים" על־ידי ישו עצמו. עיין על כך לאחרונה: M.D. Goulder, The Composition of the Lord's Prayer, *Journal of Theological Studies* (NS), vol. XIV (1963), pp. 32 f.
42. השווה אצל ג' אלון, מחקרים א, עמ' 166 ואילך.

פרק ח

דפוסים מיסודו של בית־המשפט בתפילה

עלינו עוד לייחד את הדיבור על סוג מיוחד של תפילות, שאף הוא שייך בעיקרו לתחום תפילות הרשות והיחיד; ואף־על־פי שהוא מצוי בפי היחיד המתפלל בעד הרבים, אין הוא משמש כלל בצורתו המובהקת בתפילות החובה של הציבור.

חוקרי המקרא ציינו, שבין התפילות שבמקרא מצויות כאלה שיש להן אופי וסיגנון משפטי מובהק, בהן פונה המתפלל אל ה׳ כאל השופט, שלפניו הוא מביא את דינו, מרצה את ה״עובדות״ ו״מלמד זכות״ על עצמו בצירוף בקשה, שהאל־השופט יצדיק אותו בריבו ויזכה אותו במשפטו. את הדפוס הזה מגלים ב׳ גמזר וש׳ בלאנק[1] במקומות רבים במקרא, ובייחוד במזמורי תהילים רבים ובתפילות הווידוי של ירמיהו; ואופי דומה מרצא ה׳ שמידט בשורה של מזמורי תהילים, שבהם הוא רואה ״תפילות של נאשמים״[2]. הבדל יסודי שבין דבריהם של החוקרים הנ״ל הוא בכך, שגמזר ובלאנק סבורים שדרכי הטיעון שבבית המשפט שימשו דוגמה בלבד לסוג התפילות הנידון, בשעה ששמידט רוצה להוכיח, שהתפילות שבהן הוא עוסק היו באמת חלק בלתי־נפרד של פרוצידורה משפטית ממש: משפטי־אלוהים, שהתקיימו בבית־המקדש, שבהם מוכיח אדם את צדקתו מול האשמות שקר, שהוטחו נגדו, על־ידי שבועה ועל־ידי פעולות מסוימות של הכוהנים. אין זה מתפקידנו כאן לדון בגופה של שאלה זו; דיי לנו בכך, שאכן קיים דפוס של תפילה המסוגנגת ובנויה במתכונת דברי הנאשם או הנתבע בבית המשפט, הטוען בפני השופט ומבקש ממנו להצדיקו בדין.

אף בתפילות שבמקורות התלמודיים קיים דפוס כזה בעל סימני היכר תוכניים וצורניים משלו. המדובר הוא בתפילות הרבות הפותחות בפנייה בלשון ״רבונו של עולם״, ״רבון העולמים״ וכדומה, עוברות לדברי טיעון ו״גילוי עובדות״, ומסתיימות לרוב בבקשה. ומכיוון שעלינו להיזקק לעשרות דוגמות, מוטב שלא נצטט אותן כאן במלואן, אלא נביא אותן בנספח (עמ׳ 131 ואילך) ונציין אותן בהמשך דברינו רק לפי מספרן שם. אספנו דוגמות (עשרות מתוך המאות המצויות במקורות) משלושה סוגים: 1) תפילות מפי חכמי התלמוד המצוטטות במקורות התלמודיים: 2) תפילות המצויות בסידורי התפילה (ושיש לשער שהן קדומות); 3) תפילות שהאגדה הסיפורית שמה אותן בפי גיבוריה (שהם לרוב גיבורי המקרא). מבחינת תוכנן מתחלקות תפילות אלו לשלוש קבוצות: תפילות בקשה בעת צרה, תפילות וידוי חטא ותפילות הודיה. לעת־עתה נדון בתפילות הבקשה, ורק לאחר מכן ניווכח, שאף שני הסוגים האחרים שייכים לאותו דפוס־אב.

נפנה כעת לתפילה אחת כזאת כדי לעמוד על טיבה: תפילת אברהם אחרי העקידה (מס׳ 27). כבר במבט ראשון מתברר, שמבחינת המבנה יש בתפילה זו שלושה חלקים נפרדים:

---

1. B. Gemser, The *Rib* or Controversy Pattern in Hebrew Mentality, *VT Supplement* III, 1955, pp. 120 f.; Sheldon H. Blank, The Confessions of Jeremiah and the Meaning of Prayer, *HUCA* XXI, 1948, pp. 331 f.; וכן בספרו *Jeremiah: Man and Prophet*, סינסינטי 1961, עמ׳ 105 ואילך.
2. Hans Schmidt, Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament; *Beihefte zur ZATW* XLIX (1928).

(א) הפנייה "רבון העולמים", בלי כל תוספת של כינויים או תארים אחרים, (ב) הטיעון: לימוד זכות של המתפלל על עצמו ("גלוי וידוע וכו'"), (ג) הבקשה ("כן יהי רצון מלפניך וכו'"). נציין מיד, שלפעמים — בתפילות וידוי חטא — נמצא עוד חלק רביעי: צידוק הדין. וכן אפשר לדבר על חלק חמישי: קבלת התפילה על־ידי האל־שופט (חלק זה נמצא גם בסוגים המקראיים הנ"ל; השווה בייחוד במאמרו של בלאנק), שהוא כמובן מצוי רק בסיפורים על תפילות כאלה מפי צדיקים באגדה הסיפורית[3]. אין זה מעניינו כאן להתעכב בשני אלמנטים נוספים אלו, אך ציינו אותם, במקום שהם מצויים, בנספח באותיות (ד) ו־(ה).

לפני שנוסיף לדון על המבנה בכללותו ועל טיבו של כל אחד מן האלמנטים שבו, ננסה להבליט את האופי המיוחד של תפילות אלו כתפילות בעלות צורה ותוכן משפטיים. מבחינה זאת חשובה בעיקר הפיסקה (ב), הקודמת לבקשה ברוב רובם של המקרים, ובה אנו מוצאים דברי טיעון, מסירת עובדות, התנצלות והצטדקות, הסתמכות על הבטחות, תלונה או אף האשמה. אלמנטים אלו אינם רגילים כלל בכל שאר סוגי התפילה; אדרבה, חכמי התלמוד מגנים את תפילת מי ש"תולה בזכות עצמו" (ברכות י ב). ואם בתפילות אחרות אנו מוצאים לפעמים שהמתפלל מוסיף דברי הנמקה לבקשתו, הרי אלו לרוב קצרים, באים אחרי הבקשה ולא לפניה, ואינם מצביעים על זכויותיו של המתפלל כי אם על מידותיו של ה', שבהן שָׂם המתפלל את בטחונו, כגון במטבע המצוי בתפילת שמונה־עשרה ובתפילות אחרות: "כי אל רופא נאמן ורחמן אתה", "כי אל שומע תפילות ותחנונים אתה", "כי אתה שומע תפילות עמך ישראל ברחמים" וכהנה וכהנה[4]. במקום הנ"ל מצויה גם הזכרת נסיו וחסדיו של ה' בעבר, המשמשים יסוד לבטחה, שיעשה כדוגמתם גם הפעם; כגון "מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם ביום הזה" (תענית פ"ב מ"ד) או "וכשם שעשית ניסין לראשונים כן תעשה לאחרונים ותושיענו בימים האילו" (סיום "על הנסים" בסידור רב סעדיה; ובדומה לכך אף בתכלאל ובנוסח רומי)[5]. אך בשעה שבקטעים אלו מביע המתפלל תקווה או בטחה, שה' יעשה חסד כפי שהוא רגיל לעשות או כפי שעשה בעבר, הרי בתפילת אברהם שהובאה לעיל יש תביעה (במובן המודרני של המלה)[6] מאת ה' שהוא חייב כביכול למלאה, והיא מסתמכת לא על מידותיו ומעשיו הוא, אלא על זכותו ומעשהו של המתפלל. ומה רב ההבדל בין הזכרת נפלאותיו של ה' בעבר אגב בקשה לבין תפילה שכל־כולה אינה אלא בנוסח זה: "אלהים באזננו שמענו, אבותינו ספרו לנו, פעל פעלת בימיהם בימי קדם' — ואנו בעינינו לא ראינו!" (מס' 8), שבה הופכת ההנמקה לתלונה חריפה ואף להאשמה כלפי מעלה; ואילו הבקשה אינה מובעת כל עיקר. גם מבחינה צורנית יש שוני מכריע: אין המתפלל מזכיר אגב בקשתו נימוקים לקבלתה, אלא כל עצם הבקשה מבוססת על טענות הקודמות לה ושבהן בלבד יסודה. כן בולטת כאן (למשל בתפילת אברהם הנ"ל) השאיפה להרצות את הדברים במלואם, להביאם לידיעתו של האל בפרוטרוט

---

3. השווה ד' נוי, תפילת התמים מורידה גשמים, מחניים נא (מרחשון תשכ"א), עמ' 34 ואילך.
4. על מטבע זה השווה: A. Spanier, Stilkritisches zum jüdischen Gebet; *MGWJ* LXXX. pp. 339 f; ולהלן, עמ' 148 ואילך.
5. עיין על כך: J. Bergmann, Gebet und Zauberspruch, *MGWJ* LXXIV, 1930, pp 457 f; F. Heiler, *Das Gebet*, pp. 91, 374 ff.
6. בלשון החכמים משמש הפועל "תבע" כמלה נרדפת ל"בקש" ול"שאל", כגון: "כל השואל צרכיו בלשון ארמי" (שבת יב ב), "אל ישאל צרכיו בשלוש ראשונות" (ברכות לד א), "שאדם רוצה לבקש שאלותיו" (ספרי בהעלותך ס' קה), "כדי שיהא יודע לתבוע צרכיו" (ירו' סוטה פ"ז כא ע"ב), "תובע צרכיו ואחר כך מתפלל" (ירו' ברכות פ"ד ח ע"ב).

ובמפורש. וכבר עמד על דבר זה בלאנק במאמרו הנזכר לגבי תפילות ירמיהו, שגם בהן בולטת "הרצאת העובדות" זו שלפני הבקשה, וקבע בצדק, שמסירת עובדות זו, שאין לה מובן כלל בשעה שהאדם המתפלל פונה אל האל היודע־כול, נובעת בהכרח מן השימוש בדפוס הצורני של הטיעון בפני בית־משפט. בפני שופט בשר־ודם בוודאי חייב הנתבע או הנאשם להביא את גירסתו הוא של העובדות ואת תיאורן המלא. מכאן השימוש בדוגמה שלפנינו — ובמספר גדול של שאר הדוגמות: מס׳ 5, 7, 14, 15, 16, 31, 34; ועליהן אפשר להוסיף בנקל — במטבע הלשון "גלוי וידוע לפניך" או כיוצא בו[7], שיש בו מצד אחד הד לשוני של חובת הטוען בפני השופט "לגלות לו ריבו" ולהודיעו את העובדות, ומאידך ניסיון לעקוף את האבסורד שהאדם צריך כביכול ל"גלות" דבר באזני שופט כל הארץ. ההכרח לטעון ולהצטדק, הנובע מעצם השימוש בדפוס זה ומראיית המתפלל את עצמו כמי שפונה אל השופט, מוצא ביטוי בולט באותן התפילות, בעיקר מן הסוג של "וידוי חטא", שבהן מסביר המתפלל באריכות, משום מה אין ביכולתו ללמד זכות על עצמו; כגון "מה נאמר לפניך... ומה נספר לפניך... הלא כל הנסתרות והנגלות אתה ידע" (מס׳ 23), ובדומה לכך באגדה הסיפורית: "קין... היה צריך לומר: רבונו של עולם, הנסתרות והנגלות לפניך גלויות, ואת שואלני בשביל אחי..." (מס׳ 34). וכן בסיום תפילת נעילה: "מה אנחנו מה חיינו מה חסדנו מה צדקנו... מה נאמר לפניך..." (מס׳ 24), או: "לך ה׳ הצדקה ולנו בושת הפנים, מה נתאונן מה נאמר מה נדבר ומה נצטדק" (בפתיחה לסליחות בנוסח אשכנז). הורי אומר: המתפלל חש את עצמו חייב ש"יאמר לפניו" ו"יספר לפניו" את טענותיו, "יצטדק" וילמד זכות על עצמו. אלא שבמקרה מיוחד זה של וידוי חטא אין לו מה לומר, שהרי הוא "מודה באשמתו"; ואף זאת: מה לדבר בפני מי שכל הנסתרות והנגלות לפניו גלויות! כן בולט הרקע המשפטי בביטויים המצויים באגדה הסיפורית בהקשר

---

7. עוד יותר בולט הסיגנון המשפטי בנוסחה המלאה "גלוי וידוע לפני כסא כבודך", שאמנם אינה מצויה בדוגמות שלפנינו, מלבד במס׳ 27 בגירסת ויק״ר. אך היא נמצאת, למשל, בברכת "אשר יצר", שמקורה כנראה בתפילה מן הדפוס הגידון (מס׳ 16); כן היא מופיעה מדי פעם בסידורי התפילה, כגון בתפילת סיום לסדר עבודת יום הכיפורים (בנוסח אשכנז) "ובעת ובעונה הזאת גלוי וידוע לפניך ולפני כסא כבודך".
מן הראוי להזכיר כאן אף את לשונה של תפילת "אל מלך, יושב על כסא רחמים" (מס׳ 25). אף המונה "מודע" (מס׳ 18) הוא מונח משפטי; ועיין בנספח (שם בהערה). וכן הלשון "מודה אני לפניך (או: לך)", המצוי כנוסחת פתיחה של וידוי חטא ושל הודיה כאחד, מקורו בוודאי בנוסחה שהיתה בשימוש בבית־המשפט לשם "הודאת בעל־דין". ובאמת משמשת נוסחה זו ממש כנוסחת פתיחה בשטרי החכרה, שנתגלו בין התעודות מתקופת בר־כוכבא שנמצאו בנחל חבר על־ידי פרופ׳ י. ידין בשנת תש״ך, בלשון זה: (פלוני אומר לאלמוני) "מודה אני לך היום שהחכרתי..." וכו׳.
וכן ב"אוצר השטרות" של גולק, עמ׳ 174: "... והננו מודים בפניכם היום כמודה בפני בית דין חשוב וראוי בהודאה גמורה... איך אמת גמור צלול וברור שמכרנו אנחנו... את הבית...".
אף הנוסח המצוי בוידוי יום הכיפורים (מס׳ 23): "... את הגלויים לנו ואת שאינם גלויים לנו; את הגלויים לנו כבר אמרנו לפניך והודינו לך עליהם; ואת שאינם גלויים לנו לפניך הם גלויים וידועים..." הוא בסיגנון משפטי מובהק; השווה אצל גולק, כנ״ל, עמ׳ 172 (בשטר מכירת בהמה): "... ורציתי בבהמה זו ריצוי גמור וקיבלתי כל מיני מומין שבה קבלה גמורה, מומין שבסתר ומומין שבגלוי, מה שפרשו לי ומה שלא פרשו לי...".
ונציין כאן עוד, שלא מעטים הם מטבעות הלשון שמוצאם בלשון המשפטית, שחדרו לתפילות (גם בלי קשר לדפוס הגידון כאן); כגון המליצה "בלב שלם ובנפש חפיצה" (דבה״א כח, ט) המצויה בתפילות (לדוגמה בברכה הארץ־ישראלית שלפני קריאת שמע: "אקב״ו על מצות קרית שמע להמליכו בלב שלם וליחדו בלב טוב ולעבדו בנפש חפיצה"; השווה *HUCA*, כרך 2, עמ׳ 286; ובהערות 50, 51 שם) ובמסמכים משפטיים כאחד (כגון "אוצר השטרות", עמ׳ 162, 166, 167, 168, 169, 174 ועוד).
על מוצאה של המליצה "מעתה ועד עולם" מלשון החתרה המשפטי עיין כעת במאמרו של ש״א ליונשטם, תרביץ לב (תשכ״ג), עמ׳ 313 ואילך.

זה, בשעה שהמתפלל (שאינו מתפלל במקרים אלו על עצמו אלא משמש פרקליט לאחרים) "מלמד סניגוריה" ומודיע: "יש לי זכות ללמד עליהם" (בתפילת משה אחר חטא העגל, שמ"ר פ' מב), וכן בתפילת אברהם הנ"ל (מס' 27): "אתה תהא מלמד עליהם סניגוריה!".

נסקור כעת את סוגי הטיעון הנמצאים בחלק (ב) של התפילות הנידונות. בווידוי חטא אין חלק זה מכיל לרוב אלא את עצם הווידוי, ההודאה באשמה (מס' 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24), ואין בפיו של המתפלל כל טענה שתצדיק אותו ואת מעשיו. מכאן הימצאו של צידוק הדין המפורש בחלק (ד) (מס' 20, 22; וכן בתפילות שהובאו בפרק הקודם). לא נשאר לו למתפלל אלא לבקש רחמים על אף חומרת אשמתו. לכל היותר יכול הוא להוסיף על הווידוי הבטחה, שלא יעשה עוד כמעשיו (מס' 18, 31, 24), או לציין לזכותו, שלפחות אין הוא מכחיש את אשמתו (מס' 22: "שאין אנו עזי פנים וקשי עורף לומר לפניך... צדיקים אנחנו ולא חטאנו"), או להזכיר לה' את מידותיו ואת רחמיו (מס' 24: "אתה נותן יד לפושעים... ותלמדנו... להתודות לפניך למען נחדל מעושק ידינו ותקבלנו בתשובה שלמה לפניך"; מס' 25: "ישב על כסא רחמים... מחול עוונות עמו... אֵל הורית לנו לומר שלוש עשרה", וכן מס' 21). ואם נמצא שהמתוודה מבקש להצטדק בשעת וידוי חטא, כמו קין (מס' 33) הטוען: "כלום גדול עוני משישים רבוא שעתידין לחטוא לפניך ואתה סולח להם", הרי מגנים בעלי האגדה עמדה זו כעמדת מי "שבא בעלילה" (לפי פירוש רש"י: שלא באו לבקש לפני הקב"ה בתפילה אלא אמרו דברים של ניצוח) או ב"פלילה" (לפי גירסת המדרש הגדול; השווה "תורה שלמה" בראשית כרך ד, סי' קד בהערה). הנעימה שונה קצת, כאשר אין הווידוי בא על עבירה מסוימת (או ביום הכיפורים, שבו כל אדם חש באשמתו הכבדה), אלא כווידוי חטא שיגרתי שבכל יום; אז מתמזגת עם חוש האשמה ההרגשה, שאין החטא תוצאה של אשמתו האישית־הפרטית של המתפלל בלבד, אלא של חולשת האדם באשר הוא אדם, ושיש לו למתפלל הזכות לצפות לרחמים ולסליחה (מס' 13, 15, כגון: "גלוי וידוע לפניך שרצונך לעשות רצונך, ומי מעכב — שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות").

שונה לחלוטין היא נעימת התפילות בעת צרה. שם מוצאים אנו טענות כלפי ה', תלונות וקובלנה. אמנם גם בעת צרה חש האדם באשמה, שהרי אין הפורענות באה אלא על־ידי חטא; וכן, למשל, רואה את עצמו הציבור בשעת עצירת הגשמים "כבני אדם הנזופין למקום" (תענית פ"א מ"ז). אך בתפילות אלו אין עיקר מטרת המתפלל להשיג סליחה וכפרה על חטא שטרם בא על עונשו, אלא הצלה וישועה מסכנה מוחשית, שבה הוא נתון, ולא עוד אלא שהישועה ברששת לבוא והגיעו מים עד נפש. המתפלל, או הציבור שהוא מתפלל בעדו, הגיעו עד לסף הייאוש; ועל אף הכול אין הוא מוכן להשלים עם כך, שכבר נגזרה הגזירה ונחרץ משפטו ללא תקוה. מכאן הנעימה התקיפה והתובענית שבתפילות אלו. יש שהמתפלל מכחיש בכלל, שהוא ראוי לאותה פורענות המאיימת עליו, כי ה"חטא" שבידו אינו חטא כל עיקר (מס' 7: "גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי... אלא לכבודך..."). ויש שהמתפלל־החסיד דורש מן ה' שיעשה לו נס, או שישלח ישועה, בהסתמכו במפורש על צדקתו ועל האהבה שה' אוהבו (מס' 6: "הודע שיש לך אהובים בעולמך"; מס' 9: "כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער"; מס' 1: "בגיך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך"; מס' 4: "אין בטלית חדא מילה מן הדין ספר אורייתא ייעלין לון, ואין לא ייזלין לון"). ובדומה לכך גם בתפילות שהאגדה הסיפורית מייחסת לגיבורי התנ"ך, כגון בתפילת אברהם בשעה שחרב בית המקדש (מס' 28: "למאה שנה נתת לי בן... ונעשיתי עליו כאכזרי ולא ריחמתי עליו, ולא תזכור לי זאת ולא תרחם על בניך"), ובתפילות חנה (מס' 29, סוף) ומשה (מס' 31).

ויש אף שאנו מוצאים תפילה בסיגנון תובעני זה, שלא בשעת חירום (מס׳ 12 — תפילת הכהנים אחרי ברכתם, שהיא זהה עם וידוי מעשר: ״עשינו מה שגזרת עלינו — עשה עמנו מה שהבטחתנו!״).

אף מבחינה סיגנונית מיוחדות תפילות אלו במינן. מרבות הן להשתמש בשאלות ריטוריות (מס׳ 3: ״עלית וישבת במרום ואין אתה מרחם על בניך?״, וכן מס׳ 9, 15, 21, 23, 24, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 38), או בטענה ותלונה, הכוללת בעקיפין ועל דרך אימפליקאציה את הבקשה, עד שאין עוד צורך לפרש אותה כלל (מס׳ 8, שהובא כבר לעיל; במס׳ 5, 7, 9, [21], 29, 30, 31, 33, אין הבקשה מפורשת כלל). מאלף גם המקרה (מס׳ 11) שבו המתפלל — במקום להיתלות במידותיו של ה׳ — מזכיר לו מעשה של בשר ודם ודורש מן ה׳ שילמד קל־וחומר על עצמו! כי האדם הטוען בפני השופט אינו סומך בעיקר על בקשת רחמים, וספק אם יש לה מקום כלל, אלא עליו להוכיח את צדקתו על־ידי טענות ניצחות ומכריעות, ואז יצדיק אותו השופט גם מבלי שיתחנן לפניו. ולא רק תוכנן של הטענות הוא הקובע, אלא גם הבעתן הריטורית המוצלחת והקולעת. בייחוד חלים דברים אלו על מי שטוען ומלמד זכות לא על עצמו אלא על הציבור. מן הפרקליט ודאי שיש לדרוש, שידע לערוך את דבריו באופן שיעשו רושם וישיגו את מבוקשם. הבקשה שבעקיפין לפעמים חזקה יותר ויעילה יותר בפני שופט בשר־ודם, שאינו יכול להתעלם מצדקת הטענות המובאות לפניו דווקא כשאין בצדן בקשת רחמים מפורשת.

ביסודו של דבר אין תפילות אלו — בייחוד תפילות שבפי הפרקליט החסיד — אלא תולדותיהן של תפילות הצדיקים שבמקרא, כגון תפילת אברהם בעד אנשי סדום או תפילותיו של משה בעד ישראל, שגם הן בעיקרן דברי טיעון וסניגוריה בלשון תקיפה, ואף בהן מצויות השאלות הריטוריות, שיש בהן אף משום קטרוג. גם חכמי התלמוד מציינים, שלתפילותיו של משה היו אותן התכונות שהבלטנו לעיל: ״משה גוזר על הקב״ה והוא מקיים״ (דב״ר פ׳ ב); ״משה מצווה כביכול לפני הקב״ה״ (שמ״ר פ׳ כא); ״וכאילו בא בזרוע״ (במ״ר פ׳ כא) ו״עמד בקלות ראש לפני הקב״ה לבקש צרכן של ישראל״ (שמ״ר פ׳ מג), וכהנה וכהנה.

אף בתפילות שבפי החכמים והחסידים, שאנו דנים בהן, בולט האלמנט של תקיפות ושל ״חוצפה כלפי מעלה״. לגבי חלק ניכר מהן מציינים זאת המקורות עצמם ואף מותחים עליהן ביקורת גלויה; אך לעומת המבקרים יש גם מי שמצדיק גישה זו בפי החסיד המתפלל בעד הציבור. את תפילת חוני, למשל, מכנים כתפילת מי ש״מגיס דעתו כלפי מעלה״ (ברכות יט א), ושמעון בן שטח אף איים עליו בנידוי (שם, וירו׳ תענית פ״ג סז ע״א); אך מאידך מסופר ש״בני לשכת הגזית״ שיבחוהו והיללוהו (תענית כג א). כמו כן מסופר על תפילת לוי (מס׳ 3), שאמנם נשמעה ו״אתא מטרא ואיטלע״ [= נעשה צולע]; ומכאן מסיק ר׳ אלעזר: ״לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה, שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה ואיטלע!״ ואף־על־פי שלוי בן סיסי הצליח בתפילתו ולא בא לידי תקלה (מס׳ 4), הרי תלמידו עשה כמוהו, ואם גם ״הלכו להם״ (הגייסות), יבשה ידו. אף על תפילתו של ר׳ חנינא בן דוסא (מס׳ 9) משמיע רב יוסף דברי ביקורת: ״מאי אהניא ליה צלותיה דכהן גדול לגבי ר׳ חנינא בן דוסא״, שהרי כוהן גדול מתפלל ביום הכיפורים ״שלא תיכנס לפניך תפילת עוברי דרכים״ (המבקשים שלא ירדו גשמים; יומא נג ב), ואילו ר׳ חנינא ביקש שייפסקו הגשמים, מפני שהיה בדרך. אפילו ר׳ עקיבא רומז, שבתפילתו בתענית גשמים היתה מידה של חוצפה, במשלו משל על מלך שהיו לו שתי בנות, אחת חצופה ואחת כשרה...

"אימת דהות בעייא ההיא חציפא עלת קומוי הוה אמר: יכון לה מה דהיא בעייא ותיזל לה" (ירו' תעניות פ"ג סו ע"ג—ד; לא נזכר שם נוסח התפילה שהתפלל, אך ייתכן שהכוונה לאותו מעשה המסופר בבבלי שהתפלל תפילת "אבינו מלכנו", מס' 10). אף על נוסח וידוי מעשר, שהוא גם נוסח תפילת הכוהנים אחרי ברכתם (מס' 12), מעידים חכמי האגדה במפורש "אין לנו שעה שאנו באים בזרוע אלא בשעה שאנו מוציאין את מעשרותינו, שנא' 'כי תכלה לעשר' וגו', 'השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך' וגו'" (שמ"ר פ' מא). וכן יש להזכיר כאן את התנגדות התנאים למי שאומר (בתפילת העמידה) "על קן צפור יגיעו רחמיך" (משנה ברכות פ"ה מ"ג – מגילה פ"ד מ"ט), שהרי אין ספק שהמשכו של פסוק זה היה או בשאלה הריטורית: "ועלינו לא תרחמז?", או במעין קל־וחומר: "עלינו לא כל שכן!". וכן הוא מפורש בגמרא (ברכות לג ב; מגילה כה א): "ההוא דנחית קמיה דרבה, אמר: אתה חסת על קן צפור, אתה חוס ורחם עלינו"[8]; ואילו בירושלמי (ברכות פ"ה ט ע"ג; מגילה פ"ד עה ע"ג): "על קן ציפור יגיעו רחמיך, על אותו האיש לא הגיעו רחמיך?". יש כאן אפוא אותו סיגנון טיפוסי לתפילות הנידונות. ושמא לא היה טיבו של סיגנון זה עוד נהיר לאותם האמוראים (בבלי וירושלמי שם) המחפשים טעם, מדוע פסלו נוסח זה בפי שליח ציבור. ומעניין שאף כאן — על אף דברי המשנה הקטיגוריים: "משתקין אותו" — אנו מוצאים מי שמחייב סיגנון זה של תפילה; כי רבה שיבח אותו שליח ציבור, שאמר את הנוסח הזה, במלים: "כמה ידע האי מרבנן לרצויי למריה!"; ואילו אביי מתקיף אותו על כך (ודומה, שאין לקבל את הסבר הגמרא, שאף רבה לא נתכוון אלא "לחדודי לאביי").

על אף הביקורת יוצא בבירור מן המקורות שהבאנו, שהמסורת של "תפילות בזרוע", השייכות לסוג הנידון כאן של תפילות בדפוס הטיעון בבית־המשפט, היתה מקובלת, וקשה היה לעוקרה. מלבד השימוש בדפוס זה בווידוי חטא, שבו יש לו האופי הטהור של תפילת הנאשם המודה באשמתו ללא כל נעימה של טרוניה או אף של הצטדקות, החזיק סיגנון זה מעמד, בצורתו התקיפה וה"חצופה", בעיקר בתפילות שבשעת חירום ובשעת צרתם של רבים. רוב המקרים שהבאנו הם של תפילות בימי עצירת גשמים (מס' 1, 2, 3, 5—6, 10, 11); נוסף עליהם מצויות גם תפילות בשעת מצור (מס' 4) ובשעה שמאיימת סכנה מן המלכות (מס' 8, וכנראה אף מס' 5—6; אך גם מקרים אלו קשורים לגשמים!). הווי אומר, שמקומו של דפוס זה כשזכותו של המתפלל לעצם הפנייה אל ה' מפוקפקת בעיניו, או מפני עבירות שבידו (שצריך קודם להתוודות עליהן, ורק אחר־כך יוכל לבקש סליחה ורחמים), או מפני שתקף אותו ייאוש, שהרי לא נשמעו תפילותיו הקודמות, לא שלו ולא של העם (מס' 1, 3, 5, 8, 10, 11); וייאוש זה הוא המוליד בו את העוז לבוא בטרוניה ולהיריין לפני ה' בתוקף. מכיוון שלא נענו התפילות עד כה, אין טעם לחזור ולהתפלל סתם, אלא צריך קודם להוכיח בטענות ניצחות את עצם זכות המתפלל לפנות אל ה' ולצפות לקבלת תפילתו. עליו אפוא "ללמד זכות על עצמו" או על שולחיו ולסתום את פי המקטרג נגדו; ומכאן עד לקטרוג נגדי אין עוד אלא צעד אחד.

יש אפוא מידה מסוימת של דו־משמעות בתפקידו של המתפלל בסיגנון זה. פעם הוא רואה את עצמו נאשם או נתבע, המלמד זכות על עצמו; ולעיתים הוא הופך לתובע המטיח האשמות. שכן ה' אינו רק השופט, שלפניו מביא האדם את ריבו, אלא הוא כביכול אף

---

8. פרופ' דוד פלוסר העיר לי שאותו קל־וחומר ממש נרמז במתי י, כט. — לעניין חילופי הגרסה "על" ו"עד" עיין במבוא לנוסח המשנה, עמ' 90.

צד במשפט ובעל־דין שכנגד. אבל על אף שינויי נעימה אלו וחילופי הגוונים נשאר במקומו הדפוס הצורני היסודי: דברי טיעון בסיגנון של הטוען בפני השופט.

אותו הסיגנון בדיוק נמצא לא רק בתפילות, אלא בראש ובראשונה בהיידיינות ממש, בריב ובוויכוח עם ה׳ שבאגדה הסיפורית. נסתפק בדוגמות מספר: אף השטן הבא לקטרג לפני ה׳ על אברהם פותח את דבריו בלשון ״רבונו של עולם״, שאחריו הוא מרצה את טענותיו (סנה׳ פט ב); וכן אנו מוצאים בדברי ״מידת הדין״ לפני הקב״ה ובדברי הקטרוג של שרי אומות העולם (מס׳ 35, 36), שכל דיבור פותח ב״רבונו של עולם״; ואף כאן מצויות השאלות הריטוריות (״מה נשתנו אלו מאלו?״, ״אם לפניך גלוי, להם מי גלוי?״). גם תפילת אברהם על סדום באגדה (מס׳ 30) מנוסחת באותו הסיגנון ובולטים בה דברי הקטרוג כלפי מעלה (״מה אתה מערים על השבועה?״; ״את בעי תפוש חבלא בתרי רישי!״; ״אם אין את מוותר צבחר לית עלמך יכיל קאים!״). אף תפילת משה (מס׳ 31) יש לה יותר אופי של דברי ריב וויכוח מתפילה ממש. ברור שבדברי קטרוג וריב כגון אלה שבפי השטן או בפי מידת הדין אין כלל מקום וצורך לחלק (ג) של הדפוס שלפנינו — הבקשה; ומכאן טעם נוסף להיעדר חלק זה בחלק מן התפילות.

הדפוס הנידון שונה תכלית השוני מדפוס אחר המצוי מאוד בין עמי המזרח הקדמון בכלל, ובמקרא (למשל בספר תהילים) בפרט: בקשת היחיד הפונה אל האל כ״עבד בפני רבו (או מלכו)״ [9]. תפילות מסוג זה יש להן מבנה פחות או יותר אחיד (אם נתעלם מווריאציות קלות): (א) פנייה אל האל תוך הזכרת תוארי־כבוד רבים, (א1) תיאור כבודו וכוחו (Herrlichkeitsschilderung), ב) תיאור צרת המתפלל (Klage), (ג) בקשה, (ד) הודיה. כידוע משמש דפוס זה גם בתפילות מתקופת המשנה והתלמוד, אמנם לא בתפילות היחיד (כפי שציינו בפרק הקודם), אך הוא מונח ביסודו של המבנה של תפילת שמונה־עשרה בשלמותה: ״שלוש ברכות ראשונות ושלוש ברכות אחרונות — שבחו של מקום, והאמצעיות — צרכן של בריות״ (ירו׳ ברכות פ״א ד ע״ד); ״ראשונות — דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו; אמצעיות — דומה לעבד המבקש פרס מרבו, אחרונות — דומה לעבד שקיבל פרס מרבו ונפטר והולך לו״ (ברכות לד א).

לכאורה דומים שני הדפוסים האלה זה לזה במבנה שלהם:

דפוס ״בית־המשפט״	דפוס ״עבד בפני רבו״
(א) פנייה	(א) פנייה
	(א1) תיאור כבודו
(ב) תיאור הצרה ולימוד זכות	(ב) תיאור הצרה
(ג) בקשה	(ג) בקשה
	(ד) הודיה

ואף־על־פי־כן אין כאן שום דמיון מהותי. בולט ההבדל בעיקר בסעיפים (א) ו־(ב) (וגם בהיעדר ההודיה, שהוא אופייני מאוד לדפוס הנידון). בתחינה הרגילה באה הפנייה, בחלק (א) ו־(א1), בייחוד בצורתה האלילית, למשל בבבל, בצורה מורחבת מאוד, תוך גיבוב תארים וכינויים, המתארים את גדולתו והודו של האל, שכל כוונתם היא ריצוי (captatio

9. עיין על דפוס זה בפרוטרוט: Begrich, Die Vertrauensäusserungen im Israel. Klagelied des Einzelnen und in seinem babylonischen Gegenstücke; *ZATW* V (N.F.). 1928, pp. 221 f.; Heiler, *op. cit.*, pp. 172 f., 180 f. 372 f.

benevolentiae) ואף חנופה; וכל זה בסיגנון של גינוני כבוד פורמאליים, כפי שהם נוהגים בחצר מלכים. ואף־על־פי ששונה התפילה היהודית מסוג זה, הן במקרא והן בתפילות שתיקנו חכמים, בכך שאין היא נוטה לריבוי תארים באותה המידה המופרזת, ואף מסלקת לגמרי את אלמנט החנופה (גם על כך דננו בפרק הקודם), הרי עדיין נשאר במקומו האלמנט של "שבחו של מקום", הקודם לבקשה; ואף בתפילת שמונה־עשרה מוקדשות שלוש ברכות שלמות לשבח זה. שונה להלוטין אופי הפנייה בתפילות הנידונות כאן. לא זו בלבד שהיא קצרה מאוד וכמעט סטיריאוטיפית (בדוגמות שבנספח: 18 פעם "רבונו של עולם"; פעם אחת "רבון העולם"; 7 פעמים "רבון (כל) העולמים"; 3 פעמים "רבתי"; פעמיים "אלהי"; כינויים אחרים שונים רק 3 פעמים; ורק פעם אחת, במקרה המיוחד של וידוי כוהן גדול ביום הכיפורים בבית־המקדש, שם הוויה) ושאין בעקבות מלות הפנייה שום כינויים נוספים, אלא אף זו, ש־ש לה כאן אופי של פנייה אל האל־השופט בתוארו ה"רשמי" בלבד, כפי שפונים אף אל אישים דגולים: "אדוני המלך", "אדוני כוהן גדול", "אישי כוהן גדול"; והרי אין "רבון" אלא "אדון" בלשון חכמים.

אך עיקר ההבדל הוא באופי הבקשה עצמה: שם מבקש המתפלל "פרס" לעצמו, ואילו כאן הוא בא לתבוע צדק, ללמד זכות על עצמו, להצטדק. ועל כן בולט שוני הנעימה שבדברי ההקדמה לבקשה עצמה: שם כולם מחושבים לרצות את האל ולשדלו, לעורר בו רגשות ידידות ורחמים כלפי המתפלל[10], ואילו כאן הם דברים קשים של קובלנה וקטרוג. אמנם יש אף בפניית ה"עבד בפני רבו" תיאור הצרה שהוא נתון בה; אך אין בפיו טענות ומענות אלא תחינה, פשוטה כמשמעה. לעומת זאת כאן הטיעון הוא עיקר עד כדי היעדר הבקשה ברבות מן הדוגמות. כל אותו הגוון של תפילה "בזרוע" ושל "חוצפה כלפי מעלה" המאפיין את הדפוס הנידון חסר לחלוטין בתפילת "עבד בפני רבו", שבה חש המתפלל יראת כבוד ושפלות, שהיא מהולה לכל היותר בהרגשת ביטחון בחסדו וברחמיו של האל.

כעת יובן, משום מה נעדרת התפילה שבדפוס "בית־המשפט" כל עיקר מכל תפילות הקבע והחובה של הציבור. אמנם שונה תפילת הציבור היהודית (ואף תפילת היחיד שבמקרא) מתפילות אליליות בכך, שהרגשת הבטחה בולטת בה; ועל כן אין שפלותו של המתפלל מודגשת כל כך, והיא מתיישבת במידת־מה של ביטחון. מכל מקום נשאר במקומו האלמנט של יראת הכבוד, של התלות היסודית, של הציפייה לחסד ולרחמים בלבד. אך לתפילה בזרוע, ל"הטחת דברים כלפי מעלה", לתביעת זכויות ולקטרוג אין מקום בתפילת הציבור אף לדעת רובם המכריע של חכמי התלמוד; דפוס זה משמש בתפילות שעת חירום בלבד, כשכבר כלו כל הקיצין, ודווקא בפי צדיקים־חסידים המתפללים בעד הציבור. אולם בתפילת קבע שיגרתית אין הציבור, וכל שכן היחיד המבקש צרכיו בלבד, מרשה לעצמו צורות פנייה תובעניות ותקיפות אלו. ודומה, שאותם המקרים הספורים, שבהם מבקש החסיד צרכיו בסיגנון זה, כגון תפילות ר' חנינא בן דוסא (מס' 9), בחינת יוצא מן הכלל הם המאשר את הכלל; ואילו נקדימון בן גוריון ורבן גמליאל חשים את עצמם בתפילותיהם (מס' 5—6 ו־7)

10. השורה ספרי דברים ס' שמנ: "כשפתח משה לא פתח בצרכם של ישראל תחלה עד שפתח בשבחו של מקום, מלמה"ד ללאטור (כלומר: ריטורז) שהיה עומד על הבימה ונשכר לו לאחד לדבר על ידו ולא פתח בצרכי אותו האיש תחילה עד שפתח בשבחו של מלך... ואף שמונה עשרה שתיקנו חכמים הראשונים... לא פתחו בצרכם של ישראל עד שפתחו בשבחו של מקום...". בשני הדפוסים, של "בית־משפט" ושל "עבד בפני רבו", יש שאדם אחר מופיע כפרקליטו של המבקש; אך עדיין ההבדל בולט בכך, שבמשל הנ"ל אין תפקידו של הדובר אלא לבקש חסד עבור שולחו בסיגנון של נימוסי חצר, ואילו בדפוס "בית־המשפט" הוא משמש סניגורו וחייב לטעון לו וללמד עליו זכות.

כנציגי הציבור שלמענם עשו את מה שעשו, אף־על־פי שהם נתונים בסכנה אישית.

התפילה היחידה מן הסוג הנידון שמצאה את מקומה בתפילות הציבור היא וידוי החטא (בימים הנוראים ובתחנונים); ואף־על־פי שגם היא בנויה לפי המבנה של דפוס "בית־המשפט", הרי אין בה כל דופי לא מבחינת נעימת הדיבור ולא מבחינת ההרגשות הבאות לידי ביטוי. כאן בולטת דווקא שפלותו של המתפלל, המוצאת את ביטויה גם בחלק הרביעי (ד), בצידוק הדין.

גם כאן, כמו בכל ניתוח צורני מסוג זה, אין למצוא את האלמנטים המתוארים בשלמותם ובטהרתם בכל אחד מן המקורות הנידונים. קיימות וריאציות שונות; לפעמים מובלעת הבקשה (ג) בחלק (ב) (מס' 4, 6, 11, 29, 30, 31), לפעמים מורחב המבנה כולו והחלקים (א), (ב) או (ג) חוזרים על עצמם פעם נוספת (מס' 10, 17, 29, 35); יש אף ש(ג) קודם ל(ב) (מס' 22). אשר לדוגמות מסידורי התפילה, שבמקצתן אין הפנייה (א) באה בראש (מס' 23, 24), הרי מסתבר הדבר מתוך כך, ששם משולבות תפילות אלו בתפילות אחרות ואינן מופיעות כחטיבות בפני עצמן. ואף השימוש בכינויים שאינם מצויים בשאר הדוגמות של דפוס זה, כגון "אלהינו ואלהי אבותינו" (מס' 21, 22, 23) נובע מהימצאם בתוך תפילות הקבע, שבהן רגיל כינוי זה. מאידך יש אף דוגמות של תפילות, שאף־על־פי שהן שייכות לסוג הנידון מבחינת המבנה ומטבעות הלשון, קרובות הן מבחינת תוכנן הרבה יותר לתחינות רגילות, שבולטת בהן הרגשת הביטחון (מס' 32). ואפשר היה לטעון, שאף תפילות ההודיות, שרשמנו מהן דוגמה בנספח (מס' 26), אינן עניין לכאן, על אף הדמיון במבנה החיצוני ובמקצת הלשונות, שכן אין בהן כל נעימה של תביעה והצטדקות. ואף־על־פי־כן דומה, שאין הדמיון הסיגנוני שביניהן לבין תפילות הווידוי מקרי, כי צד שווה לשני הסוגים אף מבחינה מהותית: שכן "וידוי" ו"הודאה" אינן אלא מלים נרדפות בלשון החכמים[11] (כך, למשל, מדובר על "וידוי ביכורים" [דב' כו, א וכו'] במשנה ביכורים פ"ב מ"ב, שלפי תוכנו אינו אלא הודיה; ו"וידוי מעשר" [שם] נקרא אף במפורש "הודית מעשר" במעשר שני פ"ה מט"ו), אלא שבווידוי חטא מודה האדם באשמה, ואילו ב"הודיה" מודה הוא בחובה. את שני סוגי תפילה אלו כאחד הולם אותו סיגנון של ביטוי, שיסודו ומוצאו בהודאת בעל־דין בפני השופט. בין הדוגמות מסידורי התפילה נמצאת לפחות אחת (מס' 21), שהיא ספק תחינה ווידוי, ספק הודיה; שאף־על־פי שהיא פותחת: "לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניך", אין בהמשך בקשה או תחינה כל שהיא; ואף־על־פי שהיא חוזרת על רוב מטבעות הלשון האופייניים לווידוי חטא ("מה אנחנו, מה חסדנו... מה נאמר לפניך... הלוא כל הגיבורים כאין לפניך"... והשווה מס' 23, 24), מסתיימת היא דווקא בהודיה ממש: "לפיכך אנחנו חייבים להודות לך... ולתת שבח והודיה לשמך", ובאותה הודאה־הכרזה של קבלת מלכות שמיים: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד"[12].

אשר להערכתו של דפוס זה ולקביעת משמעותו, אין אנו צריכים אלא לסכם את דבריו

---

11. השווה אצל ליברמן: *Hellenism*, עמ' 140 [— יוונים ויוונות בארץ־ישראל, עמ' 254, הע' 11] ותוספתא כפשוטה ב, עמ' 850, הער' 79, וכן גינצבורג, מירושים וחידושים בירושלמי, א, עמ' 211.

12. במקצת התפילות הנידונות מצויים אלמנטים מאניים למחצה, כגון שבועת חוני שהיא מעין השבעה (עיין במאמרו של ש' ליברמן, תרביץ כז [תשי"ח], עמ' 183 ואילך), ציור העונה והודעתו "איני זז מכאן"; וכן אותן המלים בפי משה (מס' 35); גם החזקת ספר תורה בידי לוי (מס' 4) בשעת תפילתו על הנגב. דומה שאין קשר מהותי בין פעולות אלו לבין התפילה בדפוס "בית משפט"; אדרבה, יש מעין סתירה בין תפילת החסיד לבין השימוש באמצעים מאניים שיש בהם כביכול כדי לכפות על האל את רצונו של האדם (רעיון גם על כך במאמרו הנזכר של ד' נוי), אלא שאותה הסיטואציה — מצב נואש של צרה, שאין מי שיציל ממנה — היא המולידה שתי תופעות אלו כאחד: את

של ב׳ גמזרו[13] (האמורים אמנם לגבי הדפוס הנידון במקרא, אך כוחם יפה אף לגבי שימושו ביהדות התלמודית): אף־על־פי שבקשות בסיגנון ״דין דיני, שפוט משפטי״ וכיוצא בו מצויות כבר בתפילות בבליות קדומות, ואין אפוא לראות בעצם השימוש בסיגנון ובמינוח בית־המשפט בתפילה משום חידוש אופייני לתפילת ישראל דווקא, הרי אנו מוצאים רק בה שה״ריב״ והתלונה מופנים גם כלפי האלהים עצמו! תפיסה זו, שה׳ מרשה וסובל שאחד מיצוריו יידיין עמו ו״יטיח דברים כלפי מעלה״, הבאה לידי ביטוי מובהק, למשל, בווידויו של ירמיהו, ועוד יותר בספר איוב, ודאי שהיא חידוש שנתחדש במחשבה היהודית. השימוש בסיגנון ה״ריב״ (–״בית־המשפט״) מגלה הלך־מחשבה מסוים, שיש בו משום גישה אישית מחלטת לגורלו של האדם. ההידיינות של האדם עם אלוהיו מניחה שקיים ביניהם ״יחס אני־אתה״ מובהק; אין היא כלל בגדר האפשר אלא על רקע של אמונה מונותיאיסטית קיצונית (שכן בדת אלילית אי אפשר להפנות תלונה על גורלו של האדם לאל מסוים בוודאות). כן מגלה השימוש בדפוס זה תפיסה אֵתית־נורמאטיבית מחלטת של האל ושל היחס אליו. הנחת היסוד היא, שיש סדר בעולם המושתת על המוסר, שלא ניתן להפריעו, כיוון שה׳ הוא שייסד אותו הסדר ומקיים אותו. ״צדקה״ (או צדק) זו היא מושג היסוד בהלך־המחשבה הדתי־המוסרי של עם ישראל.

ואף זאת: בדפוס ״בית־המשפט״ מתגלית דרך המחשבה הבלתי־דוגמאטית והבלתי־שיטתית בענייני דת ואמונה של המקרא (ושל היהדות התלמודית). הכול מסור בידי האל, השופט כל הארץ, שמשפטו אמנם משפט צדק, אך לא ניתן לשער מראש, ואף לא תמיד להבין, את גזר דינו, שכן ״אין דרכיו דרכינו״. האל אינו נתפס כ״שיטה״ או ״סדר״, אלא כאישיות. ברם דווקא משום כך קיימת האפשרות של פנייה אליו, אפילו של פנייה בלתי־ראציונאלית, שאין לה על מה שתסמוך, אל צדקתו ואל רחמיו כאמור.

השימוש בדפוס תפילה חקיף, ואת הניסיונות להשפיע על האלוהות באמצעים הנובלים במאגיה. והרא חדין לגבי אותן התפילות, שיש בהן מעין ״איום״ על ה׳ (מס׳ 1, 29 [בקטע האמצעי]).

מ״ז לוינזון־לביא סוקר במאמרו ״הטחת דברים כלפי מעלה״ שבספר השנה ליהודי אמריקה תרצ״ח את עמדות בעלי האגדה בנידון ומגיע למסקנה הנכונה, שאין עמדת בעלי האגדה אחידה ושנמצא לידו גינוי וריף גם יחס סלחני וסובלני לגבי מקרים מסוימים של הטחת דברים כלפי מעלה. אין הרא מצטמצם דווקא בתפילות, שיש בהן תכונה זו; ואין צריך לומר, שאין הרא מייחד את הדיבור על כך, ש״הטחת דברים״ היא תכונה אופיינית לסוג מיוחד של תפילות. תמה הדבר, שהרא מתעלם מחלק ניכר מן המקורות הרילבאנטיים, כיוון שאינו דן אלא באלה, שמופיע בהם במפורש הביטוי ״מטיח דברים כלפי מעלה״. כך לדוגמה אינו מזכיר את תפילת חזני ואת עמדות החכמים כלפיה, אף־על־פי שבאמר עליו, שהיה ״מגיס דעתו כלפי מעלה״. הוא גם אין בדברי חזני משום הטחת דברים ממש, מכל מקום אין ספק שכאן אותה התרשמה מבחינה מהותית.

ש׳ צייטלין, *JQR*, כרך 51, עמ׳ 230 ואילך (וכן במאמרים שונים שהוקדשו לענין כן ושעל תוכנן הרא חוזר במאמר זה), מציין בצדק, שבספרי המקרא הקדומים מצויה תפילה בסיגנון של טיעון (argument). בגון תפילות משה או תפילת אברהם בעד סדום, ושטיעון כזה הרא מובנו המקורי של המושג ״תפילה״. כן הרא טוען, שבאותה התקופה לא היתה ידועה כלל בישראל תפילת־תחנונים; ואילו מראשית ימי בית שני נעלמה כליל התפילה בדרך טיעון. דיי בדוגמות שהבאנו במרק זה כדי להוכיח, שתפילה בדרך טיעון (במינוח שלנו: תפילה בדפוס בית־המשפט) כלל לא נעלמה, אלא הוסיפה להתקיים עד לימי התנאים והאמוראים. אשר להיעדר תפילת תחנונים (– תפילת ״עבד בפני רבו״) בתקופת המקרא הקדומה דיי להצביע על תפילות כגון של משה (על עצמו) בדברים ג, כג ואילך (״ואתחנן[!]... אדני [כך!] אלוהים אתה החלת להראות את עבדך [!] את גודלך ואת יד החזקה וכו׳ [– שבחו של מקום]... אעברה־נא[!] וארא... ״), שחיבו תפילה טיפוסית בדפוס זה ושעליה אומרת האגדה (דב״ר פ׳ ז):״... לא נתפלל משה אלא בלשון תחנונים... אמר לפניו: רבונו של עולם, לא כך אמרת לי: כל מי שאין לו בידי ׳חזקתי׳ — במתנת חינם אני עושה עמו! עכשיו אינני אומר שמתבקש לי אצלך מאומה, אלא חינם עשה עמי!״ ולא ערר אלא שסוג זה של תפילה רוחה ביותר מזמנים קדומים בין כל עמי המזרח התיכון, בייחוד בבבל; ואין להניח, שעם ישראל חיה היחיד מעמי האזור שלא ידע לענות אל אלוהיו בתחינה־בקשה כ״עבד בפני רבו״.

13. במאמרו הנ״ל, בעיקר ב״מסקנות״, עמ׳ 136 ואילך.

נספח לפרק ח

מקורות

1. תפילת חוני המעגל (תענית כג א)

(א) רבונו של עולם

(ב) בניך שמו פניהם עלי, שאני כבן בית לפניך

(ג) נשבע אני בשמך הגדול, שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך

(ה) התחילו גשמים מנטפין... ירדו כתיקנן...

2. תפילת חוני להפסקת הגשמים (שם, וירו׳ תענית פ״ג סז ע״א)

(א) רבונו של עולם [ירו׳: רבוני]

(ב) עמך ישראל שהוצאת ממצרים אינן יכולין לעמוד לא ברוב טובה ולא ברוב פורענות; כעסת עליהם אינן יכולין לעמוד, השפעת עליהן טובה אינן יכולין לעמוד

(ג) יהי רצון מלפניך שיפסקו הגשמים ויהי ריוח בעולם

(ה) מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ויצאו העם לשדה...

3. תפילת לוי בתענית גשמים (תענית כה א)

(לוי גזר תעניתא ולא אתא מטרא אמר לפניו:)

(א) רבונו של עולם

(ב — ג) עלית וישבת במרום ואין אתה מרחם על בניך?

(ה) אתא מטרא ואיטלע

4 תפילת לוי בן סיסי (ירו׳ תענית פ״ג סו ע״ד; פסיקתא דרב כהנא, מה׳ מנדלבוים, עמ׳ 377, בשינויים)

(לוי בן סיסי באו הגייסות לעירו נטל ספר תורה ועלה לראש הגג, אמר:)

(א) רבון העולמים

(ב — ג) אין בטלית חדא מילה מן הדין ספר אורייתא, ייעלין לון; ואין לא, ייזלון לון

(ה) מיד איתבעון ולא אשתכחון

5. תפילת נקדימון בן גוריון א (תענית כ א; אדר״נ נו״א פ״ו)

(פעם אחת עלו כל ישראל לרגל לירושלים ולא היה להם מים לשתות הלך נקדימון בן גוריון אצל אדון אחד. אמר לו: הלויני שתים עשרה עינות מים, ואם איני נותן לך הריני נותן לך שתים עשרה ככר כסף. וקבע לו זמן. כיון שהגיע הזמן ולא ירדו גשמים... נכנס לבית המקדש כשהוא עצב ועמד בתפילה. אמר:)

(א) רבונו של עולם

(ב) גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך עשיתי, שיהו מים מצויין לעולי רגלים

(ה) מיד נתקשרו שמים בעבים...

6 תפילת נקדימון בן גוריון ב (שם; שם)

(...אמר לו האדון... עדיין יש לי פתחון פה עליך שאוציא ממך את מעותיי, שכבר שקעה חמה וגשמים ברשותי ירדו. חזר ונכנס לבית המקדש, נתעטף ועמד בתפילה ואמר:)

(א) רבונו של עולם

(ב — ג) הודע שיש לך אהובים בעולמך [באבדר״נ ליתא, אלא: עשה לי נס באחרונה כבראשונה] •

• ברור שנוסח הבבלי הוא המקורי, והחליפו אותו אחר כך, משום והעזה היתירה שבו, בנוסח שיגרתי (הדומה לזה שבסיום ״על הנסים״ בסידור רב סעדיה שהובא לעיל).

7. תפילת רבן גמליאל בים (ב״מ נט ב)

(ואף רבן גמליאל היה בא בספינה. עמד עליו נחשול לטובעו. אמר כמדומה לי שאין זה אלא בשביל ר׳ אליעזר בן הורקנס. עמד על רגליו ואמר:)

(א) רבונו של עולם

(ב) גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל

(ה) נח הים מזעפו

8. מעשה ברבא ושבור מלכא (תענית כד ב)

(... בעא שבור מלכא לצעורי לרבא... שלחה ליה לרבא: כוין דעתך ובעי רחמי דליתי מטרא [בתקופת תמוז]. בעי רחמי ולא אתי מיטרא. אמר לפניו:)

(א) רבונו של עולם

(ב) ״אלהים באזנינו שמענו, אבותינו ספרו לנו, פעל פעלת בימיהם בימי קדם״ (תה׳ מד, ב) — ואנו בעינינו לא ראינו

(ה) אתא מיטרא...

9. תפילות ר׳ חנינא בן דוסא (תענית כד ב; יומא נג ב)

(הוה קא אזיל באורחא אתא מיטרא. אמר להניו:)

(א) רבונו של עולם

(ב) כל העולם כולו בנחת וחנינא בצער?

(ה) פסק מיטרא

(כי אתה לביתיה אמר לפניו:)

(א) רבונו של עולם

(ב) כל העולם כולו בצער וחנינא בנחת?

(ה) אתא מיטרא

10. תפילת ר׳ עקיבא (תענית כה ב)

(מעשה בר׳ אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות ולא נענה. ירד ר׳ עקיבא אחריו ואמר:)

(א) אבינו מלכנו

(ב) אין לנו מלך אלא אתה

(א) אבינו מלכנו

(ג) למענך רחם עלינו

(ה) וירדו גשמים

11. תפילת ר׳ תנחומא (בר״ר פ׳ לג; ויק״ר פ׳ לד)

(... גזר תעניתא... ולא נחת מטרא. אמר להון: בני התמלאו רחמים אלו על אלו, והקב״ה מתמלא עליכם רחמים... ראו אדם אחד נותן מעות לגרושתו... אמר לו: מפני מה נתת לה מעות? אמר לו: רבי ראיתי אותה בצרה והתמלאתי עליה רחמים. באותה שעה הגביה ר׳ תנחומא פניו מעלה ואמר:)

(א) רבון כל העולמים
(ב) מה אם זה שאין לה עליו מזונות ראה אותה בצרה ונתמלא עליה רחמים ואתה, שכתוב בך חנון ורחום ואנו בני ידידיך בני אברהם יצחק ויעקב, על אחת כמה וכמה שתתמלא עלינו רחמים
(ה) מיד ירדו גשמים...

12. תפילת הכוהנים אחר הברכה (סוטה לט א – וידוי מעשר, מעשר שני פ״ה מ״יג)
(א) רבונו של עולם
(ב) עשינו מה שגזרת עלינו
(ג) עשה עמנו מה שהבטחתנו – "השקיפה ממעון קדשך מן השמים" וגו׳

13. תפילת רבא בתר צלותא (ברכות יז א; וידוי רב המנונא ביום הכיפורים, יומא מז ב)
(א) אלהי
(ב) עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי. עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי. הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה
(ג) יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שלא אחטא עוד, ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים, אבל לא על ידי יסורין וחלאים רעים

14. תפילת רב ששת בתענית (ברכות יז א)
(א) רבון העולמים
(ב) גלוי וידוע לפניך, בזמן שבית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו, ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי
(ג) יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרצני

15. תפילת ר׳ אלכסנדרי בתר צלותא (ברכות יז א)
(א) רבון העולמים
(ב) גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך – ומי מעכב – שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות
(ג) יהי רצון מלפניך שתצילנו מידם ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם

16. תפילת מי שהתעטש בתפילתו (ברכות כד ב)
(א) רבונו של עולם
(ב) יצרתני נקבים נקבים חלולים חלולים. גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו, ובאחריתנו רימה ותולעה

17. וידוי כוהן גדול ביום הכיפורים (יומא פ״ג מ״ח ואילך)
(א) אנא השם
(ב) עויתי פשעתי חטאתי לפניך...
(א) אנא השם
(ג) כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעויתי ושפשעתי ושחטאתי לפניך...

18. וידוי ערב יום הכיפורים (ירו׳ יומא פ״ח מה ע״ג; וק״ר פ׳ ג)
(א) רבוני [בויק״ר: ליתא]
(ב) חטאתי ומורע עשיתי ובדעת רעה הייתי עומד ובדרך רחוקה הייתי מהלך, וכשם

שעשיתי איני עושה [בויק״ר: ומודע* כל מה שעשיתי לפניך בדרך רע הייתי עומד, וכל מה שעשיתי עוד לא אעשה כמוהו]

(ג) יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שתכפר לי על כל פשעי ותמחול לי על כל עונותי ותסלח לי על כל חטאתי

* הגירסה ע״פ מהד׳ מרגליות, ירושלים תש״ג, עמ׳ טא; ועיין בהערות שם, ש״מודע״ הוא מונח למסירת מודעה או הצהרה לפני בית דין.

19. וידוי חטא שבכל בוקר (ירו׳ ברכות פ״ד ז ע״ד)

(דבית רבי ינאי אמרין: הנעור משנתו צריך לומר בא״ה מחייה המתים)

(א) רבוני

(ב) חטאתי לך

(ג) יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שתתן לי לב טוב חלק טוב... אל יתחלל שמך בנו... ואל תצריכנו לידי מתנת בשר ודם... ותן חלקנו בתורתך עם עושי רצונך. בנה ביתך היכלך עירך ומקדשך במהרה בימינו

20. צידוק הדין של אבל (ברכות יט א)

(...הם עומדים ומתפללים והוא עומד ומצדיק עליו את הדין ואומר:)

(א) רבון העולמים

(ב ר״ד) הרבה חטאתי לפניך ולא נפרעת ממני אחד מני אלף

(ג) יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו שתגדור פרצותינו ופרצות כל עמך בית ישראל ברחמים

21. תחינה (סידורי תפילה; — וידויו של ר׳ יוחנן?)

(א) רבון כל העולמים

(ב) לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנוננו לפניך, כי על רחמיך הרבים. מה אנחנו, מה חיינו, מה חסדנו... מה נאמר לפניך ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו, הלוא כל הגיבורים כאין לפניך... ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל. אבל אנחנו עמך בני בריתך... לפיכך אנחנו חייבים להודות לך ולשבחך... ולתת שבח והודיה לשמך. אשרינו מה טוב חלקנו... שאנחנו משכימים ומעריבים ערב ובוקר ואומרים פעמיים בכל יום: שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד.

22. וידוי יום כיפור (סידורי תפילה)

(א) אלהינו ואלהי אבותינו

(ג) תבוא לפניך תפילתנו, ואל תתעלם מתחינתנו

(ב) שאין אנו עזי פנים וקשי עורף לומר לפניך ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו: צדיקים אנחנו ולא חטאנו, אבל אנחנו חטאנו. אשמנו בגדנו...

(ד) ...ואתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית, ואנחנו הרשענו

23. וידוי יום כיפור, המשך (סידורי תפילה)

(ב) מה נאמר לפניך יושב מרום, ומה נספר לפניך שוכן שחקים, הלוא כל הנסתרות והנגלות אתה יודע. אתה יודע רזי עולם...

(ג) ובכן יהי רצון מלפניך ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו, שתסלח לנו על כל חטאינו, ותמחל לנו על כל עונותינו, ותכפר לנו על כל פשעינו

על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון...

ועל כולם אלוהַ סליחות, סלח לנו, מחל לנו, כפר לנו...
...את הגלויים לנו כבר אמרנום והודינו לך עליהם. ואת שאינם גלויים לנו לפניך הם גלויים וידועים...

24. סיום תפילת נעילה (סידורי תפילה)

(ב) אתה נותן יד לפושעים... ותלמדנו ה׳ אלהינו להתוודות לפניך... ואתה יודע שאחריתנו רימה ותולעה, לפיכך הרבית סליחתנו. מה אנחנו... מה נאמר לפניך ה׳ אליהנו ואלהי אבותינו, הלוא כל הגיבורים כאין לפניך... ותתן לנו את יום הכיפורים הזה... למען נחדל מעושק ידינו ונשוב אליך...

(ג) ואתה ברחמיך הרבים רחם עלינו...

25. סליחה (סידורי תפילה)

(א) אל מלך

(ב) יושב על כסא רחמים, מתנהג בחסידות, מחל עונות עמו, מעביר ראשון ראשון, מרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים... אל שהורית לנו לומר שלוש עשרה

(ג) זכור לנו היום ברית שלוש עשרה...

26. הודיה (סידורי תפילה; ברכות ס ב)

(א) אלהי

(ב) נשמה שנתת בי טהורה היא, אתה בראתה, אתה יצרת... כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי, רבון כל המעשים, אדון כל הנשמות (באו״ה המחזיר נשמות לפגרים מתים)

27. תפילת אברהם אחרי העקידה (ירו׳ תענית פ״ב סה ע״ד; ויק״ר פ׳ כט)

(א) רבון העולמים

(ב) גלוי וידוע לפניך * שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני היה לי מה להשיב ולומר לפניך: אתמול אמרת לי ״כי ביצחק יקרא לך זרע״, ועכשיו את אומר ״והעלהו שם לעולה״! חס ושלום לא עשיתי כן אלא כבשתי את יצרי ועשיתי רצונך

(ג) כן יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שבשעה שיהיו בניו של יצחק בני נכנסין לידי צרה ואין להם מי ילמד עליהם סניגוריא, אתה תהא מלמד עליהם סניגוריא. ״ה׳ יראה״ — את נזכר להם עקידתו של יצחק אביהם ומתמלא עליהם רחמים

* בויק״ר: לפני כסא כבודך (עיין במהד׳ מרגליות בחילופי נוסחאות)

28. תפילת אברהם בשעת חורבן בית המקדש (איכה רבתי, פתיחתא כד)

(א) רבונו של עולם

(ב—ג) למאה שנה נתת לי בן... ונעשיתי עליו כאכזרי ולא ריחמתי עליו... ולא תזכור לי זאת ולא תרחם על בני?

29. תפילת חנה (ברכות לא ב)

(אמרה חנה לפני הקב״ה:)

(א) רבונו של עולם

(ב—ג) מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך קשה בעיניך שתתן לי בן אחד?

(...אמר ר׳ אלעזר: אמרה חנה לפני הקב״ה:)

(א) רבונו של עולם

(ב) "אם ראה תראה" — אם "ראה" מוטב; ואם לא תראה, אלך ואסתתר בפני אלקנה בעלי, וכיוון דמסתתרנא משקו לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר, שנא' "ונקתה ונזרעה זרע"

(א) רבונו של עולם

(ב) שלושה בדקי מיתה בראת באשה... ואלו הן: נדה וחלה והדלקת הנר — כלום עברתי על אחת מהן?

30. תפילת אברהם על סדום (ויק"ר פ' י; בר"ר פ' לט)

(א) רבונו של עולם [בב"ר: ליתא]

(ב) נשבעת שאי אתה מביא מבול לעולם, הה"ד "כי מי נח זאת לי" — מבול של מים אי אתה מביא, ומבול של אש אתה מביא? מה אתה מערים על השבועה? אם כן לא יצאת ידי שבועה, הה"ד "חלילה לך, השופט כל הארץ לא יעשה משפט". (אמר לפניו:) חלילה לך... לא יעשה משפט — אם משפט אתה מבקש, אין כאן עולם; אם עולם אתה מבקש, אין כאן משפט. את בעי תפוש חבלא בתרי רישי בעית עלמא ובעית דינא דקושטא, אם אין את מוותר צבחר לית עלמך יכיל קאים

31. תפילת משה כשנגזרה עליו מיתה (דב"ר פ' יא)

(א) רבונו של עולם

(ב) גלוי וידוע לפניך יגיעי וצערי שנצטערתי על ישראל עד שיהיו מאמינים לשמך, כמה צער נצטערתי עליהן... אמרתי: כשראיתי בצערן, כך אראה בטובתן, ועכשיו שהגיעה טובתן של ישראל אתה אומר לי: "לא תעבר את הירדן הזה", הרי אתה עושה תורתך פלסתר? דכתיב "ביומו תתן שכרו וכו'" — זו היא שילום עבודה של מ' שנה שעמלתי עד שהיו עם קדוש ונאמן?

32. תפילת יוסף (תנח' וישב ח)

(א) רבון העולם

(ב) אתה הוא בטחוני, אתה הוא סטרוני

(ג) תני לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ובעיני פוטיפר אדוני

33. וידויו של קין (סנה' קא ב)

(שלושה באו בעלילה, אלו הן: קין עשו ומנשה; קין דכתיב "גדול עוני מנשוא", אמר לפניו:)

(א) רבונו של עולם

(ב) כלום גדול עוני משישים רבוא שעתידין לחטוא לפניך ואתה סולח להם?

34. כיצד היה קין צריך להשיבו? (במ"ר פ' כ)

(קין בשעה שאמר הקב"ה "אי הבל אחיך" ביקש להטעות כביכול; היה צריך לומר:)

(א) רבונו של עולם

(ב) הנסתרות והנגלות לפניך גלויות, ואת שואלני בשביל אחיו?

35. דברי קטרוג של מידת הדין (תנח' משפטים ז)

(א) רבונו של עולם

(ב) מה נשתנו אלו מאלו?

(אמר לה: הללו צדיקים גמורים הם, והללו רשעים גמורים. אמרה לפניו:)
(א) רבונו של עולם
(ב) היה בידם למחות ולא מיחו!
(אמר לה: גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהן לא קיבלו מהן! אמרה לפניו:)
(א) רבונו של עולם
(ב) אם לפניך גלוי, להם מי גלוי?

36. קטרוג אומות העולם על ישראל (שהשו"ר על הפסוק "אני הבצלת השרון")

(עתידים שרי אומות העולם לעתיד לבוא שיבואו לקטרג את ישראל לפני הקב"ה ואומרים:)
(א) רבונו של עולם
(ב) אלו עבדו עבודה זרה, ואלו עבדו עבודה זרה...
מפני מה אלו יורדין לגיהנם, ואלו אין יורדין?

פרק ט

תפילת החובה והקבע של בית־הכנסת

בקטיגוריה של תפילת הקבע של הציבור יש לכלול בראש ובראשונה את תפילת העמידה לסוגיה ואת קריאת שמע וברכותיה. ברם גם תפילות אחרות, אף־על־פי שהן שייכות לתחום הביניים שבין תפילות החובה של הציבור לבין תפילות הרשות, כגון הזמירות וברכותיהן, מכל מקום יש להן קווי אופי משותפים עם תפילות הקבע. ובמידת־מה יש להתחשב בהקשר זה גם בברכת המזון[1], ואף בקידוש, בהבדלה ועוד. וכן עלינו להביא בחשבון בדיון זה אותן ההרחבות הקדומות מאוד של תפילות הקבע, כגון הקדושות למיניהן ואת התוספות השונות לעמידות של הימים הנוראים בייחוד, כגון הפתיחות למלכיות, זכרונות ושופרות, "ובכן תן פחדך", "ונתנה תוקף" וכיוצא באלו.

לא באנו לדון כאן, כפי שציינו מדי פעם, בתולדות התפילות או בשחזור צורותיהן ונוסחיהן המקוריים, אלא בטיבן ובדפוסיהן כפי שנתגבשו במרוצת הזמן. ואף־על־פי־כן אין אנו פטורים מדיון כלשהו במחקרים על תולדות תפילת הקבע ועל העמידה במיוחד. קיימת ספרות שלמה בנושאים אלה, ואי אפשר שלא לנקוט עמדה לגבי השאלות העיקריות, שבהן היא עוסקת, לפי שלתשובות לשאלות אלו נודעת השפעה אף על נושאי המחקר הזה; ומאידך, אפשר להגיע לראייה שונה של מספר עניינים לפי דרכנו כאן.

מן המוסכמות הוא היום, שלא נולדה העמידה, ובייחוד העמידה של חול — "השמונה־עשרה" — בבת אחת בצורתה ובסדרה הנוכחיים. רוב החוקרים טרחו אפוא לקבוע, אילו הם חלקיה הראשונים והמקוריים, באילו זמנים הותקנו בתפילה, מתי נוספו עליהם ברכות אחרות ואילו, ולפי איזה סדר; מה היה מצבה של העמידה לפני "הסדרתה" בימי רבן גמליאל דיבנה ולאחריה. שאלות אלו וכיוצא באלו נכבדות הן בוודאי, אלא שיש מקום לפקפק, באיזו מידה ניתנות כולן לפתרון של ודאי על־פי המקורות הדלים שבידינו. ואף זאת: כפי שחזרנו ואמרנו כמה פעמים, אין לתאר את התהוותן של תפילות הקבע כתוצאה של פעולות מתוכננות של מוסדות, שהחליטו ביום מן הימים "להנהיג" ברכות מסוימות או "לתקן" ברכה נוספת וכדומה. אלא ודאי צ מ ח ו תפילות אלו בעיקרן מקרב העם עצמו; ומקומות היוולדן היו בתי־הכנסת ובתי־התפילה שבכל אתר ואתר (וגם בית־המקדש, שאף בו התהוו תפילות מסוימות בעקבות ה"עבודה"). סברה זו עשויה שתתאשר תוך בדיקה מחודשת של הידיעות שבידינו, והיא אף תעזור להציע פתרונות סבירים — שכן אין להגיע בתחום זה לפתרונות ודאיים כל עיקר — למקצת השאלות הנ"ל, או לפחות להכריע בין עמדות החוקרים השונים.

רבים הם ה"מקורות" וה"מקבילות", שגילו החוקרים לברכות השמונה־עשרה (ואם לא לכולן, לפחות למקצתן) ואף לברכות קריאת שמע (בחלקן). ודומה שיש טעם למנות כאן

---

1. בהרבה מקומות נזכרת ברכת המזון בנשימה אחת עם העמידה וקריאת שמע וברכותיה, כגון ברכות פ"ג מ"ג, וסוטה פ"ז מ"א.

את ה״מקורות״ האלה (בלי לדון בשאלה, אם הוכחה בכל מקרה ההקבלה או האנאלוגיה כל צורכה, ומבלי לעסוק בפרטיו של כל מקור). ״סדרי ברכות״ כאלה נתגלו במקורות הבאים:

א. בפרק נא של בן־סירא העברי (שם נמצאת סידרה של ״טופסי חתימות״ של מקצת ברכות השמונה־עשרה ושל קריאת שמע; מקצתן כלשונן היום ממש, אך לפי סדר שונה לחלוטין) [2].

ב. בפרק לו של בן־סירא סידרת בקשות, המקבילה לחלק מבקשות השמונה־עשרה (לפי נושאיהן, אך לא לפי נוסחן) [3].

ג. במשנה תמיד פ״ה מ״א אנו מוצאים חלק מברכות קריאת שמע והעמידה בסדר תפילת השחר של הכוהנים.

ד. ברכות הכוהן הגדול, אחרי קריאתו בתורה ביום הכיפורים, מקבילות אף הן בחלקן לברכות שבעמידה (בשתי הסדרות, שנזכרו לאחרונה, לא ידועים לנו כלל נוסחיהן של תפילות אלו, אלא נושאיהן הכלליים, ובברכות כוהן גדול אף נוסחי חתימותיהן) [4].

ה. כן נמצאו מקבילות בולטות בין הבקשות שבשמונה־עשרה לבין ״מזמורי שלמה״ החיצוניים, שנתחברו במאה הראשונה לפני סה״נ [5].

ו. א׳ מרמורשטיין מצא את ״הנוסח הקדום ביותר של השמונה־עשרה״ בפאפירוס יווני־יהודי קדום, הכולל שבע־עשרה(!) בקשות הדומות בתוכנן לאלה שבעמידה (אלא שאין כל דמיון מבחינת הניסוח; הבקשות הנ״ל הן ברובן בנות מלה אחת או שתיים בלבד; ברם מרמורשטיין מצביע על תפילת ״הבינגנו״, שאף בה מיוצגת כל בקשה של השמונה־עשרה על־ידי מלה אחת או שתיים בלבד) [6].

ז. במגילות מדבר יהודה גילה ש׳ טלמון ״מחזור ברכות של הכת״, שאף נושאיו מקבילים למקצת הברכות שבשמונה־עשרה (ושבפרק נא של בן־סירא) [7].

ח. לבסוף נזכיר את דעתו של יצחק בער [8], המוצא אנאלוגיות ברורות לנושאיהן של רוב בקשות העמידה (ואף ל״שבחו של מקום״ הקודם להן) בתפילות יווניות שונות, שאמנם אין לראות בהן את המקור של השמונה־עשרה, אך ניתן ללמוד מהן על ״המבנה הטבעי״ של העמידה.

כאמור, לא באנו לבדוק אחרי כל אחת מן ההקבלות הנ״ל, ואין צורך בכך לענייננו. אפילו לא נקבל את כולן, הרי גם במקצתן יש כדי ללמדנו, שהיו קיימים סדרי ברכות וסדרי בקשות מעין אלו שבשמונה־עשרה לפחות מאה אחת או שתיים לפני החורבן. ולכן יש להסכים בוודאי לרוב החוקרים, הסבורים שהתחלת התגבשותה של תפילת העמידה קדמה לחורבן במאות שנים. אלא שאותנו מעניינת תופעה אחרת העולה מן המקורות הנ״ל: שאין

---

2. השווה על כך בייחוד אצל קוהלר, *HUCA*, כרך 1, עמ׳ 393 ואילך. ויש לקבל את נימוקו לקביעת זמן חיבור הפרק בתקופה הקדם־חשמונאית (שלא כדעתו של א׳ משכון, *JQR*, כרך 18, עמ׳ 37 ואילך).

3. קוהלר, כנ״ל, עמ׳ 393, 403; והשווה י׳ בער, ישראל בעמים, עמ׳ 31.

4. השווה יומא פ״ז מ״א; תוספתא שם פ״ג, יח ותוספתא כפשוטה ה, עמ׳ 801 ואילך; ירו׳ שם מד ע״ב; ועיין קוהלר, כנ״ל, עמ׳ 993 ואילך.

5. השווה במאמרו של ישראל לוי, *REJ*, כרך 32, עמ׳ 161 ואילך; ובדברי י׳ אברהמס (בעקבות הנ״ל), *JQR (OS)*, כרך 9, עמ׳ 541 ואילך.

6. עיין: *JQR*, כרך 34, עמ׳ 137 ואילך.

7. תרביץ כט (תש״ך), עמ׳ 1 ואילך.

8. ישראל בעמים, עמ׳ 30 ואילך. לאחרונה הביע דעה דומה גם א׳ ביקרמן, *Harvard Th. R.*, כרך 55 (1962), עמ׳ 163 ואילך.

"סדר התפילה" שבאחד מהם דומה לשל משנהו; ואף־על־פי שכולם דומים לחלק של סדר השמונה־עשרה, אין אף מקרה אחד של חפיפה גמורה (היינו: שיחזרו אותם הנושאים — ולו רק מקצתם — לפי אותו הסדר). כמו כן לא מצינו אף בשניים מבין המקורות הנזכרים אותן הבקשות או הברכות לפי אותו הסדר ממש. ואשר לניסוח, הרי ברור, שמלבד מטבעות "החתימות" שבבן־סירא נא, אין שום דמיון לנוסחים שבידינו. ועוד זאת: אף בכך שונים "סדרי התפילה" הנ"ל אלו מאלו, שבחלקם הם סדרי בקשות, דוגמת הברכות האמצעיות של העמידה, ובחלקם סדרי ברכות ותשבחות (ובמקצתם אף אין לעמוד על כך בבטחה, אם ברכות שבח היו או בקשות, כגון ברכות כוהן גדול). שוני מובהק זה, על אף הדמיון המובהק, אינו מתפרש אלא מתוך ההנחה, שאכן נוצרו סדרי ברכות כאלה במספר גדול ובמתכונות שונות, אם גם דומים וחופפים זה את זה מקצתם; ושמונה־עשרה שבידינו אינה אלא אחת ממתכונות אלו, שנתגבשה ונתקבלה כנורמה בסופו של דבר. ואף היא עצמה נולדה קרוב לוודאי מתוך צירופים של "סדרים" שונים של ברכות ותפילות שקדמו לה[9].

מתוך הנחה זו תתבאר לנו גם תופעה אחרת, שעליה עמדו החוקרים: החפיפה שבין מקצת ברכות השמונה־עשרה מבחינת תוכנן. כך כוללת, למשל, ברכת העבודה בצורתה הנוכחית מלבד בקשה לקבלת העבודה ולהחזרתה על כנה גם בקשה לקבלת התפילה, שלה מוקדשת גם ברכה נפרדת; ובסדר תעניות שבמשנה (תענית פ"ב מ"ד) נמצאות שתי ברכות נפרדות, המסתיימות שתיהן באותה החתימה "שומע תפילה", כיוון ש"סדר" זה נוצר, כפי הנראה, על־ידי צירוף שש (או שבע) ברכות מיוחדות של תפילת תעניות לשמונה־עשרה שבכל יום[10]. וכן כוללת ברכת העבודה את הבקשה המפורשת לבניין בית־המקדש, שהיינו מצפים לה בברכת ירושלים, שבה היא נמצאת במפורש בנוסחי הגניזה (ובנוסח רב סעדיה), אך בשאר הנוסחים שבידינו היא חסרה (אף־על־פי שהיא מפורשת בברכת ירושלים שבברכת המזון!)[11]. מכאן אף ניתן לבאר את היעדרם של נושאים מסוימים של בקשות — וביניהם שתופסים מקום בולט בתפילות המקראיות וכן בתפילות של עמים אחרים — מן השמונה־עשרה, כפי שנתגבשה, כגון בקשות מפורשות לאריכות ימים או לריבוי פרי הבטן[12]; אך הדבר מובן בהתחשב בהתהוות העמידה מתוך צירופים (מקריים בחלקם) של "סדרי ברכות" שונים. מעתה גם נבין בנקל, משום מה מצויות ברכות שאפשר היה לצרפן לאחת או להפריד ביניהן כגון ברכת ירושלים וברכת דוד; וכבר ציינו, שבנוסח (בבל) שבידינו נכפלת הבקשה להחזרת מלכות דוד גם בברכת "את צמח דוד", גם בברכת ירושלים. ועוד זאת: ברוב המקרים לא היה נושאה המדויק של כל ברכה מוגדר כל צורכו, שכן נאמרו ברכות אלו בעל־פה ובדרך אלתור; ויש שבעל התפילה כלל בברכת ירושלים שלו גם בקשה על ישועת עם ישראל (ברכות מט א) ויש שהסתפק בבקשה על העיר בלבד; לפעמים אף הזכיר את בית־המקדש במפורש או שראה צורך לפרש את חידוש מלכות בית דוד[13]. מכאן משמעותה

9. השווה, לדוגמה, את דעתו של מ' ליבר, *JQR*, כרך 40, עמ' 334 ואילך, ש"שלוש הראשונות" היו מתחילתן "סדר תפילה" שלם בפני עצמו.

10. השווה אצל קוהלר, כנ"ל, עמ' 404; ואצל מ' ליבר, כנ"ל, עמ' 356.

11. השווה אצל ישראל לוי, *MGWJ*, כרך 35, עמ' 158; ואצל קוהלר, כנ"ל, עמ' 404.

12. השווה בספרו של היילר על התפילה, עמ' 68 ועוד; את היעדרם של נושאים אחדים מתפילת י"ח אין להכחיש, על אף דברי רב סעדיה גאון במבוא הסידור (עמ' ו): "ראם ישער מישהו שיש סוגים אחרים מלבד שמונה עשרה, אלה, שנוטל עליהם שם תפילה, אינו אלא טועה, כי פקידת העקרות, אם זה עלה על דעתו... נכנס תחת סוג הרופא, ובקשת הפרנסה... נכלל בברכת השנים; ראם עלה על דעתו דבר חוץ משני אלה, אין ספק שהוא ממין י"ח ברכות אלה (כלומר: נכלל באחת מהן)".

13. השווה על נוסחיה השונים של ברכה זו גם לעיל, עמ' 35 ואילך, ועמ' 48 ואילך.

של ההדגשה, שהכוהן הגדול בברכותיו מברך "על המקדש בפני עצמו, ועל ישראל בפני עצמו, ועל ירושלים בפני עצמה", שלא כמנהגם של אלו, שצירפו (בתפילת יום־יום) בקשות אלו לאחת[14]. דוגמה אחרת לאפשרות זו של הרחבת נושא הברכה וגיזונו על־ידי תוספת מוטיבים אחרים הקרובים לו יש לראות אולי בהצעת ר' יוחנן בן־נורי (ראש השנה פ"ד מ"ה) לצרף את המלכיות לברכת קדושת השם, שכפי הנראה כללה בלאו־הכי בפי מתפללים מסוימים, מלבד הרעיון של קדושת ה', אף את דבר מלכותו וייחודו. עדות לכך משמשת תפילת "ובכן תן פחדך", שנשתמרה אצלנו לא רק במוסף של ראש השנה בלבד, שבו חייבים לומר מלכיות, אלא בכל העמידות של ימים נוראים. אך בייחוד בולט הדבר בנוסח ברכה זו שב־*Constitutiones Apostolorum* (ספר שביעי, פ' לה), המביע בהבלטה את רוב הרעיונות של "ובכן תן פחדך" ושל "עלינו לשבח", ואף מזכיר את נוסחיהן של תפילות אלו ממש[15]. מכאן מתבארת גם התופעה, שעמדו עליה החוקרים, של שינוי תוכנן של ברכות מסוימות, כגון ברכת "השיבה שופטינו", שהיתה פעם, כנראה, בקשה על יום הדין שבאחרית הימים, שבו נעשה דין לרשעים, כפי שמוכח בין השאר מנוסחה ב"הבינגר"; ואף על הספקות לגבי תוכנה ומקומה של ברכת "גואל ישראל", שהתעוררו מימי צונץ ואילך, ניתן להשיב שאולי לא היה תוכנה מוגדר לגמרי, והיו שביקשו בה על גאולת היחיד או הציבור מצרות חולפות, והיו שפירשוה על הגאולה העתידה[16].

מתוך סדרי הברכות והבקשות הרבים והשונים שהיו רווחים בקרב העם מימי קדם נתגבש לכל המאוחר במאה שלפני החורבן המנהג להתפלל שמונה־עשרה ברכות דווקא[17], אלא שתוכנן המדויק וסדרן לא היו אחידים, ועדיין לא חדלו בחוגים מסוימים או במקומות מסוימים להוסיף על מספר זה. משמעותה של "העריכה" של השמונה־עשרה ביבנה היתה אפוא קביעה של שמונה־עשר הנושאים, שלכל אחד מהם יש לייחד ברכה, של סדרם ואף של נושאי־

---

14. ודומה שזה משמעם של דברי מדרש תהילים (יז): "לפיכך התקינו חסידים ראשונים שיהיו מתפללים... 'אבא רחום ברחמיך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים' והתקינו בונה ירושלים ברכה בפני עצמה", כלומר בנוסף על הבקשה על ציון והמקדש הכלולה בברכת העבודה. — לגבי הגירסות השונות בדבר "שמונה הברכות" עיין לעיל, עמ' 82, הע' 18.

15. עיין בנוסח של *Constitutiones Apostolorum* המובא (בתרגום אנגלי) אצל קוהלר, כנ"ל, עמ' 415—418; ועיין בדברי ליבר, כנ"ל, עמ' 338 ואילך, המשער כי ברכת קדושת ה' כללה מתחילתה את רעיון מלכות ה' יחד עם קדושתו, ושהברכה בסיגנון זה היתה חלק של קבוצת תפילות בעלות אופי משיחי מובהק (= שלוש הראשונות). לפי דעתו מושטש אופייה זה של הברכה לבסוף על־ידי הבלטת קדושת המלאכים, שדחקה את רעיון המלכות. בפסוק "ימלוך ה' וכו'" המופיע בכל הקדושות רואה הוא שריד של הסיגנון הנ"ל, וכן במטבעות לשון שבפתיחת הקדושה בנוסחים שונים, כגון "לדור ודור המליכו אל" (עמרם, רומי ופוד), "נקדישך ונמליכך" (רמב"ם; ברם נוסח זה איננו בסדר התפילה של הרמב"ם שפרסם גולדשמידט מכתב־יד). השווה גם: י' בער, ישראל בעמים, עמ' 35.

על הקרבה הרעיונית שבין ה"קדושה" וה"מלכות" בליטורגיה עמדו גם: ז' יעבץ, מקור הברכות, עמ' 27 ואילך; צ' קארל, מחקרים בתולדות התפילה, תל־אביב תש"י, עמ' 126; ל' ליבריך בספר היובל של הדואר, עמ' 256.

16. יש אף דעה, שכל הבקשות שבשמונה־עשרה הן בקשות על צורכי ציבור דווקא (ישראל בעמים, עמ' 34); ויש מי שסבור, שכולן היו מתחילתן בקשות משיחיות (ל' לייבריך, *JQR*, כרך 42). והשווה גם במאמרו הנ"ל של מ' ליבר ובהערה הקודמת. לגבי ברכת "השיבה שופטנו" סבור ליבר, שהיא התכוונה מתחילה להחזרת חכמי הסנהדרין, אחרי שסולקו מן השלטון בימי יבנה. על ברכת "גואל ישראל" עיין בין השאר: אלבוגן, בספרו, עמ' 35; א' מרמורשטיין, "רואת ליהודה" לכבוד י"א בלוי, 1926, עמ' 201; מ' ליבר, כנ"ל, עמ' 347.

17. כפי שיוצא מן השימוש בשם "שמונה־עשרה" השגור בפי חכמי דור יבנה, המראה שאינם מתייחסים לחידוש שנתחדש בדורם הם; והשווה אצל קוהלר, כנ"ל, עמ' 390; נ' אלון, תולדות היהודים וכו' א, עמ' 166 ואילך; ישראל בעמים, עמ' 31, וכן לעיל, עמ' 22.

המשנה שאפשר (או רצוי) לשלב בהם[18]. אלא שגם אז נמנעו מלאסור להלוטין את צירופיהן של ברכות נפרדות לאחת או את פילוגה של אחת לשתיים, כמנהגו של המתפלל, ובלבד שיגיע מספרן הכולל לשמונה־עשר[19].

מעתה ניתן להתיר בפשטות את הסבך שנוצר מסביב לשאלה, מה היה מספרן של ברכות העמידה לפני שהותקנה ברכת המינים ביבנה ולאחר מכן. אין עוד אפשרות להחזיק בדעה, שהובעה כבר על־ידי ישראל לוי בשנת 1886 ושהציג אותה בייחוד אלבוגן בסיגנון פסקני, שלפני תיקון ברכת המינים היה מספרן של הברכות רק שבעה־עשר; שכן חולקים עליהם כל שאר החוקרים והוכיחו בעליל, שברכת המינים לא היתה ברכה נוספת אלא הרחבה ושינוי גוון של ברכה („של פרושים" או „של רשעים"), שהיתה קיימת מכבר[20]. אף דעתו של אלבוגן, שברכת „את צמח דוד" לא היתה ידועה בא"י ונוצרה רק בבבל, נדחתה לחלוטין[21]. ואף־על־פי־כן אין מקום לשאלת קוהלר: אם כך הדבר, הרי היה מספרן של הברכות תשעה־עשר מלכתחילה? שכן לא קבעו עדיין מסמרות בכגון אלו אפילו בשעה ש„הסדירו" את התפילה ביבנה; ומן הסתם מי שבירך ברכת דוד בפני עצמה צירף אחת משאר הברכות

---

18. על „משמעות העריכה" ביבנה השווה לאחרונה בעיקר אצל ג' אלון, כנ"ל; וכן אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה א, עמ' 53 ואילך.

19. תוספתא ברכות פ"ג, כה ומקבילות; והשווה דברי אלבוגן בספרו: *D. Achtzehngebet etc.*, עמ' 36, הקובע בצדק, שמשמעות ה„הסדר" ביבנה היתה להעמיד את התפילה על י"ח ברכות בלבד, על אף ריבוי הנוסחים והתכנים שהיו נוהגים בה מאז; וכן בספרו *D jüd Gottesdienst*, עמ' 39. ברם עדיין לא היתה הקפדה גמורה גם לאחר מכן שלא להוסיף על י"ח, לפחות בהזדמנויות מיוחדות. ודרישת ר' עקיבא לומר תפלה ברכה בפני עצמה (ברכות פ"ה מ"ב) תוכיח; וכן המנהג הידוע לנו מימי האמוראים, להוסיף בתעניות ציבור ברכת „עניינו".

20. ישראל לוי, *MGWJ*, כרך 35, עמ' 158; אלבוגן, *D. Achtzehngebet*, עמ' 36 ואילך; *D j. Gottesdienst*, עמ' 35 ואילך; ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי ג, עמ' 280 ואילך; אפסטייצר, *MGWJ*, כרך 74, עמ' 108; קוהלר, כנ"ל, עמ' 391, 401 ואילך; ובייחוד ליברמן, תוספתא כפשוטה א, עמ' 53. אשר ל„שני המקורות יוצאי דופן" (בלשונו של קוהלר), שמהם רוצה אלבוגן להוכיח שמספר ברכות העמידה לפני תיקון ברכת המינים היה שבעה־עשר בלבד, אין לראות בהם בשום אופן עדות היסטורית מהימנה. שניהם (במ"ר פ' יח; ירו' ברכות ז ע"א) הם בעלי אופי אגדי מובהק ושניהם מנסים למצוא רמזים בכתובים למספר ברכות העמידה; והרי ידוע שסוג זה של מדרש שואף למצוא את ההתאמה הרצויה, ואפילו ייאלץ להוציא את הדברים מידי פשוטם ולהמציא קונסטרוקציות שאין להן אחיזה במציאות. ושמא אף טעה בעל המדרש בבמ"ר אותה הטעות שטעה אלבוגן: כיוון שידע שהן ברכת המינים והן ברכת דוד (נפרדת) הונהגו בזמנים מאוחרים יחסית, הסיק שהתפילה הכילה אי־פעם שבע־עשרה ברכות, אף־על־פי שגם בידו לא היתה שום מסורת כזאת. אשר לירושלמי, דיי להצביע על כך שהטכסט שלפנינו חשוד מכמה בחינות:

א. קיימת אף גירסה „תשע־עשרה" במקום „שבע־עשרה" (השווה גינצבורג, פר"ח ג, עמ' 271; ש' מרן, חירושלמי המפורש, ברכות, דף פב, ב"אם למסורת").

ב. דרשתו של ר' לוי, שבה נמצאת הפיסקה: „אם יאמר לך אדם שבע־עשרה אינון", היא רק אחת מבין כמה דרשות דומות הבאות שם לפניה ולאחריה. ואף במקצת הדרשות האחרות נמצאת שאלה באותו סיגנון ממש: „אם יאמר לך (אדם) תשע־עשרה הן" (או: „שבע עשרה הן"), ברם עניינה לא מספר הברכות, אלא מספר המזמורים בדרשת ריב"ל ומספר הפעמים שהאבות כתובים בתורה בדרשת ר' חנינא.

ג. כבר תמהו המפרשים בצדק, משום־מה באה השאלה הזאת, שמספר הברכות מתחילתו היה רק שבעה־עשר, לגבי דרשה זו בלבד, שהיא השנייה שם בירושלמי — והרי ראוי היה לשאול שאלה זו לגבי כולן (ועיין על כך אצל גינצבורג, כנ"ל, ובפירושו של גורן, כנ"ל). מבלי לנסות לשחזר את הטכסט בירושלמי נוכל לקבוע, שחל כאן שיבוש כלשהו, ושאין כלל ביסחון ששאלה זו התייחסה באמת. לשבע־עשרה ברכות התפילה לפני תקנת ברכת המינים. וקשה לקבל את פירושו הדחוק של גינצבורג שם; ואין אנו צריכים לפירושו של ליברמן (תוספתא כפשוטה א, עמ' 54), שלאחר מכן, בזמנו של רב חונא, ביטלו את ברכת המינים, ואז היה מספר הברכות י"ז, ולכך מתייחסת שאלת הירושלמי.

21. השווה, למשל, קוהלר; כנ"ל, עמ' 405; גינצבורג, פר"ח ג, עמ' 277 ואילך; ועיין לעיל, עמ' 46, הע' 49.

לחברתה[22]. אשר לקביעת תשע־עשרה ברכות בבבל בסופו של דבר, קשה לעמוד על טעמו של שינוי זה[23].

גם ההלכה, הקובעת שבשבת וביום טוב אין מתפללין שמונה־עשרה אלא שבע, אין להסבירה כתוצאה מ"השמטת" הברכות האמצעיות מתפילות שבת וחג. ואף־על־פי שנזכר במקורות, ש"אסור לתבוע צרכיו בשבת" (ירו' שבת פ"טו טו ע"ב)[24], הרי יכול גימוק זה לכל היותר לשמש מניע לסילוקן מתפילות שבת של הבקשות האישיות־החומריות (כגון בקשת הרפואה או הפרנסה), אך לא לביטולן של הבקשות הלאומיות־המשיחיות. וראיה לדבר, שלא ראו כל פסול בבקשות אלו גם בשבת, שנמצאות מקצתן בשאר תפילות שבת, כגון ברכת ירושלים שבברכת המזון וברכות ירושלים ודוד שבברכות ההפטרה. ולא עוד אלא שבאותה הסוגיה בירושלמי הנ"ל, שבה שואלים על הפיסקה "רעינו פרנסנו וכו'" שבברכת המזון, איך אפשר לאומרה בשבת, אין משיגים כלל על אמירת ברכת ירושלים עצמה ("רחם" או "נחם") עם הבקשות הלאומיות הכלולות בה. אלה ודאי, שאין תפילת שבע שבשבתות ובימים טובים "תחליף" שהונהג במקום שמונה־עשרה, אלא מסורת אחרת של "סדר תפילה", שהיה נוהג אולי מנהג של קבע בתפילות שבת וחג עוד לפני שנתגבש המנהג של תפילת שמונה־עשרה בימות החול[25].

לאור האמור ניתן לעמוד גם על טיבם של שני "סדרי ברכות" אחרים, שגם הם גראים תמוהים למדיי: סדר הברכות שלאחר ההפטרה ו"שמונה ברכות" שמברך כוהן גדול אחרי קריאתו בתורה ביום הכיפורים (וכן המלך אחרי קריאתו ב"הקהל" בחג הסוכות). על הדמיון שבין שני הסדרים הנ"ל (אף־על־פי שבברכות כוהן גדול אנו יודעים רק את תוכנן הכללי ואת חתימותיהן של הברכות) כבר עמד מילר בפירושו למסכת סופרים[26], אך לא ניסה להסבירו אלא בזאת, שברכות ההפטרה הן מעין השתלשלות של ברכות כוהן גדול. ברם בכך לא סגי, שכן שני הסדרים משונים הם מכמה בחינות, ועלינו לנסות ולהבין מה גרם להן לאותן תכונות בלתי־רגילות. ראשית, יש לשאול: מה נשתנו שני סדרים אלו, שהן ברכות שלאחר הקריאה מכתבי הקודש, מכל שאר הברכות מסוג זה (כגון ברכת התורה השגורה בפינו והברכה שלאחר ההלל), שאין הם מסתפקים בהבעת גופו של עניין (היינו: ההודאה שה' נתן לנו תורת אמת או שבחר בנביאי אמת וכו') אלא מוסיפים עליו כל מיני בקשות (כגון על ירושלים ועל מלכות דוד בברכות ההפטרה). יתר על כן: מה מקום יש בברכות שלאחר הקריאה לברכה מיוחדת של "קדושת היום"; ואם יש לכך מקום — מדוע רק בסדרי ברכות הנ"ל, ולא, למשל, בברכה שלאחר קריאת התורה? וכן יש לתמוה על התגיגיות היתירה שבברכות ההפטרה, הבאה לידי ביטוי בייחוד בברכה הראשונה, שיש בה משום

---

22. שלא כדעת קוהלר, כנ"ל, עמ' 405 ואילך, שברכת "גואל ישראל" לא נחשבה עדיין חלק של השמונה־עשרה בשעת העריכה ביבנה!

23. לבארה מסתברים דברי ח. טשרנוביץ (בקיצור התלמוד למס' ברכות, עמ' 273), שבבבל לא נהגה ברכת המינים בתחילה, שכן לא היו בה נוצרים, ולכן הפרידו את ברכת דוד מברכת ירושלים בדרך של קבע כדי לשמור על המספר שמונה־עשר; וכאשר הנהיגו בדורות מאוחרים אף את ברכת המינים, לא יכלו, או לא רצו עוד לעקור את מנהגם הקדום לומר ברכת דוד נפרדת. ברם לאור דעתם הנ"ל של החוקרים היום, שברכת המינים שהותקנה ביבנה לא היתה ברכה חדשה לגמרי, אלא מעין הרחבה של ברכה שהיתה קיימת מכבר, אין להבין משום־מה לא קיבלו את הברכה בבבל לשחות בדמותה הקדמת. אין אף ודאות, שאותם ה"מינים", שנגדם כוונה הברכה ביבנה, היו דווקא הנוצרים; עיין, לדוגמה, בדברי ש' קראוס בספר היובל לאהרן פרימן, ברלין 1935, עמ' 137 ואילך.

24. השווה גם ויק"ר, סוף פ' לד; תנח' וירא א.

25. השווה אצל מ' ליבר, כנ"ל, עמ' 334 ואילך ובדברי קוהלר, *HUCA*, כרך 1, עמ' 392 ואילך.

26. עמ' 181, 186.

הצהרת ביטחון ואימון נלהבת בה׳, שהוא נאמן לקיים את דבריו שבפי הנביאים. לפי המנהג הארץ־ישראלי הקדום, שנמסר עליו במסכת סופרים (יג, י), נאמר חלקה השני של ברכה זו (מ״נאמן אתה ה׳ אלהינו״) על־ידי הציבור כולו כמענה, בקול רם ובעמידה דווקא.

דומה שגם בשני הסדרים האלה יש לראות סדרי תפילה שלמים (דוגמת תפילת שבע או תפילת שמונה־עשרה), ולא רק ״ברכות אחרונות״ שלאחר הקריאה. קריאת הכוהן הגדול עם הברכות שלאחריה היא היא תפילת היום המורכבת משני חלקים עיקריים: קריאה בפרשת היום, ולאחריה סדר תפילת היום (המתקשר לקריאה על־ידי הברכה הראשונה שבו — הברכה על התורה). כמו כן נוצרו, כפי הנראה, הברכות שלאחר ההפטרה כעיקר תפילת היום, בזמן שעוד לא הגיעה תפילת שבת וחג לידי גיבוש אחיד וסופי בתפילת שבע הנהוגה היום. מכאן ששתי הסדרות חייבות לכלול בין השאר ברכת קדושת היום; מכאן אף התגיגיות, השתתפות הציבור (בברכות ההפטרה) ועמידתו. במקדש לא נהגה תפילה בציבור תגיגית כזו עם קריאת התורה שלפניה אלא ביום כיפור; ואילו בגבולין, בבתי־הכנסת של העם (או לפחות במקצתם) נהגה בכל שבת וחג, ואף כללה קריאה בתורה ובנביא עם סדר תפילה שלאחריה. מנהג קריאת פרקי נחמה מן הנביאים (– הפטרה) הוא קדום, שכן היה נהוג, כפי שנוכחנו, לפני שנתגבשו תפילות שבת וחג גיבוש סופי. ואכן נראה, שכן היה הדבר; כי מלבד עדויות מפורשות על קריאה בנביא כמנהג של קבע מן המאה הראשונה לספה״נ (לוקס ד, יג; מעשי השליחים יג, ט) מצביע קוהלר בצדק על שימוש בדברי הנביאים כ״דברי נחמתא״, לפחות בהזדמנויות מיוחדות, עוד בימי החשמונאים[27]. ואף־על־פי שברכות אלו נעשו כביכול מיותרות עם הנהגת תפילת שבע של שבת וחג, מכל מקום לא בטלו (ואולי דווקא משום שבולט בהן המוטיב המשיחי החסר בעמידת שבת וחג הרגילה)[28]. ברכות אלו נתהוו אפוא בזמן קדום, מאות שנים לפני החורבן (כמובן, לאו דווקא בנוסחן הנוכחי); וייתכן מאוד, שכשם שקדמה התגבשותה של תפילת שבע לשל תפילת י״ח, כך קדמו ״ברכות ההפטרה״ לתפילת שבע. ואין לתמוה, שעוד זמן רב לפני החורבן היו נוהגים לומר בקשות על בניין ירושלים ועל חידוש מלכות בית דוד, שכן מצויות בקשות כאלה, בסיגנון מובהק לא פחות, אף בתפילות שבספר בן־סירא[29].

---

27. *MGWJ*, כרך 37, עמ׳ 448 ואילך (כגון מקבים ב׳ ח, כג; טו, ט). והשווה אף בדברי קוהלר, *HUCA*, כרך 1, עמ׳ 392, 408, שם הוא מצביע על קשר בין סדרי הברכות הנ״ל זה לזה ובין שניהם לתפילת שבע, ורומז שיש לראות בכולן תפילות שבת וחג קדומות. לדעתי, שברכות ההפטרה היו מלכתחילה סיומה של תפילת היום, שותף גם ל׳ ליבריך (ועל כך מצביע, לדעתו, גם השם ״הפטרה״). עיין במאמרו: *Encyclopaedia Britannica* (ed. 1965), s.v. Liturgy, Jewish, pp. 140—1.

28. לפי רב סעדיה (סידור, עמ׳ שסז) יש נוסח אחד של ״קדושת היום״ בעמידה של שבת, שהוא בעל אופי משיחי: ״הנח לנו כי אתה אבינו, ומלוך עלינו מהרה כי אתה מלכנו, בא״ה מקדש השבת״

29. בפרק לו:

״החיש קץ ופקוד מועד . . .
אסוף כל שבטי יעקב — ויתנחלו כימי קדם
רחם על עם נקרא בשמך — ישראל בכור כיניתה
רחם על קרית קדשך — ירושלים מכון שבתיך
תן עדות למראש מעשיך — והקם חזון דובר בשמך
תן את פעולת קודיך — ונביאיך יאמנו (?)
תישמע תפילת עבדיך — כרצונך על עמיך . . .״

והשווה בדברי קוהלר, *HUCA*, כרך 1, עמ׳ 403.

יתר על כן מבקש אפסטוביצר להוכיח על־פי תוכנה של ברכת דוד שבברכות ההפטרה, שהיא נתחברה בראשית

בשלוש ברכות קריאת שמע של שחרית רשאים אנו בוודאי לראות חטיבה אחת, שהתהוותה בשלמותה עוד בימי קדם. ואף־על־פי שבמשנה קדומה (תמיד פ״ה מ״א) נזכרות רק שתיים מתוך השלוש, אין מכאן ראיה אלא שהכוהנים שבמקדש התפללו כך (וכנראה השמיטו את ברכת יוצר אור, כיוון שהתפללו לפני עלות השחר)[30]. שכן אין לך דבר טבעי יותר מברכה ושבח על אור השמש עם זריחתה בבוקר; וכן ״טבעי״ הוא בעולם המחשבה של היהדות שילובם של שלושת המוטיבים: הבריאה — ההתגלות (מתן־תורה) — הגאולה זה בזה באותו ״סדר ברכות״, בייחוד לפי שה״אור״ משמש סמל קבוע גם לתורה גם לגאולה עוד במקרא. ובצדק ציינו, שבעל מזמור יט קשר אף הוא את השבח על אור השמש העולה בהודיה על אור התורה שהיא ״מאירת עיניים״[31].

חייבים אנו עוד לייחד את הדיבור על בעיית הקדושות — של יוצר ושל העמידה: מתי נוצרו, ואיזו קדמה לחברתה. המחלוקת בשאלה זו ידועה[32], ואין צורך לחזור אלא על נקודות עיקריות שהועלו. הקדושה המורחבת, שבה עונה הציבור ״קדוש קדוש וכו׳״ ו״ברוך כבוד ה׳ ממקומו״, הוזכרה בפירוש רק פעם אחת במקורות התנאיים, בתוספתא ברכות פ״א, ט, ששם נאמר, שר׳ יהודה היה עונה פסוקים אלו ״עם המברך״. ממקור זה מוכח אפוא שהיתה נוהגת קדושה כזאת בסוף ימי התנאים לכל המאוחר. אבל אין להכריע מכאן, שהמדובר הוא בקדושת ״יוצר״ דווקא, ולא בקדושה שבתפילה, על־פי הלשון ״מברך״, שהרי משמש לשון זה אף לגבי המתפלל תפילת העמידה: ״מי שבירך ואחר כך נתמנה לו שופר״ (ראש השנה פ״ד מ״ט). ואילו המקור השני, שהוא מימי האמוראים: ״בטיטיי אישתתק באופנייה אתון ושיילון לר׳ אבון אמר לון... זה שעובר תחתיו יתחיל ממקום שפסק״ (ירושלמי ברכות פ״ה ט ע״ג), אי אפשר לפרשו אלא על תפילת העמידה, שהרי משמש לשון ״עובר (לפני התיבה)״ רק לאמירת העמידה. ואם מדובר שם על ״אופנייה״ — ואין בנוסחי קדושת העמידה שלנו היום זכר לאופנים — אין להסיק מכך אלא זאת, שבפי האמוראים היה שגור נוסח אחר. קדושת העמידה היתה אפוא נהוגה ללא כל ספק בימי האמוראים בא״י. אך אין להביא מכך ראיה, ש ל א היתה קיימת אף קדושת יוצר, שכן אין שום הכרח להניח,

---

מלכות החשמונאים, שכן היא מניחה שקיימת מלכות ישראל עצמאית, אלא שיושב על כיסא המלכות לא מלך מבית דוד כי אם ״זר״. לפי שמצב כזה לא היה קיים בתקופה אחרת, קובע הוא אפוא את זמן יצירת הנוסח המקובל בראשית ממלכת יוחנן הורקנוס. השווה בספרו: *Parteipolitik der Hasmonaeerzeit*, וינה 1927, בייחוד עמ׳ 50 ואילך ועמ׳ 224.

30. ובכלל יש מי שסבור (ליבר, כנ״ל, עמ׳ 344, הע׳ 31), שתפילה זו היא **קיצור** של תפילות הקבע של הציבור שהיו נוהגות בבית־הכנסת: ״a reduced version of the complete Synagogue worship adapted to the time-table of the Temple״. אבל השווה גם בדברי אלבוגן, בספר היובל לק׳ קוהלר, ברלין 1913, עמ׳ 77 ואילך. וכן לעיל, עמ׳ 82 ואילך.

31. עיין לעיל, עמ׳ 26, ובהע׳ 18 שם. והשווה אצל קוהלר, *MGWJ*, כרך 37, עמ׳ 447 ואילך, והשווה בדברי א׳ מירסקי, הקונגרס העולמי השלישי למדעי היהדות, תקצירי ההרצאות במדור ספרות עברית, ירושלים תשכ״א (וכעת גם בספר היובל לר״ח אלבק, ירושלים תשכ״ג, עמ׳ 324 ואילך); אם גם קשה לקבל את דעתו, שמזמור יט שימש ״דוגמה״ ממש לחיבור ברכות קריאת שמע בשלמותן ועל כל פרטיהן. וקדם למירסקי בהשערה זו א״ל גורדון ב״הערה לסדר קריאת שמע וברכותיה״, סידור אוצר התפילות, מה׳ ירושלים תש״ך, עמ׳ 254 ואילך. לדעתו של ל׳ ליבריך, *HUCA*, כרך 32, עמ׳ 227 ואילך, שימשה יסוד לסדר קריאת שמע וברכותיה התפילה שבנוח׳ ט, ה ואילך.

32. עיין לעיל, עמ׳ 23. השווה: גנזי שכטר ב, עמ׳ 555; GINZBERG, *Geonica II*, p. 52; L. FINKELSTEIN, La Kedouscha, *Soc. d. Etud. Juives*, Paris 1932, p. 92; ELBOGEN, *D. j. Gottesdienst*, p. 61 f.; E. WERNER, The Doxology etc., *HUCA XIX*, p. 293 f., והספרות הרשומה שם; ולאחרונה: א׳ אלסמן, שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה, מלילה ב (תש״ז), והספרות הרשומה שם.

שרק אחת משתי הקדושות היתה ידועה אז ולא האחרת. ולפי ש"קדושת יוצר" נמצאת אף במקורות נוצריים קדומים מאוד, הרי מסתבר שהיתה בשימוש בא"י במאות הראשונות לספירה; וכמה חוקרים אף מעלים טענות סבירות, שהיא קדומה הרבה יותר[33]. אלא שמופלאת לכאורה אותה עובדה, שקבעו מאן ואחרים שאין זכר לקדושת יוצר לא בנוסחי הגניזה ולא בפיוטי א"י הקדומים[34]. ברם לפי דרכנו אין בכך שום קושי: כבר ראינו לא אחת, שברכה או תפילה שנולדה בא"י בזמן קדום לא נתקבלה שם במנהג של קבע כפי שנתגבש במרוצת הזמן — וברכת "את צמח דוד" תוכיח!

זו צריכה אפוא להיות גם מסקנתנו לגבי קדושת יוצר: היא נולדה בא"י, ומסתבר דווקא בזמן קדום למדיי, אך לא נתקבלה שם בתפילה הנורמאטיבית, כפי שנהגה בפי רוב העם. וכיוון שאין עוד מי שמפקפק בכך, שהקדושות נוצרו בחוגי "יורדי המרכבה", לא יקשה עלינו לעמוד על סיבת היעלמה של קדושת יוצר: חכמי ההלכה לא ראו בעין יפה חדירת יסודות מיסטיים לתפילות הציבור, לא מתוך שהתנגדו לתורת הסוד, אלא משום שלפי דעתם דברים אלה יפים ליחידים ולא לרבים. ומכאן אולי גם הסבר לכך, שרק בשני מקורות תלמודיים נזכרת הקדושה; כי כנראה לא נתקבלה בנקל גם הקדושה שבעמידה ולא היתה נוהגת בכל מקום, שכן לא נתקבלה במנהג א"י בסופו של דבר בתפילת יום־יום אלא בתפילת שבת בלבד[35]. אף העובדה שרב סעדיה מביא בסידורו בתפילת היחיד נוסח ברכת יוצר בלי קדושה — נוסח הקרוב מאוד ל"נוסח יוצר המקורי" לפי השערת החוקרים מימי צונץ[36] — מוכיחה לכל היותר, שהיה קיים מזמן קדום אף נוסח כזה שאין בו קדושה; אך בוודאי אין מכאן ראיה, שקדושת יוצר אינה קדומה. גם "הימנוני הקדושה" שבספרות ההיכלות מחזקים

---

33. המקור בעל השיבות מכרעת בנידון הוא *Constitutiones Apostolorum* ס' ח, פ' יב, ששם משולבת קדושת המלאכים ("קדוש קדוש קדוש וכו'" בתוספת "ברוך אתה לעולם") בתפילה ארוכה, שהמוטיב העיקרי שלה — תיאור מעשה בראשית (אף־על־פי שנסקרים בהמשכה גם מאורעות ההיסטוריה). צירוף זה של קדושת המלאכים עם שבח על בריאת העולם ותיאורה מצביע ברורות על "קדושת יוצר" כעל מקורה היהודי של תפילה זו (שלא כדברי מאן, *HUCA*, כרך 4, עמ' 263, הע' 43). ואף־על־פי שגם ב"עמידה" (= "תפילת שבע") שם (ס' ז, פ' לד ואילך) אנו מוצאים תיאור דומה של מעשה בראשית, הרי הוא משולב שם לא בברכה השלישית אלא בשנייה, ברכת הגבורות. מאידך מפורשת רק שם בברכה השלישית שירת ישראל העונה על שירת המלאכים, כשבפיהם הפסוק מתה' סח, יח; ואילו ב"קדושת יוצר" הנ"ל נאמר רק באופן סתמי: "ויאמר כל העם יחד אתם (= המלאכים) קדוש קדוש קדוש וכו'". והשווה עוד: Kohler, *MGWJ XXXVII*, p. 447 f.; Baumstark, *Comparative Liturgy*, p 50; *RGG*, s.v Gebet, p. 885: Elbogen, *D j Gottesdienst*, p. 556; Werner, *ibid* and *The Sacred Bridge*, especially p 308, note 68; ל' ליבריך בספר היובל של הדואר, עמ' 225 ואילך. רובם של הנ"ל סבורים שהכללת הקדושה בברכת יוצר אור קשורה דווקא במקדש!

34. השווה: י' מאן, *HUCA*, כרך 2, עמ' 289 ואילך וכן: מ' זולאי, קובץ על יד ג (תרצ"ט) ברם עדיין אין ודאות גמורה, שלא נהגה קדושה דיוצר במנהג א"י הקדום, אף־על־פי שלא נמצאה (עד כה) בקטעי הגניזה. שכן מאן עצמו (שם) מצביע על כך, שקדושה זו נזכרת במסכת סופרים (טז, יב); ואם גם אפשר לטעון, שמסכת זו אינה משקפת את נוסח א"י בטהרתו, הרי בכל אופן מבוססת היא בעיקרה על מנהג א"י (או על אחד המנהגים שרווחו בא"י). וכן מזכיר מאן את הפיוט של הקליר "מלך אזור", המצוי במחזור האשכנזי־פולני בקדושה של יוצר לראש השנה. על כך יש להוסיף פיוטים אחרים של הקליר, שקדושה דיוצר משולבת בהן, שנתפרסמו על־ידי י' מרקוס, גנזי שירה ופיוט, ניו־יורק תרצ"ג, עמ' 39, 41, 43. לפיכך דומה, שהצדק בכל זאת עם ל. גינצבורג, *Geonica I*, עמ' 129 ואילך, שקדושה דיוצר היא קדומה והיתה רווחת בא"י מימי התנאים (?), (אם גם אין לקבל את דעתו שם, שהקדושה דעמידה היא יצירה בבלית מימי הגאונים). המקור בבבלי ברכות כא ב אינו חד־משמעי די צורכו, כדי שאפשר להסיק ממנו מסקנות בטוחות על קדושה דעמידה בימי האמוראים; והשווה גינצבורג כנ"ל ואלבוגן בספרו, עמ' 61.

35. אלבוגן, בספרו, עמ' 62 והשווה גם לעיל, עמ' 116, הע' 34.

36. צונץ, *Gottesdienstliche Vortraege*, עמ' 382; גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, עמ' 32, הע' 13.

דשה זו, מאחר שהתברר, ששורשיה של ספרות זו נעוצים בתקופת התנאים[37]. שירים אלו קרובים לקדושת יוצר דווקא, שכן כמוה הם מתארים את קדושת המלאכים ואינם שָׁמים את הקדושה בפי ישראל. ואין לייחס משקל רב לטענה, שקדושות אלו יש להן זיקה אף לקדושת העמידה, כיוון שגם בהיכלות הן לובשות סיגנון ברכה; שהרי גם קדושת יוצר משוקעת במסגרת של ברכה! ואין כל דמיון, לא מבחינת הסיגנון והצורה ולא מבחינה מהותית, בין שירים אֶכסטאטיים אלו של יחידים, על אף מטבעות הברכות המפוזרים בהם, לבין תפילת העמידה, שהיא תפילת קבע של ציבור — מאוספת וצנועה בסיגנונה. ובשום אופן אין להוכיח משירי קדושה אלו, שבזמן חיבורם עוד לא היתה נהוגה הקדושה של העמידה, על־פי הטענה, שחתימות הברכה המשמשות בשירים לא כולן זהות עם חתימות העמידה. וכי יש לצפות לכך, שהמיסטיקאי, שתפילתו צריכה לשמש "רכב" להעלאתו להיכלות, יתפלל דווקא את תפילת העמידה השיגרתית על מטבעותיה הקבועים? ומי שטוען, שהפסוק "קדושים ואני אקדש שמך" מציין את נקודת המעבר מקדושת יוצר, המתארת את קילוס המלאכים, לקדושת העמידה, היינו: קדושה של כנסת ישראל, ייתכן שהצדק אתו מבחינה רעיונית, אך לאו דווקא מבחינה היסטורית[38]. גם בשאלה מסובכת זו של תולדות הקדושה דומה שהכול יבוא על מקומו בשלום, אם נקבל את העובדה שמסורות שונות של תפילה היו רווחות בעת ובעונה אחת, ודווקא בזמנים קדומים.

נפנה כעת לסיגנונן וצורותיהן של תפילות הקבע. רוב רובן של תפילות אלו — שכולן מנוסחות במטבע ברכה (מטבע ארוך או מטבע של "ברכה הסמוכה לחברתה") — פשוטות הן למדיי וקצרות, ואין סיגנונן ספרותי "גבוה". אמנם מוצאים אנו בתחום זה — ובו בלבד — שכל תפילה מורכבת מסידרה שלמה של ברכות; אך כל יחידה בסידרה כזו היא לרוב קצרה ומבֻנָה פשוט, והיא מצטמצמת בנושא אחד ומביעה אותו באופן חסכוני ועניני. מלבד תפילות ספורות, שעוד נחזור אליהן להלן, אין למצוא בברכותיה של תפילת הקבע לא אריכות ולא תגיגיות, לא סיגנון הימנוני נשגב[39], לא הפרזה, לא חזרות מרובות (כמו, למשל, בליטאניה) ולא קישוטים ועיטורים אמנותיים. רובן של בקשות השמונה־עשרה, כפי שהגיעו לידינו, אין בהן אלא משפט אחד בלבד. ברם משפט אחד זה מתחלק פעמים הרבה לשתי צלעות, ויש בו תקבולת ואף מקצב, כדרך המקרא. סיגנון זה היה בוודאי שגור למדיי בסוף ימי בית שני, שכן הוא מצוי, מלבד במקרא עצמו, גם בספרים כגון בן־סירא; ואף מי שבא להביע את דברו בתפילה נזקק לו. ולא עוד אלא שאותו פסוק בקשה עצמו לקוח לעיתים מן המקרא (כגון "השיבנו ה' אליך ונשובה וכו'" בברכה החמישית במקצת נוסחי הגניזה) או לפחות מבוסס על כתוב, שאך מעט שינו בסיגנונו כדי להולמו לתפקידו בתפילה (כגון "רפאנו ה' ונרפא וכו'" על־פי יר' יז, יד, אלא שהעתיקו את הפסוק ללשון רבים). ואף לשונות של ברכות אחרות, אם גם אינם מועתקים מן המקרא ממש, מנוסחים לרוב במתכונת המקראית, בעלת הדיכוטומיה, התקבלות והמקצב. וכן בולטת בתפילה אף נטייה מסוימת לשמור על מקצת צורות התחביר המקראיות, כגון על השימוש בוי"ו ההיפוך (כגון "ותתן לנו... מועדים לשמחה...") ועל לשונות מקראיים (כגון העדפת "אשר" על

---

37. ג' שלום, *Jewish Gnosticism etc.*; וביחוד ש' ליברמן, בנספח שם.

38. אלטמן, כנ"ל; ועיין גם אצל שלום, כנ"ל, עמ' 106 למעלה.

39. אמנם נכון הוא, שחתימת הברכה במטבע "ברוך אתה ה'" משווה סיגנון של שבח ותהילה אפילו לבקשות, ובוודאי אין לראות בכך דבר שבמקרה. אך נלקה בהפרזה, אם נדבר על "הסיגנון ההימנוגי" של תפילת הקבע היהודית בכלל. ועיין גם לעיל, עמ' 20.

"ש..."). ברם אין התחביר של התפילות בכללותו בעל אופי מקראי, ואף לשון התפילות מתובלת כמידה רבה במלים, שמקורן בלשון חז"ל[40]. מעצם המבנה של חלק מן הבקשות בתקבולת המקראית נובעת גם הימצאה של מעין "חריזה" במקצתן, כשאותן הסיומות הדקדוקיות באות בסוף שתי צלעותיה. אך אין לראות מחשבה תחילה ו"שיטה" לא במבנה הדיכוטומי, לא בשימוש בתקבולת, לא במקצב, לא ב"חרוז", וודאי שלא במספר המלים המצויות בכל ברכה וברכה[41]. שכן לא בכל הברכות — ואף לא בכל הבקשות של השמונה־עשרה — משמש הסיגנון הנזכר; ומצויות ביניהן — וגם בנוסחים הארץ־ישראליים שבגניזה — גם כאלה שבנויות לפי מתכונות אחרות, בלתי־מקראיות לחלוטין, כגון שרשרת ארוכה של מושאים או תיאורי־פועל התלויים כולם בפועל אחד (כגון: "רחם... על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון וכו'"; "והסר מעלינו אויב דבר וחרב ורעב ויגון" וכיוצא באלו).

הנושא של כל ברכות התפילה הוא ה' (ואם לא תמיד הנושא התחבירי, מכל מקום הנושא ההגיוני). לרוב פותחת ברכה של בקשה בפועל בלשון ציווי ללא כל הקדמה; ולפעמים היא מורכבת מסידרה שלמה של פעלים כאלה, כשלכל אחד מהם מתלווה רק מלה אחת או מלים ספורות של תיאור או מושא (כגון: "השכיבנו... לשלום והעמידנו... לחיים ופרוש עלינו סוכת שלומך ותקננו בעצה טובה מלפניך והושיענו למען שמך והגן בעדנו וכו'" או "... רצה במנוחתנו קדשנו במצוותיך ושמחנו בישועתך וכו'"). בשעה שהבקשה פותחת לא בפועל כי אם במושא או בתיאור הפועל, רגיל הפועל שלאחריהם לבוא בלשון עתיד ולא בציווי ("לירושלים עירך ברחמים תשוב וכו'" או "ותפילתם באהבה תקבל ברצון" וכיוצא באלו). בברכות שבח הפותחות ב"ברוך" באות בדרך כלל סדרות של צורות פועל בבינוני פועל או בעבר אחרי הפתיחה (כגון "אשר בדברו מעריב ערבים, בחכמה פותח שערים ובתבונה משנה עתים וכו'" או "יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא את הכול. המאיר לארץ ולדרים עליה וכו'" או "אשר בחר בנו... ורוממנו... וקידשנו... וכו'"). ואילו ברכות אחרות, שאינן פותחות ב"ברוך", בייחוד אלה שאינן של בקשה, פותחות בדרך כלל בפועל בלשון עבר, כשלפניו מלת "אתה", שאינה נחוצה מבחינת הדקדוק ובאה אפוא לשם הדגשה יתירה[42] (כגון "אתה קידשת", "אתה יצרת", "אתה בחרתנו"; ואין שום נוסח שמצוי בו לשון עבר בגוף שני בראש הברכה בלי תוספת "אתה", מלבד הנוסח "תיכנת שבת", שבו מונע זאת האקרוסטיכון האלפאביתי). ואפילו בברכות בקשה יש שמקדימים משפט מחווה בסיגנון זה לגוף הבקשה (כגון "אתה חונן לאדם דעת").

ברם נוסחים פשוטים וקצרים כאלה — שאין בהם לרוב אלא פסוק אחד — ניתנים להרחבה בדרכים שונות. בין היסודות הנוספים מצוי בייחוד משפט הנמקה בסיגנון "כי... אתה" או "כי אתה..." (כגון "כי אל מלך רופא נאמן ורחמן אתה" או "כי אתה שומע תפילת כל

---

40. השווה: E. MITTWOCH, Some Observations on the Language of the Prayers etc., *Essays in honour of... J.H. Hertz*, London 1942, p. 325 f. ברם אין לקבל ללא הסתייגות את דעתו, שאפשר להסיק מסקנות לגבי זמן חיבורן של התפילות השונות על־פי הלשון והתחביר שלהן בלבד. ועיין גם בדברי אלבוגן בספר היובל לק' קוהלר, ברלין 1913, עמ' 74 ואילך.

41. נגד: DERENBOURG, *REJ*, כרך 14, עמ' 28 ואילך. והשווה על כך אצל אלבוגן, *D. Achtzehngebet*, עמ' 48 ואילך; ואצל קוהלר, *HUCA*, כרך 1, עמ' 394; נגד: K.G. KUHN, *Achtzehngebet, Vaterunser und d. Reim*, Tübingen 1950. נגד: FINKELSTEIN, The Development of the Amidah, *JQR XVI*, p. 11 f., והשווה גם לעיל, בפרק ב.

42. עיין לעיל, עמ' 26, הע' 16.

פה" או "כי אל שומרנו ומצילנו אתה")[43], הבא בסוף גוף הבקשה ומשמש מעבר לחתימה (ועל כן מקדים הוא ומשתמש בדרך כלל באותו הפועל או שם העצם העתיד לחזור ב"טופס" החתימה). גם בברכות שבח והודיה רגילים משפטים אלו כסיום ("כי הוא אל זן ומפרנס לכול וכו'" או "כי בנו בחרת וכו'" או "כי אתה טוב ומיטיב לכול"). ברם תפקידו של משפט זה בבקשה שונה, כי בה הוא משמש יחד לתלות בה את הציפייה ואת הביטחה, שאמנם תתקבל בקשת המתפלל; כי אם ביקש למשל רפואה, הרי שָׁם הוא את ביטחונו בכך, שאחת ממידותיו של ה' שהוא "רופא נאמן"; ואם סליחה ביקש, מצפה הוא שיינתן לו מבוקשו, כיוון שהוא "מוחל וסולח" מעצם מהותו. נוסף על משפט הנמקה בסיגנון "כי אתה..." או במקומו רגיל לבוא פסוק מן המקרא (כשלפניו נוסחת הבאה, כגון "כאמור", "כדבר שנאמר"), שמשרת אף הוא אותה המטרה — "להוכיח" כביכול, שיש יסוד לפנייתנו אל ה', כיוון שמדבריו הוא בתורה עצמה אנו למדים, שרצונו לעשות רצוננו (כגון "טרם נקרא אליך ענינו, כדבר שכתוב: 'והיה טרם יקראו ואני אענה וכו'"). ואף בברכות שבח והודיה משמש סיגנון זה של סיום בפסוק (כגון "כאמור לעושה אורים גדולים וכו'" ביוצר אור או "כאמור פותח את ידך וכו'" במקצת הנוסחים של הברכה הראשונה שבברכת המזון). סיגנון זה מיסודם של בעלי המדרש הוא, כפי שהראה א' מירסקי, אך הוא נוח לשימוש, וכל היודע את פסוקי המקרא לא יתקשה בודאי לשלב אותם בנוסח תפילתו[44]. מלבד ה"הנמקות" הנזכרות — הזכרת מידותיו של ה' בצורה כללית או הבאת פסוקים מן המקרא המעידים על מידות אלו — מצויה עוד אחרת: ההסתמכות על מעשיו של ה' בעבר. הנמקה "סאראדיגמא־טית" זו נמצאת בצורה בולטת בברכות "סדר תעניות" שבמשנה (ומשם חדרה לתפילות שונות): "מי שענה לאברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום הזה"[45]. אך גם הסיגנון הזה אינו מוגבל לבקשות, אלא נמצא גם בסיומן של ברכות שבח, וביחוד של ברכות הודיה; שכן גם אם עיקר תפקידה של הברכה להודות לה' על טובותיו בעבר, טבעי הדבר מאוד לשלב בהודיה בקשה קצרה, שיעשה כן גם בעתיד. כך למשל הגיעו לידינו נוסחים רבים ושונים של סיום בבקשת הגאולה העתידה ל"גאולה" שלאחר קריאת שמע, אף־על־פי שעניינה של הברכה ההודיה־החידוי על גאולת מצרים שבעבר, כגון "בגלל אבות תושיע בנים וכו'", או "צור ישראל, קומה בעזרת ישראל ופדה כנאומך יהודה וישראל וכו'"[46] ועוד רבות כאלו. ואם גם התנגדו מקצת הגאונים והפוסקים לתוספת בקשות מסוג

---

43. א' שפאניר, *MGWJ*, כרך 80, עמ' 344.

44. א' מירסקי, מתצבתן של צורות הפיוט, ידיעות ומכון לחקר השירה העברית ז, עמ' 96 ואילך. ברם אני מסתייג מדברי מירסקי שם, עמ' 97, שבניגוד לדרשה, שבה משמשת הבאת פסוק אימות וחיזוק לדברי הדרשן מדברי תורה, אין דברי תפילה צריכים "ראיה מן התורה", ועל כן יש לראות בצורה זו "מידה ספרותית כוללת"; כי אף־על־פי שאין תפילה צריכה "ראיה", הרי מכל מקום חש המתפלל בצורך לנמק את קבלת בקשתו; ואין לך גימוק טוב מזה, שה' עצמו הבטיח בתורתו שיקבל את בקשותינו וחעיד על עצמו במפורש שהוא "שומע תפילה", ש"יענה טרם נקרא" וכיוצ"ב.

45. סיגנון זה מצוי גם בתפילה הנוצרית הקדומה, כגון ב־*Constitutiones Apostolorum*, ספר ז, פ' לז; ועיין *HUCA*, כרך 1, עמ' 421; והשווה לכל הענין: J. Bergmann, Gebet und Zauberspruch, *MGWJ LXXIV*, p. 457 f.

46. נוסח זה — שיש לראות בו פיוט קדום מאוד, שכן במקום חריזה נמצאת בו עדיין חזרה על אותה המלה ממש בסוף כל טור וטור — הוא כנראה ממצא ארץ־ישראלי, כי הפסוק "גואלנו ה' צבאות שמו קדוש ישראל" רומז לחתימה בנוסח "באה"ה צור ישראל וגואלו". פסוק זה נמצא גם בקטעי הגניזה לפני החתימה הנ"ל, כגון בקטע שפרסם אסף בספר דינבורג (T–S H18[3]); וכן הוא נמצא אף בסידור רב סעדיה, עמ' מז. ייתכן שקביעתם של טורים אלו בנוסחים ממצא בבלי, כגון נוסח אשכנז, נבעה מכך, שבנוסח זה חזרת אף בחתימה עצמה מלת "הצורו": "באה"ה גואל ישראל". — על נוסחי בקשה אחרים לגאולה העתידה בסיום ברכה זו עיין בסידור רב סעדיה, עמ' לח; ובהערה לשו' 6 שם; וכן *HUCA*, כרך 2, עמ' 303, 307, 321. מקצתם מנוסחים בסיגנון "בית־המדרש", והשווה בפרק הבא.

זה[47], דומה שהן קדומות דווקא, שכן הן מצויות ברוב הנוסחים, ובייחוד בפיוטים, בצורה זו או אחרת. ומובן שאין המתפלל רוצה "להחמיץ" את ההזדמנות, שעה שהוא מודה ומשבח על נסיו של ה' בעבר, "להזכיר" לו שגם היום מצפים אנו לישועה ולגאולה. הדוגמה הקלאסית לכך הוא נוסח ברכת הגאולה לליל פסח, כפי שקבע אותו ר' עקיבא (פסחים פ"י מ"ו). וכן נהג רב אחא בר יעקב לסיים ב"מודים דרבנן": "כן תחיינו ותחננו ותקבצנו ותאסוף גלויותינו לחצרות קדשיך לשמור חוקיך ולעשות רצונך בלבב שלם על שאנו מודים לך" (סוטה מ א). גם בהרבה נוסחים של "על הנסים" (וביניהם דווקא אלו הנמצאים במקורות הנחשבים קדומים) יש תוספת בקשה: "כן עשה עמנו ה' אוא"א נסים ונפלאות ונודה לשמך" (סופרים כ, ח) או "כשם שעשית נסין לראשונים כן תעשה לאחרונים ותושיענו בימים האילו כבימים ההם" (סדור רב סעדיה, עמ' רנו) ועוד. אף בברכות אחרות משולבות בקשות גאולה ברוב הנוסחים, כגון בברכת אהבה רבה ובברכת יוצר; ואפילו ב"שלוש הראשונות" של השמונה־עשרה, שנאמר עליהן במפורש שהן "שבחו של מקום", מצויות בקשות בסיום הברכה לרוב בנוסחים הפיוטיים (וביניהם גם קדומים)[48], ויש מקום להניח שפייטנים אלו רק המשיכו במסורת עממית של שילוב בקשות בברכות הודיה ושבח. וכן אנו נוהגים עד היום בעשרת ימי התשובה לשלב ב"שלוש הראשונות" וב"שלוש האחרונות" בקשות שניכתב לחיים טובים. אין אפוא הכרח לראות בבקשות כאלה, המופיעות בברכות שבח "תוספות מאוחרות"[49], אלא דווקא מסורת קדומה; ורק בתקופות מאוחרות התנגדו להן מתוך קפדנות על "שיטה" ושמירה על "טהרת" הסוגים: בקשה לחוד והודיה ושבח לחוד. וכן מצויות בקשות בהרבה ברכות אחרות, שאינן לפי עיקר מהותן ברכות בקשה, כגון ב כ ל נוסחי "קדושת היום" לכל ההזדמנויות, וכן במלכיות, זכרונות ושופרות, ואף ב"קדושת השם" של ימים נוראים ("ובכן תן פחדך"). ואם קבע ר' זירא (פסחים קיז ב), שבקידוש יש לנקוט לשון עבר ("אשר קידשנו"), ואילו בקדושת היום "דצלותא" לשון בקשה ("קדשנו במצוותיך"), נראה שאף הוא בחר וקבע מטבעות אלה מבין סיגנונות שונים שהיו רוחחים בתוך העם; ובוודאי היו כאלה שלא הבחינו כלל בין נוסח הקידוש לנוסח קדושת היום ואמרו אולי אף בקידוש לשונות של בקשה. מאידך הגיעה אלינו אף "קדושת היום" המנוסחת לא בסיגנון של מחוזה ולא של בקשה, אלא בסיגנון מובהק של הודיה — זו שבברכות ההפטרה: "... ועל יום השבת הזה... על הכול ה' א' אנחנו מודים לך ומברכים אותך... בא"ה מקדש השבת". כללו של דבר: היו נוהגים לשלב בקשות בברכות הודיה ושבח מזמנים קדומים מאוד, ובייחוד בקשות גאולה, העולות כמעין מסקנות הגיוניות מעצם הזכרת הישועות והטובות שבעבר. ההזכרה הפאראדיגמאטית של נסי העבר בבקשות ותוספות בקשת ישועה וגאולה בהודיה אגב תיאור נסי העבר אינם אלא שני צדדים של מטבע אחד; ושתיהן נרצרו בוודאי בפי המתפללים באופן ספונטאני. ועוד זאת: עצם ההגדרה הנוקשה של תוכן כל ברכה כ"בקשה" בלבד או כ"שבח" או "הודיה" בלבד שייכת בוודאי לתקופה מאוחרת יחסית; והצדק עם מ' ליבר[50] בציינו, שאפילו ההבחנה בין "שבחו של מקום" לבקשות (= "שאלת

---

47. כגון: אוצר הגאונים א (מס' ברכות), עמ' 28 — 29; סדר רב שמרם חשלם א, עמ' 222.

48. כגון: מ' זולאי, יוצרות לימות החול, קובץ על יד ג (תרצ"ט), עמ' יב: "פרשה פלא עשה לנו פלא בעשותך פלא בין גלי הים; זה צור ישענו וכו'"; וכן דוגמות שונות של ניסוח "שלוש הראשונות" (בייחוד של הברכה השנייה) בלשון בקשה בנוסחים של "עמידה מקוצרת": *HUCA*, כרך 2, עמ' 308 הוא"ל; וכן "מקראות לחול" (= עמידה מקוצרת), שפרסם ש' וידר, גנזי קויפמן א, בודפסט תש"ט, עמ' 83.

49. עיין למשל: צונץ, *Gottesdienstliche Vortraege*, עמ' 363; אלבוגן, בספרו, עמ' 27, 19, 20, 23, 56, 100 ועוד.

50. כנ"ל, עמ' 334.

צרכים") בשמונה־עשרה עצמה אינה מהותית ואינה מוחלטת; שכן נוסח כגון "ומביא גואל לבני בניהם" בברכת אבות הוא בקשה לפי עניינו, אם לא לפי סיגנונו; ומאידך יש אף בבקשות משום הבעת שבח למי ש"מרבה לסלוח" או למי ש"רופא חולים"; ויש שהשבח מפורש, כגון בפתיחת הבקשה הראשונה: "אתה חונן לאדם דעת וכו'". וכן הופכות הבקשות בחלקן ללשונות שבח (בבינוני פועל ובעתיד) ב"מעין שמונה־עשרה" (– הבינגנו) בנוסחה הארץ־ישראלי (ירו' ברכות פ"ד ה ע"א), כגון: "כי מפוזרים אתה מקבץ ותועים עליך לשפוט ועל הרשעים תשית ידך וישמחו כל חוסים בך בבנין עירך וכו'"[51].

יש אפוא לראות בכל אותם האלמנטים המצויים במבנה הברכות השונות של תפילות הקבע, שמנינו עד כה, את אבני הבניין הרגילות של הברכות והתפילות, השייכות כולן למסורת העממית הקדומה, וכולן יכלו להיווצר על־ידי בעלי תפילה מקרב העם. ואם מוצאים אנו, שבמקצת היסודות האלה השתמשו אף הפייטנים, אין להסיק מכך שרק הם המציאום, אלא שידעו לנצל למטרותיהם יסודות מבנה וסיגנון מסורתיים באופן שיטתי בכוונה ספרותית אמנותית תחילה. אולם גם נוסחי התפילה העממיים, שנוצרו במשך הזמן על־ידי בעלי תפילה אלמונים, ושהטובים שבהם נקלטו והתחילו לשמש כנוסחים של קבע, אף הם אינם חסרים אמצעי סיגנון מגוונים למדיי והגיעו לידי שלמות הביטוי, על אף פשטותם, סיגנונם הצנוע ואופיים ה"לא־ספרותי".

ברם תפילות אלו, השייכות ליצירה העממית בתחום זה, עדיין מוגבלות הן מבחינת דרכי הביטוי וצורותיו, ובעיקר מבחינת היקפן הצר, שכן אין הברכות שבהן כוללות בדרך כלל יותר ממשפט אחד או שניים. אין למצוא ביניהן לא הימנונות ארוכים ולא תפילות אֶפיות, המספרות על מעשי ה' בעבר, כפי שהם מצויים מצד אחד במזמורי תהילים ומצד שני ביצירות הפייטנים, שידעו לחבר תפילות אֶפיות ארוכות הנשימה, כגון ה"עבודות" ליום הכיפורים למיניהן (שהן יצירות הפייטנים הראשונים, הממשיכות את המסורת של המקרא ושל הספרים החיצוניים)[52]. וכן היו קיימים עיבודים הימנוניים של ברכות התפילה דוגמת אלה שנשתמרו ב־*Constitutiones Apostolorum* (ספר ז, פ' לג ואילך), והרחבות הימנוניות כאלה מופיעות שוב ביצירותיהם של הפייטנים הראשונים, כגון ב"קידוש המורחב", בברכת "אתה גאלת" ובברכות המפוטות בכלל (שכולן שייכות עוד לראשית ימי הפיוט הקדום, שכן חסרים בהם רוב הסממנים הצורניים־הסיגנוניים של הפיוט המפותח יותר, מלבד השימוש בטורים בעלי מקצב אחיד פחות או יותר והשימוש באקרוסטיכון). באותן תפילות הקבע שנתקבלו לבסוף ב"סידורי התפילה" של כל ישראל אין תפילות אֶפיות; ורק במקצת מתקרבות לכך תפילות כגון "אמת ויציב" או "אמת ואמונה", הפתיחות לקדושות היום והפתיחות למלכיות, זכרונות ושופרות. אך גם באלו אין תיאור רחב, מפורט ורצוף של אותם האירועים שהן באות להזכיר. ואפילו תפילה כגון "על הנסים", שכל כולה מיועדת להזכיר את נסי העבר, יותר ממה שהיא מתארת את המאורעות תיאור מוחשי, היא מתפעלת מגבורת ה' שנתגלתה בהם, והנסים עצמם נזכרים רק בביטויים כלליים ומכלילים. תיאורים מפותחים יותר, שמצויים במקצת התפילות הקדומות, אינם תיאורים היסטוריים, בעלי אופי אֶפי רחב, אלא הימנונות בעלי אופי אֶכסטאטי נלהב; כגון תיאור שבח המלאכים שבקדושה

---

51. עיין גם לעיל, עמ' 37, הע' 24; ועמ' 100, הע' 25.
52. השוה: C. Roth, Ecclesiasticus in the Synagogue Service, *JBL LXXI*, p. 171 f.

של יוצר או תיאור יום הדין במרום ב״ונתנה תוקף״ [53]. תפילות אלו אינן באות לספר קורות העבר, אלא להביע וליצור חרדת קודש, אימה ויראה בלב המתפלל, והן בעלות אופי נומינרזי מובהק [54].

פה ושם מוצאים אנו גם בתפילות קדומות אחרות, שהגיעו לידינו במסגרת תפילות הקבע, שימוש מודע ומפותח יותר באמצעים אמנותיים. כאן יש להזכיר את ״נשמת״, שהיא היצירה ההימנונית הגדולה והאדירה שבתפילות הקבע [55], המצטיינת באמצעי סיגנון רבים, כגון הצורות ה״ריטוריות״: ״אילו פינו מלא שירה כים וכו׳״, ה״מדרש״ של הפסוק ״האל הגדול הגבור והנורא״: ״האל — בתעצומות עוזך; הגדול — בכבוד שמך וכו׳״, והטורים ה״מחורזים״ הקצרים: ״ממצרים גאלתנו / ומבית עבדים פדיתנו / ברעב זנתנו / ובשבע כלכלתנו / מחרב הצלתנו / ומדבר מלטתנו / ומחליים רעים ונאמנים דיליתנו״. אף בתפילות אחרות אנו מוצאים צורות שפיתחו אותן בעלי המדרש ושעברו לשימוש בידי הפייטנים, כגון ״מדרש״ מן הסוג הנ״ל בתפילת ״נחם״ (או ״רחם״) לתשעה באב:

״האבלה והחרבה והבזויה והשוממה
האבלה — מבלי בניה / והחרבה — ממעונותיה
והבזויה — מכבודה / והשוממה — מאין יושב״.

וכן שקועים יסודות סיגנון של בעלי המדרש אף בתפילות כגון: ״אתה קדוש / ושמך קדוש / וקדושים בכל יום יהללוך סלה״; וכן ״אתה אחד / ושמך אחד / ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״ [56]. כן יש להזכיר כאן את השימוש באקרוסטיכון האלפאביתי בחיבור קטעי תפילה, שכל טור מתחיל בהם באחת מאותיות האלף־בית לפי סדרן, כגון במקצת הברכות המפויטות שהזכרנו, או בקטעים שבהם המלים עצמן סדורות לפי אלף־בית (כגון ״אל ברוך גדול דעה וכו׳״) או לפי תשר״ק (כגון ״תיכנת שבת רצית קרבנותיה וכו׳״; כאן הושלם האקרוסטיכון על־ידי תוספת אותיות מנצפ״ך בסוף) [57]. אלו וכיוצא באלו אין לראות בהן עוד יצירות עממיות ספונטאניות, אלא יצירות ספרותיות של יחידים: של חכמים, של בעלי תורת הסוד, של בעלי שאר רוח ויכולת הבעה פיוטית. ברם אין מכך להסיק מסקנות נוקשות לגבי זמן חיבורן של התפילות הללו. אין למצוא בהן עדיין את רוב הסממנים של האמנות הפיוטית המפותחת של זמן מאוחר, וכל אותן התכונות המאפיינות אותן אפשר לייחס בלי היסוס למאות הראשונות של ספירת הנוצרים. ובודאי אין לקבוע שתפילה מסוימת נתחברה בזמן מאוחר לפי סימן סגנוני בודד, כגון הבאת פסוק בסופה, שכן אין דבר זה דורש כלל חכמה ואמנות מיוחדת. ולא עוד אלא שנוסחיהן של הרבה ברכות פשוטות בסיגנונן הגיעו

---

53. יצירה זו שייכת לפי כל הסימנים לראשית התקופה הביזאנטית — לפני התהוותו של הפיוט האמנותי המפותח. והיא אף נתגלתה בקטע מן הגניזה הנמצא בבריטיש מיוזיאום; והשווה: E. Werner, *The Sacred Bridge*, p. 253.

54. על תפילות בעלות אופי נומינרזי בתפילה היהודית עיין: R. Otto, *The Idea of the Holy*, p. 194; Kohler, *MGWJ XXXVII*, p. 451 f.

55. מותר לנו להתעלם מדעותיהם של אלה הרואים ב״נשמת״ צירוף של קטעים בודדים מרובים; עיין גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, עמ׳ 67, 107; ועיין מה שכתבתי בתרביץ ל (תשכ״א), עמ׳ 406 ואילך.

56. מירסקי, מחצבתן של צורות הפיוט, עמ׳ 58 ואילך, עמ׳ 81 ואילך, עמ׳ 79. ואפשר להוסיף דוגמות אחרות, כגון ״אתה הוא אחד — קודם שבראת העולם / ואתה הוא איחד — לאחר שבראת העולם / אתה הוא אל — בעולם הזה / ואתה הוא אל — בעולם הבא״ (בסוף ברכות השחר בנוסח ספרד), או הנוסח שבברכת הארץ: ״על בריתך — שחתמת בבשרנו / ועל תורתך — שלימדתנו / ועל חוקיך — שהודעתנו וכו׳״. וכן יש להזכיר כאן את צורת ״השרשור״, כגון בקדושת מוסף של שבת, שאף היא קדומה (שכן היא משמשת, למשל, בשיר ״דיינו״); השווה א׳ מירסקי, תרביץ כח (תשי״ט), בייחוד בעמ׳ 174 ואילך. וכן: א׳ ורנר, *HUCA*, כרך 19, עמ׳ 304 ואילך.

57. השווה בספרו של אלבוגן, עמ׳ 116; הסיום מדשדש במקצת הנוסחים.

לידינו בשתי צורות: אחת המסתיימת בהבאת פסוק, ואחת שבה הוא חסר[58]. יותר ממה שיש מקום להבחנה בין שכבות מזמנים שונים, יש להבחין בין מסורות שונות (ששתיהן יכולות להיות קדומות למדיי): מסורת של תפילות עממיות, נאות אך פשוטות, שבהן אין עוד שימוש מודע באמצעי קישוט ונוי סיגנוניים, ומסורת של יצירות יחידים — חכמים ובעלי תחושה אסתיטית —, ששאפו גם לנוי של צורה ולאמצעי ביטוי משוכללים. אלו נתחברו, והללו התהוו וצמחו. ואותן היצירות של יחידים — חדרו בחלקן לתפילות הקבע ונתקבלו על־ידי העם — או משום שהיו תפילות אלו מיועדות להזדמנויות מיוחדות, שלא כל אדם ידע לחבר תפילה הנאה להן (כגון מלכיות, זכרונות ושופרות, "נחם" לתשעה באב, ונתנה תוקף), או משום שיצירות נשגבות אלו המלאות חרדת קודש, ענו על צורך נפשי של רוב העם, שאולי קיבל אותן לפעמים לתוך תפילות הקבע, שלא ברצון חכמים, כפי שהזכרנו.

אופייה הכללי של השמונה־עשרה, שהיא תפילת הבקשה המובהקת היחידה, הוא של "תפילת עבד בפני רבו"; וכך תפסו אותה גם חכמי ההלכה עצמם, בציינם שמטעם זה הקדימו "שלוש הראשונות", שהן "שבחו של מקום"[59], לבקשות, שהן "צרכן של בריות". ברם, כפי שכבר הוכחנו בפרקים הקודמים, אין העמידה דוגמה מובהקת של טיפוס זה של תפילה ואינה מייצגת אותו בטהרתו (ומלבדה אין למצוא את הדפוס הזה כלל בתפילות מתקופת התלמוד). בהשוואה לתפילות אחרות של עמי המזרח הקדום מאותו הסוג, מאופק השבח מאוד; וחכמי ההלכה התנגדו בחריפות להרחבתו ולגיבוב תוארי שבח נוספים. אף בסיגנונן של הבקשות לא באה לידי ביטוי בולט הרגשת שפלותו והשפלתו העצמית של המתפלל, הרואה את עצמו כיצור נבזה וחסר ערך מול האדון, המלך הגדול; שכן נדירה בהן אפילו אותה מלת־בקשה "נא", המביעה את ענוותנותו ואת היסוסיו של המתפלל, ורגילים לבוא בהן לשונות ציווי ללא כחל ושרק, וחזוקא בפתיחתן של רוב הבקשות. לא ראו אפוא צורך בתחום זה לרכך את לשונות התביעה והבקשה שבפי המתפלל, ולא נהגו בתפילות הקבע כלל באותן הצורות העקיפות והמסויגות של בקשה, דוגמת דפוס "יהי רצון" שבתפילת התחנונים הפרטית (שבה אמנם לא היו מקדימים שבחו של מקום לבקשה). ואף זאת: אותה הרגשת שפלות המביאה את המתפלל לכנות עצמו "עבדך", ולא "אני", ולפנות אל האל בגוף שלישי ובכינוי "אדוני", שהיא מצויה בתפילה שבמקרא (ואף בפנייה אל אדון בשר ודם) ועדיין רגילה למשל ב"הודיות" שבמגילות מדבר יהודה, נעלמה כליל בתפילות הקבע (אך חזרה והופיעה בפיוט). אין אף מקרה אחד, שבו משמש לשון "עבדיך" במקום "אנחנו" בתפילות היסוד. ובהקשר זה יש לחזור ולהדגיש את הפנייה אל ה' בלשון "אתה" ללא כל היסוס[60], את השימוש ב"שם הויה" (שבכינויו "אדני" לא ראו אלא "קרי" של השם המפורש עצמו), ואת צירוף כינויי השייכות לתאריו (כגון "אלהינו", "אבינו", "מלכנו"), המביעים כולם את היחס האישי־האינטימי של המתפלל אל אלוהיו. היחס נתפס אפוא כשל בן לאביו או של אדם לידידו יותר משל עבד בפני רבו או נתין בפני מלכו הרם. והיטב ידעו חכמים,

---

58. כגון ברכת הזן, שבמקצת הנוסחים מסתיימת "כאמור פותח את ידך וכו'", וברכת יוצר, שבה רגיל הסיום "כאמור לעושה אורים גדולים וכו'", אך בסידור רב סעדיה (עמ' יג), למשל, איננו.

59. השווה לעיל, עמ' 127 ואילך. וגם אם צודק מ' ליבר, ש"שלוש הראשונות" לא נתחברו מתחילה רק כ"פתיחה" ל"שמונה־עשרה", אלא היו סדר תפילה עצמאי, הרי משנקבעו להיאמר בראשית העמידה, ייחסו להן מכל מקום את תפקיד "שבחו של מקום", החייב לבוא לפני הבקשות.

60. ואפילו בתפילה נומינוזית מובהקת — שלה באה בדרך כלל לשון נסתר, כיוון שאין המתפלל, החש חרדת קודש מול אלוהיו, מעז לפנות אליו בלשון נוכח (השווה בספרו של היילר, עמ' 46; ואצל אוטו, עמ' 94) — מצויה הפנייה הישירה בלשון "אתה", כגון בתפילת "ובכן תן שחדך".

שסיגנון זה ושימושי לשון אלו יש להם משמעות של תקיפות ושל העזה מסוימת; כך ציינו למשל, שלשונות ציחדי שבתפילות משה יש בהם משום חוצפה "וכאילו בא בזרוע" (במ"ר פ' כא), שכן "משה גוזר על הקב"ה... 'קומה ה'', 'שובה ה'''" (דב"ר פ' ב).

ואם גם השתמשו במשל של "עבד בפני רבו" כדי להדגים את השפלות הראויה לו לאדם בשעת תפילתו ("דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו", ברכות לד א; "כעבדא קמי מריה", שבת י א; "אם לפני מלך בשר ודם צריך לנהוג שפלות בעצמו, קל וחומר לפני המקום" במ"ר פ' ד; ועוד), הרי מצויות אף אמרות לא מעטות שבהן נאמר בפירוש, שאין כוחו של משל זה יפה מכל הבחינות ושאין הוא משקף את היחס שבין ה' ובין עמו המתפלל לפניו מכל הצדדים: "בשר ודם יש לו פטרון. אם באת עליו צרה אינו נכנס אצלו פתאום, אלא בא ועומד לו על פתח פטרונו וקורא לעבדו או לבן ביתו, והוא אומר: פלוני עומד על פתח חצרך — שמא מכניסו ושמא מניחו; אבל הקב"ה אינו כן..." (ירו' ברכות פ"ט, יג ע"א); "בשר ודם יש לו פטרון. אם הטריח עליו ביותר, הוא אומר: אשכח פלן דקא מטרחא לי; אבל הקב"ה אינו כן..." (שם ע"ב); "אדם יש לו בן בית. פעם ראשונה הוא נכנס אצלו ומושיבו על המיטה, שנייה על הכסא, שלישית על הספסל, רביעית הוא אומר: כמה ספסל דחוק עלי — פלוני מטריחני; אבל הקב"ה אינו כן — כל מה שישראל דוחקין אותו ובאין למקום תפילתו, שמחה הוא לפניו" (מדרש תהילים ד)[61]. הווי אומר: אף־על־פי שחייב אדם לנהוג שפלות ודרך ארץ בעומדו לפני אלוהיו, הקב"ה עצמו אינו חס על כבודו כביכול; וכיוון שכך גם אנו נוהגים לבסוף בתפילתנו מידת־מה של קלות ראש: מרבים בתפילה ומפצירים בה' בכל עת, ופונים אליו בלשונות בקשה וציחוי ישירים, ללא גינוני דרך ארץ, כאדם המשיח עם ידידו[62].

ואם נמצאת אפוא מידה מסוימת של תקיפות ושל אומץ בתפילות היסוד, שאינה הולמת כאמור את דפוס "עבד בפני רבו" בטהרתו, אין זה אלא משום שתפילה זו תפילת ציבור היא; ואף היחיד המתפלל אותה אינו אלא שליחו של ציבור, שכן אין הוא תובע את צרכיו האישיים בלבד אלא צורכי הציבור כולו, שעמו הוא מזדהה. ועל כן משמש בפיו בקביעות לשון "אנחנו" ולא לשון "אני". "וכל מי שמבקש צרכי ציבור כאילו בא בזרוע" (במ"ר פ' כא).

ברם סיגנונן של תפילות הקבע נמנע מהסרזה אף אל הקצה האחר: אין היא תפילת טיעון תובענית, שבה מסתמך המתפלל על זכויותיו ודורש את המגיע לו לפי הדין. אין הוא מבקש שכר על מעשיו הטובים, אלא חסד ורחמים. ואכן אין למצוא בשום מקום בתפילות היסוד שהמתפלל ינמק את ציפייתו לקבלת התפילה בזכויותיו, אלא במידותיו של ה', בחסדו וברחמיו, בהבטחותיו ובמעשיו בעבר. ואם על זכות אבות מסתמכים, הרי גם זו, לאמיתו של דבר, אינה אלא בקשה, שה' יזכור את בריתו עם האבות ואת ההבטחות שנתן להם. וכל שכן שאין בתפילות אלו זכר לניסיון "לגזור גזירות" על ה', לכפות עליו את רצוננו, להשתמש באמצעים הגובלים במאגיה, כגון ההשבעה וכיוצא באלו[63]. וכבר ציינו, שאותם

61. והשווה את המשלים בלוקס י, ה; יח, א ואילך.

62. והשווה גם לעיל, עמ' 115 ואילך.

יש אמנם גם עמדה מנוגדת לנ"ל אצל חז"ל פה ושם, כגון דעתו של רבי "שלא יהא אדם מטריח כל שעה" (תענ' מקץ ט); והשווה אף את דברי רב סעדיה (במבוא הסידור, עמ' ט) על מגייה בלשון ציחוי ר"מירה": "והעבד אינו רשאי לפנות אל אדוניו בדבר מן הדיבורים האלה (כגון לשונות ציחוי או אירם) כי חרא חיה פרסר בו אילו היה מצוחה ואוסר ומבטיח ומאיים".

63. השווה במאמרו של ליברמן, תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 183 ואילך; ועיין לעיל, שם' 120 ואילך, בחש' 12.

דפוסי תפילה ששורשיהם בדרכי הטיעון בבית־המשפט, שבהם "מטיח אדם דברים כלפי מעלה" או "מגיס דעתו כלפי מעלה", לא חדרו לתפילת הקבע של הציבור והיו מצויים בתפילותיהם של חסידים וצדיקים בלבד.

מופלא הדבר, שאין אנו מוצאים את השימוש בדפוסי "בית־המשפט", שבהם האדם מצטדק, טוען טענות ומלמד זכות על עצמו, אפילו בתפילות ימים נוראים, שעה שרואה את עצמו המתפלל נתון בסיטואציה הדורשת לכאורה דווקא סיגנון זה. שהרי בימים אלו האדם והציבור כולו כאילו עומד לפני כס המשפט, כשהספרים פתוחים והשטן עומד ומקטרג, ודינו של כל אדם עומד להיחרץ לחיים או למוות; והיה מובן ואף טבעי, שהמתפלל הנמצא במצב זה ילמד סניגוריה על עצמו מול קטרוגו של השטן ויטען טענות מטענות שונות לזכותו. דומה שאין להסביר היעדר סיגנון זה מתפילות הימים הנוראים — המדובר הוא בתפילות היסוד, ולא בפיוטים מאוחרים — אלא מתוך סלידה מן השימוש ב"תפילה בזרוע" בפי כל אדם. ושמא גרמה אף זאת, שאין סיגנון זה מתיישב כל עיקר עם סיגנונה של תפילת ה"עמידה" (הבנויה ביסודה לפי הדפוס של "עבד בפני רבו", כאמור); והרי תפילה זו היא היסוד של כל התפילות, ואף של תפילות ימים נוראים, ונקבעה בדפוס זה כנראה עוד בזמנים קדומים למדיי.

אף־על־פי שראינו, שאין המשל של עבד ורבו הולם לגמרי את היחס שבין האדם המתפלל לאלוהיו, מכל מקום גמנעו מלהשתמש בתחום זה במשל האחר הידוע, המגדיר אף הוא את היחס שבין האדם לבין ה', משל הפועל ובעל־הבית (– מלך). משל זה מצוי מאוד בספרות האגדה ובתחומים הקרובים לה[64]. ואף־על־פי שראיית האדם את עצמו כפועל הזכאי לקבל שכר על מלאכתו סותרת במקצת את התפיסה האחרת, שתפקידו לעבוד את אדוניו שבשמים כעבד "שלא על מנת לקבל פרס", הרי מוצאים אנו בכל זאת ששתי התפיסות משמשות בכל ספרות האגדה בכפיפה אחת, וכל אחת מביעה בחינה אחרת של אותה האמת המורכבת והפאראדוכסאלית במקצת. ואם גם מטעימים בעלי האגדה בהרבה מקומות, שה' הוא "בעל מלאכה" ה"נאמן לשלם שכר" ושיזכל האדם להיות סמוך ששכר מעשיו לא יקופח בשום אופן, הרי לגבי התפילה (או, בכל אופן, לגבי תפילת הקבע של הציבור) אין מקום לתפיסה זו. כי כאן בא האדם לבקש צרכיו המרובים, שאי אפשר לו להתקיים בלעדיהם; ומי יעז לומר שבידיו זכויות במידה כזאת, שבשכרן זכאי הוא לקבל את כל הדרוש לו[65]? ולכן לא באה לידי ביטוי, לא בתפילה עצמה ולא באמרות חז"ל על התפילה, אלא תפיסת התפילה כ"רחמי". כאן חש האדם במלוא חומרתה את תלותו המוחלטת בה' ובחסדיו. אין בה בתפילה כלל מקום להסתמכות על זכויות ולתביעת שכר על מעשים טובים. ורק צדיקים וחסידים יחידי־סגולה יכולים לבוא בתפילתם בתביעת צדק ובדברי קובלנה, ואף הם בעיקר בשעה שהם מתפללים כנציגי הציבור הנתון בצרה.

64. כגון בברית החדשה; ועיין גם במה שכתבתי: *JJS*, כרך 1, 1948, עמ' 85 ואילך.

65. ואותה התפילה, שהאגדה שמה בפי משה רבינו (שהבאנו לעיל בנספח לפרק ח, עמ' 136, מס' 31): "גלוי וידוע לפניך יגיעי וצערי שנצטערתי על ישראל... אמרתי: כשראיתי בצערן, כך אראה בטובתן. ועכשיו... אתה אומר לי: 'לא תעבור את הירדן הזה'! הרי אתה עושה את תורתך פלסתר, דכתיב: 'ביומו תתן שכרו וכו'" — זו היא שילום עבודה של מ' שנה...". — אינה אלא דוגמה קיצונית של תפילת הטיעון שבפי הצדיקים — החסידים, שאין לה ולא כלום עם תפילות הקבע של הציבור. האמנם אופייני דימוי השכיר לתפילה בדפוס בית־המשפט, שכה תרבע האדם את הנציג לו בדין, ורק לה. ולא עוד אלא שהתפילה הנ"ל היא במקרא עצמו (דבר' ג, כג ואילך) דוגמה מובחקת של תפילה בסיגנון תחנונים (ועיין גם לעיל, עמ' 130, הערה 12); אך בעלי האגדה שינו את אופייה מיסודו וניסחוה מחדש במתכונת תפילה בדפוס בית־המשפט, דוגמת תפילות משה בעד ישראל ודוגמת התפילות השגורות בפי החסידים והצדיקים אף בזמנם של החכמים.

אף אותו מקום בודד ויחיד בתפילות הקבע, שמצינו בו בקשה מפורשת, שה׳ יתן לנו ״שכר טוב״ (בברכת הצדיקים: ״ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת״; ובנוסחי הגניזה: ״ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך״), אין בו כדי לסתור את האמור לעיל. ״שכר״ זה אין פירושו תביעת תשלום ותגמול נאה למעשינו, אלא מילוי תקוות הישועה ומניעת אכזבה וחרפה מאלה ״הבוטחים בשמך באמת״ ו״עושים רצונך״. שכן ברכה זו היא בעלת תוכן משיחי, ועניינה הבקשה, שאכן תתקיימנה בנו אותן ההבטחות הטובות, שנתן ה׳ בפי נביאיו (כלשון הכתוב: ״כי יש שכר לפעלתך... ויש תקוה לאחריתך...״, יר׳ לא, טו—טז), שלא יבושו אלה שנשארו נאמנים ואיתנים בביטחונם בה׳. ואין זה אלא לשון אחר של מה שנאמר גם בתפילת ״ובכן תן פחדך״ באותו הקשר של בקשת הגאולה השלמה: ״ובכן תן כבוד ה׳ לעמך, תהלה ליריאיך, ותקוה טובה לדורשיך, ופתחון פה למייחלים לך... ובכן צדיקים יראו וישמחו, וישרים יעלוזו, וחסידים ברנה יגילו, ועולתה תקפוץ פיה...״[66].

בתפילות החובה והקבע של הציבור, כפי שנתגבשו והגיעו לידינו, משמשות אפוא זו ליד זו ענווה וצניעות מחד, ותקיפות והעזה מאידך. ידע המתפלל שאינו דומה אלא כעבד בפני רבו, החייב לנהוג שפלות בעצמו ושאסור לו להגיס דעתו לפני אדוניו. אך ידע הוא גם זאת, שה׳ קרוב לעמו, המבקש צרכיו ממנו, ומתאוה לתפילתם (יבמות סד א; שמו״ר פ׳ כא); שאותו מלך רם ונישא הוא גם אב מלא רחמים. ועל כן אין מקום בתפילה להשפלה עצמית ולהתאפקות יתירה, כשם שאין בה מקום ליהירות ולהטחת דברים כלפי מעלה.

לבסוף נציין עוד בקיצור תופעות אחדות, שאינן מצויות בתפילות החובה של הציבור (ואף לא בסוגים האחרים שדננו בהם). ידוע הדבר, שאין בשום תפילה מתקופת התלמוד פנייה אל מתווכים — לא אל מלאכים, לא אל קדושים, ולא אל האבות. ״אם באת על אדם צרה, לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד, הה״ד: ׳והיה כל אשר יקרא בשם ה׳ ימלט׳ (יואל ג, ה)״ (ירו׳ ברכות פ״ט יג ע״א). ואותן הדוגמות הספורות של פנייה אל מלאכים, המצויות בסידורי התפילה היום, נוצרו כנראה בימי הביניים (כגון: ״משמיעי תפילה, השמיעו תפילתנו לפני שומע תפילה״ שבסליחות, או: ״ברכוני לשלום, מלאכי השלום מלאכי עליון״ וכיוצא באלו).

אין בתפילת הקבע היהודית מקום מרכזי ובולט ל״וידוי חטא״, כפי שיש לו, למשל, בתפילה הנוצרית[67]. אין הווידוי, עם בקשת הסליחה על החטאים הבאה בעקבותיו, אלא אחת מבקשות השמונה־עשרה, ולא נודעה לו חשיבות־יתר לעומת שאר הבקשות. ואפילו ביום כיפור, שבו תופס היום הווידוי מקום בולט וניכר, אין הווידוי אלא תוספת שלאחר העמידה, דוגמת ה״תחנונים״, ולא חלק של העמידה עצמה — כך מכל מקום בתפילה בלחש של היחיד (והשווה יומא פז ב). אין לראות אפוא בווידוי־חטא קטיגוריה בפני עצמה, שהיא כביכול אחת מאבני היסוד של תפילת הקבע בישראל.

וכן אין ״הבקשה בעד הזולת״ (״Fürbitte״) חלק מיוחד במבנה תפילות הקבע. אמנם ישנן בקשות כאלה — ביחוד באותן התפילות שבפי הצדיקים, שעליהן הרחבנו את

---

66. והשווה את הלשונות הדומים בתפילה המשיחית המובהקת שבבן־סירא לו, כא—כב:

״תן את פעולת (!) קויך ונביאיך ייאמנו
תשמע תפילת עבדיך כרצונך על עמך״

והשווה מ״צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי״ט, בפירושו למקום, המעיר על הקבלות שונות בין הפרק ובין תפילת קבע שונות (אך לא על הנ״ל).

67. עיין בספרו של הילר, עמ׳ 452 ואילך.

הדיבור בפרק ח — ואף בתפילת העמידה מצויות בקשות "על הצדיקים", "על גירי הצדק" וכו'. וכן מסורת בידינו, שאנשי המעמד היו מתפללים "על יורדי הים, על הולכי מדברות, על האסכרה שלא תיפול על התינוקות, על עוברות ומיניקות" (תענית כז ב); וגם היום נהוגות תפילות בעד הזולת בבית־הכנסת, בעיקר בסיגנון "מי שבירך" לאחר קריאת התורה. אולם במסגרת תפילת החובה לא מצאו להן תפילות כאלה מקום בולט; ומלבד אותה "ברכת צדיקים" (שאף בה נמצאת בקשה הכוללת את ציבור המתפללים עצמו: "ועלינו יהמו רחמיך וכו'" ובנוסח א"י: "ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך") לא מצינו תפילה מיוחדת ונפרדת שמתפללים אותה "עבור הזולת" (אף־על־פי שהרשות ביד המתפלל, "אם יש לו חולה בתוך ביתו", לשאול עליו בברכת החולים וכיוצא בזה — ע"ז ח א). ולא קשה לגלות את טעם הדבר; שכן כל כולה של תפילת הקבע והחובה, בין בפי הציבור בין בפי היחיד, תפילה בעד הציבור היא, וכולה מנוסחת בלשון "אנחנו". הרי אומר שכל הבקשות שמבקש המתפלל אינן באות לשאול צרכיו הוא בלבד, אלא צורכי הכלל כולו; וכיוון שכך אין עוד מקום לתפילות מיוחדות "עבור אחרים", שהרי צרכיו של כל הציבור וצורכי כלל ישראל הם הם התוכן של בקשות תפילת העמידה.

פרק י

תפילות מיסודו של "בית־המדרש"

א

מלבד תפילות החובה והקבע שבבית־הכנסת ומלבד תפילתו הספונטאנית של היחיד קיים סוג נוסף של תפילות, שמקום היווצרן "בית־המדרש", כלומר: תפילות שנוצרו בעקבות לימוד התורה בציבור, ובייחוד אגב הדרשה בציבור. מסתבר, שאסיפות שבהן התכנס קהל רב כדי לשמוע מפי החכם דברי תורה ופירושם נפתחו ונסתיימו בדרך כלל בדברי שבח למי שנתן תורה לעמו ישראל; וגם במשך הדרשה עצמה בוודאי נהג החכם להוסיף דברי שבח קצרים, שעה שמנה מעשי ה' ומידותיו. ובייחוד יש להניח, שבסיום הדרשה בציבור היה הדרשן אומר דברי שבח נוספים או תפילה קצרה. תפילת סיום זו היתה לרוב תפילה לגאולה והיא צמחה באופן אורגאני מן הדרשה עצמה, שהסתיימה לרוב בפסוקים מן המקרא, שיש בהם דברי נחמה על הגאולה העתידה.

בבואנו להבחין בין תפילות בית־הכנסת לתפילות בית־המדרש, אין כוונתנו, כמובן, להבחנה טופוגראפית גרידא. כידוע שימש גם בית־הכנסת מקום לימוד התורה; מאידך התקיימה תפילה בציבור לעיתים אף בבית־המדרש [1]. אנו מתכוונים להבדלים שבטיבן של התפילות, הבדלים הנעוצים בסופו של דבר בתכליתם השונה של שני סוגי התפילות: תפילה בציבור לשמה, כמטרה בפני עצמה, מכאן; ודברי שבח, הודיה ובקשה קצרים, שאינם באים אלא אגב לימוד התורה וההתבוננות במעשי ה' ובדבריו הנמסרים בה, מאידך.

לתפילות בית־המדרש דפוסים משלהן, בעלי סימני היכר צורניים בולטים, שבהם הן נבדלות מתפילות בית־הכנסת. לכשנעמוד על טיבן של צורות אלו — וכן על תכנים מסוימים, שאף הם מאפיינים את תפילות בית־המדרש — נוכל להשתמש בהם כדי לזהות אותן התפילות שחדרו לבסוף לסידור התפילה, שמוצאן היה בבית־המדרש. נביא אפוא מבחר מקורות, מן הספרות המדרשית בעיקר, שמהם ניתן ללמוד על אופיין של תפילות אלו. לשם כך אין לייחס חשיבות יתירה לקביעת זמני חיבורם של המקורות. עוד ניווכח, שמרבית היסודות הצורניים, שהם אופייניים לתפילות מיסודו של בית־המדרש, אפשר לגלותם במקורות מימי התנאים; כבר אז היה אפוא הדפוס הצורני הנידון מפותח למדיי ומגובש, עד שמצויות בו כל תכונותיו המובהקות או רובן. ולכן נשתמש בלי היסוס גם במקורות מאוחרים יותר, או במקורות שאין לעמוד על זמן התהוותם המדויק, לשם השלמת התמונה ולשם הדגמת מידת הגיוון המצויה בתוך הדפוס הקבוע. עלינו לשים לב, שאנו דנים בסוג של תפילה שנולד באופן ספונטאני והדרגתי; תפילות אלו, הקשורות לדרשה בציבור, מעולם לא נקבעו חובה ולא נתחברו כדי להיאמר ולחזור ולהיאמר בעיתים קבועות.

---

1. עיין י"ל צונץ, הדרשות בישראל, מה' אלבק, ירושלים תש"ה, עמ' 167; והשווה, למשל, ירושלמי מגילה פ"ג, עד ע"א: אבל שונין ודורשין בהן.

הן נתחברו לרוב על־ידי הדרשן לאותה ההזדמנות האחת, שבה השתמש בהן, בלבד. היו מבין תפילות אלו שהדרשנים חזרו עליהן מדי פעם או השתמשו בהן לעיתים קרובות; אך כיחוד שלא היו תפילות חובה, היו מצויות תדיר תפילות רבות ושונות שנתחלפו זו בזו; וודאי היו גם דרשות, שלא היו מלוות תפילות כלל. לכן אין ספק, שעבר זמן רב עד שהגיעה תפילה כזו לידי סטאטוס של מנהג קבוע, וזמן מרובה יותר — עד שהפכה לחלק של סידור התפילות של בית־הכנסת. מכאן, שהופעתה הראשונה של תפילה כזו בסידור אינה אומרת הרבה לגבי זמן חיבורה הראשון.

ב

בספרות המדרש אנו מוצאים כאמור דברי תפילה קצרים לעיתים קרובות. ונסתפק בדוגמות מועטות של כל סוג של תפילות כאלה.

1. אחרי הזכרת ה׳ (באחד מכינוייו, שביניהם שגורים ביותר "המקום" ו"הקודש"[2]) נוהגים להוסיף נוסחות שבח קצרות, כגון:

הלווה מן האדם כלווה מן המקום ברוך הוא (אבות פ"ב מ"ט)

... מפי אדון כל המעשים ברוך הוא (חגיגה ג ב)

הקב"ה ישתבח שמו ויתעלה זכרו (שמו"ר פ׳ מא)

מלך מלכי המלכים הקב"ה יתברך ויתברך שמו (תנח׳ אמר כב)

... כשיצא מפי הק׳ יהי שמו משובח לעולם (מחזור ויטרי, עמ׳ 320, בשם אגדה)

הקב"ה יהי שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים (אליהו רבא לא)[3]

2. הזכרת שמו של הקב"ה גוררת לעיתים הזכרת מידותיו, לרוב בצורה סטיריאוטיפית:

ברוך הוא שאין לפניו לא עוולה ולא שכחה ולא משוא פנים (אבות פ"ד מ"כב)

---

2. ש׳ אש הוכיח בספרו "הק(ב"ה) — *Der Heilige (Er Sei Gepriesen)*", ליידן 1957, שצורתו המקורית של כינוי זה היתה "הקודש". מעתה שייך כינוי זה לקבוצת הכינויים, המחליפים את שם הוויה במושג מופשט (או במושג מקומי), כגון: המקום, שמיים, הגבורה ברור, שמן הגמנע הוא להשתמש בשמות מסוג זה ב פ נ י י ה אל ה׳; ומכאן היעדרם הגמור מתפילות בית־הכנסת, שבהן רגילה הפנייה בלשון נוכח.
כן הוכיח אש, שהכינוי הנידון מצוי בספרות התנאים, שלא כדעת מארמורשטיין, הטוען שלא הגיע לידי שימוש לפני המאה השלישית.

3. היום רואים ב"סדר אליהו" חיבור מאוחר, שמחברו השתמש שימוש חופשי מאוד במקורות שהיו לפניו ושינה הן את צורתם, הן את סיגנונם; ועיין על כך בייחוד במאמרו של א"א אורבך, "לשאלת לשונו ומקורותיו של ספר ׳סדר אליהו׳", לשוננו כא, ג—ד, תשי"ז, ובספרות הרשומה שם. בכל זאת יש בשימוש הרב במטבעות הלשון המובאים כאן ולהלן משום סיוע לדעתנו, שלשונות אלו ודומיהם אלו היו נהוגים בדרשות בציבור זמן רב לפני חיבור סדר אליהו. השווה גם באליהו רבא, פרקים ב, יח, כד, כו, שגם בהם נמצאות נוסחות פתיחה מן הסוג הנידון.

ברוך אומר ועושה, גוזר ומקיים (ברכות נז ב)

ברוך המקום ברוך הוא, שאין לפניו משוא פנים (אליהו רבא יג)

ברוך המקום שנתן תורה לישראל, ברוך וכו׳ אומר ועושה, ברוך שהוא גוזר ומקיים, ברוך שאין לפניו משא פנים (הגדה של פסח ע״פ קטע מן הגניזה שפרסם אברהמס; עיין מ׳ כשר, הגדה שלמה, עמ׳ 43)

3. לפני התחלת גוף הדרשה רגילים לבוא כפתיחה דברי שבח והודיה לה׳, שמובעת בהם בעיקר תודה, שבחר בישראל ונתן להם את תורתו; מעין ״ברכת התורה״ שהדרשן מקדים לפירוש דברי התורה. אך יש גם שמשבחים את ה׳ על נפלאותיו, על חכמתו או על חסדיו (בהתאם לתוכן הפרשה שעליה מוסבה הדרשה).

(אמר שלמה נביא) בריך שמיה דה׳ דיהב לן אורייתא על ידוהי דמשה ספרא רבא (תרגום שה״ש א, ב)[4]

(משיבו רוח הקודש למשה: תן לו תורגמן ליהושע והוא שואל ודורש ומורה בהוריות בחייך... והיו משה וישראל מגביהין ראשיהן לשמוע דבריו של יהושע. ומהו אומר:) ברוך ה׳ אשר נתן תורה לישראל על־ידי משה רבינו (ספרי דברים ס׳ שה)[5]

בריך שמיה דמארי עלמא דאליף לן ארחתיה תקני וכו׳ (תרגום ירושלמי לדב׳ לד, ו)

(דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא:) בריך רחמנא דיהיב אוריאן תליתאי לעם תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי (שבת פח א)

ברוך המקום (ברוך הוא) שנתן תורה לעמו ישראל (ברוך הוא) (הגדה של פסח)[6]

ברוך שומר הבטחתו לישראל (ברוך הוא) (שם)

״מן הבקר ומן הצאן״ — ברוך המקום שספר עצמו עם הצדיקים הראשונים (ויק״ר פ׳ ב)

---

4. התרגום מציג כאן את שלמה המלך כ״חכם״ הדורש את התורה, ועל כן שם בפיו פתיחה טיפוסית של דרשה בציבור; עיין: L.J. Liebreich, The Benedictory Formula etc., *HUCA XVIII*, p. 177 f.

5. אך עיין בספרי, מהד׳ פינקלשטיין למקום, שיש גם גירסה: ״ברוך שנתן...״ בלי ״שם״.

6. נוסחה זו באה כאן בתחילת ה״מדרש״ שבהגדה. ״ומפני שעתה הוא מתחיל לדרוש פסוקים, אומר: ׳ברוך המקום וכו׳״, כאדם שרוצה לדרוש ואומר: ׳בשם ה׳ אל עליון׳, ואחר כך מתחיל לדרוש״ (אבודרהם); וכן: ״יש מפרשין לפי שרצו לדרוש מקראות הללו... מתחיל בברכת התורה, וכן פירש רבינו ישעיה זצ״ל — התחלת הדרשה היא ומברך תחלה, ואחר כך דורש״ (שיבולי הלקט). והשווה גם בפירוש להגדה, שפרסם וילהלם בתרביץ כב, עמ׳ 91. ועיין במאמרו הנ״ל של ליברייך; צונץ, הדרשות בישראל, עמ׳ 54, 61, 111, ובהערות; ואין לקבל את דעת גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש״ך, עמ׳ 22, שהוסיפו את המשפט הזה בתקופה מאוחרת. הנוסחה ״ברוך שומר הבטחתו וכו׳״ כנראה נוסחת פתיחה אלטרנאטיבית היא, ונשתמרו שתיהן, כשם שנשתמרו גם שתי פתיחות של המדרש עצמו: ״עבדים היינו״ ו״בתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו״.

(שנו חכמים בלשון המשנה) ברוך שבחר בהם ובמשנתם (אבות פ"ו מ"א — ברייתא דקניין תורה)

"ויאמר ה' אל משה: הן קרבו ימיך למות" — (ר' שמעון בן יוחאי אומר:) ברוך דיין האמת אדון כל המעשים, שאין עולה ומשא פנים לפניו... (ספרי דברים ס' שד, מהד' פינקלשטיין)

(א"ר חנינא בר פפא:) ברוך המקום שבחר בשני אחים האלה שלא נבראו אלא לתורה ולכבודן של ישראל (שהש"ר על הפסוק "שני שדיך" — ד, ה)

בריך שמיא דקב"ה דיהב לנא אוריתא ומצווא על ידי משה רבנא לאלפא עמיה בית ישראל (שאילתות, מהד' דיהרנפורט, 2 א)[7]

מלבד הפתיחה ב"ברוך" או "בריך" מצויות גם פתיחות אחרות:

יתברך שמו של הקב"ה שנתן תורה לישראל שיש בה תרי"ג מצוות ויש בהן קלות וחמורות (תנח' עקב א)

יתברך שמו של ממ"ה הקב"ה שבחר בישראל משבעים אומות... ונתן לנו התורה (תנח' נח ג)

יתברך שמו של ממה"מ שברא את עולמו בחכמה ובתבונה ולנפלאותיו אין חקר ולגדולתו אין מספר, דכתיב: "כנס כנד מי הים וכו'" (במדבר רבה פ' יח)

יתברך שמו של ממ"ה הקב"ה, יתברך ויתעלה זכרו שכל הנסים שעשה לישראל במדבר כן עתיד לעשות להם בציון (תנח' דברים א)

(מהיכן קרא לו — מאוהל מועד) יהא שמיה מברך לעלם שמניח העליונים ובחר בתחתונים... (תנח' ויקרא ד)[8]

מקצת הנוסחות הנ"ל אינן אלא ברכות תורה ממש, כגון "ברוך המקום שנתן תורה לעמו ישראל"; ואילו מקצתן מיחדות את הדיבור ב"טופס" הברכה על עניינים העולים מתוך הפרשה העתידה להידרש. ויש שמשתזרת בהן ברכת התורה בעניינה של הפרשה (כגון המובאה ממסכת שבת), עד שנוסחת פתיחה זו משמשת גם הבעת תודה ושבח על מתן תורה וגם מסמנת כבר בקווים כלליים את עיקר נושא הדרשה[9].
נוסחות דומות, אך קצרות יותר, מצויות לעיתים אף בסוף הדרשה, כגון:

---

7. עיין ליבריך שם, עמ' 185; וכן מובאות שם דוגמות נוספות.
8. דוגמות נוספות: תנח' תשא ו; תנח' שמיני סוף; תנח' חקת א; וכן אייזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 21, 32, 57, 192, 251, 371, 436; תרגום ירושלמי לבר' לה, ט (בלשון נוכח).
9. עיין ליבריך שם, עמ' 184.

ברוך מי שאמר והיה העולם (ויק״ר פ׳ ג)

ברוך שבחר בעמו ישראל וקדשם לשם קדשו (פסיקתא זוטרתא, סוף שמיני)

4. ברם בסיום הדרשה מצויה יותר מ״ברכה״ תפילה קצרה, שתוכנה לרוב בקשה שנזכה ללמוד ולהבין את דברי התורה ולשמור את מצוותיה, או, כאמור, תפילה לביאת הגואל, או צירוף שני המוטיבים האלה גם יחד. וכיוון שלרוב מסתיימת הדרשה עצמה בפסוק על הגאולה, מצויה צורה פשוטה וקצרה בתכלית של בקשה זו: שאחרי הפסוק המסיים באות רק המלים ״וכן יהי רצון (ונאמר אמן)״, או כיוצא בזה.

דכתיב ״ואכלתם אכל ושבוע וגו׳ וידעתם כי בקרב ישראל אני וגו׳״, וכן יהי רצון ונאמר אמן (תנח׳ בראשית סוף)

שנאמר ״ועלו מושיעים בהר ציון״, אותה שעה ״והיתה לה׳ המלוכה״, וכן יהי רצון (תנח׳ נח ג)

״אני ה׳ בעתה אחישנה״, וכן יהי רצון במהרה בימינו אמן (שהש״ר סוף)

״וביום שמחת לבו״, זה בניין ביהמ״ק שייבנה במהרה בימינו אמן (תענית פ״ד סוף)

אך יש גם שהתפילה מפורשת יותר:

יהי רצון מלפניך ה׳ אוא״א שתתן בלבנו לעשות תשובה שלמה לפניך, שלא נבוש מאבותינו לעולם הבא (ירו׳ ברכות פ״ד ז ע״ד) [10]

זהו סדר התמיד לעבודת בית אלהינו — יהי רצון שייבנה במהרה בימינו (תמיד פ״ז מ״ג)

יהי רצון מלפניך ה׳ אוא״א שתיבנה עירך במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך (אבות פ״ה מ״כ)

יהי רצון מלפני הקב״ה שיַראנו בשמחתה של ירושלים ובנחמותיה אמן (דרך ארץ רבה, סוף)

נוסחת סיום מיוחדת ל״דרשה״, המשמשת בעת ובעונה אחת נוסחת פתיחה לקריאת ההלל הבאה לאחריה, נמצאת בהגדה של פסח (פסחים פ״י מ״ה):

---

10. בירושלמי שם נמסר, שנוסחה זו היתה מתחילה תפילה פרטית (בתר צלותא) של ר׳ חייא בר ווה, שר׳ יודן הורה לאמורא שלו לאומרה בקביעות ״בתר פרשתיה״.

לפיכך אנחנו חייבין להודות להלל לשבח... למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלה, הוציאנו מעבדות לחרות... ונאמר לפניו הללויה.

תפילת הקדיש הידועה אף היא שימשה מתחילתה תפילת סיום לדרשה בציבור. אף־על־פי שבנוסחים של היום יש תוספות מאוחרות שונות, אין ספק שגרעינו של הקדיש: "יהא שמיא רבא וכו'" (או: "יהי שמו הגדול מבורך וכו'"), וקרוב לוודאי אף התחלתו: "יתגדל ויתקדש שמיה רבא... וימליך מלכותיה", הם מימי התנאים. מן המאה הרביעית לכל המאוחר שימש הקדיש באופן קבוע לסיום הדרשה[11].

ג

כשאנו מעיינים בדפוסי תפילות בית־המדרש, כפי שהם עולים מן המקורות שהובאו, אנו מתרשמים קודם כול מהיקפן המצומצם ומגיוונן המועט של תפילות מסוג זה. תפילות אלו, לפי שאינן עניין בפני עצמן ואינן עיקר אלא טפל לדרשה גופה, שהן באות בפתיחתה ובסיומה, קצרות הן למדיי. מבחינת תוכנן יש בהן, כמו בשאר התפילות, שבח, בקשה והודיה; אך גם אלו מצטמצמים במוטיבים מועטים, בעיקר הודיה על מתן התורה ובקשות להבין ולקיים את התורה מחד, ותפילות על ביאת הגאולה ומלכות שמים מאידך, ואין בהן מן הגיוון העשיר של נושאי בקשה, המצויים, למשל, בתפילת העמידה או בתפילת היחיד.

כיוון שסוג זה של תפילות לא היה חובה, לא היה בו מקום וצורך לנוסחות קבועות. אף־על־פי־כן אנו מוצאים שנוסחות מסוימות, כגון "ברוך המקום" או "יתברך שמו של הקב"ה", הפכו במשך הזמן שגורות למדיי, אך לא שימשו באופן כלעדי. מאידך, אין שום דוגמה לשימוש ב"מבורא" הברכה הליטורגית "ברוך אתה ה'"; לעומת זאת אין למצוא בתפילות החובה והקבע שום דוגמה של שימוש בנוסחות הפותחות ב"ברוך" מבלי שיבוא אחריהן ההמשך "אתה ה'" (מלבד נוסחות של מענה, שאין בהן "אתה", כגון "ברוך ה' המבורך לעולם ועד", "ברוך שם כבוד מלכותו וכו'", "ברוך שאכלנו משלו").

אחד מסימניו המובהקים של הדפוס הנידון הוא השימוש העקיב בלשון נסתר כלפי ה'. סיגנון זה, שהוא זר לתפילות בית־הכנסת[12], הוא כאן טבעי למדיי; שכן תפילות אלו צמודות לדרשה, שאף בה מדבר הדרשן ע ל ה' ועל מעשיו ומידותיו, ולא א ל י ו. כן מועבר מגוף הדרשה לתפילות אלו השימוש בכינויים במקום שם הוויה (בכינויו: אדנות). רק במקרים מועטים בלבד מצאנו לעיל "ברוך ה'" או "בריך שמיה דה'"; ואף באלו אין הנוסחות הללו מצויות בפי הדרשן מתקופת התלמוד, אלא בפי "דרשן" מימי המקרא — יהושע ושלמה המלך. בין הכינויים שגורים ביותר "המקום" ו"הקב"ה"; מצויות גם פראזות שלמות בבינוני פועל או משפטי זיקה, המתארים אחת ממידותיו של ה', הבאות במקום שם או כינוי ממש (בדומה למה שמצינו ב"ברכת אדם את חברו" ובנוסחות ברכה — שלא במטבע שטבעו חכמים — המשמשות בתפילות היחיד[13]). יתירה מזו: הקדיש בתחילתו מתייחס ל"שמו הגדול" ("שמיה רבא"), מבלי לציין כלל, בשמו של מי מדובר. נוהג כזה יכול להיווצר רק

---

11. השווה צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 180, ר־483, הערה 64; אלבוגן, בספרו על התפילה, עמ' 92, 527; מאן *HUCA*, כרך 4, עמ' 267, הערה 51; מילר, מסכת סופרים, עמ' 225 ואילך; ולהלן, הערה 34. ועיין בספרו של דה סולה־פול על הקדיש.
12. עיין לעיל, עמ' 50, 64, 153; ולהלן, עמ' 177 ואילך.
13. עיין לעיל, עמ' 72, 100, 114.

בתפילה הבאה מיד לאחר הדרשה, שבה הוזכר ה׳ — בכינוייו או בשם הוויה שבמובאות מן המקרא — לעיתים תכופות.

ברם סיגנון זה, שנוקט לשון נסתר וכינויים דווקא, אינו נמצא במקצת הבקשות שבסיום הדרשה. כאן שגורה נוסחת ״יהי רצון״, שלאחריה בא בדרך כלל ״ה׳ אלהינו (ואלהי אבותינו)״ ופנייה אל ה׳ בלשון נוכח. סטייה זו מן הסיגנון הרגיל של ״תפילות בית־המדרש״, כפי שהוא עלה לנו מניתוחנו עד כאן, אומרת דרשני; שהרי אין הכרח לנסח בקשות בלשון נוכח דווקא, ואפשר היה לנקוט גם כאן לשון נסתר. אולם נוסחת ״יהי רצון״ לא נולדה בבית־המדרש; היא שייכת לתחום תפילת היחיד, כפי שראינו לעיל[14], ומצויה שם מאות פעמים. משם הושאלה אפוא בשביל הבקשות שלאחר הדרשה[15], מפני היותה פשוטה ושימושית כל כך. ולא ראו צורך להעתיק אותה לסיגנון נסתר, הרגיל בדרשה ובכל הכרוך בה, כיוון שהיתה שגורה בסיגנון נוכח בתפילת הפרט. ולא עוד אלא שאין היא משמשת ליד אחת הנוסחות שבסיום הדרשה המסוגננות בגוף שלישי, כגון ״ברוך המקום״ או ״יתברך שמו של הקב״ה״, אלא במקומן; ועל כן לא היתה הרגשה של חוסר תיאום. ברם בהרבה מקרים משמשת הנוסחה המקוצרת ״כן יהי רצון״, שאין בה לא לשון נוכח ולא שם הוויה; ואמנם יש לראות בצורה זו יצירה של ״בית־המדרש״, שתכליתה היתה לסגל את מטבע ״יהי רצון״ לשימוש בסיום הדרשה מבלי לחרוג מן הסיגנון המקובל בתחום זה. ברם מצויות כאן — ורק כאן! — גם תפילות בנוסח ״יהי רצון״ בלשון נסתר, שאין בהן שם הוויה אלא אחד הכינויים כתחליף לו; דוגמה אחת (מסוף מסכת דרך ארץ רבה) כבר ניתנה לעיל (עמ׳ 162), ואחרות יינתנו להלן. הוצאתה של נוסחת ״יהי רצון״ השגורה כל כך ממטבעה הרגיל מעידה ברורות על הסיגנון המיוחד של תפילות בית־המדרש, שצרכיו הביאו לידי שינויה של נוסחה קבועה זו.

על־פי סימני ההיכר הצורניים והתוכניים שרשמנו, המצטרפים לדפוס בעל אופי ברור משלו[16], נוכל כעת לגשת לזיהוין של תפילות מיסודו של בית־המדרש מבין התפילות המצויות בסידורי התפילה. כדי להגיע למסקנות בטוחות לא נסתפק בקביעה, שתפילה מסוימת דומה לתפילות בית־המדרש מבחינת הסיגנון והתוכן, אלא אף נבדוק, אם מתיישב מקום הימצאה בסידור עם מוצאה המשוער מבית־המדרש; ובדרך כלל נראה, ששלושה מבחנים אלו — צורתה, תוכנה ומקומה של התפילה — עולים בקנה אחד ומאפשרים זיהוי תפילות ״בית־המדרש״ שבסידורי התפילה בבטחה רבה.

ד

יש לצפות להימצאן בסידור התפילה של תפילות מיסודו של בית־המדרש בראש ובראשונה במקום המפגש שבין ״בית־הכנסת״ ובין ״בית־המדרש״ — הוא קריאת התורה בציבור, שהיתה מלווה גם תרגום הפרשה וההפטרה לארמית. תרגום זה היה ודאי לרוב לא רק

---

14. עמ׳ 114 ואילך.
15. השווה לעיל, בהערה 10.
16. תפילות דומות מאוד — לפחות מצד תוכנן — לפני ״לימוד תורה״ ולאחריו נמצאות בדתות ובתרבויות רחוקות אלו מאלו, עד שאין להעלות על הדעת אפשרות של השפעה ישירה. נמצא אפוא שדפוס זה של תפילה — בעיקר בקשת הלומד, שהאל יאיר עיניו להשיג דעת וחכמה וישמרהו מחטא ומכשול — נולד באופן טבעי בפי העוסקים בתורת אלוהים (בייחוד בצוותא). שלוש דוגמות לכך — שתיים מן ה״אוסאניישאד״ (שבה באה אחת הבקשות הנ״ל בסיגנון נסתר!) ואחת מן הספרות ההירמיטית (מן המאות הראשונות לספירה) — מובאות אצל: A.C. Bouquet, *Sacred Books of the World*, 1954, עמ׳ 134, 137, 216; ועיין בהערותיו של בוקי שם.

פאראפראזה אלא גם פירוש, דהיינו מעין מדרש. ולא עוד אלא שהיו ודאי זמנים ומקומות, שבהם נהגה אף הדרשה עצמה מיד לאחר הקריאה, במסגרת תפילת הציבור של שחר (של שבת וחג). ואכן מוצאים אנו בחלק זה של הסידור — לפני הקריאה בתורה ולאחריה — שורה שלמה של תפילות, שסיגנונן ותוכנן כאחד מעידים על מוצאן מ"בית־המדרש". נזכיר כאן בין השאר אף תפילות הידועות לנו רק מזמנים מאוחרים יחסית; כי אפילו אם נתחברו בזמן מאוחר — ואין הנחה זו הכרחית תמיד —, מעידה העובדה, שנתחברו בסיגנון המיוחד לבית־המדרש, שדפוס זה וסיגנונו האופייני עוד היו בחזית מסורת חיה אף בזמנים אלו.

כבר הזכרנו את "ברכת התורה": "ברוך שנתן תורה לעמו ישראל בקדושתו"[17], שהועברה ממש מלה במלה מן השימוש בדרשה לסדר הוצאת ספר תורה. כן יש להזכיר את תפילת "על הכול יתגדל ויתקדש... תיגלה ותיראה מלכותו... המקום יעשה עמנו... ואמרו אמן", הנמצאת לראשונה במסכת סופרים יד, יב והועברה לסידורי התפילה (האשכנזי, התימני והאיטלקי, כשבמקצתם מופיע חלק מן התפילה הזאת בהוצאת ספר תורה של חול, וחלק בשל שבת). מצויים בה כל סימני ההיכר של תפילת בית־מדרש: לשון נסתר; הכינויים "מלך מלכי המלכים הקב"ה" ו"המקום"; בקשות לגאולה ולמלכות שמים. כאן לפנינו מקרה נוסף של בקשת גאולה המנוסחת בלשון נסתר, כפי שהיה רגיל בסיומה של הדרשה בציבור[18].

נרשום לפנינו תפילות אחרות המופיעות לפני קריאת התורה או לאחריה, שאף בהן בולט סיגנון בית־המדרש המובהק:

אב הרחמים הוא ירחם עם עמוסים... ויעזור ויגן וישיע לכל החוסים בו ונאמר אמן (אשכנז)

הרחמן ברוך הוא יחזיר שביתנו ושבית עמו כל בית ישראל במהרה בימינו ויוציאנו מכל צרותינו לרווחה ומאפלה לאורה, וכן יהי רצון ואמרו אמן (תכלאל)

על דא יתברך וישתבח שמיה [דטרי] כולא דאתרעי בנבייא צדיקייא ויהב לנא אורייתא על ידי משה רבנא לשבחי ולברוכי שמיה דקודשא בריך הוא ואמרו אמן (אחרי תרגום ההפטרה — מחזור ויטרי, עמ' 159, 172)[19]

---

17. בנוסח ספרד: "ברוך המקום שנתן תורה וכו'".

18. מסדר העניינים בסופרים יד מוכח, שתפילה זו היתה מיועדת להיאמר א ח ר קריאת התורה; כל מה שנזכר מהלכה ח ואילך נאמר על־ידי המפטיר, דהיינו בודאי אחרי שקרא את ההפטרה. כל הטקס הנזכר, לרבות אמירת "שמע ישראל" התקיים אפוא לאחר הקריאה, שלא כמנהגנו היום. ברם מילר, במסכת סופרים שלו, עמ' 191, הערה 27, סבור, שכל הטקס התקיים לפני הקריאה, והוא הולך ומצטט פוסקים שונים מימי הביניים הסבורים כן; רוו גם דעתם של היגר, במהדורתו של מסכת סופרים; של אלבוגן, בספרו, עמ' 199; ושל מאן, *HUCA*, כרך 4, עמ' 259. אף־על־פי־כן אין להטיל ספק בכך, שלפי פשוטה של מסכת סופרים מוסבים הדברים על סוף הקריאה בתורה. המסכת מציעה את פירושה המשונה לדברי המשנה "המפטיר בנביא הוא פורס על שמע", כדי להיחלץ מן הקושיא, שקריאת ההפטרה מתקיימת ל א ח ר פריסת שמע (ואין לדבר על "המפטיר", כשעוד לא הגיעו לקריאת ההפטרה); אבל קושיא זו עדיין במקומה עומדת, אם נאמר שאף "קריאת שמע של ספר תורה" נאמרה ל פ נ י הקריאה. אלא הצדק עם בעל "אור זרוע" (שאף מילר, שם, מביא את דבריו): "משמע שהמפטיר היה אומר את כל אלו הפסוקים, ומשמע לכאורה שלאחר הקריאה היה מנהגם". שאר הפוסקים, המפרשים את הקטע פירוש שונה, תושפעו ודאי מן המנהג שבימיהם להקדים את הטקס לקריאה, וניסו להבין את מסכת סופרים לאור המנהג הקיים.
אף הנבחת התורה התקיימה לפי זה אחרי הקריאה לדעת מסכת סופרים; ולא כדברי א' ברלינר, כתבים נבחרים א (= *Randbemerkungen*), ירושלים תש"ה, עמ' 61. דווקא מנהג אשכנז מיוצג אפוא בעניין זה את המנהג הקדום.

19. וכן במנהג צרפת, השווה צונץ, *Literaturgeschichte*, עמ' 18 ואילך; ועיין בטכסטים שפרסם באכר, *MGWJ*, כרך 22, עמ' 220 ואילך.

יהי רצון מלפני אבינו שבשמים לכונן את בית חיינו ולהשיב את שכינתו בתוכנו במהרה בימינו ונאמר אמן. יה״ר מלפני אבינו שבשמים לרחם עלינו ועל פלטתנו... יה״ר... לקיים בנו חכמי ישראל... יה״ר שנשמע ונתבשר בשורות טובות ישועות ונחמות ויקבץ נדחינו... אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה... המקום ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרווחה... השתא בעגלא ובזמן קריב ונאמר אמן (אחר קריאת התורה של חול במנהג אשכנז ובמחזור רומניה; במנהג ספרד משמש נוסח זה ל״ברכת החודש״; הקטע האחרון ״אחינו כל בית ישראל״ נמצא גם בסדר חיבור ברכות).

וכן מתגלה סיגנון בית־מדרש מובהק על כל סימניו אף בתפילות ״מי שבירך״ לסוגיהן, ״יקום פורקן״ והאזכרות למיניהן, כגון ״יזכור אלהים״, ״אל מלא רחמים״, ״יפקוד״ [20].

במנהגים שונים רגילות לבוא ״הכרזות״ שונות לאחר קריאת התורה [21]; ולא רחוק הוא לשער, שאף אלו היו מתחילתן הכרזות שבפי החכם הדורש בסוף דרשתו. מכל מקום מצויים אף בהכרזות אלו הדפוסים הסיגנוניים של בית־המדרש. בהקשר זה יש להזכיר:

ברכת החודש: מי שעשה נסים... הוא יעשה עמנו ונאמר אמן. כך גזרו רבותינו המכובדים שנכריז בפני הקהל הזה שיהיו יודעים גדולים וקטנים שיש לנו ראש חודש (פלוני)... הרחמן ישמח אותנו ויקבץ אותנו מארבע כנפות הארץ ונאמר אמן (רומי)

ראש חודש (פלוני) יהיה ביום (פלוני)... יחדשהו הקב״ה עלינו ועל כל עמו בית ישראל... ונאמר אמן (אשכנז)

הכרזת צום: אחינו בית ישראל שמעו: צום (פלוני) יהיה... יהפוך אותו הקב״ה לששון ולשמחה (עמרם, ספרד, תימן)

הכרזה על המשמרת של השבת: היום שבת קודש... איזו היא המשמרת... הרחמן ישיב את המשמרות למקומן במהרה בימינו אמן. כמה שנים משנחרב בית מקדשנו... הרחמן יבנה ביתו והיכלו ואמרו אמן [22].

מקרה אחר, שאף בו ניתן לבאר בנקל מקום הימצאן של תפילות מיסודו של בית־המדרש בסידורים, הוא הנוסח הנמצא בסיום ״ובא לציון״ (= ״קדושה דסדרא״): ״ברוך אלהינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת... הוא יפתח לבנו בתורתו וישם בלבנו אהבתו ויראתו ולעשות רצונו... יה״ר מלפניך ה׳ א׳ וא״א שנשמור חוקיך בעולם הזה ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות המשיח ולחיי העולם

20. עיין א׳ יערי, תפילות ״מי שברך״ — השתלשלותן, מנהגיהן ונוסחאותיהן, קרית ספר לג (תשי״ח), עמ׳ 118 ואילך; ושם, לו (תשכ״א), עמ׳ 103 ואילך; וכן צונץ, *Nachtrag zur Literaturgeschichte*, (1867), עמ׳ 4—5.

21. השווה ספר המנהיג (הלכות שבת, ס׳ מ): ״ולבתר דקרו אפטרתא ואית להון עסקי ציבורא או למפסק צדקה או למימר פרקא או דרשא באתר דרגילי שפיר דמי״.

22. פורסם על־ידי זולאי על־פי קטע מן הגניזה בידיעות המכון לחקר השירה העברית ה, עמ׳ קיא. והשווה תרביץ טו, עמ׳ 54. יש להניח שאף על המשמרת הוכרז בסיום הקריאה או הדרשה.

הבא". נוסח זה מורכב כנראה משתיים או שלוש תפילות בית־מדרש נפרדות; הראשונה: "ברוך אלהינו", היא "ברכת תורה" מורחבת, כפי שמצאנו דוגמתה בפתיחת הדרשה, ואילו שתי הבקשות: "הוא יפתח לבנו" (בנסתר) ו"יהי רצון" (בנוכח) שימשו תפילות סיום. הבקשה הראשונה פותחת במחזור רומניה: "אב הרחמן הוא יפתח לבנו"; ואילו בנוסח הרמב"ם (מהד' גולדשמידט, עמ' 201), רומי ותימן: "הרחמן יפתח לבנו". מקום הימצאן של תפילות אלה מתבהר לנו על יסוד המנהג, שעליו מוסר רב נטרונאי גאון, שלפני קדושה דסדרא היו נהגים לקרוא פסוקים מן הנביאים ולתרגם אותם; ואחרי קריאה זו היה לומד כל איש ואיש משנה או תלמוד בפני עצמו[23]; ואף־על־פי שבטלו קריאה זו ולימוד זה, לא זזו ממקומן תפילות הפתיחה והסיום הקשורות להם. אף השימוש ב"ובא לציון" במנחה של שבת יש לו רקע דומה, כי במנהג סורא היו אומרים תפילה זו לאחר הקריאה בתורה[24]. בקטעי גניזה מובא נוסח "ברוך אלהינו" הנ"ל אחרי זמירות ופסוקים שלפני תפילת יוצר[25]; ואילו רב סעדיה קובע, שעשרה שלומדים יחד אחר ברכות התורה של שחרית יאמרו "ברוך אלהינו" וקדיש[26]; וכן קובע רב עמרם שיש לומר נוסח זה אחר "לימוד הלכה" (אחרי הבדלה של מוצאי שבת[27]). אין אפוא ספק, שתפילה זו היתה קשורה מתחילתה דווקא ללימוד תורה (שבעל־פה) בציבור[28].

נוכחנו לדעת, שאותן התפילות, שאפשר לזהותן כדפוסי "בית־המדרש" על־פי סימנים צורניים וסיגנוניים ועל־פי תוכנן, אמנם נמצאות באותם חלקי הסידור, שבהם יש לצפות להשפעת "בית־המדרש": המקומות שבהם משתלבים בתפילת הציבור קריאת התורה — עם תרגומה וביאורה — ולימודה.

בהתחשב בתפילות הנוספות מסידור התפילה, שזיהינו אותן כתפילות מיסודו של בית־המדרש, נוכל כעת להוסיף פרטים לתיאור סיגנונן ודפוסיהן של הללו.

מצאנו דוגמות נוספות רבות של בקשות בלשון נסתר, ביניהן שוב בקשות הפותחות

---

23. השווה ארצר הארצים, מס' מגילה, ס' קנה; אלבוגן, בספרו, עמ' 79; צ' קראל, מחקרים בתולדות התפילה, עמ' 50, 105; מילר, מסכת סופרים, עמ' 225 ואילך. וכן: L. J. Liebreich, An Analysis of U-Ba' Le-Ziyyon in the Liturgy, *HUCA XXI*, p. 175 והספרות המובאת שם. מאון, *HUCA*, כרך 4, עמ' 272, מציע הגדרה אחרת של קדושה דסדרא והסבר אחר של התהוותה. אך גם לפי הסברו קשורות התפילות הנידונות לקריאת התורה, והוא שמסביר את סיגנון "בית־המדרש" הבולט בהן. כעת עיין גם במאמרו של ד' פלוסר, Sanktus und Gloria.

24. עיין מאון, כנ"ל, עמ' 272, הערה 619.

25. *HUCA*, כרך 2, עמ' 294.

26. סדר רב סעדיה, עמ' שנח, וכן הוא במנהג רומי. ועיין בסידור רב סעדיה, שם, בהערה על נוסח אחר של "ברוך אלהינו", שמיועד אף הוא לאמירה "אחר הפרק".

27. מהדורת פרומקין, ח"ב, דף נט.

28. ליבריך במאמרו הנ"ל מתלבט בשאלה, מדוע אין בנוסח שלפנינו מטבע ברכה, אף־על־פי שנמצאים בנוסחו לשונותיהן של שתי ברכות התורה; ומשיב, שהיו נוהגים בוודאי לברך ברכות התורה אף לאחר הלימוד (ולא רק אחרי הקריאה בציבור); אך לפי שמנהג זה היה נוגד את ההלכה, ביטלו לבסוף את אמירת הברכה בשם ומלכות ויצרו את "נוסחת הפשרה" שלפנינו. ברם אין כל צורך בתירוצים כאלה, כיוון שאין כאן קושיא כל עיקר. ראינו כבר לעיל, שברכות התורה שימשו בשני תפקידים; כברכות של יחיד לפני לימודו בשחר, וכברכות שלפני הקריאה בציבור ולאחריה. כעת עלינו להוסיף תפקיד שלישי: כברכות לפני הלימוד או הדרשה בציבור ולאחריה. ואין שום פלא בכך, שאותם מטבעות לשון שימשו בכל ההזדמנויות הנ"ל; ואין מכאן כל ראיה, שלא ידעו להבחין ביניהן ולא הבינו, שלאחר הלימוד אין מקום לברכה בשם ומלכות. אדרבה, מכל הנ"ל יוצא, שהיה ל"ברכות" הקשורות ללימוד ולדרשה סיגנון מובהק משלהן, שבו הן נבדלות מברכות ליטורגיות של תפילות החובה (על אף השימוש בלשונות דומים). ברם ייתכן שבזמן מן הזמנים נמצאו שפטו ואמרו ברכה בשם ומלכות אף לאחר הלימוד. על דוגמה להתפתחות מעין זו הערנו לעיל בעניין תפילת "הערב נא", שהיתה כנראה מתחילתה תפילה שלאחר הלימוד (בלי מטבע ברכה), ולבסוף, כשהועברה לברכות התורה של שחר, צירפו לה חתימת ברכה.

ב״יהי רצון״, אך גם מטבעות אחרים, במיחד בקשות הפותחות ב״הרחמן״ (ברם שוב יש בין הבקשות בנוסח ״יהי רצון״ גם כאלה הבאות בלשון נוכח, כפי שציינו לעיל).

והנה דוגמה מובהקת של תפילה כזו, שגם סיגנונה גם תוכנה מעידים על אופיה כתפילת בית־המדרש, וזה לשונה: ״כן יהי רצון מלפני ה׳ אלהינו, שיחיש לנו ולכל עמו בית ישראל כל הבשורות והנחמות האמורות מפי כל נביאיו ויזכנו לראות זמן ישועתנו ונעלה כולנו אל ה׳ אלהינו שמחים וטובי לב לשמוח בשמחת ירושלים וחדות היכל ה׳ ואז... נודה ונשבח לצור עולמים האל תמים אשר בחר בנו מכל העמים והבדילנו מכל הלשונות ונגיל ונשמח ונאמר: ונפשי תגיל בה תשיש בישועתו״. המלים ״כל הבשורות והנחמות האמורות מפי כל נביאיו״ מתיחסות כמובן לאותם פסוקי נחמה משל הנביא, שבהם נסתיימה הדרשה; ואילו דברי התודה בסוף: ״אשר בחר בנו... והבדילנו...״, דומים מאוד לנוסחים שהובאו לעיל, בייחוד לזה שב״ברוך אלהינו״ (אף־על־פי שהושמטה כאן הפיסקה: ״ונתן לנו תורת אמת״; וטעם השמטה זו יחבאר לנו מיד); וכן אופייני הצירוף של בקשת הגאולה להודיה על בחירת עם ישראל (על־ידי מתן תורה). מקום הימצאו של נוסח זה מפתיע: הוא בא ב״הגדה של חג הפסח כפי מנהג היהודים הקראים״ (על־פי מהדורת ירושלים תשכ״א) אחרי מעין ברכת גאולה וברכת שהחיינו, בסוף עיקר ההגדה ולפני ההלל — היינו במקום המתאים לכאורה לדפוסי תפילה מיסודו של בית־המדרש; ואף בהגדה שלנו מצויות תפילות בסיגנון הנידון הן לפני המדרש הן לאחריו, כפי שראינו. אלא שיש כאן משום אירוניה כפולה: הקראים, שרצו להחליף את הנוסח הרבני המקובל (״לפיכך״) בנוסח אחר, בחרו להם כאן בלי משים נוסח רבני טיפוסי עוד יותר, שיש לו אסוציאציות הדוקות ביותר ל״דרשה בציבור״, ל״בית־המדרש״ ולתורה שבעל פה דווקא (אם גם השמיטו, כנראה, את המילים ״תורת אמת״, שהן כינוי מפורש לתורה שבעל־פה[29])! ואף זאת: אמנם יש מקום לדפוסי בית־מדרש בהגדה של פסח, שאף היא יש לה אופי של דרשה, אך במה דברים אמורים? כשהגדה זו עיקרה מ ד ר ש י כתובים, כנהוג אצל הרבניים; אולם הקראים סילקו את המדרשים והשאירו במקומם רק את פסוקי המקרא. אבל כאשר חיפשו להם תפילת סיום, שיהיה בה משום בקשת הגאולה ומשום הבעת תודה על בחירת ישראל, נזדמנה להם דווקא תפילה טיפוסית שלאחר הדרשה מיסודו של בית־המדרש הרבני.

מבחינת התוכן מרובות בחומר שרשמנו לעיל מסידורי התפילה הבקשות על מלכות שמים; אך שוב מצאנו את הבקשה, שה׳ יאיר עינינו להבין תורתו ולקיים מצוותיה וכיוצא בזה, וכן צירופים של שני המוטיבים, כגון ב״יהי רצון״ שלאחר ״ברוך אלהינו״.

יש לחזור ולציין, שכאן רגיל מאוד דפוס ״ברכת אדם את חברו״ (שאינו מצוי בתפילות בית־כנסת ממש)[30], בעיקר בסוגי ״מי שבירך״ השונים. בוודאי היה מוצאו של דפוס זה בברכת הדרשן את הקהל בסיום דבריו. ואף־על־פי ש״ברכת אדם את חברו״ רגילה לבוא בסיגנון, שבו ה׳ נזכר בלשון נסתר — גם כשאין בה פנייה אל המתברך, המונעת ממילא פנייה אל ה׳ בלשון נוכח —, בכל זאת מפליאה העקיבות בשימוש בלשון זה ב״ברכות״ כאלה מיסודו של בית־המדרש: מבין 86 נוסחי ״מי שבירך״ וכיוצא בהם, שרשם א׳ יערי, אין למצוא יותר מארבעה, שבהם באה פנייה אל ה׳ בלשון נוכח; ואף באלה היא באה בעקבות

---

29. השווה מלאכי ב, ו—ז: ״תורת אמת היתה בפיהו... כי־שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו״. ועיין לעיל, עמ׳ 27, ובהע׳ 20 שם.

30. עיין לעיל, עמ׳ 68 ואילך.

שימוש בפסוקים או בגלל צרכיו של אקרוסטיכון אלפאביתי! ולא עוד אלא שבחלק מאלה חוזרים לגוף השלישי ולכינויים הטיפוסיים, כגון "מלך מלכי המלכים הקב"ה", כשרק ניתן הדבר[31].

ולא רק ב"ברכת אדם את חברו" מצויה פנייה אל הציבור בלשון "אתם". היא רגילה גם בצורת הזמנה לעניה: "ואמרו אמן" (או "ונאמר אמן", המשמשת כאלטרנאטיבה לנוסחת "ואמרו אמן" השווה לה מבחינת העניין). בתפילות בית־הכנסת לא הרשו פניות בסיגנון כזה בפי שליח הציבור והן היו אף מיותרות שם, כיוון שהציבור למוד לענות "אמן" אחרי כל ברכה וברכה, ואין צורך ל"הזמין" אותו; לפי שמטבען של חתימות הברכה ניכר, ואף אדם פשוט מבחין בהן בנקל ויודע מתי עליו לענות "אמן". מה שאין כן בתפילת הדרשן שבסוף הדרשה, שהיתה בסיגנון חופשי, ואין לדעת מראש, היכן סיומה, כיוון שהחכם יכול להוסיף דברי בקשה (או שבח) כהנה וכהנה. ואף זאת, שבשעת הדרשה אין הציבור רגיל לענות כלום; ולכן צריך להעיר לו, שלאחר תפילת הסיום שבסופה מן הראוי הוא לענות "אמן".

מצויות תפילות לא מועטות בלשון הארמית דוקא באותם החלקים של הסידור, שזיהינו אותם כתפילות מיסודו של בית־המדרש. דומה שאף השימוש הרב בכינוי "הרחמן" בתפילות הנידונות רומז על מקור ארמי; כי בעברית אין כינוי זה שכיח ביותר, אך בארמית אין לך כינוי שגור יותר מ"רחמנא" בכל הספרות התלמודית־המדרשית. אף בשכיחותה היחסית של הארמית בתפילות אלו אין משום הפתעה, כיוון שבחלקן נולדו בעקבות התרגום הארמי, שהיה מעין מדרש; ואף הדרשה עצמה נאמרה זמן רב בארמית, שהיתה השפה המדוברת[32]. לכן מובן, שאף את ברכת הקהל העדיפו הדרשנים לומר בלשון המובנת לציבור.

ולבסוף — נוסח מורחב, שיש בו משום צידוף הקדיש עם מטבעות רבים ויסודות שונים מבין אלו שהוזכרו לעיל, שהיה נהוג בבבל בימי הגאונים לאחר קריאת התורה (רק בהזדמנות המיוחדת של תפילה חגיגית לרגלי מינויו של ריש גלותא חדש): "בריך שמיה דקבהוא... (בח)ר בהון בצדיקיא וכו' ויהב לנא אורייתא ומצואתא על ידי (משה רבנא ל)אלפנא עמיה בית ישראל בריך הוא וכו'. יהא שמיה רבה, ועתין ציבור יהי שמיה רבא מ' ל' ולעלמיא ולעלמי עלמיא ויתברך וישתבח וכו' ויתע' ויתק' שמיה דקבהוא, אלף אלפי אלפין וריבי ריבי רבוון וכו' לעילא מכל ברכתא וכו' דאמירן ודמתאמרן לעלמא ולעלמי עלמיא וכו'. כן אמרו משמיה דר' יהושע בן לוי וכו' בשעתא דמחיל וישביק קובהוא לחוביהון דכל יש' דימחול וישב' קובהוא לחובן בחיי מר ורבנגא וכל ישראל ויתקיים בע' קר' דכ' וכו' כי גאל ייי יעקב וביש' יתפאר אמן כן תהי רעוא מן קדמוהי דקבה(וא) וירחם על קדושת שמיה רבא ויקדשיה השתא בעגלא וכו' (ויתק' בע' מק' דכ'...) וכו' אמן כן תהי רעוה מן ק' דקבה(וא) על נשיאינו פל' ראש גלי דכל יש' חמוד נשי' פל' ר"ג דכל ישר' מלך ברחמיו יחיס עליו וכו' כן תהי רעוא מן קוד' דקבהוא על אדונינו ראש ישיבת ג' יע' חמוד אדונינו פלטוי ראש יש' ג' יע' וכו' מ' ברח' יחוס עליו ירחם יבנה ביתו בחייו וכו' וכו'".

---

31. במאמרים הנזכרים לעיל, בהערה 20, ס' יט, לו, עג, עז.

32. עיין צונץ, *Literaturgeschichte*, עמ' 18 ואילך; באכר, *MGWJ*, כרך 22, עמ' 229.

33. A. Marmorstein, Mitteilungen zur Geschichte etc. aus der Geniza, *MGWJ LXVIII*, p. 150 f. והשווה גם במאמרו של דשינסקי על "יקום פורקן" בספר הזיכרון לש"א פרוגנסקי, ורשה תרפ"ז.

ה

אחת מתכונותיהן של התפילות מיסודו של בית־המדרש היא, שאינן עניין ומטרה לעצמן, אלא משמשות הקדמה או סיום לעניין אחר — לגוף הדרשה. אף בזאת שונות הן אפוא מתפילות שנוצרו מתחילה בשביל תפילת הציבור של בית־הכנסת, ששם התפילה היא גופו של העניין ותכלית לעצמה. יוצאות מכלל זה אמנם אותן תפילות המשמשות פתיחה וסיום לקריאה מכתבי הקודש — קריאת התורה, ההפטרה, הזמירות, ההלל ועוד —, שהשתלבו בתפילות בית־הכנסת. ברם בתחומו של בית־הכנסת ניתן אף לתפילות פתיחה וסיום כאלה המטבע האופייני של תפילות הקבע, הוא מטבע הברכה. ואילו תפילות בית־המדרש, ששימשו פתיחה או חתימה של הדרשה, נתחברו בצורות שונות והיו רב־גוניות יותר.

אופיין זה של תפילות בית־המדרש כ״תפילות־מסגרת״ הוא גורם נוסף לחדירת מקצתן לסידור התפילה. כי אחת המגמות הידועות של תפילות הקבע היא, שהיא שואפת להקדים הקדמות ולהוסיף סיומים לגופן של תפילות החובה. הדוגמות לכך מרובות: הקדמת הזמירות לתפילת השחר, אמירת ״אשרי״ לפני מנחה, המנהג לומר ״עלינו לשבח״ בסוף כל תפילה, ועוד. וכיוון שהיה מצוי ״מלאי״ גדול של תפילות פתיחה וחתימה במסורת של בית־המדרש, מובן הדבר, שמצאו שם את מבוקשם שעה שחיפשו ״תפילות־מסגרת״. ולפי שבמשך הזמן כל ״פתיחה״ ו״חתימה״ כזאת הופכת למנהג קבוע ולשיגרה, קרה לא אחת, שהוסיפו פתיחה לפתיחה וסיום על סיום — ורוב רובם של אלו נמצאו להם מן המוכן בתפילות מיסודו של בית־המדרש. והרי דוגמות מספר:

א. הדוגמה הידועה לתהליך זה היא הקדיש. מעיקרה היתה תפילה זו בקשה לביאת מלכות שמים שלאחר הדרשה. אך מצאו שבקשה זו יפה אף בסיום התפילה בציבור והעבירו אפוא את הקדיש לשם (בתוספת הפיסקה: ״תתקבל צלותהון וכו׳״; אך שמא היתה גם פיסקה זו נהוגה לאחר הדרשה). אך גם בכך עוד לא דיי: אף בסוף כל יחידה של התפילה בציבור — בסוף הזמירות, בסוף ברכות קריאת שמע (של ערבית), ואחרי קריאת התורה — נהגו לומר קדיש (מקוצר). ולבסוף: אף־על־פי שמחחילת בריאתו היה הקדיש תפילת ס י ו ם , הנהיגו אותו גם כתפילת פתיחה לפני אמירת גוף העמידה (במנחה, במוסף ובנעילה) ועוד נחזור ונראה, שהעברה כזאת של תפילה מחתימה לפתיחה או להיפך אינה נדירה[34].

ב. מקרה נוסף היא תפילת ״ברוך שאמר״ שמקדימים אותה לברכה שלפני הזמירות. מוצאה מבית־המדרש מוכח מאליו, בייחוד בצורתה המורחבת הנוהגת במנהג ספרד ותימן, הכוללת מטבעות לשון טיפוסיים (שהבאנום לעיל ממקורות המדרש), כגון: ״ברוך שאין לפניו עוולה ולא שכחה ולא משוא פנים״. עם הקדמת הזמירות לתפילת שחרית בציבור נדחתה ה״הזמנה״ לתפילה: ״ברכו את ה׳ המבורך״, לאמצעה; ועל כן שוב הורגש צורך בפתיחה חגיגית הדשה לפני הזמירות, שתתן אף היא הזדמנות לענייה של הציבור[35]. פתיחה זו מצאו מן המוכן בתפילת ״ברוך שאמר״, ששימשה, כנראה, מקודם כאחד ממטבעות הפתיחה של הדרשה.

ג. אף תפילת ״יתברך״ או ״ישתבח״ שבפי הציבור בשעה שהחזן אומר ״ברכו את ה׳ המבורך״ באה לספק את הצורך ב״הקדמות״ וב״פתיחות״ נוספות. תפילה זו נמצאת לראשונה

---

34 עיין לעיל, בהע׳ 11, 18; ובדברי בער, ב״עבודת ישראל״, עמ׳ 129; וכן י׳ צימלס, על החתימה בשלום של ברכות ותפילות, סיני כ (תש״ז), עמ׳ נב, הערה 8

35 השווה בער, עבודת ישראל, עמ׳ 58

בסדר רב עמרם (השלם, ח"ב, עמ' 48; במנהגים השונים משמשים נוסחים שונים זה מזה, אך בכולם ניכר היטב הסיגנון הטיפוסי של בית־המדרש): "ישתבח שמך (צ"ל, כנראה: שמו) ויתעלה זכרו של מלך מלכים הקב"ה שהוא אדון כל בריותיו שליט בכל מעשיו אדיר בעליונים ובתחתונים ואין זולתו אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. ועל כן אנחנו חייבים להודות לו ולברכו". והרי מצאנו נוסחים ממש דוגמת הנוסח הזה בפתיחות לדרשות לעיל.

ד. כשם שהועברו תפילות פתיחה מיסודו של בית־המדרש לסידור התפילה, כך גם תפילות סיום שונות, כגון "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל ואמרו אמן", הנמצא, מלבד בסיום הקדיש, אף בסיום העמידה וברכת המזון. הסיגנון של בקשה בלשון נסתר כשלעצמו מעיד על דפוס בית המדרש, אך עוד יותר ניכר מרצאו של הפסוק במלים "ואמרו אמן" (הנאמרות לפי מנהגנו היום בסוף תפילת היחיד בלחש[36]!). וכן מעיד על כך התוכן, שאינו אלא בקשה לשלום עולם, כלומר לגאולה המשיחית; והדבר בולט בייחוד בנוסח המורחב שבתכלאל: "עושה שלום במרומיו הוא... יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל ויגחמנו בציון ויבנה ברחמיו את ירושלים בחיינו ובימינו בקרוב אמן ואמן"; ובדומה לכך בנוסח הנהוג בפי עדות המזרח. גם עצם הופעתו של אותו פסוק בשלוש תפילות שונות מעידה על העברתו ממקום למקום. דומה לפסוק הנ"ל ה"יהי רצון" שלאחר העמידה (במנהג אשכנז): "יהר"מ ה' א' וא"א שייבנה בית־המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך ושם נעבודך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות". לא רק תוכנו: צירוף הבקשה המשיחית לבקשה הקשורה ללימוד התורה, הוא עדות ברורה למוצאו, אלא מצאנו את הנוסח הזה עצמו במסכת אבות (פ"ה מ"כ; ואין ספק שמשנה זו היתה פעם סיומה של המסכת). ולא כסיום לעמידה בלבד הועבר נוסח זה לסידור התפילה, אלא מצוי הוא בתפילת סיום אחרי ספירת העומר (במנהג אשכנז) ואחרי ברכות השחר שלנו. וכן יש להזכיר כאן את פסוקי הסיום לתפילות שונות הפותחים ב"הרחמן הוא...". במנהג אשכנז מצויים היום פסוקים כאלה בעיקר בסוף ברכת המזון; אך אין זו אלא דוגמה אחת מתוך רבות של השימוש במטבע זה לסיומן של תפילות שונות. כבר הבאנו מספר פסוקים כאלה לעיל, ונוסיף עליהם עוד. ברוב המנהגים נמצא אחרי ספירת העומר: "הרחמן יחזיר עבודת בית־המקדש למקומה במהרה בימינו ואמרו אמן". בקטע מן הגניזה שפרסם אסף (ספר דינבורג, עמ' 123) יש אחרי ברכות התורה שבברכות השחר נוסח זה: "הרחמן יבנה ביתו והיכלו ומקדשו במהרה. עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל". ואילו בסדר רב עמרם (השלם, עמ' קלג וקפד) מובא אחרי העמידה: "הרחמן הוא יזכנו לשני המשיח ולחיי העולם הבא"; וכן הוא בסידור רב סעדיה (עמ' יט; לפי גירסת כ"יי טשלה). תוכנן המשיחי וסיגנונן מאשרים את מוצאן של נוסחות אלו. עוד יותר בולט הדבר לגבי סידרת פסוקי "הרחמן" הארוכה הנהוגה בסיום ברכת המזון, שאף הן רובן ככולן בקשות לגאולה המשיחית; אך על־ידן של הללו מופיעה גם הבקשה: "הרחמן הוא יטע תורתו ואהבתו בלבנו לבלתי נחטא" (ספרד ורומי); וכן: "הרחמן יאיר עינינו במאור התורה" (רב סעדיה, עמ' קג); ואף: "הרחמן הוא יפתח לבנו לתורה" (נוסח הגניזה שפרסם מאן, *HUCA*, כרך 2, עמ' 338). והרי צירוף זה של בקשות לזכות באור התורה ולזכות בגאולה אין להבין אותו כלל בסיום ברכת המזון, אלא אם כן נאמר שהועברו יחד מסיום הדרשה בציבור. ועוד זאת, שנוסחים אלו

36. השווה ברלינר, בספרו הנ"ל, עמ' 60; וצימלס, במאמרו הנ"ל, עמ' נב.

ממש מצויים גם ב״ברוך אלהינו״, שכבר זיהינו אותו כתפילת בית־מדרש מובהקת: ״הרחמן יפתח לבנו לתלמוד תורתו ויטע אהבתו ויראתו בלבנו״ (בנוסח הרמב״ם, תימן, רומי). אף הפסוק הבא אחר כך בסוף ברכת המזון, והמשמש גם סיום לעמידה בסדר עמרם, ״הרחמן הוא יזכנו לשני המשיח וכו׳״, אינו אלא ניסוח שונה במקצת של הפסוק הבא ב״ברוך אלהינו״: ״יה״ר . . . ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות המשיח ולחיי העולם הבא״. מאידך מובא נוסח של ״הרחמן״ לפני העמידה (של מנחה) במקום הקדיש (מאן, *HUCA* כרך 2, עמ׳ 300): ״הרחמן הוא ישמע ויענה בקול תפילתנו ובקול תפילת עמו ישראל בחסד ברחמים וברצון ואמרו אמן״; ודומה שזה מקרה נוסף של העברת תפילת סיום (שלאחר הדרשה) לפתיחה (של העמידה).

ו

נשאר לנו עוד לדון בתפילות אחדות שבסידור התפילה, שאף בהן מורגשת השפעת דפוסי בית־המדרש, אלא שאין הדבר מתיישב בנקל עם מקומן ותפקידן של תפילות אלו בתפילות הקבע.

יש לשער, שהבקשה על קיבוץ גלויות ובניין בית־המקדש הפותחת ב״יהי רצון״ והנמצאת כמעט בכל תפילות המוספין בברכה הרביעית, כגון: ״יהר״מ ה׳ א׳ וא״א שתעלנו בשמחה לארצנו ותטענו בגבולנו ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו וכו׳״, שימשה אף היא מתחילתה כאחת מבקשות הסיום לדרשה בציבור. והרי מצאנו לעיל נוסחות ״יהי רצון״ כאלה לרוב, אף בלשון נוכח, שה׳ יקיים בנו את הבטחות הנביאים, יגאלנו ויבנה בית־מקדשו. ולא עוד אלא שאין נוסחת ״יהי רצון״ משמשת בשום מקום אחר בתפילות הקבע והחובה; אלא שכאן, בקדושת היום של מוסף, היה צורך להזכיר את בניין המקדש וחידוש העבודה — למען ההמשך ״ונעשה לפניך . . . תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם״[37], וכיוון שמצאו מטבע מתאים לתכלית זו מן המוכן במסורת של בית־המדרש, השתמשו בו ללא היסוס.

במבט ראשון היה מקום לסווג גם את תפילת ״אמת ואמונה״ כתפילה מיסודו של בית־המדרש: אף היא מדברת על ה׳ בלשון נסתר[38]; אף היא ״תפילת סיום״ שלאחר קריאה מן המקרא (שמע); אף היא תוכנה ״גאולה״. ברם אין שום ספק, שתפילה זו ונוסחה האלטרנאטיבי ״אמת ויציב״ (המסוגנן בלשון נוכח!) היו חלק אינטגראלי של תפילות של בית־הכנסת לפחות מימי התנאים, ויש להניח שנתחברו לשם כך. וכן מסתיימות שתיהן במטבע ברכה ״בא״ה גאל ישראל״ (או: ״צור ישראל וגואלו״), שלא כתפילות מיסודו של בית־המדרש. אף ב״אמת ואמונה״ שכיח השימוש ב״ה׳ אלהינו״ (ולא: המקום או הקב״ה!); ואם אמנם עניינה הוא הגאולה, אין זו בקשת הגאולה לעתיד אלא הודיה על הגאולה שבעבר. אין אפוא לייחס את התפילה הזאת למקורות ״בית־המדרש״ על־פי השימוש בסיגנון נסתר בלבד. אך אין להוציא מן הכלל מידה מסוימת של השפעת דפוסי בית־המדרש על נוסח אחד מבין הנוסחים השונים של תפילת הגאולה שלאחר קריאת שמע: כיוון שאף זו צריכה

---

37. ירו׳ ברכות פ״ד ח ע״ג; ראצל גינצבורג, פר״ח בירושלמי ג, עמ׳ 434; והשווה סופרים יט, ז; ומילר, שם, עמ׳ 286. בנוסחי תפילות המוספין מן הגניזה, שפרסמו אלבוגן, *MGWJ*, כרך 55; ומאן, *HUCA*, כרך 2, אין אף דוגמה אחת של מטבע ״יהי רצון״.

38. בייחוד אם נקבל את שחזור הנוסח שמציע א׳ שפאנייר, *MGWJ*, כרך 78, עמ׳ 446.

להיאמר לאחר הקריאה ואף היא עניינה גאולה, כמו רוב תפילות הסיום שלאחר הדרשה, ייתכן שתפילות שלאחר הדרשה שימשו דוגמה למחברי "אמת ואמונה" במידת־מה, ומתוך כך נתחברה תפילה זו — אולי בלי משים — בלשון נסתר[39].

עלינו לדון ערד על תפילה אחת הנמצאת במסגרת תפילות הקבע, שסיגנונה מעיד ברורות על מוצאה מ"בית־המדרש"; אלא שכאן קשה למצוא הסבר, כיצד קרה הדבר, שנתנסחה בדפוס שאינו הולם את סיגנונן הכללי של תפילות החובה של בית־הכנסת. המדובר הוא בחלקה הראשון של תפילת "עלינו לשבח", שהיא הפתיחה ל"מלכיות" בעמידה של ראש השנה — הווי אומר: חלק של אחת מתפילות היחובה המובהקות. בתפילה זו (אך לא בהמשכה: "על כן נקווה"!) מצוי כל הסימנים הצורניים של דפוסי בית־המדרש: שימוש בלעדי בלשון נסתר; שימוש בכינויים (מלך מלכי המלכים, הקב"ה, אדון הכול וכיוצא באלו[40]); מאידך אין למצוא בה שימוש בשם הויה, כרגיל בכל תפילות בית־הכנסת.

יתר על כן: לפי הסבלה הבאה, המשווה את "עלינו לשבח" לשלוש תפילות — מן הארוכות יותר — מיסודו של בית־המדרש שבידינו, ניווכח, שאף מבחינת הרעיונות והמוטיבים יש קרבה רבה בין תפילות אלו, ומצויים ב"עלינו" כמעט כל התכנים המאפיינים את תפילות בית־המדרש הללו:

עלינו	קדיש	על הכול	ברוך אלהינו
עלינו לשבח... לתת גדלה	יתגדל ויתקדש	על הכול יתגדל וישתבח	ברוך אלהינו
לאדון הכול... ליצר	(בעלמא די ברא כרעותיה)	(בעולמות שברא)	שבראנו לכבודו
בראשית			
שלא עשנו כגויי הארצות וכו'			והבדילנו מן התועים...
ולא שמנו כמשפחות וכו'			ולעבדו בלבב שלם
לשני מלך מלכי	שמיה דקודשא (בריך הוא)	שמו של ממה"מ והקב"ה	
המלכים (הקב"ה)			
שהוא נוטה שמים וכו'			
ומושב יקרו בשמים ממעל וכו'			
והוא אלהינו אין עוד	וימליך מלכותיה	תיגלה מלכותו עלינו...	(יה"ר... הנזכה לשני ימות
אמת מלכנו וכו'		(והוא יבנה ביתו...	המשיח ולחיי העולם הבא...)
		ויחנן פליטתנו)	

אין אפוא ספק, שיש לייחס אף את תפילת "עלינו לשבח" ל"בית־המדרש" (על אף אופייה הפיוטי־ההימנוני, שאין כמותו בתפילות שדנו בהן עד כה); כי אין להניח, שהיו מחברים מלכתחילה תפילה בסיגנון כזה, כדי שתשמש חלק של תפילת העמידה (לראש השנה), בשעה שכל שאר תפילות העמידה, ללא יוצא מן הכלל, משתמשות בשם הויה, ובשום אופן לא בכינויים מן הסוג הנזכר, ומנוסחות בלשון נוכח. עלינו להסיק אפוא, שתפילה זו קדמה לחיבורן של "מלכיות, זכרונות ושופרות"[41] שבידינו; וכיוון שמצא כאן המחבר מן המוכן

39. על תוספת של בקשה לגאולה העתידה בסיום הברכה עיין לעיל, עמ' 149 ואילך; בייחוד בהערות 46 — 48, שם.

40. המלים "הקב"ה" חסרות בחלק מן הנוסחים, ואולי אינן מקוריות. הן אף מפריעות למקצב ולמבנה ההארמוני של הטורים. ועיין דאלמן *Die Worte Jesu*, (1898), עמ' 307; ובקטע שפרסם אלבוגן *MGWJ*, כרך 55, עמ' 596.

41. במקומות שונים בירושלמי (ראש השנה פ"א מ ע"א; עבודה זרה פ"א לט ע"ג), ויק"ר פ' כט, תנח' האזינו ד; ופסיקתא דרב כהנא עמ' קג, מזכרת "תקיעתא ד[בי] רב" ומצוטט חלק מן ה"זכרונות", כפי שהן לפנינו. משערים בצדק שהשם "תקיעתא" מחייחס ל"מלכיות, זכרונות ושופרות" בכללותן, ושכולן נתחברו יחד על־ידי רב או תלמידיו. ברם מדיוננו עולה בבירור, שהקטע הראשון, "עלינו", שונה מן האחרים. דברי אלבוגן בספרו, עמ' 143, על מדר"ש (כולל "עלינו") הם אופייניים להנחת הבחינה הצורנית במחקר התפיל': "...da aber der Stil und die Ausdrucksweise der drei Stücke ziemlich gleichartig sind..., dürfte die Annahme nicht allzu gewagt sein,

תפילה נשגבה, שהיא כולה הימנון ותהילה למלך העולם ובוראו ומביעה את נכונות עם ישראל לקבל עליהם את עול מלכותו, ראה לנכון להקדימה כפתיחה למלכיות ולצרף אליה תפילות אחרות נוספות (מן "על כן נקווה" ואילך), שחיברן להיאמר בעמידה של ראש השנה. מפני קדמותה של התפילה לא העז לשלוח בה יד ולא ניסה לנסחה ניסוח חדש בסיגנון "אתה". מלבד זאת לא יכול לסגנן אותה בסיגנון הרגיל של תפילות בית־הכנסת, מבלי לסלק את הכינוי "מלך מלכי המלכים (הקב"ה)"; והרי כינוי זה חלק בלתי־נפרד של תפילה זו, הבאה להבליט את מלכות ה', ומשום כך דווקא בחר בה מחבר ה"תקיעתא", שתשמש פתיחה למלכיות.

כל ניסיון לקבוע את "מקומה בחיים" של תפילה זו אינו יוצא מגדר השערה. ברם כדאי לפחות להציע השערה כזו, כדי להראות שדעתנו, שתפילת "עלינו" קדמה בפרק זמן ניכר לחיבור "תקיעתא דבי רב", מכל מקום אפשרית היא.

מן הטבלה הנ"ל ניתן לעמוד לא רק על דמיון רב שבין "עלינו" לשאר התפילות הנזכרות בה, אלא גם על הבדלים מהותיים: רק תפילת "עלינו" בלבד חסרה ב ק ש ה על מלכות שמים; הרושם הוא, שמלכות ה' על עמו ישראל אינו עניין של ציפייה לעתיד, אלא מציאות קיימת (את החסר הזה ממלאת תפילת "על כן נקווה" הבאה אחריה; אך היא, כאמור, יצירה נפרדת). יש כאן הדגשה רבה של בריאת העולם ומדובר על ה' כיוצר בראשית ואדון הכול. רק כאן נזכרת במפורש כריעה והשתחוויה — דבר הרומז על קשר לעבודת בית־המקדש. ולבסוף: יש כאן הדגשה חוזרת ונשנית, שהשכינה שורה "בגובהי מרומים" ו"בשמים ממעל", ולא — כפי שאפשר היה לצפות — בבית־המקדש של מטה.

כל אלו רומזים ברורות על חיבור תפילה זו על רקע עבודת בית־המקדש. רק בשעה שהמקדש היה קיים ניתן לומר, שהשכינה שורה ב"גובהי מרומים", מבלי שהיה צורך לציין, שהיא שורה אף בבית קודש הקודשים; אדרבה, כשהימצאה של השכינה במקדש היה בחינת "עובדה קיימת" בעיני העם, היה צורך להזהיר מאמונה פשטנית, הרואה את המקדש כ"מקומו" ו"מושבו" ממש של ה', ולהבליט, שהשכינה שורה גם בשמים ושאין המקדש של מטה אלא בבואה לשל מעלה. רק בזמן המקדש היה אפשר להבין את "מלכות שמים" כמציאות קיימת, ולא כתקווה אֶסכאטולוגית בלבד.

אולם מוצאה של תפילה זו מבית־המקדש אין בו עוד כדי להסביר, משום מה יש לה אופי וסיגנון של תפילות בית־המדרש. השערתנו היא, שתפילה זו נוצרה בעקבות עבודת אנשי המעמד. עבודה זו התקיימה במקדש: מכאן הזכרת הכריעה וההשתחוויה והדגשת קבלת עול מלכות שמים מצד ישראל, בניגוד חריף לגויים המשתחווים להבל וריק. ברם מרכז עבודת המעמדות היתה הקריאה החוזרת ונשנית ב"מעשה בראשית". קריאה זו — בייחוד בהתחשב בקיצורן של הפרשיות שנקראו יום־יום — בוודאי היתה מלווה תרגום או דברי מדרש. קשה לשער סיום הולם יותר לקריאה זו ב"מעשה בראשית" מתפילת "עלינו", הפותחת בשבח ליוצר בראשית ומביעה בהרחבה את הרעיון, שמכל ברואיו רק עם ישראל מכירים במלכותו ועובדים אותו במקדשו בעיר הקודש.

"dass die Einleitungen zu מזו"ש sämtlich von Rab stammen" אין הוא מבחין כלל בדבר, שהדפוס הצורני והסיגנון של "עלינו" שונים מיסודם משאר חלקי ה"תקיעתא", ומכל שאר נוסחי תפילות העמידה בכלל. השווה גם בדברי קהולר, *Jew Encyclopedia* א, עמ' 336; ובאוצר השירה והפיוט, ג, 676 יש קירבה בין "עלינו" ל"על כן נקווה" מבחינת שגב הלשון, המבנה (טורים קצרים, בעלי מספר שווה של הטעמות היוצרות מקצב ברור), והתקבולת (המובהקת יותר ב"עלינו"). דמיון זה מתבאר בכך, שמחבר ה"תקיעתא" חיקה את סיגנון "עלינו" ביודעין, אחרי שהחליט להשתמש בתפילה זו כפתיחה ל"מלכיות" שלו. ועיין עוד להלן, בהע' 43.

ועוד זאת, שעצם הקריאה במעשה בראשית על־ידי אנשי המעמד באה כנראה להביע את הרעיונות, שאותו האל שעובדים אותו בירושלים כאלהי ישראל הוא הוא יוצר הכול, שכל הברואים חייבים להמליכו עליהם. ואלמלא אותו העם האחד המקבל על עצמו את מלכותו וכורע לפניו ברך — לא נתקיימו שמים וארץ[42]. ברם רעיונות אלו אינם מובנים מאליהם ואינם עולים בבהירות הדרושה מן הקריאה במעשה בראשית כשלעצמה. מן ההכרח היה לפרשם ולהביעם במלים ברורות בעקבות הקריאה. לשם כך שימשה, לדעתנו, תפילת "עלינו לשבח", שבאה בסיום הקריאה הזאת, והיא מעין "מדרש" חגיגי עליה. ואם כן, מובן הדבר שאף סיגנונה הולם את דפוסי בית־המדרש[43].

---

42. "על שלושה דברים העולם עומד. . . ועל העבודה" (אבות פ"א מ"ב). "אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ" (תענית כז ב).

43. עיין בספרות הרשומה באוצר השירה והפיוט, עמ' 676; ובייחוד בדברי ק' קוהלר, *Jewish Encyclopedia* א, ערך "עלינו": "Evidently this prayer was originally recited with the prostration of the whole assembled congregation before their departure from the house of God or after the benediction given by the priests .. The omission of a personal Messiah . points to a pre-Christian era; and the very title 'King of the kings of kings'... shows that the formula .. goes back to Persian times, when Kings bore the title of Kings of kings.

The 'Alenu prayer had already been in use when there were attached to it the three portions of the liturgy of the New-year... Zunz and his followers — who ascribe the prayer to Rab .. — disregarded the fact that it stands in no organic connection with the rest of the New-year's prayers . as proof of its ancient and pre-Christian character the fact that no mention is made in it of the restoration of the Temple and state".

על תאריך קדום לחיבור "עלינו" יש ללמוד גם מדברי י' בער, ציון כט (תשכ"ד), עמ' 54 ובהע' 145 שם; הוא מצביע על ההקבלה המובהקת בצורה ובתוכן שבין תפילה זו לבין הנאמר באיגרת אל קולוסאי א. יב ואילך. ועיין גם במה שכתב לאחרונה ל"י ליברייך, *HUCA*, כרך 34 (1963) עמ' 162 ועמ' 168.

א' באומשטארק, בספרו *Comparative Liturgy*, עמ' 11 ואילך, מצביע על כך, שבליטורגיה נוצרית קדומה, שניכר בה שהיא מבוססת על דוגמות יהודיות, וכן בליטורגיה השומרונית, משמש לשם הצהרה על ייחוד ה' לא הפסוק "שמע ישראל" אלא דב' ד, לט: "וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד", ומשער, שכאן — כמו במקומות אחרים — שמרה הליטורגיה הנוצרית על מקורות יהודיים קדומים דווקא. ואם הצדק אתנו, שמא יש כאן הד לתפילת "עלינו" שבפי אנשי המעמד, שהסתיימה בפסוק זה.

ושמא יש משום חיזוק־מה לדבריו במסורת של בית־הכנסת עד היום, שבה תפילת "עלינו" היא היחידה המלווה כריעה והשתחוויה ממש (בימים נוראים; מלבד "העבודה" שביום הכיפורים, הבאה במפורש ב"זכר למקדש"); ואילו בכל שאר התפילות, כגון ב"עמידה", ואפילו ב"נפילת אפיים", מסתפקים בקידה קלה וסמלית בלבד.

ג' שלום מצביע בספרו *Jewish Gnosticism etc.*, ניו־יורק 1960, עמ' 27, על אסוציאציות שבין תפילת "עלינו" למסורת המיסטית של יורדי המרכבה; וכן מופיע שיר זה ב"מעשה מרכבה", ששלום מפרסם שם (עמ' 105; וקדם לו א' אלטמן ב"מלילה" ב [תש"י]), אלא שהועבר ללשון יחיד: "עלי לשבח וכו'". שלום קובע שם, שיש לייחס את ראשית ספרות ההיכלות ואת תורת "שיעור הקומה" והמרכבה לימי התנאים אך אין בכך כדי לסתור את השערתנו, ש"עלינו" שייכת לתקופה קדומה יותר, היינו לסוף ימי הבית לפחות. אדרבה, נוסח "עלינו" המופיע ב"מעשה מרכבה" הנ"ל אינו אלא ע י ב ו ד של הנוסח המקורי, שהיה כולו בלשון רבים, כפי שדורש עצם תוכנו ועניינו; והדבר אף מוכח מן הקפיצות המשונות מיחיד לרבים שם: "ע ל י לשבח לאדון הכול . . . שלא ע ש א נ ו כגויי הארצות. . . ו א נ י מתפלל לפני מלך מלכי המלכים . .". ואם יש ממש בהשערתנו הנ"ל, הרואה את מקור "עלינו" בעבודת אנשי המעמד, יש אפוא לייחס את ראשית המיסטיקה של "מעשה המרכבה" עוד לימי הבית. וכבר הצביע ק' קוהלר בשנת 1893 על קשר משוער שבין תפילות אנשי המעמד לשל האיסיים, ובין שתיהן למיסטיקה של "מעשה בראשית" (הקריאה בתורה של אנשי המעמד!) ו"מעשה מרכבה" (*MGWJ*, כרך 37, עמ' 447, 451). ועיין גם בדברי ד' פלוסר, *JJS*, כרך 11, עמ' 61 והשווה לכל העניין גם את מאמרי: Prayers of Beth Midrash Origin, *JSS*, כרך 5, עמ' 264 ואילך.

פרק יא

סוגי התפילה וסימני ההיכר שלהם

בפרקים הקודמים סקרנו כל סוג וסוג של תפילה בפני עצמו וקבענו את דפוסי הסיגנון והצורה המשמשים בו והמאפיינים אותו. ברם לכשנשווה את תוצאות הניתוחים האלה זו לזו ניווכח, שבמידת־מה קיימת הפיפה, ושאותן הצורות ואותם הדפוסים שהצבענו עליהם בתיאורו של סוג אחד משמשים, מכל מקום בחלקם, גם בזולתו. יש אפוא עוד מקום לדון בשאלה, אם יש לסמוך — כפי שאנחנו סמכנו — על סימנים אלו לשם זיהויו וקביעת אופיו של כל סוג של תפילה, אם למעשה אין הסימנים האמורים מיוחדים לו לבדו, אלא משותפים הם לסוגים אחדים. וכן אין להימנע משאלת מקור הדמיון: האם יש כאן משום השפעת־גומלין או משום חיקוי; האם אותם היסודות המשותפים הם השאלות או העברות, או שמא יש להסביר את הימצאם בקטיגוריות שונות כתוצאה של התפתחות אנאלוגית, אך בכל זאת בלתי־תלויה, של כל סוג לחוד. ובוודאי יש צורך בהשוואה בין הסוגים כדי לעמוד על הדמיון והשוני שבסיגנונם — השוואה שיהא בה גם משום סיכום חלקי של תוצאות מחקרנו זה.

נקדים כאן שני שיקולים. הראשון, שבמחקר הצורני אין לייחס משקל רב מדיי לשום תופעה בודדת כשלעצמה. בקובענו את אופיו — ואת תפקידו בחיים — של סוג צורני מסוים, אין אנו נתלים באחד או שניים מסממניו הצורניים אלא במכלולם. רק מתוך הצירוף המיוחד של קודי סיגנון וצורה, המשמשים ביחד באותו הסוג — אף־על־פי שכל אחד מהם מצוי אולי אף במקום אחר —, נעמוד על המיוחד שבדפוס הנידון; ואופיו מתגלה לנו מתוך בדיקת הקומבינאציה הספיציפית של האלמנטים הצורניים בלבד. "את הקטיגוריות נהאר על־ידי מכפר סימני היכר, שאך בכללותם יש בהם כדי להבהיר את טיבן של הללו"[1].

ואף זאת: לאמיתו של דבר אין לתמוה על כך, שמצאנו שסימני היכר מסוימים חזרו ונשנו כשניתחנו קטיגוריות שונות, כיוון שקטיגוריות אלו עצמן חופפות במקצתן. אמנם אין ספק, שתחומה של תפילת החובה של הציבור אינו נוגע בשל תפילת הרשות של היחיד. ואף־על־פי כן גילינו גם במקרה זה שורה שלמה של תופעות השייכות לתחום־ביניים, כגון תפילות חובה של יחיד, תפילות ציבור שהן של רשות וכיוצא באלו. אך לא כל הסוגים, שבהם יחדנו את הדיבור, נפרדים זה מזה מבחינת תחום הימצאם ומוצאם בחיים, אלא מבחינת אופיים ותפקידם בלבד. כך, לדוגמה, משמשת "ברכת אדם את חברו" הן בתפילות מיסודו של בית־המקדש, הן באלה מיסודו של בית־המדרש ואף בתפילות הפרט. וכן מצאנו "הזמנה" או "זימון" לא בברכת המזון בלבד — שבה אמנם התגבש סיגנון מיוחד במינו של זימון — אלא אף בפתיחת תפילת הציבור שבבית־הכנסת, בפתיחת קריאת התורה בציבור ואף בבית־המקדש (תמיד פ"ה מ"א); ואם נכלול במושג זה אף הזמנות למענה, הרי מצוי

---

1. M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, London 1934, pp. 58—59.

סיגנון זה אף בתחום תפילות בית־המדרש. אף המענה על כל תכונותיו המיוחדות משמש, מלבד בבית־המקדש, בכל התחומים (להוציא תפילת היחיד, כמובן). וברור ש״דפוסים מיסודו של בית־המשפט״ — אם גם גילינו אותם בעיקר בטיפוס מסוים של תפילת היחיד — אינם מוגבלים בהכרח בהופעתם לאחד מן התחומים הנידונים; ובאמת אף מצאנו שבמקרים בודדים צצו דפוסים כאלה גם בתפילות הציבור (אלא שרוב חכמי ההלכה התנגדו להם שם וביטלום, כגון ״על קן ציפור יגיעו רחמיך״). רק תפילת הציבור שבבית־הכנסת, תפילות היחיד ותפילות ״בית־המדרש״ קובעות להן תחומים ברורים ואינן משיגות זו את גבולה של זו (אם נתעלם כעת מתחומי מעבר ומהשפעות הדדיות והשאלות); ואפילו לגבי תפילות מיסודו של בית־המקדש אין לומר בוודאות גמורה, אם הן פרי השפעת בית־הכנסת, או שמא, להיפך, שימשו מקור להתהוות מקצת הדפוסים הנהוגים בבית־הכנסת לאחר מכן. ברם שאר ה״סוגים״ שעסקנו בהם אינם קובעים לעצמם תחום נפרד ומוגדר משלהם, אלא עשויים הם להופיע בכל אחד מן הנ״ל, מכל מקום במקצתם; ואין ייחודם ב מ ק ו ם שימושם אלא בתכליתם המיוחדת ובאופיים המיוחד. החלוקה לסוגים שבפרקים הקודמים אינה אפוא שיטת ית־עיונית, אלא פונקציונאלית ומעשית בלבד; אין כאן משום סיווג שלם וממצה, ואף אין כל ה״סוגים״ מצויים במישור אחד. יודאי שיש בעובדה זו כדי להסביר בחלקה את החפיפה של סימני היכר צורניים שעמדנו עליהם.

ואכן לא מעטות הן תופעות הסיגנון והצורה, שנתקלנו בהן בקטיגוריות שונות. והרי העיקריות שבהן: את דפוס פתיחת הברכה במטבע ״ברוך ה׳ (או: המקום וכיוצא בזה) אשר...״, שמקורו במקרא, מצאנו בתפילות הקבע של הציבור, בתפילות הרשות של היחיד וגם בתחום בית־המדרש; ואף במענה הוא משמש (כגון: ״ברוך אלהינו שאכלנו משלו״ שבברכת הזימון). את השימוש בכינויים למיניהם במקום שם הוויה (בכינויי ״אדנות״) מצאנו כמעט בכל מקום — מלבד בתפילות בית־הכנסת —, כגון בתפילות ״בית־המדרש״, ב״ברכת אדם את חברו״, במענה, ואפילו בטיפוסים מסוימים של תפילות הפרט. כן נתגלתה ברוב הקטיגוריות הנ״ל אף ״הפנייה״ אל ה׳ בגוף שלישי. ואף הפנייה אל הציבור בלשון ״אתם״, שתפילות בית־הכנסת נמנעת ממנה כליל (מלבד בנוסחת ההזמנה שבהתחלתה), משותפת לתחומי בית־המקדש ובית־המדרש, בעיקר בברכת אדם את חברו. ואין צריך לחזור ולומר, שמטבעות לשון מסוימים מופיעים בתחומים ובקטיגוריות שונים ומועברים באופן חופשי למדיי מזה לזה; כגון המטבע ״יתגדל ויתקדש וכו׳״, שמצאנו אותו משמש גם בדפוסי בית־המדרש וגם בתפילה הפרטית (לעיל עמ׳ 44; וכן לשונות אחרים שפירטנו אותן שם); או כגון הנוסח ״אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו״, הנמצא הן בברכת התורה ה״ליטורגית״, המשמשת כברכת חובה בקריאת התורה בציבור, הן ״בברכת התורה״ מיסודו של בית־המדרש (בתפילת ״ובא לציון״), וכאלה רבות. אף השימוש בלשון הארמית — שגם הוא אמנם נעדר מתפילות בית־הכנסת — משותף הוא לתפילות בית־המדרש ולתפילות הפרט כאחד.

ואף־על־פי כן אין בחפיפה ובדמיון שבסימני ההיכר שבסוגים השונים כדי לטשטש את השוני שביניהם ואת הייחוד שבכל אחד. חזרנו וציינו כבר בסעיף הקודם, שחלק מן התופעות המשותפות לכמה סוגים אינן מצויות כלל בתפילת החובה של הציבור. אין בה בזו לא החלפת שם הוויה (= אדנות) בכינויים מכינויים שונים, ולא ״פנייה״ בלשון נסתר (מלבד ב״טופס הברכה״ הבא אחרי ה״מבורא״: ״בא״ה [אמ״ה]״; והרי עמדנו על תופעה זו באריכות ומצאנו את הסיבות שגרמו לה); אין בה לשון ״אתם״ מלבד בנוסחת הפתיחה; אין בה

ארמית; לא מצויה בה ברכת אדם את חברו (מלבד ברכת הכוהנים בנוסח הכתוב בתורה, שירש אותה בית־הכנסת מבית־המקדש). וכן לא משמשת בתפילת בית־הכנסת נוסחת "יהי רצון" מלבד במקום אחד (בקדושת היום של תפילות המוספים), שיש לראות בו מקרה ברור של העברה מן השימוש ב"בית־המדרש". מאידך: הסיגנון התקיף של הבקשה הישירה בלשון ציווי ממש (בתחילת הברכה!) אין דוגמתו לא בתפילת היחיד והרשות ולא בשום מקום אחר.

ולא זו בלבד, שאין למצוא בתפילות הקבע כינויים כתחליף לשם הוויה כל עיקר, אלא אף אותם הכינויים המשמשים בה בנוסף על שם הוויה — הנזכר בפתיחתה או בחתימתה של הברכה ללא יוצא מן הכלל, ואף חוזר ונשנה לעיתים תכופות בגופה של הברכה, כגון בנוסח "ה' אלהינו" — אינם שגורים כלל בשאר הסוגים. אין בה בתפילת בית־הכנסת לא "הקב"ה" ולא "המקום", לא "הרחמן" ולא "רבונו של עולם"; ואף לא אותן צורות של בינוני פועל או אותם משפטי זיקה המשמשים במקום הנ"ל, כגון "עושה שלום במרומיו" או "השוכן בבית הזה", "מי שבירך אבותינו", "מי שענה לאברהם" או "מי ששיכן שמו בבית הזה". הכינויים המצויים בתפילת הציבור, כגון "אבינו" "מלכנו", "אלהינו ואלהי אבותינו" וערד, הם מסוג שונה לחלוטין; מכל מקום חסרה היא אותם הכינויים, שבהם משמש מושג מופשט לציון האלוהות (כגון "המקום", "הקודש" וכיוצא באלו).

ואם נוסיף על סימני היכר שליליים אלה את החיוביים: את השימוש השיטתי והבלעדי ב"מטבע ברכה", הקבוע על כל פרטיו ודקדוקיו ושאין ממנו סטיות, את המבנה הקבוע של כל אחת מיחידותיה של תפילת החובה (כגון העמידה, קריאת שמע וברכותיה), וכן את עצם השימוש העקיב ב"סדרי ברכות" — מורכבות מברכות קצרות רבות, שכולן טבועות במטבע "ברכה הסמוכה לחברתה" מלבד הראשונה בסידרה, שהיא בעלת "מטבע ארוך" — ניווכח שעל אף הדמיון לסוגים אחרים בפרטים בודדים עולה דמותה הצורנית של תפילת החובה של הציבור בבהירות גמורה; ודמות זו מיוחדת היא ונבדלת היא מכל הנהוג בתחומי תפילה אחרים. ועוד זאת: רק כאן קיימת אותה ה"חוקיות" ואותה ההומוגיניות, אותו המבנה המחושב, הקבוע והמסודר, אותו השימוש העקיב בנוסחות נורמאטיביות קבועות — שלא כשאר סוגי התפילות, שבהם רב הגיוון ושמעולם לא הגיעו לידי מידה כזאת של יצירת נורמה וקבע.

ולא רק דפוסי בית־הכנסת מזדקרים בייחודם המובהק לעומת שאר הסוגים והדפוסים — שכולם כאחד נמנעים באופן קפדני, למשל, מן השימוש במטבע הברכה ה"ליטורגית"[2] — אלא אף אותם הסוגים עצמם נבדלים זה מזה, בשים לב לסיגנונם בכללותו ולמכלול סימני ההיכר שבהם. כך, למשל, מצוי דפוס "יהי רצון" לא רק בתחום תפילת הפרט (שבו נולד ובו עיקר שימושו), אלא הועבר אף לגבולו של בית־המדרש. אך לא זו בלבד, ששם אין הוא אלא אחת מצורות בקשה שונות, המשמשות בסיום הדרשה, שרובן ככולן מנוסחות בסיגנון מיוחד ל"בית־המדרש" (של בקשה בלשון נסתר תוך שימוש בכינויים), אלא אף הוא עצמו שינה את אופיו בהרבה מקרים והועתק ללשון נסתר — מה שאין דוגמתו

---

2. מלבד השימוש בחתימת ברכה בתחום תפילת היחיד והרשות, שעמדנו עליו בפרק ז; אלא ששימוש זה — של חתימה בלבד בברכה נפרדת, שאינה חלק מסידרת ברכות שלמה — אינו קיים בתפילת בית־הכנסת, ודווקא משום כך החזיק מעמד בתחום תפילת הרשות!

כלל בתחום התפילה הפרטית[3]! ואף־על־פי שאין הכרח להימנע מבקשה בגוף שני בתפילות שלאחר הדרשה, הרי שנדירות בקשות ממין זה. יתר על כן: אין בכלל לשון נסתר בתפילת היחיד על כל צורותיה, מלבד כשמשתמשים בה באותו דפוס הברכה המקראי הקדום: "ברוך ה' אשר...", שבו חייב הדפוס את השימוש בגוף שלישי דווקא. אף בין הכינויים שבתפילה הפרטית אין למצוא כלל מושגים מופשטים, מלבד בדפוס הברכה הנ"ל; ואף בה מצוי אמנם "המקום", אך לא נמצא בה "הקב"ה" — שהוא כינוי שגור כל כך ב"בית־המדרש". "הרחמן" ו"רחמנא" משמשים אמנם אף הם בשני הסוגים; אך כינויים כגון "רבונו של עולם" או "רבוני" מיוחדים לתפילת היחיד (ביחוד בדפוס "בית־המשפט") בלבד; ואף "ה' אלהי" או "ה' אלהינו" אין דוגמתם בשום סוג אלא בתפילת היחיד (ובתפילת בית־הכנסת, כמובן). אופיינית אפוא לתפילת היחיד — לא פחות מלתפילת בית־הכנסת — הפנייה אל ה' בלשון נוכח דווקא.

גם תופעות אחרות, המשותפות לתחומים שונים, נבדלות בכל זאת בלשונן ובסיגנונן. כך, למשל, מצוי המענה הן בבית־המקדש, הן בבית־הכנסת ואף בבית־המדרש (הקדיש!); ואף־על־פי־כן גיבש כל תחום צורות משלו. במקום המענה החגיגי "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" שבמקדש בא "אמן" הפשוט בבית־הכנסת; ובכלל היה רב חלקו של המענה התכוף בצורותיו השונות בבית־המקדש דווקא, בעקבות אופייה המיוחד של התפילה שם. ואילו בבית־המדרש, שגם בו משמש בעיקר המענה "אמן", מצאנו את הסיגנון המיוחד של "הזמנה למענה": "ואמרו אמן" או "ונאמר אמן".

נזכיר עוד פרטים אחדים שעלו במחקרנו, שאף הם מעידים על הבחנה ברורה בין התחומים הסוגים; כגון השימוש בברכת אדם את חברו ובפנייה בלשון "אתם" בבית־המקדש (בפי הכוהן) ובבית־המדרש (בפי הדרשן), אך בשום אופן לא בבית־הכנסת (בפי שליח הציבור). ודווקא הדוגמות של העברות של מטבעות ולשונות ממש הן המעידות על ההקפדה היתירה, שבה שמרו על סיגנונו המיוחד של כל סוג וסוג (ביודעין או בלא יודעין); שהרי גם בשעה שהעבירו לשון מתחום לתחום, שינו את הסיגנון, כגון "יתגדל ויתקדש שמיה רבא" בתפילת בית־המדרש, ואילו "יתגדל ויתקדש... שמך מלכנו" או "אבינו שבשמים יתקדש שמך" (מתי ו, ט) בתפילת היחיד; או "לפיכך אנחנו חייבים להודות לך ולשבחך וכו'" בתפילת הפרט, אבל "לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל... למי שעשה לאבותינו וכו'" בתפילה שלאחר הדרשה (בהגדה של פסח), כפי שציינו לעיל. וכן מצאנו שאותם הלשונות משמשים בברכת התורה כברכת חובה וב"ברכת התורה" שבבית־המדרש; אלא שבראשונה משוקעים הם במטבע ברכה ב"שם ומלכות" ואילו בשנייה אנו מוצאים "ברוך (המקום) שנתן תורה לעמו ישראל" או "ברוך אלהינו ש... ונתן לנו תורת אמת וכו'". וכן ראינו בתפילת "והערב נא וכו'", שמתחילתה שימשה, כפי הנראה, בקשה שלאחר הלימוד שלא בחתימת ברכה "ליטורגית", אלא נסתיימה ב"פסבדו־ברכה": "ברוך אתה ה' למדני חוקיך"; ורק כשצירפו אותה לברכת התורה (של חובה) שבשחר נתנו לה חתימת ברכה ("בא"ה המלמד תורה לעמו ישראל") והפכוה ל"ברכה הסמוכה לחברתה" (לברכת "אקב"ו על דברי תורה").

---

3. אין אפילו דוגמה אחת של תפילת "יהי רצון" בלשון נסתר מחוץ לתחום בית־המדרש, ואף בקשות בסיגנון נסתר בניסוחים אחרים כמעט שאינן נמצאות בתפילה הפרטית (מלבד בברכת אדם את חברו). הדוגמה היחידה שמצאתי: "רחמנא ירחק מינן חטאה" (מדרש תהילים קנ).

מלבד שמירה זו, ברוב המקרים[4], על הסיגנון האופייני לכל סוג, אין צריך לומר, שגם בשעה שמשמשים אותם המטבעות והצורות בסוגים שונים, מעיד תוכנן של התפילות על הסוג שבו ולשמו נוצרו. כך, למשל, גם אותן התפילות בנוסח "יהי רצון", המשמשות בבית־המדרש בלי שהעתיקו אותן ללשון נסתר, חותם בית־המדרש טברע בתוכנן, שאינן אלא בקשות לגאולה המשיחית או לעזרת ה', שנזכה להבין תורתו ולקיים מצוותיה. ועל כן יכולנו לקבוע בבטחה, שנוסחות "יהי רצון" שבתפילות המוספין מקורן בבית־המדרש דווקא (ולא, למשל, בתפילה הפרטית), לפי תוכנן המשיחי המובהק. וכן מקורן של הבקשות בנוסח "הרחמן" שבסיום ברכת המזון (ושל תפילות אחרות) אף הוא בתפילות שלאחר הדרשה ללא ספק, מפני שגם בהן מצאנו (ברוב המנהגים) סדרות, שמקצתן בקשות לזכות בגאולה ומקצתן בקשות לזכות באור התורה. אלא שמצויות ביניהן גם אחדות השייכות לפי תוכנן לתחום התפילה הפרטית, כגון: "הרחמן הוא ישלח לנו ברכה מרובה בבית הזה", או "הרחמן הוא יברך ... את בעל הבית הזה וכו'". הוי אומר, שאותו הדפוס שימש בשני התחומים, אלא שבכל מקרה תוכנן של התפילות מעיד על מוצאן. אגב, מכאן הסבר נוסף לקביעת אותן הבקשות המשיחיות מיסודו של בית־המדרש בסוף ברכת המזון: כיוון שהיו נוהגים שם בלאו־הכי לומר בקשות בסיגנון "הרחמן", כגון הברכה לבעל הבית, טבעי היה להוסיף עליהן עוד בקשות באותו הסיגנון ממש, שהיו שגורות בבית־המדרש.

הצורות המשותפות לסוגים השונים מקצתן נובעות מכך, שאותו הדפוס הקדום, כגון דפוס הברכה המקראית "ברוך ה' אשר ...", שימש מקור לכולן. אך גם מדפוס מקורי זה נוצרו טיפוסי־משנה שונים ההולמים את הסוגים השונים: "בא"ה אמ"ה אשר ..." לברכות החובה; "ברוך המקום אשר ..." או "בריך רחמנא ד ..." לשימוש בפי היחיד ובבית־המדרש (אם גם הגיעו לידינו דוגמות ספורות, שבהן נשתמר "שם הוויה" אף באלו; ברם אין אף דוגמה אחת של "ברוך א ת ה ה"). ובכלל ניתן לומר, כנראה, שדפוסים רבים ושונים, ששימשו כולם זה ליד זה בזמן קדום, עברו רובם או מקצתם לרוב סוגי התפילה — ומכאן הדמיון החלקי שבצורותיהם של הסוגים. ורק בתפילת בית־הכנסת והחובה בלבד נפסלו בסופו של דבר רוב הדפוסים הקיימים ונתייחד לה דפוס מטבע הברכה הליטורגית, שבה משמשים דווקא לשון "אתה" ו"שם ומלכות" (בתחילתה). וכן ניתן לומר, שברוב סוגי התפילה — להוציא של בית־הכנסת — גברה אותה הנטייה הכללית הידועה של תקופת המשנה והתלמוד להימנע משימוש ב"שם הוויה" (גם כשאינו הגוי כאותיותיו), ואפילו משמות אל"ף למ"ד[5], כפי שבאה לידי ביטוי בולט באגדה (ואף בהלכה), שבה שגורים כמעט ללא יוצא מן הכלל שמות כגון "המקום", "הקב"ה", "רחמנא" ועוד. כך נעלם שם הוויה בהדרגה מרוב סוגי התפילה, ובייחוד מאלו שבהם שימש סיגנון נסתר (כגון תפילות בית־המדרש, ברכת אדם את חברו, מענה, ומטבעות שהם תולדותיה של הברכה המקראית הקדומה), וחדרו במקומו השמות הנ"ל וכינויים אחרים. ואותם המקרים הבודדים, שבהם נשתמר שם הוויה ב"ברכות"

---

4. אחד המקרים הספורים, שבו הועבר — או נוצר בדרך אנאלוגיה — סיגנון, שהוא טיפוסי לסוג אחד, אל משנהו, הוא זה של מקצת נוסחי בקשות הגאולה בסיום ברכת הגאולה שלאחר קריאת שמע, שבהם משמש סיגנון "בית־המדרש" מובהק, כגון "ויקיים לנו ה' מלכותו. . . וקדושת שמו הגדול. הוא ה' אלהינו יחוס וירחם עלינו וירויח לנו מהרה מכל צרותינו וימהר לגאלנו גאולה שלמה בקרוב" (סדר רב עמרם השלם א, עמ' קצא). והוא הדין לגבי עצם הניסוח של "אמת האמונה" בלשון נסתר (עיין לעיל, בפרק י). ברם גם בנוסחים אלו משמש "ה' אלהינו" ולא "המקום"; וכן נמצאים במקומם נוסחים אלטרנאטיביים בסיגנון "בית־הכנסת" מזדר.

5. על היסבעותם של חז"ל מן השימוש בשמות אל"ף למ"ד עיין: MARMORSTEIN, *Old Rabbinic Doctrine etc.I*,p. 67 f. וכן: מ"ד קאסוטו, תורת התעודות, עמ' 29.

בתחום התפילה הפרטית ובתחום בית־המדרש (שנזכרו לעיל), יש לראות כשרידים של תקופה קדומה, שבה עוד לא היסמו להשתמש בשם הוויה (בכינויו "אדנות") באופן חופשי וטרם העדיפו עליו את הכינויים. ואילו בתפילות בית־הכנסת שמרו בקפדנות על שם הוויה ומנעו את החלפתו בכינויים. אף בתפילת היחיד נשאר שם הוויה בשימוש חופשי בבקשות (בעיקר בנוסח "יהי רצון", אף־על־פי שגם שם נעלם מנוסח ה"ברכה", ובמקומו באו לשונות כגון "ברוך המקום").

מובן שאותם הדפוסים, שפנו אל ה' בלשון נסתר, קל היה להם במיוחד לעבור לכינויים מן הסוג המופשט, כגון "המקום" או "הקודש", שאי אפשר להשתמש בהם בפניה ישירה בלשון נוכח; אך גם שם לא היה בכך הכרח, שכן אפשר היה בוודאי להמשיך ולומר "ברוך ה'", כזו במקרא עצמו, אלא שגרמה הנטייה להעדפת הכינויים, והמופשטים בפרט, כפי שציינו. רק במקום שמצויה פנייה בלשון נוכח הוסיפו להשתמש ב"שם הוויה", כגון בברכה הליטורגית, בתפילות הציבור בכלל (אף בנוסחי הברכות), וכן ברוב צורותיה של תפילת היחיד. לשון "אתה" הוא הוא אפוא ששמר על שם הוויה ו"הציל" אותו בתפילות אלו. מעתה נוכל לשער, שקביעת לשון "אתה" בברכה הליטורגית (דהיינו החלפת נוסחת "ברוך ה'" ב"ברוך אתה ה'") נעשתה אולי, בין השאר, גם מתוך מגמה למנוע את דחיקת שם הוויה על־ידי הכינויים, כפי שהיה עלול לקרות — ואף קרה למעשה בשאר הסוגים — בשעה שדיברו על ה' בלשון נסתר.

מכל האמור עולה בבהירות קו ההתפתחות המיוחד של תפילת הקבע והחובה: היא הגיעה במשך הזמן במידה הולכת וגוברת לידי אחידות והומוגניות מוכהקת. וכיוון שמגמה זו של האחדה וקביעת נורמות חלה רק על תפילת הציבור ולא על שאר הסוגים, היה בה גם כדי להבליט את ייחוד דמותה של זו. באותה התקופה הפורמאטיבית הקדומה, שבה נוצרו המטבעות והדפוסים של התפילה, שימשו אלה — מכל מקום ברובן — בכל סוגי התפילה בערבוביה וללא הבחנה; אך במרוצת הזמן התחילו חכמים לברר אי־אלו מתוך הדפוסים הקיימים ולייחדם לתפילת הקבע בלבד. לכן הלכה וגברה הדיפרנציאציה בין זו לבין שאר הסוגים משני הכיוונים: אותם הדפוסים שנבחרו לשמש בתפילת הקבע אף חדלו מלשמש בשאר הסוגים. לא זו בלבד שקבעו בסופו של דבר שברכה ("ליטורגית") שאין בה "שם ומלכות" אינה ברכה (אף־על־פי שבזמן קדום יותר ראו אף בברכת הזימון, למשל, "ברכה ממש", אם גם אין לה לא "שם ומלכות" ולא "מטבע"), אלא אף נמנעו מן השימוש ב"שם ומלכות" בברכות שבפי יחידים או בפי הדרשן וכיוצא באלו, כיוון שנתייחדה צורה זו לברכות החובה בלבד; ולבסוף, במאה השלישית לספירה, פסקו שאסור לומר "ברכה שאינה צריכה", היינו להשתמש במטבע של הברכה הליטורגית שלא במקום חובה. בהדרגה נעלמו אפוא מסוגי התפילה שאינם של חובה ושל קבע כל אותם המטבעות, שהפכו להיות אופייניים לתפילת בית־הכנסת; ואפילו נמנעו מצורות, שהיו דומות לנ"ל רק במקצת. לא זו בלבד שלא נשאר זכר ל"ברוך אתה ה'" או ל"מלך העולם" מחוץ לתפילת הקבע, אלא אף נוסחת "ברוך ה'" נעלמה; וגם הנוסחה המקראית "ברוך אתה לה'", הרגילה בברכת אדם את חברו, לא נשאר לה זכר בספרות התנאים והאמוראים — מן הסתם מאותו הטעם, שהיא דומה יותר מדיי ל"מטבע ברכה" המקובל: "ברוך אתה ה'".

מלבד ההקפדה ההולכת וגוברת על קביעת "מטבע ברכה" לדקדוקיו הגיעו בתפילת החובה בהדרגה גם לדפוסי סיגנון כלליים קבועים פחות או יותר. התפתחו הכללים, אימתי יש "לפתוח בברוך" ומתי "לחתום בברוך", וכן ההבחנה השיטתית בין מטבע ארוך, מטבע

קצר, ו״ברכה הסמוכה להברתה״. נמנעו בסופו של דבר בתחום תפילות הקבע מאותן התופעות שציינו בפרק על תפילת היחיד ותפילת הרשות, כגון ״חתימות כפולות״, תוספת לשונות ארוכים כהמשך לברכה במסבע קצר ועוד. נעלמו ״הדוכסולוגיות״, ששימשו כפי הנראה פעם כתחליף ל״חתימת ברכה״. נתהוו כללי סיגנון, כגון שהחתימה חייבת להיות מעין הפתיחה. הזכרנו מדי פעם דוגמות של ביטולן של ״סתיות״ סיגנוניות אף בפרטים קטנים בתחום תפילות החובה, שיש בהן עדות מסייעת למגמת הסטאנדארדיזאציה שהתחזקה בשטח זה, כגון הנהגתו השיטתית של לשון ״אנחנו״ במקום ״אני״, השמטת לשון נוכח בפנייה אל הציבור (כגון בברכת ״הרב את ריבך״) והתנגדות החכמים לצורות יוצאות דופן בכלל (כגון ניסיונו של ר׳ עקיבא לבטל את נוסחי ברכת הזימון הקדומים בטענת: ״מה מצינו בבית הכנסת . . .״).

ברם תהליך זה היה הדרגתי ולא נסתיים לגמרי בדורות הראשונים של האמוראים, וכן מצינו, למשל, שעל אף דברי הברייתא, המקפידה על פתיחה וחתימה של ברכה ב״יד״ד הי״א״, ועל אף דברי רב ור׳ יוחנן, הדורשים ברכה ב״שם״, עדיין מכשיר הבבלי את השימוש ב״רחמנא״ בברכת חובה[6]. ואף־על־פי שקבעו עוד בימי התנאים, שכל ברכות הנהנין וברכות המצוות פותח בהן ב״ברוך״ ואינו חותם בהן ב״ברוך״, היו שגורים עד לימי הגאונים נוסחים של ברכות הנהנין במסבע ארוך הסותרים את הכלל הזה, כגון ברכת ״יין עסיס״ והברכה מן הגניזה ״על אכילת מצה ומרור״, שהזכרנו כבר, וכן רבות. ודומה שבא״י לא הושלם תהליך ההאחדה מעולם; ועל כך מעידים, בין השאר, ריבוי הנוסחים של ברכות תפילות הקבע, שנשתמרו בגניזה ובמקורות ארץ־ישראליים אחרים, ובייחוד ריבוי נוסחי החתימות (כגון ״עושה השלום״ ״מעון הברכות ועושה השלום״, ״מצוה כל הברכות ועושה השלום״, ״אדון השלום״[7]; ועיין לעיל, עמ׳ 50־51, גם על חתימות ברכת ירושלים; וכן רבות). עדות נוספת הן אותן התופעות של חוסר סדר ושיטה בברכות השחר ובברכות הזמירות בעיקר בנוסחי הגניזה והשימוש הנרחב והחופשי בתחליפים פיוטיים לברכות חובה (כגון לברכת קריאת שמע לשבת, לברכות התורה בציבור, ואפילו לנוסח ה״שמונה־עשרה״ עצמה[8]). דומה שנוכל לנקוט כלל בידינו, שתופעות יוצאות דופן מן הסוג הנ״ל, המעידות על חוסר אחידות ונורמה — והוא הדין נוסחים פיוטיים מורחבים מסוגו של הקידוש המורחב או ברכת ״אשר בגלל אבות״ — יש לראות בהן מן הסתם שרידים קדומים למדיי (אלא אם כן מוכח ההפך במקרה מסוים). אף בסיגנונן ואמצעיהן הצורניים של ה״ברכות המפויטות״ אין בהם כדי לסתור הנחה זו של חיבורן בזמן קדום (במאות הראשונות לספירה?).

יש אפוא לתלות את מגמת ההאחדה, ואת הצלחתה המלאה כמעט, בעיקר בחכמי בבל, החל בניסיונותיהם של האמוראים לקבוע מה כשר ומה פסול לומר בהזדמנויות מסוימות (כגון אלה הנזכרים בפסחים קיז ב) וכלה בעריכת ה״סידור״ בשלמותו על־ידי גאונים

---

6. עיין לעיל, עמ׳ 100; ובהע׳ 4, שם. והשווה גם בתוספתא כפשוטה א, עמ׳ 59, שלפי המקורות הארץ־ישראלים יוצאים ידי חובה לדעת ר׳ מאיר בברכה ״שלא במסבע שסבעו חכמים״, אפילו אין בה לא שם ולא מלכות.
7. השווה: תרביץ טו (תש״ד), עמ׳ 55; *HUCA*, כרך 3, עמ׳ 224.
8. השווה לעיל, עמ׳ 25 ואילך. על השמירה על יסוד החידוש בתפילה בא״י עיין בדברי מ׳ זולאי, יוצרות לימות החול, קובץ על יד ג (תרצ״ט), עמ׳ יא: ״. . . הלך רוחה ומערכת מחשבתה של היהדות הארץ־ישראלית, שמעולם לא הסתפקה בנוסח של קבע אלא ביקשה לומר יום יום שירה חדשה למחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית״; וכן בדבריו ב״עלי עין״, ירושלים תשי״ב, עמ׳ 108 ואילך. ועיין לעיל, עמ׳ 107, הע׳ 20.

כגון רב עמרם ורב סעדיה[9]. ודאי פעלה כאן אותה הנטייה, שהיא אופיינית לחכמי בבל בכלל, להשלטת שיטה ולהסדרתם המלאה של כל פרטי החיים של הציבור ושל היחיד כאחד. יתר על כן קשתה בוודאי על יהודי הגולה היצירה החופשית של נוסחי תפילה בלשון הקודש (שעליה לא הסכימו לוותר, על אף העמדה המקלה של ההלכה התנאית, שתפילה, קריאת שמע וברכת המזון הן בין הדברים "הנאמרים בכל לשון"); ועל כן נאלצו לוותר בהדרגה על "החידוש" בתפילה לטובת נוסח אחיד, שאפשר היה לשננו, ולבסוף אף לכותבו. אותו הנוסח נתקבל במשך הזמן כנוסח אותנטי ויחיד, שהפך בעצמו לגורם נוסף לקראת קביעה קפדנית ומחייבת של כל פרט ופרט ב"סידור התפילה".

---

9. על עקרונות המבחר של רב סעדיה בין הנוסחים השונים שהיו רווחים בזמנו ועל יחסו "לשינוי מטבע שטבעו חכמים" עיין במאמרי בספר הזיכרון לפ' חורגין (= שנתון בר־אילן א), תשכ"ג, עמ' 220 ואילך.

מפתחות

א. מפתח כללי

ב. מפתח נוסחי התפילות והברכות

הסמרות הזעירות שליד מספרי העמודים מסמנות את ההערות.

התפילות והברכות השונות רשומות במפתח א כשמדובר על תוכנן, טיבן ותולדותיהן; ואילו המקומות שבהם מובאים ונדונים נוסחיהן רשומים במפתח ב.

נוסחי הברכות ה"ליטורגיות", המותחות ב"מטבע" ברכה (ברוך אתה ה' [אלהינו מלך העולם]) נרשמו לפי התחלת הטופס תוך השמטת ה"מברא" (כגון: יוצר אור; בונה ירושלים; על הארץ ועל המזון); בברכות המצוות הרשמטו אף המלים "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו" (כגון: לעסוק בדברי תורה; על דברי תורה; על מצות קרית שמע). ברם נוסחי "ברכות" החסרות את המטבע הנ"ל — כולו או מקצתו — (כגון: ברוך המקום; ברוך אדוני אשר שמחנו; ברוך שנתן תורה) ראה: ברוך.

כשמובאת ברכה בשמה הרשמטה מלת "ברכת" במקום שאפשר (כגון: אהבת עולם; אבות; גאולה); אבל במקום שמלה זו היא חלק בלתי־נפרד של השם (כגון: ברכת המזון; ברכת התורה; ברכת דוד) ראה: ברכת.

א. מפתח כללי

אבודרהם 52 69 160[6]
אבות 38 60
אביגו מלכנו 95 126 132
אביגו שבשמים 116 120 וראה: תפילת ישו
אברמסון, ש׳ 62[29]
אוגרית 71 93[13]
אודיי (J.-P. Audet) 55 ואילך
אורבך, א״א 46[41] 81[15] 159[3]
איסיים 74 ואילך 175[43]
אל־עמרנה 71
אלבוגן (I. Elbogen) 11 13[8] 32 ואילך 46[41] 83 ואילך 118[37] 142 145[32] 148 173[41]
אלבק, ח׳ 73 76[34] 81[16]
אלהי נשמה שנתת... 108 ואילך 135
אלון, ג׳ 62[29] 74 81[16]
אלטמן, א׳ 145 ואילך
אלתור באמירת התפילות 44 89 ואילך 140
אמן ראה: מענה
אמת ואמתה (ויציב) 172 וראה: מפתח ב
אנשי מעמד 80 ואילך 157 174
אנשי משמר ראה: כוהנים
אסף, ש׳ 39[27] 60[22]
אפטוביצר (V. Aptowitzer) 30 64[34] 80 86[38] 144[29]
אפרון, י׳ 74[24]
אקרוסטיכון 89 ואילך 148 152 169
ארמית 101 119 ואילך 169 ואילך 177
אש, ש׳ (S. Esh) 159[2]
את צמח דוד 46 140 ואילך

באומשטרק (A. Baumstark) 13 ואילך 44 62[27] 85 ואילך 175[43]
בגריך (Begrich) 127[9]
בתה ירושלים 35 ואילך 48 ואילך 140 וראה: מפתח ב
בורא נפשות 31 101 113[29]
ביכלר (A. Buechler) 36[23] 63[31] 79[6] 80[14] 81[16] 86[38]
ביקורת הנוסח 12 36 44 ואילך
ביקורת צורנית 9 ואילך 176 ואילך
ביקרמן (E. Bickermann) 76[36]
בית־המדרש, תפילות מיסודו של 54 68[4] 158 ואילך 176 ואילך
בית־המקדש, תפילות שב־ 68 ואילך 78 ואילך 88 ואילך 174 ואילך
בית־המשפט, דפוסי סיגנון של 121 ואילך 177 ואילך
בית־כנסת 82 ואילך
–שכינה שורה ב־ 21
–תפילות שב־ ראה: תפילת הקבע
בלאנק (S. H. Blank) 59[20] 71[13] 121 ואילך
בן־סירא (העברי) 30 31[7] 36[23] 42 46 51 60 79[7] 82 139 144
בעל תפילה ראה: שליח ציבור
בער, יצחק 74[27] 139
בקשה בעד הזולת 156
בקשות גשמים 96 וראה: תפילת תעניות
בקשת גאולה 162 ואילך 180 וראה: תפילת הקבע
בקשת צרכים 23 38 115 150 וראה: עמידה
בר־כוכבא, תעודות מתקופת 123[7]
ברגמן (J. Bergmann) 122[5]
ברוך שאמר 103 170 וראה: ברכות הזמירות

ברית חדשה 181 44 46[40] 116 120 126[8] 144 154[61]
ברכה אחת מעין שלוש 113[29]
ברכה הסמוכה לחברתה 53 56 70 108 ואילך 178
ברכה ליטורגית 15 52 ואילך 74 80 82[17] 86 99 114 181 וראה: מטבע ברכה
ברכה לפני קריאה בכתובים 102
ברכה על ראיית פת 29
ברכה שאינה צריכה 111 ואילך 181
ברכות אבלים 108
ברכות ההפטרה 27 36[22] 50 143 ואילך 150
ברכות הזמירות 101 ואילך 103 ואילך 108 ואילך
ברכות הנהנין 30 102
ברכות הספראות 30
ברכות השחר 14[12] 24 41 65 103 ואילך
ברכות חתנים 50
ברכות כוהן גדול ראה: כוהן גדול
ברכות קריאת שמע ראה: קריאת שמע, יוצר, אהבה, אמת וכו׳
ברכת אדם את חברו 67 ואילך 71 ואילך 85 168 ואילך 176 ואילך.
ברכת דוד 140 144[29] וראה: את צמח
ברכת הזימון 31 38 73 ואילך 111 וראה: הזמנה
ברכת החודש 166
ברכת המזון 31 38 73 102 138 180
— של פועלים 25
ברכת המינים 142 ואילך וראה: עמידה
ברכת העבודה 82 ואילך 140
ברכת השיר ראה: ברכות הזמירות, נשמת
ברכת התורה 27 103 ואילך 105 ואילך 113[29] 160 ואילך 167[28] 177 ואילך
ברכת יין עסיס 101 113 182
ברכת כוהנים 70[11] 72 78 ואילך וראה: כוהנים
ברלינר, א׳ 165[18]

גאולה 141 149 172 וראה: מפתח ב
גבורות 27 40 60
גוילקה (J. Guilka) 75[31]
גולדשמידט, ד׳ 30[4] 34[18] 45[39] 47[42] 47[45–46] 68[4] 93[15] 152[55] 160[6]
גורדון, א־ל 145[31]
גינצבורג, ל׳ 31[10] 33[18] 40[29] 45[39] 60[22] 64[33] 69[6] 86[38] 94 106 109[25] 146[34]
גמזר (B. Gemser) 121 130
גסתר, ת־ה 93[13]
גראנט (F. Grant) 10[3] 33[16]

דאובה (D. Daube) 117[36]
דברים שבעל־פה 12 39 45[37] 45[38]
דברים שבקדושה 18 75
דה־סולה פול (de Sola Pool) 84[29] 86 163 ואילך
דה־פריס, ב׳ 39[28]
דודזון, י׳ 91[5]
דוכסולוגיה 55[9] 58[18] 85 ואילך
דיבליוס (M. Dibelius) 10[2] 176[1]

האמרשמידט (E.Hammerschmidt) 44[37]
הבדלה 25 138 142[19]
הברמן, א־מ 73[18]
הודיה בתחילת מלאכה 29
הודיה על הגשמים 42 102 108 120
הושענא רבא 96
הושענות 88 ואילך 110
הזכרת השם (בברכה) ראה: שם הוויה
הזמנה 67 ואילך 170 176 ואילך
הזמנה למענה ראה: מענה
הטוב והמיטיב 25 45
היילר (F. Heiler) 56[10] 85 92[9] 116 122[5]
הכרזות 166
הלל 24 79 ואילך
המפל (J. Hempel) 71[13]
הנוסח המקורי ראה: תפילת הקבע, נוסחה המקורי
הפטרה 24 143 ואילך וראה: ברכות ההפטרה

הקפות 94 ואילך
השיבה שופטינו 140 ואילך
השתחויה 79 ואילך 174 ואילך

ובא לציון 166 ואילך
ובכן תן פחדך 138 141 150
וידוי (– הודיה) 129
וידוי חטא 117[36] 121 ואילך 133 ואילך 156
וידוי מעשר 125 ואילך
וידר, נ׳ (N. Wieder) 85 87 106
וידר, ש׳ 150[48]
וייס, יוסף (J. G. Weiss) 61
ונתנה תוקף 138 153
ורנר (E. Werner) 85 145[32]

זולאי, מ׳ 146[34] 150[48]
זימון ראה: הזמנה, ברכת הזימון
זכרונות ושופרות 34 61 81 וראה: מלכיות
זמירות 100[2] 138 וראה: ברכות הזמירות

חבורה, סעודת 74 ואילך
חוצפה כלפי מעלה 125 ואילך
חרח 61[24] 89 ואילך 148

טאתר (W. S. Towner) 59[20]
טופוס ברכות 38
טופס הברכה 15 38 56 ואילך
טלמון, ש׳ 13[9] 139
טשרנוביץ, ח׳ 32[14] 143[23]

ידין, י׳ 123[7]
יהללוך ראה: ברכות הזמירות
יוצר אור 84 וראה: מפתח ב
– בקשת גאולה ב־ 27
– קטעים פיוטיים ב־ 47
יורדי מרכבה 116[34] 146 175[43]
יחס המתפלל לאלהיו 118 ואילך 153 ואילך
יעבץ, ד׳ 31[10] 108[21]
יערי, א׳ 166[20] ואילך

״יתברך״ של ציבור 108 170

כהן גדול
– ברכותיו 34 79 ואילך 139 ואילך 143 ואילך
– וידויו 79 133
– מברך את העם 79
– קריאתו בתורה 79 ואילך
– ״תפילתו הקצרה״ 79 91 125
כוהנים 70 ואילך 74 ואילך 80 ואילך 109 125 145 וראה: ברכת כוהנים
כינויים (בברכות ובתפילות) 56[12] 72 73 76 114 119 128 159[2] 163 ואילך 169 ואילך 173 ואילך 177 ואילך
כת ים המלח ראה: מגילות ים המלח

להמן (M. R. Lehmann) 79[4]
לוינזון־לביא, מ״ז 130[12]
לוי, אליעזר 69[6]
לוי, ישראל (Israel Lévi) 139[5]
לוי, ישראל (Israel Lewy) 82[20] 84 142
לוצאטו, ש״ד 32[14] 90[3]
ליבר (M. Liber) 12[5] 82[17] 140 141[15]
ליבריך (L. J. Liebreich) 14 26[16] 144[27] 145[31] 160[4] 167
ליברמן, ש׳ 29[1] 30[5] 45[37] 46[41] 71[11] 74[27] 76[37] 104[12] 129 147[37]
ליטורגוס 44 49 92[12]
ליטורגיה משוחה 13 ואילך
ליטורגיה נוצרית 13 85 92[12] 144[45]
– משקפת מסורת יהודית 18 32 44 86 93 98 141 146[33] ואילך
לכיש 71
לשון אתם 67 ואילך 169 ואילך 177 ואילך
לשון הקודש 101 183
לשון יחיד ורבים 18 67 119 154 182
לשון נוכח (כלפי ה׳) 42 52 ואילך 119 153 164 ואילך 177 ואילך
לשון נסתר (כלפי ה׳) 42 52 ואילך 67 ואילך 163 ואילך 172 ואילך 177 ואילך
לשון ציווי בבקשות 115 119 148 153 178

מאן (J. Mann) 46[41] 64 146[33]
מבוא הברכה 15 30 ואילך 38 56 ואילך
מגילות ים המלח 29[1] 52 ואילך 74 ואילך 76[37] 84[28] 91 139 153
מודים דרבנן 102 108 118 150
מוסף 34 172
מטבע ארוך 62 101 ואילך 112 ואילך 178
מטבע ברכה 29 30[5] 74 99 ואילך 102[10] 116 147 163 170 172 177 ואילך
וראה: ברכה ליטורגית
מטבע קצר 101 ואילך 105
מטבע שטבעו חכמים ראה: מטבע ברכה
מיטווך (E. Mittwoch) 148[40]
מילר (J. Müller) 65 143 165[18]
מירסקי, א׳ 90[4] 95[20] 109[23] 145[31] 149[44]
מלאכים 156
מלכות (ה׳) 26 38 54 61 86 101 ואילך 141[15] 174
מלכות שמים, בקשות לבואה 163 168 174
– קבלתה 129
מלכיות 61 141
מלכיות, זכרונות ושופרות 34 60 81 138 150 ואילך 173 וראה: זכרונות
מעין שמונה־עשרה 25 45 וראה: מפתח ב ׳הביצור׳
מעמדות ראה: אנשי מעמד
מענה 19 54 70 ואילך 73[19] 79 ואילך 89 ואילך 91 ואילך 145 163 169 ואילך 176 ואילך וראה: מפתח ב ׳אמן׳, ׳ברוך שם כבוד וגו׳ וכו׳
מרמורשטיין (A. Marmorstein) 139 169[33]

נוי, ד׳ 122[3] 129[12]
נוסח א״י 25 35 46 ואילך 64 103 ואילך 145 ואילך
– השפעתו על נוסחי העדות 13 15
נוסח בבל 25 35 46 149[46]
– השפעתו על נוסחי העדות 13 25
נוסחי הגניזה
– ברוך אלהינו... 167
– ברכות הנהנין 30 102
– ברכות השחר והזמירות 14 39 64 65 103 ואילך 113 171 182
– ברכות לפני הקריאה 102[8] 105[14]
– ברכת הזימון והמזון 73[18] 102[7] 111 171
– השענא למענך אלהינו 88[1]
– הכרזה על המשמרת 166
– הרחמן הוא ישמע ויענה... 172
– יוצר 43[34]
– מעין קדיש 169
– מעריב ערבים 61[24]
– על אכילת מצה ומרור... 30[4] 113 182
– על מצות קרית שמע... 102 123[7]
– עמידה 39 40 46[41] 48 52[2] 59[20] 60[22] 62 63 147 182
– צור ישראל וגאלו 63
– קדושת יוצר 145
נורדן (A. Norden) 91
נימוקים לקבלת הבקשה 122 148
נשמת 40 ואילך וראה: מפתח ב

סדר תעניות ראה: תפילת תעניות
סליחות 95 ואילך 119 135
סעדיה גאון 89 ואילך 106[17] 110[26] 140[12] 183
ספק מטבע ברכה 65
ספראי, ש׳ 79 ואילך
ספרות ההיכלות 146 ואילך וראה: יורדי מרכבה
ספרים חיצוניים 18[1] 84[28] 86 116 139 144 וראה: בן־סירא

על כן נקוה 173 ואילך וראה: מפתח ב
עליו לשבח 173 ואילך וראה: מפתח ב
עמידה 138 ואילך 147 ואילך וראה: תפילת הקבע
– אופייה 153 ואילך
– אין בה מלכות 61
– אם היחיד חייב בה 18 120
– הבקשות שבה 20 23 70 140 141[16] 147 ואילך

–הברכה התשע־עשרה 142 22^{5} ואילך
–השתחויה בעת אמירתה 175^{43}
–חלקן העיקרי של תפילות החובה 23
–מספר ברכותיה בשבת 143
–מעין שמונה־עשרה 25 45 וראה: מפתח ב 'הביעו'
–נוסחה המקורי המשוער 33
–נוסחים מקוצרים 35^{20}
–נוסחים פיוטיים 35^{20} 151
–נימוקים לקבלת הבקשות 122 148 ואילך
–סגנונה 147 ואילך 175 ואילך
–צירופי ברכותיה והפרדתן 140 ואילך
–שבח קודם בה לבקשות 115 ואילך 127 ואילך 139 150 153
–של תעניות 60 וראה: תפילת תעניות
–שלוש אחרונות 82 127
–שלוש ראשונות 127 ואילך 140^{9} 150 153
–תולדותיה 22 138 ואילך
עמרם גאון 183
עניו 142^{19} וראה: מפתח ב

פולחן הקיסרים, מחאה על 62
פטוחובסקי (J. Petuchowski) 94^{17}
פיוט בנוסח ברכה 107
פיוט קדום 88 ואילך 107 149^{46} 151
פינקלשטיין (L. Finkelstein) 10 33 45 61 75^{33} 83^{23} 118^{37} 145^{32} 148^{41}
פלוסר, ד' (D. Flusser) 27^{21} 46^{40} 175^{43} 167^{23} 86^{39}
פסוקי דזמרה ראה: זמירות
פסוקי מקרא בנוסח הברכות 60 147
פריהוף (S. B. Freehof) 14 41^{30} 119

צונץ (L. Zunz) 33^{18} 91^{5} 108^{21} 146^{36}
ציבור, השתתפותו
–בעבודת המקדש 79 ואילך 92
–בבית־הכנסת 84 92 144
צידוק הדין 122 ואילך
צייטלין (S. Zeitlin) 68^{5} 83^{24} 97^{27} 130^{12}
צימלס, י' 33^{18} 36^{22} 170^{34}

קאופמן (D. Kaufmann) 69^{9}
קארל, צ' 46^{41}
קדושה 23 28 138 141^{15} 145 ואילך
קדושה דסדרא ראה: ובא לציון
קדושין (M. Kadushin) 59^{20}
קדושת היום 23 26 34 35 37^{24} 39 81 83 143 ואילך 150 172
קדיש 23 120 163 ואילך 169 ואילך 173 וראה: מפתח ב 'יתגדל', 'יהא שמיה'
קוהלר (K. Kohler) 33^{18} 46^{40} 82 ואילך 139^{2} 142 144^{27} 175^{43}
קוהן (K.G. Kuhn) 33^{17} 116^{35} 148^{41}
קרפמן, י' 78 83
קידוש 25 37 ואילך 138 150
קלי (R. C. Culley) 45^{37}
קליר 89 ואילך 146^{34}
קללה 71 ואילך
קראוס (S. Krauss) 80^{9} 83^{26}
קראים, תפילה של 168
קריאת הפטרה ראה: הפטרה
קריאת התורה 24 79 ואילך 83 106 ואילך 143 ואילך 164 ואילך 174
קריאת שמע וברכותיה 26 138 ואילך 145 149 וראה: יוצר, אהבה, גאולה וכו'

רבין (Ch. Rabin) 74^{27}
רחנצוייג (F. Rosenzweig) 26^{18} 27^{19}
רות (C. Roth) 79 151^{52}
ריטוס ראה: נוסח
ריצוי 127 ואילך
רצהבי, י' 107

שאלות ריטוריות בתפילה 125
שבחו של מקום
–צמצומו 38 115 150 153
–קודם לבקשה 109 115 118 128 וראה: עמידה
שטראק־בילרבק (Strack-Billerbeck) 116 120
שייבר (A. Scheiber) 39^{27}

שינוי מטבע 107 ואילך
שירמן, ח׳ (J. Schirmann) 91[5]
שירת הלויים 79 ואילך
שירת המלאכים 146[33] 151
שלום, ג׳ (G. Scholem) 147[37] 116[34]
175[43]
שליח ציבור 19
– אינו מוציא עצמו מן הכלל 67 ואילך
– המוסיף על המטבע 116 126
– יוצר את נוסח התפילה 34 40 ואילך
151 140
– יורד לפני התיבה 69[6]
שם הוויה (בברכות ובתפילות) 38 54 56[12]
72 ואילך 76 ואילך 84 102 117 ואילך
153 177 ואילך
שמונה ברכות ראה: כוהן גדול
שמונה־עשרה ראה: עמידה
שמידט (H. Schmidt) 121
שעכטער, ד׳ 43[34]
שפאנייר (A. Spanier) 10 32 53 ואילך
68[3] 86 109[25] 122[4] 149[43]
שפייער (S. Speyer) 86[38]
שרשור 152[56]

תהלוכות 93 ואילך
תחנונים 24 79 103 110 119
תפילה
– כ־דברים שבעל־פה׳ 12
– נוצרית ראה: ליטורגיה נוצרית
– קצרה במקום סכנה 108 116 118
– שמיעתה וקבלתה 20 ואילך
– תובענית 122 ואילך 154
– תכליתה 20 117
תפילות בית־הכנסת ראה: תפילת הקבע
תפילות בקשה בעת צרה 121 ואילך
תפילות הודיה 121 ואילך 129 135
תפילת החובה ראה: תפילת הקבע
תפילת ימים נוראים 155 וראה: מלכיות
וכו׳
תפילת מסגרת 170 ואילך
תפילת הדרך 108
תפילת היחיד 19 99 ואילך 121 176 ואילך
תפילת הקבע 138 ואילך וראה: עמידה
– אחידות בניסוחה וסגנונה 38 181 ואילך
– בקשות גאולה ב־ 27 149
– זמניה 18
– יומת העם ביצירתה 29 99 ואילך 138
– יחסה לכללי ההלכה 12 31[10] 99 ואילך
109 ואילך
– יסודות מיסטיים ב־ 116[34] 146 175[43]
– יסודות מקראיים ב־ 19 81 147 ואילך
– כ־עבודה׳ 17 ואילך
– כתפילת ציבור 18 ואילך
– מגמות פולמוסיות ב־ 27 ואילך
– נוסחים פיוטיים של 35 107 151 182
– נוסחים אלטרנטיביים ב־ 24 32 ואילך
63
– נוסחה המקורי 10 12 29 ואילך 44 ואילך
– סגנונה 147 ואילך 176 ואילך
– עריכתה ביבנה 35[21] 141 ואילך
– פרטים שצריך להזכיר בה 37 ואילך
– קדמותה 17 22 139 ואילך 144
– קביעת נוסחה 25 182
– ראשיתה והתפתחותה 22 ואילך 109
138 ואילך 181 ואילך
– תכניה 26 ואילך 149 ואילך
– תפקידה החינוכי 19
תפילת הרשות 99 ואילך
תפילת ישו 44 116 ואילך 120 וראה:
אבינו שבשמים
תפילת צדיק בעד הציבור 121 ואילך
129[12] 155 ואילך
תפילת תעניות 60 ואילך 69 ואילך 80
ואילך 96 ואילך 125 ואילך 140 149
תקיעות 81 ואילך
תקיעתא ד(בי) רב 173 ואילך

ב. מפתח נוסחי התפילות והברכות

אב הרחמים הוא ירחם... 165
אב הרחמן הוא יפתח... 167
אבות 38 60
אבינו מלכנו 95 126 132
אבינו שבשמים 44 116 120 179
אדיר המלוכה 103
אהבה רבה 43[34] 82 106
אהבת עולם 106
אהוב נגלה על הר סיני 93[15]
אודכה אדוני 53 ואילך
אילו פינו מלא שירה... 43 152
אל ברוך גדול דעה 152
אל ההודאות (ההודיות) 62 63 103
אל הכבוד 62
אל מלך יושב... 123 ואילך 135
אלהי אבותיכם 68
אלהי דוד (ו)בונה ירושלים 48 ואילך
אלהי הרוחות הושיעה נא 88
אלהי נצור לשוני... 118
אלהי נשמה שנתת... 108 ואילך 135
אלהי עד שלא נוצרתי... 133
אלהינו רחם עלינו 118
אלהינו שבשמים 95
אמן 80[14] 92 179
אמת ויציב (ואמונה) 37 41 82 151 172
אנא ה׳ הושיעה נא 41 88 96
אנא השם עריתי... 133
אנא רחום ברחמיך... 141[14]
אשר בדברו מעריב ערבים 148 וראה:
מעריב ערבים
אשר בגלל אבות... 106 ואילך
אשר בחר בדוד עבדו 39 104
אשר בחר בכתבי הקודש 105[14]
אשר בחר בנביאים טובים 39
אשר בחר בנו... ונתן 105 ואילך
אשר בחר בנו... וקידשנו 39
אשר בחר בעדרי צאנו 103
אשר בחר בתורה הזאת 39 106
אשר בחרתנו... ורצית בנו 39
אשר ברא הרים ובקעות 38
אשר ברא מיני מעדנים 38
אשר ברא נפשות רבות 38
אשר ברא ששון ושמחה 38
אשר בראת אדם הראשון 65 104 113
אשר בראתני אדם... 65 104 113
אשר הניא עצת גויים 107
אשר יצר את האדם 38 62
אשר כלה מעשיו... 25
אשר נתן לנו... 62 177
אשר נתן תורה מן השמים 107
אשר נתת לעבדכה שכל דעה 52
אשר קידשנו... ורצה בנו 37 ואילך 62
אשר קידשנו... רוממנו 39 148
את צמח דוד 46 140 ואילך
אתה אחד 27 152
אתה בחרתנו 148
אתה חונן 148 151
אתה חסת על קן ציפור 126
אתה יצרת 148
אתה נותן יד 124 135
אתה קדוש 62 152
אתה קידשת 26 148

בגלל אבות תושיע בנים 149
בונה ברחמיו ירושלים 50
בונה ירושלים 37 39 49 ואילך וראה:
מפתח א
–לט׳ באב 46 49

בונה עירו ומקדשו 51
בונה עירו עיר ירושלים 50
בורא מאורי האש 38
בורא מיני... 38
בורא נפשות רבות 31 101 113[29]
בורא פרי האדמה 38
בורא פרי העץ 38 61
בעל נחמות ינחם 72
ברוך אדוני אשר שמחנו 52 76[37]
ברוך אל ישראל... 52
ברוך אלהינו שבראנו 27 166 173
ברוך אתה אל הדעות 52
ברוך אתה אלי... 52 60[23]
ברוך דיין האמת 161
ברוך ה׳ אלהי ישראל 54 56[12] 70
ברוך ה׳ אלהי שמעון ב־ש 114
ברוך ה׳ אשר... 53 ואילך
ברוך ה׳ ... אשר... 53 ואילך
ברוך ה׳ המבורך 85 ואילך
ברוך היודע מספר כולכם 68
ברוך המחצב שנחצב ממנו 101
ברוך המקום... 114 160 ואילך
ברוך המקדש שמך (שמו) 64 וראה: מקדש שמך
ברוך מי שאמר... 162
ברוך מי שברא אלו... 113
ברוך שאכלנו משלו 54
ברוך שאמר... 103 170
ברוך שבחר (בחכמים) 114 161
ברוך שבחר בעמו ישראל 162
ברוך שברא תאנים הללו 100
ברוך שומר הבטחתו 160
ברוך שם כבוד מלכותו... 70 79 ואילך 84 ואילך 92 179
ברוך שמך אל אלים 60[23]
ברוך שנתן תורה... 54
ברוך שעטני מעיל 29
ברוך שפטרני 102 114
בריך אלההון דיהודאי 114
בריך רחמנא... 100 114 160
בריך שמיה דה׳... 160
בריך שמיה דמארי עלמא 160
בריך שמיה דקב־ה 161
בריך שמיה דקבהוא 169
ברכו את ה׳ 23 67 73 103
ברכו על המזון 31
ברכות ההפטרה 37 39 50 82 143 ואילך וראה: מפתח א
ברכות הזמירות 39 101 ואילך 103 ואילך וראה: מפתח א
ברכות השחר 14 41 103 ואילך וראה: מפתח א
ברכות והודאות לשמך 118
ברכות חתנים 50
ברכות לפני הקריאה 38 ואילך
ברכת הארץ 37
ברכת הזימון 31 111 וראה: מפתח א
ברכת התורה 39 62 103 ואילך 105 ואילך 177 ואילך וראה: מפתח א

גאולה 37 62 150 172 180[4]
גאל ישראל 37 46[41] 62 111
גבורות 27 40 60
גואל ישראל 37 54 62[28] 141
גולל אור מפני חושך 37
(ה)גומל חסדים טובים 111 119
גלוי וידוע לפני כסא כבודך 123[7]
גלוי וידוע לפניך... 122 ואילך

האל בתעצומות עחך 152
האל האב הרחמן... 103
האל המושיע 110
האל המלך המהולל... 103
האל הסלחן 110
האל הקדוש 62
הבדלה 37 וראה: מפתח א
הבונה ברחמיו... ירושלים 50 103
הבינני 37[24] 46 151 וראה: מפתח א ׳עמידה׳
הגומל חסדים ראה: גומל
הודיה ושבח לשמך 118
הודיה על הגשמים 42 102

הודו לגואל ישראל... 60
הושיע את עמך 118
הושענא 88 ואילך
הזן את העולם 61 153
החל עליו... ששת ימי המעשה 38
החליצנו... את יום ראש החודש הזה 34 47
הטוב לך להודות 52 63 ואילך
הללויה 92
המחזיר שכינתו לציון 63
המלך המשפט 62
המלמד תורה לעמו ישראל 105 ואילך
המניח לעמו ביום שבת 37[24]
המעביר שינה מעיני 112 119
המעורר ישינים 40
המעריב ערבים ראה: מעריב
המפיל חבלי שינה 102 112
המקדש את שמו ראה: מקדש
המקום ימלא לך חסרתך 72
המקום יפקודך לשלום 72
המשביע רעבים 111
הנותן תורה מן השמים 103 106
הנח לנו כי אתה אבינו 144[28]
העושה רצון יראיו 103
הערב נא ראה: והערב נא
הרב את ריבך (ריבנו) 65
הרוצה בתשובה 60[22]
הרחמן ברוך הוא יחזיר... 165
הרחמן הוא יברך... 180
הרחמן הוא יזכנו... 171 ואילך
הרחמן הוא יטע תורתו... 171
הרחמן הוא ישלח ברכה... 180
הרחמן הוא ישמע ויענה... 172
הרחמן יבנה ביתו... 166 171
הרחמן יחזיר עבודת ביה־מ... 171
הרחמן (הוא) יפתח לבנו... 167 171
ואילך
הרחמן ישמח אותנו... 166

ובכן יתקדש שמך... 40
ובכן תן כבוד 156
ובכן תן פחדך 138 141 150

והבא עלינו ברכה ושלום... 43[34]
והביאנו לשלום... 43[34]
והערב נא... 105 112
וכן יהי רצון 162
וכסא דוד... לתוכה תכין 46
וכסא דוד מהרה יכון 46[41]
וכשם שעשית נסין לראשונים... 122 150
ולירושלים עירך... 48
ומאהבתך ה׳ א׳ שאהבת... 47
ונעשה לפניך את חובותינו... 34 172
ונתנה תוקף 138 152 ואילך
ושים חלקנו עמהם... 43[34]

זוכר הברית 101

חכם הרזים 113

יבוא בעל מחשבות... 72
יהא רעוא 114[31]
יהא שמיה מברך 161
יהא שמיה רבא מברך 86 163
יהי רצון ורחמים... 114
יהי רצון מלפני אביו שבשמים 166
יהי רצון מלפני הקב־ה 162
יהי רצון מלפניך ה׳ א׳... 101 111 113
ואילך 161 ואילך 166 171 ואילך
יהללוך 103 ואילך
יוצר אור 37 43[34] 61 146 148
יוצר האדם 62
יעשה רצונך בשמים... 116 ואילך
ישמח משה 27
ישתבח שמך ויתעלה זכרו... 171
ישתבח שמך לעד... ראה: ברכות הזמירות
יתברך ויתקדש 42
יתגדל ויתקדש 23 42 118 163 179
יתפאר יתגדל 42

כי מפחדים אתה מקבץ 37[24] 151
כמה נאה פת זו... 100
כן יהי רצון מלפני ה׳ א׳ שיחיש לנו... 168
כן עשה עמנו... נסים 150

כן תחייני ותחנני 150
כשם שעשית נסין לראשונים... 122 150
כתר יתנו לך 28

לדור ודור המליכו אל 141[15]
לך ה' הצדקה... 123
לך כריעה לך כפיפה 118
לעסוק בדברי תורה 106 ואילך
לעסוק בכל דברי תורה... 106
לפיכך אנחנו חייבים... 41 129 163 179

מגביה שפלים 103
מגן דוד 37
מה אנחנו מה חיינו 123 129
מה נאמר לפניך... 123 134
מהולל ברוב התשבחות 103
מהולל בתשבחות 103
מודה אני... 65 101 123[7]
מודים דרבנן 102 108 118 150
מודים... על כל טיפה 43
מושיע ישראל 51
מחייה חיים יתן... 72
מחייה מתים... 40 60
מי שבירך 157 166 ואילך
מי שענה את אברהם... 69 ואילך 72 122 149
מי שעשה נסים... 166
מי שפרע... 72
מי ששיכן את שמו... 68
מכלכל חיים... 60
ממצרים גאלתנו 152
מנחם אבלי ציון... 51
מנחם אבלים ובונה ירושלים 51
מנחם ירושלים 50
מנחם עמו... 51
מנחם ציון... 50
מעין הברכות 62
מעריב ערבים 25 61[24] וראה: אשר בדברו
מצמיח קרן ישועה 37
מקדש השבת 62
מקדש שמך (שמו) ברבים 64 102 108

משמח עמו... 51
משמח ציון... 36[22] 51
משען ומבטח לצדיקים 63

נברך לה' אלהינו... 73
נברך על המזון... 31 38 73 77
נותן התורה 62 105 ואילך
נחם ה' א' ציון עירך... 50 וראה: בונה ירושלים לט' באב
נעריצך ונקדישך 28
נקדישך ונמליכך 141[15]
נשמת 40 ואילך 43 152

עושה פלא עשה לנו פלא 150[48]
עושה שלום במרומיו 171
על אכילת מצה ומרור... 30[4] 101 113 182
על דא יתברך... 165
על דברי תורה 105 ואילך 112
על הארץ ועל המזון 31 38
על הכול יתגדל ויתקדש... 44 165 173
על המזון שאכלנו 38
על המחיה... 38
על הנסים 122 150 ואילך
על ירושלים עירך 46[41] 48
על כל ההודאות 110
על כל מה שבראת 31 38
על כן נקוה... 173 ואילך
על מצות קרית שמע... 102 123[7]
על קן ציפור יגיעו רחמיך 126
עלי לשבח... 175[43]
עלינו לשבח 173 ואילך
ענינו 70 ואילך 96 ואילך 142[19]
ענינו אלהינו ענינו 96 ואילך
עשה למען אמיתך 96 ואילך
עשינו מה שנורת עלינו... 125

צור ישראל וגואלו 37 63 149[46]
צור ישראל קומה... 149

קדושת היום 37[24] 39 וראה: מפתח א

קדיש 23 163 ואילך 173 וראה: יתגדל, יהא שמיה ומפתח א
קדשנו במצוותיך 37
קידוש 37 ואילך 62 וראה: מפתח א

רבון העולם... 128 131 ואילך
רבון (כל) העולמים... 128 133 ואילך
רבונו של עולם... 128 131 ואילך
רבוני... 28 133 ואילך
רופא חולי עמו ישראל 64
רופא חולים 101
רופא חיים 101
רחם... ברחמיך הרבים 48 ואילך
רחם... על ישראל עמך 39 48 ואילך
רחם על עמך... 49
רחם על ציון... 50
רחם... עלינו ועל ישראל עמך 39 49
רחמנא יברך לפלניא 72
רחמנא ידכריתך לשלם 72
רחמנא ירחק מינן חטאה 179
רעוו פרנסנו... 38 47 143

שאותך נירא ונעבוד 52 63 ואילך
שהוצאתני מן האור 101
שהכול ברא לכבודו 113
שומע קול צעקת עמים... 110
שומע תפילה 110 140
שוש תשיש ותגל... 50
שים את שלומך... 40
שכן חובת כל היצורים... 41
שלא עשיתני אשה 65
שלא עשיתני גוי 65 104 119
שלא עשני גוי 104[12]
שמח תשמח רעים... 50
שמע קול תפילת עמך... 118
שעקר עבודה זרה מארצנו 113
שעשה לי כל צרכי 65 119
שעשה לי נס... 119
שעשית לי כל צרכי 65
שעשני ישראל 104[12]

תבוא לפניך תפילתנו... 134
תיכנת שבת 148 152
תשכון בתוך ירושלים... 48

ביבליוגראפיה נבחרת

א. מקורות

1. ספרות חיצונית

הספרים החיצוניים, מה׳ א. כהנא, תל־אביב 1956
ספר בן סירא השלם, מה׳ מ״א סגל, ירושלים תשי״ט
מגילת ההודיות, מה׳ יעקב ליכט, ירושלים תשי״ז
מגילות מדבר יהודה, מה׳ א. מ. הברמן, תשי״ט

BARTHELEMY and MILIK, *Qumran Cave I*, Oxford 1955

2. ספרות גאונים ופוסקים וסידורים קדומים

מסכת סופרים, מה׳ י. מילר, לייפציג 1878; מה׳ מ. היגר, ניו־יורק תרצ״ז
פרקי בן באבוי, מה׳ ל. גינצבורג (גנזי שכטר ב); מה׳ ב. מ. לוין, תרביץ ב (תרצ״א), עמ׳ 383 ואילך.
סדר רב עמרם השלם, מה׳ פרומקין, ירושלים תרע״ב; מה׳ הידיגרד (D. HEDEGARD), ח״א, לונד 1951.
סידור רב סעדיה גאון, ירושלים תש״א
מחזור ויטרי, מה׳ הורוויץ, נירנבערג תרפ״ג
סדר התפילה של הרמב״ם ע״פ כ״י אוקספורד, מה׳ ד. גולדשמידט, ידיעות המכון לחקר השירה העברית ז, ירושלים תשי״ח
סדר חיבור ברכות (A.I. SCHECHTER, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia 1930)
ספר המנהיג, ברלין תרס״ו
ספר אבודרהם, אמשטרדם תפ״ו

3. נוסחי הגניזה

S. SCHECHTER, Genizah Specimens, *JQR* (OS) X (1898), pp. 654 f.
Israel LEVI, Fragments de Rituel etc., *REJ* LIII (1907), pp. 231 f.
I. ELBOGEN, Die Tefilla für die Festtage, *MGWJ* LV (1911), pp. 426 f., 586 f.
Jacob MANN, Genizah Fragments etc., *HUCA* II (1925), pp. 269 f.
ש. אסף, מסדר התפילה בארץ ישראל, ספר דינבורג, ירושלים תש״ט, עמ׳ 116 ואילך
N. WIEDER, The Old Palestinian Ritual etc., *JJS* IV (1953), pp. 30 f., 65 f.

4. סידורי העדות

נוסחי אשכנז, ספרד, רומי, רומניה, תימן, עדות המזרח
D. KAUFMANN, The... Ritual of England etc., *JQR* (OS) IV (1892), pp. 20 f.
E. N. ADLER, The Persian Jews, II: Their Ritual, *JQR* (OS) X (1898), pp. 601 f.
עץ חיים, מה׳ ישראל ברודי, ירושלים תשכ״ב

ב. ספרות מחקר

עברית

י. ל. צונץ, הדרשות בישראל, מה׳ ח. אלבק, ירושלים תשי״ד
ז. יעבץ, מקור הברכות, ברלין תר״ע
א. ברלינר, כתבים נבחרים א (- *Randbemerkungen*״), ירושלים תש״ה
א. מ. הברמן, תפילות מעין שמונה עשרה, ברלין תרצ״ב
י. אלבוגן, תולדות התפילה והעבודה בישראל א (- Der jüd. Gottesdienst etc.), תל־אביב — ברלין תרפ״ד
זליגמן בער, סדר עבודת ישראל, רדלהיים תרכ״ח, תרצ״ז
ל. גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי א—ד, ניו־יורק תש״א ואילך
ח. אלבק, סדר זרעים, ירושלים תשי״ז (למסכת ברכות)

ש. ליברמן, תוספתא כפשוטה א—ה, ניו־יורק תשט״ו ואילך (בעיקר: למסכת ברכות)
אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשט״ו ואילך (בעיקר: כרך ד, הערכים ״ברכה״, ״ברכות״ וכו׳)
נ. אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל־אביב תשי״ז
יצחק בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט״ו
ד. גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תש״ך
ש״ד לוצאטו, מבוא למחזור בני רומא, מה׳ ד. גולדשמידט, תל־אביב תשכ״ו

לועזית

ספרים

F. Heiler, *Das Gebet*, München 1921
A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, London 1958
E. Norden *Agnostos Theos*[4], Darmstadt 1950
L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vortraege etc.*, Berlin 1832
L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, Berlin 1865
L. Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes etc.* ,Berlin 1919
I. Elbogen, *Geschichte des Achtzehngebets*, Breslau 1903
I. Elbogen, *Studien zur Geschichte des juedischen Gottesdienstes*, Berlin 1907
I. Elbogen, *Der juedische Gottesdienst etc*[3] Frankfurt a/M 1931
D. de Sola Pool, *The Kaddish*[3], New York 1964

מאמרים

V. Aptowitzer, בשכמל״ן , *MGJW* LXXIII (1929), pp. 93 f.
J.-P. Audet, Esquisse historique du genre litteraire de la "Benediction" juive etc., *RB* LXV (1958), pp. 371 f.
E. J. Bickermann, The Civic Prayer of Jerusalem, *Harvard Th. R.* LV (1962), pp. 163 f.
A. Buechler, The Blessing בונה ירושלים in the Liturgy, *JQR* (OS) XX (1908), pp. 798 f.
D. Flusser, Sanktus und Gloria, "*Abraham unser Vater*", *Festschrift Otto Michel*, Leiden/Köln 63, p. 129.
L. Finkelstein, The Development of the Amidah, *JQR* XVI (1925-6), pp. 1 f., 127 f.
L. Finkelstein, The Birkat Ha-Mazon, *JQR* XIX (1928-9), pp. 211 f.
K. Kohler, The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions etc., *HUCA* I (1924), pp. 387 f.
M. Liber, Structure and History of the Tefilah, *JQR* XL (1949-50), pp. 331 f.
L. J. Liebreich, An Analysis of U-Ba' Le-Ziyyon etc., *HUCA* XXI (1948), pp. 176 f.
L.J. Liebreich, The Composition of the Pesuke de-Zimra, *Proceedings AAFJR* XVIII (1949), pp. 255 f.
L.J. Liebreich, Aspects of the New Year Liturgy, *HUCA* XXXIV (1963), pp. 125 f.
J. Schirmann, Hebrew Liturgical Poetry etc., *JQR* XLIV (1953), pp. 123 f.
A. Spanier, Zur Formengeschichte des altjüdischen Gebetes, *MGWJ* LXXVIII (1934), pp. 438 f.
A. Spanier, Stilkritisches zum jüdischen Gebet, *MGWJ* LXXX (1936), pp. 339 f.
A. Spanier, Die erste Benediktion des Achtzehngebets, *MGWJ* LXXXI (1937), pp. 71 f.
A. Spanier, Dubletten in Gebetstexten, *MGWJ* LXXXIII (1939), pp. 142 f.

רשימת קיצורים לועזיים

AAFJR	American Academy for Jewish Research
Harvard Th. R.	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JSS	Journal of Semitic Studies
JQR	Jewish Quartely Review
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NF	Neue Folge
RB	Révue Biblique
REJ	Révue des Etudes Juives
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
OS	Old Series
VT; Vet. Test.	Vetus Testamentum
ZATW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

However, the process of "standardisation" was gradual; thus, e.g. the exclusive use of אדני in the liturgical *berakha* had not yet been fully established in the third century C.E., and many *berakhot* which did not conform strictly to the rules of form laid down by the Rabbis continued in use till Gaonic times. In the old Palestinian rite a certain amount of freedom and variety remained, and the final establishment of a standard "*siddur*" must be considered the work of the Babylonian scholars, especially of the Gaonic period.

remains to compare the patterns with one another and to account for the partial overlapping.

Form-criticism does not establish categories on the basis of individual features, but by analysis of the stylistic forms in their totality. Moreover, the "categories" we have established are not always mutually exclusive; the division is not a systematic one, but a practical and functional one only.

In spite of the occurrence of the same distinguishing marks in various categories, we find nevertheless that Synagogue prayers, at least, stand out as an entity with clear features of their own: they do not use epithets instead of אדני; they use the Thou-style throughout; in them the reader does not address the congregation in the second person; they use no Aramaic; they alone open requests with verbal forms in the imperative etc. etc. Here alone we find the consistent use of the "liturgical *berakha*" and of "orders of *berakhot*", whose structure is clearly fixed, as well as a high degree of uniformity and homogeneity of form and structure in general.

But other categories, too, have their clear characteristics. Thus, e.g., we found that though the יהי רצון-formula is used not only in private, but also in *Bet-Midrash* prayer it was often, in the latter case, "translated" into the He-style. And though epithets are used in both the above mentioned categories, they are not always identical, but most occur exclusively in one of them only. Other features common to several categories, such as responses, nevertheless have their particular style in each type of prayer. Apart from formal differences, the categories differ, of course, also in content and in the motifs that prevail in each.

In part the similarity of forms in various categories stems from a common source, from which all evolved, as in the case of the ancient Biblical type of *berakha*, which was adapted for use in Synagogue prayer, private prayer, *Bet-Midrash* prayer etc. Even so, the *berakha* took on different styles in each of the above; thus, e.g., אדני survived in this form only in Synagogue prayer, where it was probably preserved because of the Thou-style, in which the *berakha* was formulated there.

On the whole it may be said, that in most categories a certain range of variety of form prevails, whereas in Synagogue prayer alone near-uniformity was achieved. Here many of the forms and styles, which had arisen in the early formative stage, were eventually rejected; at the same time, those patterns which had become customary for obligatory community prayer were gradually eliminated from all other categories. Once the "liturgical *berakha*" had become the established norm in the Synagogue, it was considered illicit to recite a "*berakha* which is not necessary", i.e. to use the *berakha* outside the sphere of obligatory prayer proper.

identified by both their style and contents; and it is seen that they are, in fact, found in the *siddur* mostly where we would expect them, viz. in connection with the public reading from the *Tora* — the "meeting-place", as it were, of the *Bet-Midrash* and the Synagogue. Among their characteristics we note frequent "blessings" in the You-style; the invitation to the response "ואמרו אמן"; unhesitating use of the Aramaic vernacular (as, mostly, in the *derasha* itself).

Bet-Midrash prayers are not an end in themselves, but form the opening and conclusion of the *derasha:* they might be described as "enclosing" prayers. Hence when need was felt in Synagogue worship to add special solemn "openings" or "conclusions" to the main obligatory prayers, such prayers, too, were often taken over from the *Bet-Midrash* tradition, where they were available in abundance.

Among prayers in the *siddur* which display *Bet-Midrash* characteristics, we note the first part of the *'alenu*, used originally as opening for the *malkhiyyot* in the New Year prayers (while its second part — על כן נקוה — as well as the introductions to the *zikhronot* and *shofarot* are composed in typical Synagogue style, as befits prayers that form part of the Synagogue prayer par excellence, the *'amida*). It follows that the author of these prayers did not compose *'alenu*, himself but made use of an older, wellknown prayer, since it was eminently suitable for opening the *malkhiyyot* because of its emphasis on the Kingdom of God.

We can only guess at the original "Sitz im Leben" of the *'alenu*-prayer. However, various features point strongly to a connection with Temple worship. This, taken together with its "*Bet-Midrash* style", suggests that it may have served originally in connection with the reading of the story of Creation, performed thrice daily by the *'anshe ma'amad.* The reading of the creation chapter in the Temple undoubtedly expressed the idea that God is King of the Universe by virtue of the act of Creation, even though He is worshipped as the God of Israel in the Temple in Jerusalem. This and related ideas were almost certainly made explicit in a brief midrashic exposition following upon the reading. There could be no more fitting conclusion to such an exposition than the *'alenu*-prayer, which acclaims God as the Creator and Lord of the Universe and emphasizes the sole recognition of His Kingship by His people, Israel.

Chapter 11

The Categories of Prayer and their Formal Characteristics

In our survey of the different categories of prayer we have described their various distinguishing marks of form and style. However, in many cases we have found some of these characteristics in more than one category, and it

poets and scholars; to this type belong especially some prayers with a mystic background.

The *shemone-'esre* as a whole is constructed according to the pattern of a plea of "a servant before his master". However, the "praise" is restrained; nor is there an exaggerated stress on the lowliness of the suppliant. God is addressed unhesitatingly in the Thou-style, and the relationship between Him and man is seen both as an intimate one of mutual love as between father and son, and as one of dependance and awe. Since in congregational prayers all requests are made on behalf of the people as a whole, a certain measure of self-confidence and self-assertiveness is in evidence (which would be out of place in individual supplication). On the other hand, the *'amida* does not contain the high-handed, presumptious type of pleading described in the preceding chapter.

Chapter 10

Prayers of "*Bet-Midrash*" Origin

Certain types of prayer originated neither in the Synagogue nor in private worship, but in conjunction with the public exposition of Scripture — the *derasha*. The latter would usually open with brief words of praise or thanks, to Him who gave the *Tora* to Israel; at its conclusion a short prayer was offered, asking that God might grant us understanding of the *Tora*, or, arising out of the standard conclusion of the *derasha* itself, a request for speedy redemption and the coming of the Messiah and the Kingdom of Heaven.

As a result of an analysis of such prayers (including the *qaddish*) from midrashic and talmudic sources, a number of special characteristics are noted. Such prayers are usually short and of limited scope and have none of the wide range of Synagogue prayer. Nowhere is the *berakha*-formula proper used; but phrases such as "ברוך המקום", "יתברך שמו של הקב־ה" serve instead as openings. The most outstanding feature, however, is the consistent use of the He-style in speaking of God, as in the *derasha* itself; this applies even to requests. Also, as in all Rabbinic literature, *aggada* and *halakha* alike, the use of אדני is avoided, and in its place epithets such as המקום, הקב־ה or circumscriptions are used. An exception to the above is found where the יהי רצון - formula occurs in concluding prayers; here the Thou-style and the use of ה' אלהינו are frequent. However, this formula originated in private prayer and was taken over from there for *Bet-Midrash* purposes. In many cases this formula, too, was adapted to the typical *Bet-Midrash* style, by formulating the request in the He-style.

Even where *Bet-Midrash* prayers have become detached from their context and been incorporated into the prayerbook of the Synagogue, they can be

the *'amida* itself was created eventually by a process of selection from, and combination of, various "orders of prayers" which preceded it. Hence the *'amida* contains on the one hand repetitions of certain motifs, which appear in more than one *berakha*, and lacks, on the other, some themes, which might have been expected. Some *berakhot* (which were, of course, not formulated in a definite wording) would be enlarged by an introduction of subsidiary subjects or elaboration of some themes in the tradition prevailing in some circles, while in others these might only be hinted at or omitted altogether. Hence also the different customs regarding the possible combination of two different *berakhot* into one. While the total number of *berakhot* was apparently 18 already before the final editing at Yavne, the combination of *berakhot* making up the total varied according to different customs. The "seven *berakhot*" for Sabbaths and Festivals are very likely a different, independent tradition of an "order of prayers" and not an "abbreviation" of the "eighteen *berakhot*". It would also appear that the eight "*berakhot* of the High Priest" as well as the *berakhot* after the *haftara* — both of which contain, among others, a *berakha* concerning the "sanctity of the day" (קדושת היום) — were originally the actual "order of prayers" for the days in question.

Concerning the *qedushshot*, scholars differ as to which of the two — קדושה דיוצר or קדושה דעמידה — is the earlier one, mentioned in tannaitic sources. Here, too, it seems that both were, in fact, known and in use in the first or second century of the common era, but were not necessarily, either then or later, accepted in all places and according to all customs.

As regards their style, all the prayers under discussion consistently use the "liturgical *berakha*" and are made up of series of such *berakhot*, each of which is usually short and to the point. There are few literary embellishments. Though written in prose, most *berakhot* as we have them, contain a distich with parallel members and some kind of rhythm in the Biblical manner; but this is not invariably so. Most of the requests open with the verb in the imperative; *berakhot* of praise and the like (other than the first in a series) are liable to begin with a verb in the perfect tense preceded by אתה. In many cases this simple scheme is elaborated by the addition of a clause giving reasons for the acceptance of the request etc., often in the form of a quotation from Scriptures. Frequently requests are motivated by specific reference to God's benefactions or miracles in the past; while in *berakhot* of thanks or praise for past mercies a request for future redemption is often added. None of these are necessarily "later additions", but part and parcel of the early popular tradition. On the other hand, some very elaborate versions of the *berakhot*, as well as some hymnic or near-epic prayers, which are literary creations making conscious use of a variety of stylistic means, would seem to be the work of individuals —

and the pleading, in which the speaker argues his case and seeks to justify himself, c) the request (usually introduced by יהי רצון מלפניך).

The special character of this type of prayer stands out in particular in section (b), which is quite different from the type of arguments sometimes used in ordinary prayers of supplication to ensure their acceptance; here the argument precedes the request and is put forward in terms of selfjustification, reliance on divine promises, and even of complaint. The "statement of facts", too, is modelled on the duty of the defendant in a court of law to "reveal his cause" to the judge. While in the "confession of sins" this part usually contains only the actual admission of guilt, in "prayers in time of emergency" the pious man (who intercedes for the community) utters complaints or even accusations against God. Often part (c) is missing, the request being expressed merely by implication. Among the peculiarities of style we note frequent rhetorical questions.

This aggressive, even impertinent style of prayer is the result of despair, after ordinary prayers have proved of no avail against the threatening catastrophe (mostly: drought). This pattern is completely different from the usual type of prayer of supplication, found frequently in antiquity, in which the address at the opening is followed by numerous epithets and lavish praise, the purpose of which is *captatio benevolentiae*, or even flattery, in the formal style of royal courts. But in the pattern under discussion, the element of praise is lacking entirely; the supplicant, instead of asking for favours, is claiming rights and demanding justice.

The absence of this type of prayer from regular community services is self-explanatory; it could be tolerated only in times of emergency and when coming from pious men of renown, who intercede for the community.

It is no coincidence that some prayers of thanksgiving, too, exhibit the same formal pattern, for they are related in essence to "confessions of sins": there, man admits his guilt, here — his obligation. In either case a style, derived from that of admissions or confessions before a court of law, is appropriate.

Chapter 9

The Regular Obligatory Prayer of the Synagogue

Many different "sources" and "parallels" of the *'amida* — the Synagogue prayer par excellence — have been discovered by various scholars. From a comparison of all these one fact emerges clearly: that in the last two, or perhaps three, centuries before the common era a considerable number of different "orders of prayers" or even "orders of *berakhot*" were current, which all had some subjects and some features in common with one another and with the *'amida*, as we know it, but not all of them. Hence it stands to reason that

Cairo *Geniza*), where a complete lack of order, system amd rule seems to prevail.

Another feature, typical of the intermediate gronp, as well as of private prayer proper, is the use of a *berakha* as conclusion only, where no *berakha* formula is used as the opening. In the field of obligatory congregational prayers, the rule was established that a concluding *berakha* cannot be used, unless preceded by an opening *berakha*; but in the field of non-obligatory prayer this pattern was not eliminated — precisely because it did not come to be characteristic of obligatory "Synagogue prayer" and hence could be used freely for prayers which had no "official status", while the various forms of the *berakha* proper were reserved exclusively for use in the "official", obligatory liturgy.

Even in individual prayer proper certain styles and patterns prevail. While refraining from the use of the "liturgical *berakha*" (as an opening), they freely use forms such as "ברוך המקום" "בריך רחמנא" (which lack the word אתה and substitute an epithet for אדני). Especially frequent, and typical of private prayer is the formula: "יהי רצון מלפניך ה' אלהינו.. ש..", which is indicative of the awe and hesitation felt by the individual, who turns to God with his private requests. Only in emergencies, in the "short prayer at times of danger", does the individual open his prayer with a direct request.

On the whole, the direct address of God in the Thou-style and the use of אדני prevail in private prayer. These prayers are usually brief and simple and often spoken in Aramaic. It would appear that the instructions given by Jesus to his disciples on how to pray and the "Lord's prayer" itself (Mat. 6,5 f.) express his approval of the tradition of private prayer which he considers preferable to that of the more formal and elaborate style of prayer of the Synagogue.

Chapter 8

Form-Patterns of the Law-Courts in Prayer

Apart from the patterns of private prayers discussed in the previous chapter, we find a special type of prayer of the individual, in which the speaker sees himself as standing before God, the judge, and pleading before Him like the accused — or his advocate — in a human court of law. This type can be recognized both by its content and by its form-pattern. As regards their function, the prayers in this group can be subdivided into prayers in times of danger or grave emergency, confessions of sin, and prayers of thanksgiving. Basically, all have the same structure: a) the address (usually the wording is רבונו של עולם or the like) without any added epithets or words of praise, b) the "statement of the facts" (usually with the introduction: גלוי וידוע לפניך or לפני כסא כבודך)

hallowed by tradition. Indeed, all the formal elements mentioned above are known to us from the times of the Second Temple or the Tanna'im, though not in this particular combination, nor applied in such a stereotyped manner.

The *hosha'not* belong to the category of the litanies, which are found at all times with a variety of nations and cultures. Litanies are used almost invariably in connection with religious processions. The same would seem to apply to the *hosha'not* discussed here; they came into being in connection with the processions round the altar held on *sukkot* in the Temple. Though later this custom was transferred to the Synagogue, it was not yet generally practised there even in Gaonic times; hence the original, primitive type of *hosha'not* must have already been created in Temple days. Thus they represent one of the earliest forms of post-Biblical poetry known to us. Their formal features: rhythm, alphabetical acrostic and primitive rhyme, all evolved without preconceived literary intentions from their function in connection with the processions round the altar.

A number of *seliḥot* used in the fastday liturgy, exhibit similar features. A great measure of affinity exists between *hosha'not* and *seliḥot* respectively: both were connected, originally, with Temple ceremonies concerned with prayer for rain; and several of the actual texts appear both as *hosha'not* with the response *hosha'na*, and as *seliḥot* with the response *'anenu*. It may be assumed that these *seliḥot*, too, were used in connection with religions processions, since processions appear as a frequent feature of fastdays held because of lack of rain.

Chapter 7

Private Prayer and Non-Obligatory Prayer

Between spontaneous private prayer on the one hand and regulated, obligatory community prayer on the other, there is a large intermediate group (part of which has become eventually incorporated into the prayer-book, without, however, attaining full status of obligatory prayer). Whereas on the obligatory prayers of the congregation the Rabbis imposed their norms and rules and gradually suppressed all deviations from them, this was never fully achieved with regard to the prayers belonging to this intermediate group. Here we find prayers which were considered obligatory by the *halakha* and yet did not receive the normative formula of the *berakha*. On the other hand where a *berakha* is found, there are many cases where its form remained doubtful, e.g. whether a "short" or a "long" *berakha* should be recited; and some forms of *berakhot* have been preserved in this field, which do not conform to any of the recognised patterns at all. Especially instructive are the "morning *berakhot*" and the "*zemirot*" and their *berakhot* in the old Palestinian ritual (as reflected by the

the new "'*avoda*" of prayers was undoubtedly a novel conception, a new style of worship; had it been created in the Temple itself, it would of necessity have affected, and to some degree transformed, the entire '*avoda* of the Temple itself.

Nevertheless in the Temple these prayers possessed some special features and forms of their own. At least in early times, the Tetragrammaton was used in the Temple even in prayers. Another characteristic is the antiphonal or responsorial nature of most of these prayers and the numerous and lengthy responses spoken by the people; also the various ceremonial actions which accompanied many prayers, such as prostrations, sounding of the trumpet and *shofar*, processions and the like. Special tasks are assigned to the priests even in connection with prayer.

Some of the responses mentioned, as well as the concluding formulas used for the *berakhot* themselves, may be termed "doxological", whereas in the Synagogue shorter and less solemn formulas came to be used. Such doxologies may have been in use at an early stage besides the "*berakha*" and as alternatives to it.

Chapter 6

Piyyutim of Temple Origin

An analysis of four anonymous *hosha'not* (Davidson, Thesaurus 1167ל, 1151א, 4424א and הושענא למענך אלהיו, למענך בוראנו which is not listed there) shows these and other similar ones, to belong to a curious type of *piyyutim*, which are distinguished by the following features of style and form:

a. They are made up of a large number of short, stereotyped lines, each of which contains, apart from the opening and concluding word הושענא (which serves as a congregational response), only two or three other words — appellatives of God or the like; in each line these words are changed for other, equivalent ones.

b. Most of them use a form of alphabetical acrostic, are arranged in a simple rhythm (based on an equal number of words in each line) and contain a primitive type of rhyme, which is achieved through the use of the same grammatical suffix at the end of each line.

c. They have none of the features of style characteristic of the *piyyut* in general, nor do they possess any internal structure whatsoever.

This extremely primitive type of "poetry" is, in effect, the result of a mere mechanical technique and came into being, presumably, by way of improvisation. Hence it is most surprising that such accomplished poets as Qalir and Se'adya should have composed many *hosha'not* of this type with only slight improvements or variations. We must conclude that they were forced to do so because, even in their days, this prototype was already well-established and

consisted of ten members at least. The fact that אדני is not yet preferred to אלהיו, also points to an early time of origin of the formulas under discussion, when the former had not yet become the sole "substitute" for the Tetragrammaton; this stage, again, is reflected in the DSS.

Chapter 5

Prayers in the Temple

Although the Temple cult proper was originally not accompanied by prayer in any form, but by "sacramental silence", certain forms of song and prayer did develop during the Second Temple period, though even then they remained part of "the sphere of the popular cult" and incidental to the sacrificial cult itself.

Among "Temple-prayers" known to us there are the Priestly Blessing, the confessions of the High Priest on *yom kippur*, the songs of the Levites and the *hallel* on festivals (the latter apparently connected with those ceremonies, in which the people as a whole took an active part). All the above take place in conjunction with the *'avoda* itself and may, to some extent, be considered a part of it. But this is no longer the case regarding the prayers to be listed below, which were not interwoven with the cult proper, but followed the conclusion of the sacrificial service: the "short prayer" of the High Priest on leaving the Holy of Holies; his reading from the *Tora* on *yom kippur* and the eight *berakhot* following it; the morning prayers of the priests; the service of the *ma'amadot:* and, most probably, the special New Year's prayers, which served as the occasion for sounding the *shofar*. All the prayers belonging to this latter group lack any direct link with the actual sacrificial cult either in time or place; moreover most of them display the main characteristics of "Synagogue prayers" viz. the use of the liturgical *berakha*, or of series of such *berakhot*. However, the problem as to whether these can be considered typical Synagogue-patterns, which ultimately influenced Temple worship, or vice versa: types of prayers, which came into being in the Temple and later served as nuclei and models for the Synagogue, cannot be decided with any degree of certainty, for the origins of the Synagogue itself are unknown and scholars differ widely in their theories. Nevertheless it seems more probable that the Synagogue-service, with its characteristic combination of readings from Scriptures and prayers, the latter in the form of series of *berakhot*, evolved independently of the Temple as a popular tradition. Otherwise it would be hard to understand why these elements appear in the Temple only on rare occasions, such as *yom kippur*, but not on Sabbaths and other festivals; why they took place there at unsuitable times and in remote locations and were not integrated into the sacrificial cult itself, but always remained marginal. Moreover

virtue of their office and standing, are not merely part of the congregation but its leaders and ministers. Regarding the only case where blessings in the You-style appear to be spoken by the reader in community prayers — on special fastdays, according to *Ta'anit* ii —, it is shown that this pattern, too, had its origin in the Temple and that the "blessing", which originally followed a f t e r the *berakha* was, indeed, recited not by the "reader", but by the priests.

* * *

Blessings (and curses) are formulated in one of two ways: a) the blessing "formula" as, e.g.: "ברוך אתה לה'"; "ברוך אברם לאל עליון"; b) freely composed blessings, in the form of a short prayer. In the former a passive participle of the root ברך is used, in the latter an active verb, of which God is the subject. In both, God is usually referred to in the third person, because he who blesses normally addresses himself directly to the person being blessed. The former type of blessing has almost disappeared in prayers of the talmudic period; very likely, because the formula "ברוך אתה לה'" was felt to be too similar to "ברוך אתה ה'", which had become the standard liturgical formula in addressing God. In the "prayer-type" of blessing, which is used almost exclusively, the Tetragrammaton has been replaced by various epithets (except in the "priestly blessing"; Num. 6, 24f.).

* * *

Among the "invitation"-formulas, the one used before Grace after meals when three or more people participate, poses many problems. In the formula for ten participants אלהינו, and not אדני, is used; in that for three, God is not referred to directly at all, either by name or by epithet; the phrase "let us bless for the food which we have eaten" conspicuously lacks the object. On the other hand, the various formulas used for units of from a hundred up to "a hundred thousand" participants become increasingly more elaborate, as more divine names and appellatives are added at each stage. Already R. Aqiva in the Mishna (*Berakhot* vii, 2) objects to this practice, on the ground that this "invitation" should be no different from the unvarying formula used in the Synagogue for this purposes: "ברכו את ה' (המבורך)".

Grace after meals and the above formulas leading up to it appear to stem from the tradition of community-meals of the ancient *ḥavura*. The latter was organised — as can still be seen from DSS sources — in units of tens, hundreds and thousands; the larger the unit, the more solemn the proceedings. Various *halakhot*, connected with the "invitation" to Grace, still reflect this background; especially the part played by the priest, to which no parallel exists in Synagogue-prayers. It may therefore be concluded that the "invitation" in the case of three participants is a later extension of the original custom, for a *ḥavura*

However not all types of "liturgical *berakha*" can be considered to have been derived from this Biblical model, for in prayers of talmudic times the *berakha* is used frequently as a conclusion of a prayer, in contrast to the Biblical examples where it invariably serves as a beginning. For this purpose the formula "ברוך אתה ה'" (without additions) is used, followed by a brief clause of specific praise containing, mostly, the present participle; most of these clauses are quotations, collected from various parts of the Bible. This type of *berakha*, while made up of Biblical elements, has no direct Biblical prototype, but is a novel liturgical creation of the Second Temple period. Since frequently the use of the present participle proved more convenient for opening-*berakhot* also, it was transferred to them and the two types merged into one as far as openings are concerned; hence also the formula "ברוך אתה ה'" came eventually to be used in openings, too, (while the relative clause following it remained in the He-style, as the traditional pattern demands). The new pattern of the concluding *berakha* did not emerge immediately in its final form; at first alternative opening-formulas could be used, such as: "...הודו ל" (Ecclus. 51, Hebrew version) or "אודכה אדוני" (DDS, Thanksgiving-Scroll) etc. Not all of these were formulated in the Thou-style; moreover the Biblical phrases containing the present participle used after such openings were themselves usually formulated in the third person. Hence the He-style continued to be used, even when eventually "בריך אתה ה'" became the standard formula for the concluding *berakha*. However, the use of relative clauses for the expression of the specific praise was not transferred to the concluding *berakha*; the very few — apparent or real — exceptions to this rule are analysed and explained, as are the few cases, where the Thou-style appears in the second part of the *berakha*, containing the specific praise.

Chapter 4

The Address "You" in Prayer

Only when blessing other persons or when inviting others to join him in prayer, will the reader address the congregation in the You-style in his prayers; in all other cases he "includes himself" with the congregation and invariably uses the pronoun "we". To address the congregation in the You-style was objectionable, because the reader in doing so would dissociate himself from the congregation, of which he is but the "emissary".

Hence we do not find in Synagogue-prayers, that the reader "blesses the congregation" and thus sets himself apart from it and above it; but the priests in the Temple (and later also in the Synagogue), and similarly the Rabbi addressing the people in a public discourse, were wont to do so, as both, by

(usually the opening or conclusion) of some prayers. But in addition there was another factor, which made for ever increasing uniformity in the wording: that certain phrases which were found appropriate and had become familiar were taken over from one prayer to another, until some of them would appear again and again in different settings. But even where a well-known and traditional phrase was thus transferred, it was often freely transformed as regards exact wording, construction or style. This element of "free creation" was ever present, even where the reader made use of traditional material; hence each of the many versions of such a prayer has equal claim to be considered authentic and "original". This particular combination of the elements of improvisation on the one hand, and of fixedness of structure (both regarding content and form) on the other, which characterizes Jewish prayer of the talmudic period, has also been noted by scholars studying the early Christian liturgies.

Only comparatively few prayers have been preserved in the talmudic sources in a definite wording; most of them prayers for rare and special occasions, with which the average person would not be familiar and for which he required a definite text to memorize.

Chapter 3

The Patterns of the "Liturgical" *Berakha* and their Origins

The wellknown problem, why the *berakha*-formula, which begins with an address of God in the Thou-style ("ברוך אתה ה'"), continues almost invariably in the third person in the following section that contains the specific praise for each occasion, has not yet been satisfactorily solved. Spanier's assertion, that the word "אתה" in the opening is a later addition, is an oversimplification; besides we now know that already in the DSS the formula "ברוך אתה" is frequent. Only an analysis of the genesis of the *berakha*-formula will enable us to answer this question.

J. -P. Audet has shown that the prototype of the *berakha* is to be found in the ancient Biblical formula: "...(מעל) אשר ... ברוך ה'" (e.g. Gen. 24,27; Ex. 18,10), in which he who has experienced the marvellous or the miraculous expresses adoration and awe. This pattern has remained in use for many centuries and was adapted, eventually, for regular liturgical use, in which "the miracles of every day" became the subject-matter of the *berakha*. It opens with the words "ברוך [אתה] ה'" (after which some further appellatives of God may follow in the Biblical formula, just as the words "אלהינו מלך העולם" follow in the later liturgical one), followed by the specific praise for the occasion, expressed in a relative clause using the third person singular of an active verb in the perfect tense.

A. Baumstark established the method of "comparative liturgy" by which he achieved notable results. However, in the field of Jewish (post-Biblical) liturgy this method is not promising. For, as Baumstark himself pointed out repeatedly, "it is this abundance of forms which makes possible a comparative study of Liturgies". This abundance which prevails in early Christian liturgies is entirely lacking in the Jewish rites as they have come down to us; all of them, including the early Palestinian one, represent a comparatively late stage of development, in which all essential features and the entire structure (though not the wording) of the obligatory prayers have already been fixed and are common to all.

Chapter I

The Obligatory Prayers — their Nature, Origin and Content

By way of introduction, this chapter describes the institution of obligatory community-prayers, which offer an alternative form of worship or "service", equal in standing to the sacrificial "service" in the Temple, which may be performed anywhere by the people themselves, without the assistance of priests. The development of the main prayers until talmudic times is traced in outline, and the main ideas and motifs expressed in them are surveyed.

Chapter 2

The Development of Prayers and the Problem of the "Original Text"

Jewish prayers were created originally not by the Rabbis in their academies, but spontaneously in the synagogues and prayer assemblies of the people. Hence they displayed from the outset a large variety of forms, styles and patterns, and only in the course of time did the Rabbis select some of these as "standard" prayers, which became normative and obligatory for all. Some of the original variant forms persisted till comparatively late times, and only in the third century was the standard form — the *berakha* — of obligatory Synagogue prayer fully established. Even then the norms laid down applied only to the opening and concluding formulas of each prayer, while the text itself remained "free" and many different versions continued to exist side by side. Notwithstanding the views of L. Finkelstein and others, it is shown that in fact the basic prayers of the talmudic era did not have one single authoritative text.

One of the steps in the development from "free" prayer, of which only the main subjects and the general order were fixed, to prayers formulated in a definite wording, can be seen in the repeated demand of the talmudic sages that certain ideas or features "must be mentioned" in a particular *berakha*; another in the still later attempt to lay down the exact phrasing of certain key-parts

ABSTRACT

PREFACE

In this book Jewish prayers of the talmudic period are examined, mainly by means of the form-critical method, which has not so far been applied systematically in this field.

Since the publication of Elbogen's standard work on Jewish prayer in 1913, no comprehensive work on the subject has been written; and there is a need for re-assessment and re-evaluation of research done in this field, especially in view of the many new liturgical sources which have since become available including much of the material from the Cairo Geniza, the *siddur* of Se'adya and, last but not least, the liturgical parts of the Dead Sea Scrolls. Many important articles and papers have indeed been published in the last 50 years, but these were usually limited in scope to some particular text or aspect of liturgical research. Most of them approach the subject from a historical-philological point of view and are concerned first and foremost with the origin of individual prayers, the reconstruction of their original texts and the history of the various rites. In this field significant results have been achieved. But there is need not only for a different approach, the form-critical one (not to the exclusion of the philological and historical methods, but to complement them), but also for a critical review of the validity of some of the concepts underlying the methods hitherto employed. While no one will doubt the validity of textual criticism as a means of re-establishing the original texts of literary works, which underwent a good deal of change and editing in the course of time, it cannot be applied as a matter of course to the field of oral tradition — and there is no question that Jewish prayers until talmudic times were transmitted orally. Here it cannot always be assumed that the various extant versions all necessarily go back to one single "original" text; nor is it self-evident in the field of liturgy that all "repetitions", "double readings" and the like are necessarily "late additions", "emendations" or the result of "editing". Only where internal evidence shows the text to be a composite of various sources or corrupt, can we decide that it is not "original". But where several "good" versions of the same prayer have come down to us, they may well be equally old and authentic. Some other routine-assumptions, too, had to be re-examined, e.g. that the *halakha* can always serve as a starting-point and guide for an investigation of the prayers themselves, which may have developed — and indeed often did — in patterns not compatible whith the norms imposed on them by the *halakha* at a later stage.

CONTENTS

Preface 9

Chapter 1: The Obligatory Prayers — their Nature, Origin and Content . . 17

Chapter 2: The Development of Prayers and the Problem of the "Original Text" 29

Chapter 3: The Patterns of the "Liturgical" *Berakha* and their Origins . . . 52

Chapter 4: The Address "You" in Prayer 67

Chapter 5: Prayers in the Temple 78

Chapter 6: *Piyyutim* of Temple Origin 88

Chapter 7: Private Prayer and Non-Obligatory Prayer 99

Chapter 8: Form-Patterns of the Law-Courts in Prayer 121

Chapter 9: The Regular Obligatory Prayer of the Synagogue 138

Chapter 10: Prayers of "*Bet-Midrash*" Origin 158

Chapter 11: The Categories of Prayer and their Formal Characteristics . . . 176

Indexes: a. General Index 185

b. Index of Prayers and *Berakhot* 191

Selected Bibliography 196

List of Abbreviations 198

English Abstract . . . . . I—XV

©

The Magnes Press, Jerusalem

Printed in Israel
at Sivan Press Ltd., Jerusalem

PUBLICATIONS OF THE PERRY FOUNDATION FOR BIBLICAL RESEARCH
IN THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

PRAYER IN THE PERIOD OF THE TANNA'IM AND THE AMORA'IM

ITS NATURE AND ITS PATTERNS

BY

JOSEPH HEINEMANN

SECOND EDITION

AT THE MAGNES PRESS, THE HEBREW UNIVERSITY
JERUSALEM, 1966

PUBLICATIONS OF THE PERRY FOUNDATION FOR BIBLICAL RESEARCH

IN THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM