
להבין את התפלה

A Look At the Sources and Structure of the Prayers in the סידור

Part 4-INTRODUCTION TO שמונה עשרה

AND THE FIRST THREE ברכות

TABLE OF CONTENTS

Copyright 2005.

Compiled and Edited by Abe Katz

Table of Contents

Volume Number: 4

Newsletter Number:	Page Number
3-2 WHEN WAS שמונה עשרה COMPOSED	6
Translation of sources	8
3-3 THE תפלה בציבור AS PRECURSOR TO מעמדות	10
Translation of sources	12
<i>Supplement:</i> QUESTIONS CONCERNING THE סליחות	14
3-4 תפלה בציבור AS SUBSTITUTE FOR קרבנות	17
Translation of sources	19
<i>Supplement:</i> THE TEXT OF THE סליחות	21
3-5 THE ROLE OF תפלה IN THE בית המקדש	25
<i>Supplement :</i> THE SOURCE FOR THE מוסף שמונה עשרה OF ראש השנה	27
<i>Supplement :</i> פיוט לקידוש ראש חדש תשרי מאת רב פינחס הכהן	35
Translation of sources	38
3-6 TRACING THE ORIGIN OF THE TEXT OF שמונה עשרה	39
Translation of sources	41
<i>Supplement :</i> YOM KIPPUR IN MANY LANDS	43
3-7 THE ARGUMENT THAT שמונה עשרה EVOLVED OVER TIME	55
Translation of sources	57
<i>Supplement :</i> פיוט AS A FORM OF הושענות	59
3-8 THE ARGUMENT THAT שמונה עשרה WAS COMPOSED AFTER חרבן בית שני	63
<i>Supplement :</i> תפלת נשם	65
3-9 WHY 18 ברכות IN שמונה עשרה	69
Translation of sources	71

<i>Supplement :</i>	דבר תורה לכבוד שבת פרשת בראשית	73
<i>Supplement :</i>	פיוט לקידוש ראש חדש מר חשון מאת רב פינחס הכהן	75
3-10	שמונה עשרה IN ברכות 17, 18 OR 19	78
<i>Supplement :</i>	ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב	80
	Translation of sources.	84
3-11	THREE STEPS BACK / THREE STEPS FORWARD.	85
	Translation of sources.	87
3-12	אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך	89
<i>Supplement :</i>	אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך	91
	Translation of sources.	97
3-13	אנשי כנסת הגדולה HOW MUCH OF שמונה עשרה WAS COMPOSED BY	98
	Translation of sources.	100
<i>Supplement :</i>	פיוט לקידוש ראש חדש כסלו מאת רב פינחס הכהן	102
3-14	הביננו ותפלה קצרה	104
	Translation of sources.	106
<i>Supplement :</i>	MAY A TEACHER OR A SALARIED EMPLOYEE SKIP פסוקי דזמרה WHEN HE BELIEVES THAT HE IS RUNNING LATE IN THE MORNING	108
3-15	שמונה עשרה IN ברכות THE ORDER OF THE	109
	Translation of sources.	111
<i>Supplement :</i>	תלמוד ירושלמי A POINT TAKEN FROM THE	113
3-16	קדושת השם AND גבורות, אבות THE NEXUS BETWEEN	115
	Translation of sources.	117
3-17	קדושת השם AND גבורות, אבות THE THEME OF	119
	Translation of sources.	121
<i>Supplement :</i>	פיוט לקידוש ראש חדש טבת מאת רב פינחס הכהן	123
<i>Supplement :</i>	ברכות OF COMBINING THE SOURCES FOR THE ORIGIN AND ORDER OF THE שמונה עשרה	125
3-18	שמונה עשרה OF ברכות THE	131
	Translation of sources.	133
<i>Supplement :</i>	תפלת שחרית THE PUZZLE THAT IS	135
<i>Supplement :</i>	מסכת סופרם SEVERAL CUSTOMS OF הנוכה ACCORDING TO	137

3-19	THE ORGANIZATION OF THE MIDDLE ברכות of שמונה עשרה	139
	Translation of sources.	141
3-20	A SCHOLARLY LOOK AT THE MIDDLE ברכות	143
	Translation of sources.	145
	<i>Supplement :</i> ADDITIONAL MATERIAL FROM PROFESSOR FLEISCHER'S ARTICLE ...	147
3-21	DID ה"ל CHANGE THE WORDING OF THE MIDDLE ברכות	149
	<i>Supplement :</i> MESSIANIC FERVOR BEFORE AND AFTER חורבן בית שני	151
3-22	קונה הכל / קונה שמים וארץ	153
	<i>Supplement :</i> MORE EXAMPLES OF THE PROBLEM RECITING קונה שמים וארץ	155
	<i>Supplement :</i> פיוט לקידוש ראש חדש שבט מאת רב פינחס הכהן	157
	Translation of sources.	159
3-23	BOWING IN THE ברכות OF שמונה עשרה	160
	Translation of sources.	162
	<i>Supplement :</i> MORE EXCERPTS FROM תלמוד ירושלמי מסכת ברכות	164
3-24	THE TEXT OF THE ברכה OF מחיה המתים	166
	<i>Supplement :</i> WHAT IS THE SOURCE FOR תורה תחיית המתים IN THE תורה	168
	Translation of sources.	174
3-25	EXPLAINING THE TEXTUAL VARIATIONS FOR מחיה המתים	175
	Translation of sources.	177
	<i>Supplement :</i> THE ARCHAEOLOGY OF JUDAISM	179
3-26	THE THEME OF מחיה המתים	185
	Translation of sources.	187
	<i>Supplement :</i> PHARISEES, SADUCEES AND ESSENES	189
	<i>Supplement :</i> THE ארבע פרשיות OF THE פיוטים	196
3-27	THE THEME OF THE ברכה OF ה-1-ל הקדוש	199
	Translation of sources.	201
3-28	THE THEME OF THE ברכה OF ה-2-ל הקדוש	203
	<i>Supplement :</i> הפיוטים של הארבע פרשיות	205
3-29	THE ORIGIN OF קדושה	227
	<i>Supplement :</i> WHY ARE WE PERMITTED TO READ TWO PORTIONS OF THE תורה ON SPECIAL OCCASIONS BUT WE DO NOT READ TWO PARTS OF TWO הפטרות , ONE FOR שבת AND ONE REPRESENTING THE SPECIAL OCCASION	229

Translation of sources.	231
3-30 IS קדושה FOUND IN THE גמרא	232
<i>Supplement: WHY DOES JUDAISM HAVE NAMES FOR THE MONTHS BUT NOT FOR THE DAYS OF THE WEEK.</i>	234
Translation of sources.	238
3-31 A SCHOLARLY LOOK AT THE ORIGIN OF קדושה	239
Translation of sources.	241
<i>Supplement: ABOUT THE הגדה.</i>	243
3-32 קבלת עול מלכות שמים AS קדושה	246
Translation of sources.	248
<i>Supplement: MORE ON THE הגדה.</i>	250
3-33 RECITING THE OPENING SECTION OF קדושה	254
Translation of sources.	256
<i>Supplement: MORE ON THE הגדה.</i>	258
<i>Supplement: MORE ON WHY THE CONGREGATION SHOULD NOT RECITE THE OPENING LINE OF קדושה.</i>	262
3-34 מתן תורה AND קדושה	263
Translation of sources.	265
<i>Supplement: MAKING THE ברכה OF ספירת העומר DURING THE DAY</i>	267
3-35 ימלוך ה' לעולם אלוהיך ציון דוד ודוד הללוי-ה	269
<i>Supplement: EXCERPTS FROM THE PAPER ENTITLED: GATHERING IN THE SYNAGOGUES ON FESTIVALS, SABBATHS AND WEEKDAYS PRESENTED BY PROFESSOR SHMUEL SAFRAI</i>	271
Translation of sources.	276
3-36 ANSWERING הא-ל הקדוש TO THE ברכה OF אמן	277
Translation of sources.	279
<i>Supplement: MORE ON ANSWERING הא-ל הקדוש TO THE ברכה OF אמן AND שומע תפלה</i>	281

WHEN WAS שמונה עשרה COMPOSED

ה', after two years of inching through the pages of the סידור, we have arrived at the page that opens שמונה עשרה. Our study of שמונה עשרה will concentrate in three areas; its historical development; its structure and the individual ברכות of שמונה עשרה.

When was שמונה עשרה composed?

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז' עמ' ב' – תפלה מנא לן? דתניא: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר רבי יוחנן, ואמרי לה במתניתא תנא: מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר. . . תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יח' עמ' א' – וכי מאחר דמאה ועשרים זקנים, ומהם כמה נביאים, תקנו תפלה על הסדר, שמעון הפקולי מאי הסדיר? – שכחום וחזר וסדרום.

This גמרא is troubling. How are we to understand the fact that after שמונה עשרה was composed upon the destruction of the first המקדש, it was forgotten, only to be re-composed after the destruction of the second המקדש?

הרב in his סידור עבודת ישראל provides an explanation:

והנה כאשר נחקר במאמרים השונים הללו שיש לפנינו על אודות השמונה עשרה כדי לעמוד על הנכון ולדעת האמת היוצא מתוכן הדברים, נדע ונבין כי זאת היתה נהוגה בישראל מיום היותם לעם להתפלל לקב"ה ג' פעמים בכל יום, אך לא בתפלת הי"ח כמונו היום. אלא כל איש ואיש התפלל מה שלבו אומר לו וכפי מעמד גופו ונפשו וקורותיו וחלאתו. וכן היה עד שובם מגלות בבל עד התאסף אנשי כנסת הגדולה ותקנו הם ברכות ותפילות וקדושות והבדלות וקבעו גם י"ח ברכות מיוחדות לתפלה להיותם ערוכות לכל שיתפללו על פיהם בלשון נקיה וצחה. אך לא התפשטו ברכות ההן בכל העם לנוסחא מקימת. וראה כי כן גם מעקרים לא נתקמו רק לאותם שהיו עמקי שפה ולא יכלו לסדר מעצמם את תפלתם כראוי. אבל הבקיאים בסידור הדברים הם התפללו כפי העלות רוחם ולא על פי מטבא קבוע. ונוסף לזה שבמשך הזמנים כאשר באו לרוחה וישבו לבטח בימי החשמונאים לא נהגו עוד בתפלות המדברות על הפרת עול גלות כגון ראה בענינו, השיבה שופטינו ודומיהם וחדלו ככה מעט מעט מברכות י"ח עד כמעט נשכחו כולם. אז התעוררו בבית דין של רבן גמליאל ביבנה כעשר שנים אחר חרבן בית שני ותקנו שנית תפלת שמונה עשרה וגם הוסיפו להן עוד ברכה אחד כנגד המינים. ותהי כן התפלה של תשע עשרה ברכות, אך לא שינו בעבור זה את שמה הראשון שמונה עשרה שנקראת בו מאנשי כנסת הגדולה. והתפלה הזאת כמו שסדרוה ותקנוה בבית דין של רבן גמליאל היא שנתקבלה בכל ישראל להתפלל על פי נוסחתה חק לא יעבר.

What רמב"ם wrote should remind you of what we learned from the opening paragraphs of the הלכות תפילה ונשיאת כפים.

הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק א'–הלכה א'–מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם, מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם. אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב? זו תפלה. ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה. הלכה ב'–ולפיהך נשים ועבדים חייבין בתפלה לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא. אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו. הלכה ג'–אם היה רגיל מרבה בתחנה ובקשה ואם היה ערל שפתים מדבר כפי יכולתו ובכל עת שירצה. וכן מנין התפלות כל אחד כפי יכולתו; יש מתפלל פעם אחת ביום, ויש מתפלל פעמים הרבה, והכל יהיו מתפללין נכח המקדש בכל מקום שיהיה, וכן היה הדבר תמיד ממש רבינו ועד עזרא. הלכה ד'–כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויוון ושאר האומות. ונולדו להם בנים בארצות הגוים. ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה. וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש שנאמר ובניהם חצי מדבר אשדודית וגו'. ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם. ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר; שלש ראשונות שבח לה', ושלש אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן. כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העלגים תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה. ומפני ענין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג.

The position of the רמב"ם and רב יצחק באר has support from the גמרא:

תלמוד בבלי מס' ברכות דף כו' עמ' ב'–איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום; רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום. . . תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא: אברהם תקן תפלת שחרית שנאמר (בראשית י"ל) וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר (תהליך ק"ו) ויעמד פינחס ויפלל; יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר (בראשית כ"ב) ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר (תהליך ק"ב) תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו, יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר (בראשית כ"ח) ויפגע במקום וילן שם, ואין פגיעה אלא תפלה, שנאמר (ירמיהו ז') ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז' עמ' ב' -When was Shmona Esrei composed? We learned: Shimon HaPikuli put into order 18 Brachot before Rabban Gamliel in Yavneh. Rav Yochanon asked: Did we not learn in another place that 120 elders and among them several prophets composed the 18 Brachot in order. And if 120 elders and among them several prophets composed the 18 Brachot in order then what did Shimon HaPikuli put into order. The 18 Brachot were forgotten. Therefore Shimon HaPikuli had to organize them once again.

ל' סידור עבודת ישראל -When we search deeper into what is written about Shmona Esrei in order to find the truth, we discover that it was a long standing practice within Judaism from the time that Jews became a nation to pray three times a day but not the exact Shemona Esrei that we recite today. Instead each person would recite what he felt in his heart; what his body and soul would want to express. That was the practice until the Jews returned to Israel after their exile to Babylonia at the time of the Great Assembly which then composed the Brachot; the Tephilot, the Kedushot and the Havdalot. They also composed 18 individual Brachot to act as the Tefila which could be recited by anyone who wanted to recite the prayers with words that were appropriate and refined. But the initial purpose in composing these 18 Brachot was not to establish a fixed text for everyone. From the beginning the 18 Brachot were composed for those who were not fluent in the language and who could not organize their prayers on their own in an appropriate manner. Over time, circumstances led to there being peace in Israel. In the time of the Hashmonaim, the Jews lived comfortably and discontinued the practice to recite certain Brachot. In particular, they discontinued reciting the Brachot that spoke of breaking the yoke of Exile like R'Aiy B'Onyainu; Hashiva Shoftainu and similar ones. Little by little the number of Brachot that were being recited dwindled until none of the Brachot were recited and they were forgotten. The Beit Din of Rabban Gamliel in Yavneh, 12 years after the destruction of the Beit Hamikdash had to re-compose the Shemona Esrei. They added one more Bracha in opposition to the Heretics. The prayer then became a prayer of 19 Brachot. They did not change the name of the prayer because they wanted the name to be the same as it was when it was originally named by the men of the Great Assembly. This prayer as it was established by the Beit Din of Rabban Gamliel was accepted by all of Judaism to be recited in accordance with its text. It became a rule that was never to be changed.

א' הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק א' 1. It is a positive commandment to pray each day as it is written: and you shall serve G-d. From divine inspiration, they taught that service is prayer as it is written: And to serve Him with all your hearts. Our sages said: what is service of the heart? That is prayer. And the number of prayers to pray each day is not decreed by the Torah; and the wording of the prayers is not decreed by the Torah and the

Torah does not set forth a set time each day for prayer. 2. Therefore, women and slaves are obligated to perform the mitzvah of praying because it is a positive commandment that does not have a fixed time but the way to perform this obligation is in this way: that a person should supplicate and pray each day and should state the praise of G-d and then should ask for his needs that he needs by request and by supplicating and then should give praise and thanks to G-d for the good that G-d bears to him, everyone according to his ability. 3. If he was accustomed to praying, he should say much supplication and requests. But if he had difficulty expressing himself, he should speak to the best of his ability and whenever he could and the number of times he prays should be according to his ability. There were those who prayed once a day; there were those who prayed several times a day. Everyone should pray facing towards the Holy Temple no matter where he is situated. And that is the way things were from the time of Moses to the time of Ezra. 4. After Jews were forced into exile by Nebechednezzar the evil one (destruction of first Temple), Jews mingle with the Persians and Greeks and other nations and they gave birth to children in the Nations of the non-Jews. These children found that their spoken language was a combination of many spoken languages. When they would speak, they could not express their whole thought in one language except as a mixture of languages as we learn in Nehemia chapter 13 verse 24: and their children speak half Ashdodite and they did not know how to speak Hebrew. They speak the language of each nation. Therefore when one of them wishes to pray he runs short of Hebrew words with which to ask his needs or to praise G-d in Hebrew and ends up mixing words from other languages. When Ezra and his court noticed this issue, they authored the 18 blessings (shmona esrei) in order; the first three blessings that contain praise of G-d; the last three blessings that contain thanks to G-d; and the middle ones that contain requests for personal needs and communal needs. By establishing the text of the blessings, everyone said the blessings in the same order. As a result, they will study the blessings. The prayers of those who might stammer becomes a complete prayer like the prayer of those who have a strong command of the Hebrew language. And for this reason, they authored all the blessings and prayers so that the blessings and the prayers would be the same text for all so that each blessing would be said correctly even by those who stammer.

ב' - תלמוד בבלי מס' ברכות דף כו' עמ' ב' We learned that Rabbi Yosi said: Our forefathers established the three daily prayers. Rabbi Yehoshua said: The three daily prayers were established to correspond with the daily sacrifices. . . This is what the source that supports Rabbi Yossi states: Abraham established the morning prayer as it is written: Abraham arose in the morning to the place upon which he stood. The word "standing" in that verse means pray as it is written in another source: And Pinchas stood and prayed. Isaac established the afternoon prayer as it is written: And Isaac went out to speak in the field before dark. The word "speak" in that verse means pray as we learned elsewhere: A prayer for a poor person when he enwraps himself and in front of G-d he spills out his words. Jacob established the night prayer as it is written: And he encountered a place and slept there. Encountering a place is a synonym for prayer, as it is written: and you shall not pray for that nation and you shall not lift up cry nor prayer and do not encounter me.

תפלה בציבור AS PRECURSOR TO מעמדות

It is commonly believed that שמונה עשרה was composed as a substitute for the קרבנות once the בית המקדש was destroyed. However, the era that followed the destruction of the בית המקדש was not the first time in Jewish history that our religious leaders needed to find a substitute for the קרבנות. Professor Eliezer Levy in his book יסודות התפלה notes that until the בית המקדש was built, Jews were permitted to bring קרבנות in any venue. After the construction of the בית המקדש a rule was instituted that קרבנות could only be brought in the בית המקדש¹. The rule impacted those living far from the בית המקדש who could no longer bring קרבנות locally. In anticipation of this problem, דוד המלך devised the practice of מעמדות. The purpose of the מעמדות was to help the average person feel that he was participating in עבודת ה' even though he himself was not bringing the קרבן.

The תוספתא explains how the מעמדות originated:

תוספתא מסכת תענית (ליברמן) פרק ג' הלכה ב' – שמנה משמרות תיקן משה לכהונה ושמנה ללויה. משעמד דוד ושמואל הרואה עשאים עשרים וארבע משמרות כהונה, ועשרים וארבע משמרות לוייה שנ' (דברי הימים א', ט', כב') המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם, אילו משמרות כהונה ולויה. עמדו נביאים שבירושלם וקבעו שם עשרים וארבעה מעמדות כנגד עשרים וארבע משמרות כהונה ולויה שנ' צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי; אי אפשר לומר כל ישראל, אלא מלמד ששלוחו של אדם כמותו.

The משמרות (shifts) were divided into 24 לויים and כהנים. Each משמר worked for a week and was replaced by the next group of כהנים. The נביאים הראשונים also divided the country into 24 geographic areas. A group of ישראלים from each district would be affiliated with a משמר of כהנים and לויים. Part of the group would join the משמר in ירושלים while the other part of the group would congregate in a central location. Both groups acted as representatives of כלל ישראל.

What was the role of the people who participated in the מעמדות?

משנה מסכת תענית פרק ד' משנה א' – בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהן ארבע פעמים ביום בשחרית במוסף ובמנחה ובנעילת שערים בתעניות ובמעמדות וביום הכפורים. משנה ב' – אלו הן מעמדות לפי שנאמר (במדבר כ"ח) צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי. וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע

1. רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק א' הלכה ג' – כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן. ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה נאמר ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל ואומר זאת מנחתי עדי עד.

משמרות. על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלם של כהנים של לווים ושל ישראלים. הגיע זמן המשמר לעלות, כהנים ולווים עולים לירושלם וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית. משנה ג' – ואנשי המעמד היו מתעניין ארבעה ימים בשבוע מיום שני ועד יום חמישי ולא היו מתעניין ערב שבת מפני כבוד השבת. ולא באחד בשבת כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית וימותו. ביום הראשון, בראשית ויהי רקיע; בשני, יהי רקיע ויקוו המים; בשלישי, יקוו המים ויהי מאורות; ברביעי, יהי מאורות וישרצו המים; בחמישי, ישרצו המים ותוצא הארץ; בששי, תוצא הארץ ויכלו השמים. פרשה גדולה קורין אותה בשנים והקטנה ביחיד בשחרית במוסף ובמנוחה נכנסין וקורין על פיהן כקורין את שמע. ערב שבת במנוחה לא היו נכנסין מפני כבוד השבת.

Professor Levy views this series of משניות as proof that at the time of the המקדש, the participants in the תפלה, קריאת התורה וצום עבודת ה' fulfilled מעמדות in three ways:

He also concludes from the following that the מעמדות represent the first תפלה בציבור.

תלמוד בבלי מסכת תענית דף כז' ע"ב – תנו רבנן: אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון. ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת, ויושבין ארבע תעניות: בשני בשבת, בשלישי, ברביעי, ובחמישי. בשני, על יורדי הים; בשלישי, על הולכי מדברות; ברביעי, על אסכרא שלא תיפול על התינוקות; בחמישי, על עוברות ומיניקות. עוברות, שלא יפילו, מיניקות, שיניקו את בניהם. ובערב שבת לא היו מתעניין מפני כבוד השבת, קל וחומר בשבת עצמה. באחד בשבת מאי טעמא לא? אמר רבי יוחנן: מפני הנוצרים. רבי שמואל בר נחמני אמר: מפני שהוא שלישי ליצירה. ריש לקיש אמר: מפני נשמה יתירה. דאמר ריש לקיש: נשמה יתירה ניתנה בו באדם בערב שבת, במוצאי שבת נוטלין אותה ממנו, שנאמר (שמות ל"ד, ל"א) שבת וינפש, כיון ששבת וי אבדה נפש.

Professor Levy believes that the practice of the מעמדות continued after the destruction of the first המקדש. He bases his opinion on the following גמרא:

תלמוד בבלי מסכת תענית דף כז' ע"ב – וישראל שבאותו משמר מתכנסין בעריהן וקורין במעשה בראשית (גירסת רבי חננאל – קורין בענין קרבנות ובענין מעשה בראשית). מנהגי מילי? אמר רבי יעקב בר אחא אמר רב אסי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (בראשית ט"ו) ויאמר: ה' אלקים, במה אדע כי אירשנה, אמר אברהם: רבנו של עולם! שמא ישראל חוטאין לפניך אתה עושה להם כדור המבול וכדור הפלגה? אמר ליה: לאו. אמר לפניו: רבנו של עולם, הודיעני, במה אירשנה? אמר ליה: (בראשית ט"ו) קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת וגו'. אמר לפניו: רבנו של עולם, תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? – אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהן לפני – מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני, ואני מוחל להם על כל עונותיהם.

Professor Levy concludes that the אנשי כנסת הגדולה learned from the response of דוד תפלה בציבור and in particular תפלה מעמדות that instituted the practice of the קרבנות which contained requests for personal needs could replace the קרבנות.

TRANSLATION OF SOURCES

תוספתא מסכת תענית (ליברמן) פרק ג' הלכה ב' Moshe organized eight shifts of Kohanim and eight shifts of Leviim who served on a rotating basis. Dovid Hamelech and Shmuel HaNavi organized the Kohanim and Leviim into 24 shifts each as it is written: Haima Yasad Dovid V'Shmuel Ha'Roeh B'munatam, these are the shifts of Kohanim and Leviim. The prophets in Yerushalayim established 24 shifts of Ma'Amadot in conjunction with the 24 shifts of Kohanim and Leviim based on the verse: Tzav Et Bnei Yisroel V'Amarta Aleihem Et Korbani Lachmi; it was not possible to say "all of Yisroel" and so it teaches us that a person can fulfill his obligation through a representative.

משנה מסכת תענית פרק ד' משנה א' Mishnah 1. On three occasions of the year, on fast-days, on Ma'amadot, and on the Day of Atonement the Kohanim lift up their hands to bless the people four times during the day, namely at the Schacharit service, at Mussaf, at Minhah and at Ne'ilah. Mishnah 2. The following are the details concerning the Ma'amadot. It is said, Command the children of Israel and say unto them: my food which is presented unto me. Now how can a man's offering be brought on the altar and he is not present? Therefore the early Prophets instituted twenty-four Mishmaroth, and each Mishmar was represented at the Temple in Jerusalem by its own Ma'amad of Kohanim, Leviim and Israelites. When the time came for the Mishmar to go up to Jerusalem, the Kohanim and Leviim went up to Jerusalem and the Israelites of that Mishmar assembled in their cities and read from the Torah the story of creation. Mishnah 3. The men of the Israelite Ma'amad fasted on four days of that week, from Monday to Thursday; they did not fast on Friday out of respect for the Sabbath nor on Sunday in order not to change over without a break from the rest and delight of the Sabbath to weariness and fasting and perhaps die. On Sunday they read "In the beginning, and, let there be a firmament"; on Monday, "Let there be a firmament, and, let the waters be gathered together; On Tuesday, "Let the waters be gathered together, and, let there be lights; On Wednesday, "Let there be lights, and, let the waters swarm; On Thursday, "Let the waters swarm, and, let the earth bring forth"; On Friday, "Let the earth bring forth, and, and the heavens and the earth was finished." Two persons read between them a long section and one a short section. At Schacharit, Mussaf and Minhah, they assembled and read the requisite section by heart, in the same way as people recite the Shema. They did not assemble at Minhah on Friday out of respect for the Sabbath.

תלמוד בבלי מסכת תענית דף כו' עמ' ב' Our Rabbis have taught: The men of the Mishmar prayed over the sacrifice of their brethren that it may be favorably accepted, while the men of the Ma'amad assembled in their synagogues and observed four fasts, on Monday, Tuesday, Wednesday and Thursday of that week. On Monday they fasted for those who go down to the sea; on Tuesday for those who travel in the deserts; on Wednesday that croup

may not attack children; on Thursday for pregnant women and nursing mothers, that pregnant women should not suffer a miscarriage, and that nursing mothers may be able to nurse their infants; on Friday they did not fast out of respect for the Sabbath; and certainly not on the Sabbath. Why did they not fast on Sunday? — R. Johanan said: Because of the Christians. R. Samuel b. Nahmani said: Because it was the third day after the creation of Man. Resh Lakish said: Because of the additional soul that one has on Shabbat. For Resh Lakish said: Man is given an additional soul on Friday, but at the termination of the Sabbath it is taken away from him, as it is said, He ceased from work and rested (Shavat Va'Yinafash] that is to say, Once the rest had ceased, woe! that soul is gone.

וְהַיִּשְׂרָאֵלִיתִים בְּבֵלֵי מִשְׁמָרָם תַּעֲנִית דָּף כ"ז עמוד ב' AND THE ISRAELITES OF THE MISHMAR ASSEMBLED IN THEIR CITIES AND READ FROM THE TORAH THE STORY OF CREATION, On what is this based? — R. Jacob b. Aha said in the name of R. Assi: Were it not for the Ma'amadot heaven and earth could not endure, as it is written, And he said: O Lord G-d, whereby shall I know that I shall inherit it? Abraham said: Master of the Universe, should Israel sin before You, will You do unto them as You did to the generation of the Flood and to the generation of the Dispersion? G-d replied to him: No. He then said to him: Master of the Universe, 'Let me know whereby I shall inherit it'. G-d answered: Take for Me a heifer of three years old, and a she-goat of three years old etc. Abraham then continued: Master of the Universe! This holds good while the Temple remains in being, but when the Temple will no longer be what will become of the Jews? G-d replied: I have already long ago provided for them in the Torah the order of sacrifices and whenever they read it I will deem it as if they had offered them before me and I will grant them pardon for all their iniquities.

SUPPLEMENT

שליחות Questions Concerning The

Why do we recite שליחות?

אליהו זוטא (איש שלום) פרשה כג-פרקי ר' אליעזר פ"ה (סדר אליהו זוטא פכ"ג). דבר אחר יענך ה' ביום צרה, היה דוד יודע שעתיד בית המקדש להיות חרב וקרבות בטליו בעונותיהן של ישראל והיה מצטער על ישראל ואמר, בשעה שהצרות באות על ישראל מי מכפר עליהם, אמר לו הקב"ה, דוד אל תצטער שכבר גיליתי סדרי שליחה למשה ואמרתי לו, בשעה שהצרות באות על ישראל יעמדו לפני יחד באגודה אחת ויאמרו לפני סדרי שליחה ואני עונה אותם. והיכן גילה אותם? אמר ר' יוחנן ויעבור ה' על פניו ויקרא (שמות ל"ד ו') מלמד שירד הקב"ה מערפל שלו כשליח צבור שמתעמף בטליתו ועובר לפני התיבה וגילה לו סדרי שליחה ואמר לו אם יהיה תלמיד חכם שיש בידו להוציא את ישראל מידי חובתן אל יזוה דעתו עליו, יסתכל בי שלא היה עמי שותף במעשה בראשית ירדתי וגליתי סדרי שליחה למשה ממני ילמדו כל באי עולם, וכל מי שיש בידו להוציא את ישראל מידי חובתן אני נותן לו שכר טוב, ובשעה שישראל מתקבצין לפני ועומדין באגודה אחת ואומרים לפני סדרי שליחה אני עונה אותם, שנאמר ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו (תהלים שם כ"ו).

רמב"ם הלכות תשובה פרק ג' הלכה ד'—לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה שנאמר וצדיק יסוד עולם זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו, ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום.

When do we begin to recite שליחות?

שולחן ערוך אורח חיים סימן תקפא' סעיף א'—נוהגים לקום באשמורת לומר שליחות ותחנונים מראש חדש אלול ואילך עד יום הכפורים. הגה: ומנהג בני אשכנז אינו כן, אלא מראש חדש ואילך מתחילין לתקוע אחר התפלה שחרית, ויש מקומות שתוקעין ג' כ"ב ערבית; ועומדים באשמורת לומר שליחות ביום א' שלפני ר"ה; ואם חל ראש השנה ב' (א) ג', אז

מתחילין מיום א' ג שבוע שלפניו (מנהגים).

סדר רב עמרם גאון – סדר אשמורות – ועשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים בשחרית ומנחה אומר אבינו מלכנו. ומשכימין בכל יום לבתי כנסיות קודם עמוד השחר ומבקשין רחמים.

ראש חודש אלול from סליחות What is the basis for the custom to begin reciting

דרשות ר"י אבן שועיב פרשת שופטים ד"ה הנה ביררנו – הנה ביררנו אלו הכתובים שהתחלנו בהם כפי פשטן ופנימיותן, ולכן צריך כל אדם לשים לב אליהם ולשוב אל בוראו בכל עת ובכל זמן, כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו. ויותר באלו הימים ימי סליחות ותחנונים שהם ימים רצויים לפני השם ית', כי אע"פ שבכל עת ובכל שעה קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת. ומצינו במדרש כי אלו המ' יום של חדש אלול עד יום הכפורים הם רצויים לפני השם ובהם נתרצ' משה והוריד לוחות השניות, ואמרו במדרש אני לדודי ודודי לי, ראשי תיבות אלול, וסוף התיבות ד' יודין שהם מ' יום, ואמצע התיבו' נדוד שהוא עומד ממדת הדין ויושב בכסא רחמים. ולכן נהגו לקום בהם באשמורת השחר בשעה שהיא רצויה, דכתיב קומי רוני בלילה לראש אשמורות, ונהגו תחלה לישב כשאומרין הפסוקים דרצויין ורחמים, ואח"כ עומדים כשמתחיל הסליחות עד שעת נפילת אפים, וסמכו על הכתובים שאמר משה במ' יום הראשונים, ואשב בהר, ובאמצעיים ואתנפל, ובאחרונים ואנכי עמדתי בהר וגו', מהם בישיבה ומהם בנפילת אפים ומהם בעמידה. השם ברחמיו יחזירנו בתשובה שלימה לפניו ויעננו ביום קראינו, כמו שכתוב והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע.

מגן אברהם אורח חיים סימן תקפא' ס"ק ב' – מר"ח אלול ואילך – אבל בר"ח א"א סליחו' ותחנונים: כתב הח"ש ולבוש ומ"ב ושל"ה דיש להתחיל לתקוע מיום ראשון דר"ח אלול דאז הוי מ' יום שלפני יו"כ כמו שעלה משה בהר כדאיתא בטור וכ"כ מט"מ בשם מהרי"ל וכתב דהנהגים להתחיל ביום שני טעמייהו לתקוע ל' יום עם ב' ימים של ר"ה ול"ג דהטעם כמ"ש התוס' בב"ק דף פ"ב בשם התנחומא דמשה עלה ביום שני דר"ח אלול רק שעברו' לאלול דהאי שתא וא"כ אין לזוז מהמנהג להתחיל ביום שני:

ראש at least four days before סליחות What is the basis for the custom to begin reciting

דשנה

משנה ברורה סימן תקפא' ס"ק ו' – מיום א' שבוע שלפניו – משום שהרבה נוהגים להתענות עשרה ימים עם יו"כ ולעולם יחסרו ד' ימים מר"ה עד יו"כ שלא יוכלו להתענות דהיינו ב'

להבין את התפלה

ימים ר"ה ושבת שובה ועיו"כ לכך צריך להשלים ד' ימים קודם ר"ה וכדי שיהיה יום מסוים להתחלה תקנו יום ראשון בכל פעם ועוד טעם שקבעו ד' ימים שכן מצינו בקרבנות שטעונים ביקור ממום ד' ימים קודם הקרבה ובכל הקרבנות בפ' פנחס כתיב והקרבתם עולה ובר"ה כתיב ועשיתם עולה ללמד שבר"ה יעשה אדם עצמו כאלו מקריב את עצמו ולכן קבעו ד' ימים לבקר כל מומי חטאתו ולשוב עליהם.

What is the earliest source for starting סליחות on מוצאי שבת?

סידור רש"י סימן קלט-וזה סדר דראש השנה-דרשו ה' בהמצאו (ישעי' נ"ה ו'), אילו עשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים, ועושין בהן תשובה, ומתעניין בהן, ומשכימין בכל יום לבית הכנסת לפני עמוד השחר ומבקשים רחמים. ומנהג לעמוד במוצאי שבת לפני ראש השנה, וכדמתחיל פותח שלוח ציבור בתחילה אשרי יושבי ביתך וגו', ועונים אחריו עד תהילת ה' ידבר פי וגו', ועומד שלוח ציבור לפני התיבה ואומר קדיש אם יש שם עשרה, ומתחיל ואומר פסוקים של רחמים, כמו שהן על הסדר, ואחר כך סליחות וידוי.

Why do we begin reciting סליחות starting on מוצאי שבת?

לקט יושר חלק א (או"ח) עמוד קיח' ענין א'-כשחל ר"ה ביום ה' נוהגין לעמוד סליחות ביום ראשון שלפניו, משום דצריכין ג' ימים להכנה. מאי תקנתיה? עמוד ב' דהוי נמי ג' ימים לפני ר"ה? וי"ל לעולם עומדין ביום ראשון, משום שהוא סמוך לשבת. ונהג כל אדם ללמוד בשבת, וכן הוה בימיו, משום דאין לאדם עסקים, וגם יש לו פנאי ללמוד, והביא משל. כשבאו ישראל לא"י רוצה תורה לחגור שק משום כשהיו ישראל במדבר היו פנויים ממלאכה, והיו לומדים תורה, אבל עתה כל אחד ואחד הולך לכרמו, ואינם לומדים תורה. אמר הקב"ה משל לשתי אחיות ואחת לוקחה לאיש ואין לה בת זוגה כו' כך השיב הקב"ה יש לך בת זוג ושבת שמו, ובשבת הם פנויים ממלאכה והיו לומדים תורה. לכך טוב להתחיל ביום א', כי העם שמחים מחמת מצות התורה שהם לומדים בשבת, וגם מחמת ענג שבת, ואמרינן (שבת ד' ל' ע"ב) אין השכינה שורה לא מחמת עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה של מצוה. לכן טוב להתחיל להתפלל מתוך שמחה של מצוה, וגם הפייט התחיל במוצאי מנוחה.

What is the basis for the custom to recite סליחות early in the morning?

מגן אברהם אורח חיים סימן תקפא ס"ק א-באשמור' - מפני שהקב"ה שט בי"ח אלף עולמות ובסוף הלילה שט בעה"ז והוא עת רצון (הגמ"נ) ועמ"ש סי' א':

קרבת תפלה AS A SUBSTITUTE FOR תפלה בציבור

We have been grappling with the question as to when the recitation of שמונה עשרה became a regular practice. It is generally believed that after the destruction of the second בית המקדש, the recitation of שמונה עשרה became a requirement. In fact, many view the institution of שמונה עשרה as a major change in Jewish practice. While the בית המקדש stood, עבודת ה' was performed by the כהנים and the general public stood by inactive, fulfilling their obligation through the actions of the כהנים. With the destruction of the בית המקדש, the individual began to perform עבודת ה' through שמונה עשרה. The problem with that view is that it is not easy to find a basis upon which חז"ל could replace עבודת ה' that was performed in a representative manner with a form of עבודת ה' that was performed on an individual basis. Perhaps we should restate what we believe occurred as follows: after the destruction of the second בית המקדש, תפלה בציבור became a regular practice. חז"ל replaced one representative action, עבודה במקדש with another representative action, תפלה בציבור. The שליח ציבור replaced the כהן. תפלה דיהיד developed only as an off-shoot of תפלה בציבור once חז"ל realized that not everyone would be able to participate in תפלה בציבור. If our restatement is correct, we can trace the evolution from עבודה במקדש to תפלה בציבור.

When חז"ל ended the practice of bringing קרבנות in any location and restricted the practice to the בית המקדש, חז"ל instituted a practice that mimicked the עבודה in the בית המקדש, the מעמדות, a practice that was representative in nature and did not involve individual conduct. Can we point to any other practice that began before the destruction of the בית המקדש that qualifies as עבודת ה' that was performed by a representative? Professor Louis Finkelstein on page 36 of his book *New Light From the Prophets* describes a historical era when such conduct took place:

How did the pious people, who rejected the idolatry introduced into the Temple by Manasseh, worship during this period; and indeed in the earlier generations after Manasseh had become a renegade? That they did not worship at all is inconceivable. The most pious of the people could not have refrained from communion with G-d.

They could not worship at the desecrated Temple, nor at the "high places" away from the Temple. Doubtless, some gathered to hear the worship of the Levites, who recited Psalms. But the Book of Jeremiah leaves no doubt that the Prophet was considered, even by those who had little faith in his

effectiveness in predicting the future, a person who could pray on their behalf.

Professor Finkelstein points to the following פסוקים as support for his argument that the שליח ציבור acted in a manner similar to that of a נביא:

- ירמיהו פרק יד' פסוק ז'—אם עונינו ענו בנו ה' עשה למען שמך כי רבו משובתינו לך חטאנו.
- ירמיהו פרק יד' פסוק יט'—המאם מאסת את יהודה אם בציון געלה נפשך מדוע הכיתנו ואין לנו מרפא קוה לשלום ואין טוב ולעת מרפא והנה בעתה.

The fact that the שליח ציבור directed רבונו של עולם not to pray on behalf of כלל ישראל and that his prayers would not be accepted add to the argument.

- ירמיהו פרק יד' פסוק יא'—ויאמר ה' אלי אל תתפלל בעד העם הזה לטובה:
- ירמיהו פרק טו' פסוק א'—ויאמר ה' אלי אם יעמד משה ושמואל לפני אין נפשי אל העם הזה שלח מעל פני ויצאו.

Professor Finkelstein further points to the following פסוקים in ספר יחזקאל:

- יחזקאל פרק כ' פסוק א'—ויהי בשנה השביעית בחמשי בעשור לחדש באו אנשים מזקני ישראל לדרש את ה' וישבו לפני:
- יחזקאל פרק ח' פסוק א'—ויהי בשנה הששית בששי בחמשה לחדש אני יושב בביתי וזקני יהודה יושבים לפני ותפל עלי שם יד ה' אלוקים:
- יחזקאל פרק יד' פסוק א'—ויבוא אלי אנשים מזקני ישראל וישבו לפני:
- יחזקאל פרק לג' פסוק ל'—ואתה בן אדם בני עמך הנדברים בך אצל הקירות ובפתחי הבתים ודבר חד את אחד איש את אחיו לאמר באו נא ושמעו מה הדבר היוצא מאת ה':

An argument that the שליח ציבור stands in a special position as representative of כלל ישראל can be made based on the following מדרש that concerns סליחות:

אליהו זוטא (איש שלום) פרשה כג—פרקי ר' אליעזר פ"ה (סדר אליהו זוטא פכ"ג).
 דבר אחר, יענך ה' ביום צרה, היה דוד יודע שעתיד בית המקדש להיות חרב וקרבות בטלין בעונותיהן של ישראל והיה מצטער על ישראל ואמר: בשעה שהצרות באות על ישראל מי מכפר עליהם? אמר לו הקב"ה, דוד, אל תצטער שכבר גיליתי סדרי סליחה למשה ואמרתי לו, בשעה שהצרות באות על ישראל יעמדו לפני יחד באגודה אחת ויאמרו לפני סדרי סליחה ואני עונה אותם. והיכן גילה אותם? אמר ר' יוחנן ויעבור ה' על פניו ויקרא (שמות ל"ד ו'). מלמד שירד הקב"ה מערפל שלו כשליח צבור שמתעטף בטליתו ועובר לפני התיבה. וגילה לו סדרי סליחה ואמר לו אם יהיה תלמיד חכם שיש בידו להוציא את ישראל מידי חובתן אל יזוב דעתו עליו; יסתכל בי שלא היה עמי שותף במעשה בראשית, ירדתי וגיליתי סדרי סליחה למשה, ממני ילמדו כל באי עולם, וכל מי שיש בידו להוציא את ישראל מידי חובתן אני נותן לו שכר טוב, ובשעה שישראל מתקבצין לפני ועומדין באגודה אחת ואומרים לפני סדרי סליחה אני עונה אותם, שנאמר ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו (תהלים כ', ט').

TRANSLATION OF SOURCES

י' פסוק ז' - ירמיהו פרק יד' פסוק ז' - O Lord, though our iniquities testify against us, do it for Your name's sake; for our backslidings are many; we have sinned against You.

י' פסוק יט' - ירמיהו פרק יד' פסוק יט' - Have You utterly rejected Judah? Does Your soul loathe Zion? Why did You strike us, and there is no healing for us? We looked for peace, and there is no good; and for the time of healing, and behold terror!

י' פסוק יא' - ירמיהו פרק יד' פסוק יא' - Then says the Lord to me, Pray not for this people for their good.

י' פסוק א' - ירמיהו פרק טו' פסוק א' - Then says the Lord to me, even if Moses and Samuel stood before Me, My mind could not be toward this people; cast them out of My sight, and let them depart.

י' פסוק א' - יחזקאל פרק כ' פסוק א' - And it came to pass in the seventh year, in the fifth month, on the tenth day of the month, that some of the elders of Israel came to inquire of the Lord, and sat before Me.

י' פסוק א' - יחזקאל פרק ח' פסוק א' - And it came to pass in the sixth year, in the sixth month, in the fifth day of the month, as I sat in my house, and the elders of Judah sat before me, that the hand of the Lord God fell there upon me.

י' פסוק א' - יחזקאל פרק יד' פסוק א' - Then came some of the elders of Israel to me, and sat before me.

י' פסוק ל' - יחזקאל פרק לג' פסוק ל' - As for you, son of man, your people, by the walls and in the doors of the houses, are still talking against you, speaking one to another, everyone to his brother, saying: Come, I beg you, and hear what is the word that comes forth from the Lord.

אליהו זוטא (איש שלום) פרשה כג- פרקי ר' אליעזר פ"ה (סדר אליהו זוטא פכ"ג).

Another explanation-On the words "Ya'anacha Hashem B'Yom Tzarah" King David knew that in the future the Beit Hamikdash would be destroyed and the sacrifices would be discontinued because of the sins of the Jewish people. King David was concerned about the Jewish people and said: after the Beit Hamikdash is destroyed and the sacrifices will be discontinued, what mechanism will be available to obtain forgiveness? G-d said: David, do not worry. I have already revealed the order of Selichot prayers to Moshe and I told him: when troubles beset the Jewish people let them stand before Me together as one and have them recite the order of Selichot prayers and I will respond to them. When did G-d reveal

the order of Selichot prayers? Rav Yochanon said: the verse: Vi'Ya'Avor Hashem Al Panav Va'Yikra (Shemot 34, 6) teaches us that G-d came down in His cloud like a prayer leader who is wrapped in a Talis and stands before the group. And G-d then revealed the order of Selichot prayers and G-d further told Moshe: if there is a wise man among you who is worthy to cause the Jewish people to have their sins forgiven, he should not hesitate to act as prayer leader and to recite the order of Selichot prayers. This wise man should look to Me as an example. I had no partner when I created the world and yet I was not so great that I could not go down to Moshe and reveal to him the order of Selichot prayers. Everyone in the world should learn from My actions. Anyone who is worthy to gain forgiveness for the Jewish people should do so and I will give him a great reward. Whenever Jews congregate together before Me as one group and recite the order of Selichot prayers, I will answer them as it is written: Hashem Hoshiya Hamelech Ya'Aneinu B'Yom Korainu (Psalms 20, 9).

SUPPLEMENT

סליחות THE TEXT OF THE

Why do the סליחות begin with the chapter of אשרי?

לקוטי מהרי"ך-והנה סדר הסליחות עי' במנהגים ובלבוש שפותח באשרי, והטעם כדי שיאמר אח"כ קדיש ואומר אח"כ פסוקי לך ה' הצדקה וכו' ושומע תפלה, ואם לא היה עשרה בשעת אמירת אשרי ובאו אח"כ יאמר קדיש אפילו באמצע הפסוקים ע"ש (רק שיאמר ג' פסוקים אחר שבאו המנין אליה רבה). והטעם שהקפידו לומר קדיש קודם הסליחות אפשר עפ"י מ"ש הלבוש דהסליחות נתקנו על סדר תפלת כל היום. שהפסוקים שקודם הסליחות הם כנגד פסוקי דזמרה, (ואפשר מטעם זה בחרו דוקא במזמור אשרי מפני שהוא ראש לפסוקי דזמרה). והסליחות עם הי"ג מדות הם כנגד תפלת י"ח. (ואפשר מטעם זה אין פוחתין מג' סליחות כנגד הג' תפלות ביום) ואח"כ נפילת אפים וקדיש תתקבל ע"ש. וקודם כל תפלה אומרים קדיש, ואפשר גם מטעם זה בחרו דוקא במזמור אשרי כמו בכל תפלה שאומרים אשרי. ומטעם זה נראה גם כן דאף שאומר סליחות ביחיד יש לומר אשרי אף שאין אומר אח"כ קדיש כמו בכל תפלה, וכמדומה שכן המנהג. (והנה אשרי וקדיש ופסוקי לך ה' הצדקה איתא גם בסידור רב עמרם, אך פסוקי שומע תפלה ליתא שם אך מוזכרים הם במחזור ויטרי סי' קל"ד, וע"ש שרש"י ז"ל תקנוהו).

The opening paragraph of the סליחות

The opening paragraph of the סליחות consists primarily of פסוקים from תהילים.

Contrast our current נוסח for the first paragraph with the first paragraph in סדר רב עמרם גאון:

סדר רב עמרם גאון סדר אשמורות-אומר ש"ץ אשרי יושבי ביתך ועונין אחריו עד תהלת ה' ידבר פי. ועומד ש"ץ ואומר קדיש ומתחיל ואומר לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנים. מה נתאונן ומה נאמר מה נדבר ומה נצטרך: נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה אליך כי ימינך פשוטה לקבל שבים. אתאנו על שמך ה' עשה למען שמך. בעבור כבוד שמך כי א-ל מלך חנון ורחום שמך. לא בחדס ולא במעשים באנו לפניך. כדלים וברשים דפקנו דלתיך. מה נאמר לפניך יושב מרום. ומה נספר לפניך שוכן שחקים. מה נאמר לפניך כי בושנו במעשינו. ומה נספר לפניך כי נכלמנו בעונינו. מה נאמר לפניך ה' אלקינו. מה נדבר ומה נצטרך. אנו בושים במעשינו ונכלמים בעונינו. אלקינו בושנו ונכלמנו להרים אלקינו פנינו אליך. כי עונותינו

רבו למעלה ראש ואשמתנו גדלה עד לשמים. כי עונותינו רבו מלמנות וחטאותינו עצמו מספר. כי עונותינו עברו ראשנו כמשא כבד יכבדו ממנו. אם עונות תשמר י-ה ה' מי יעמוד. אם עונינו ענו בנו ה' עשה למען שמך. כי רבו משובותינו לך חטאנו. מקוה ישראל ה' מושיענו בעת צרה. אל תבא במשפט עמנו כי לא יצדק לפניך כל חי. אין כמוך באלקים ה' ואין כמעשיך. מי א-ל כמוך נושא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא. ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו ותשליך במצולות ים כל חטאתינו. תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם. כי לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניך כי על רחמיך הרבים.

סליחות Within The פיוטים The

The פיוטים that play a great part in our current סליחות service were authored after the time of the סדר רב עמרם גאון. After the introductory paragraph brought above, the סדר י"ג מידות and א-ל מלך יושב על כסא רחמים continues with רב עמרם גאון. Those two paragraphs are repeated after groups of פסוקים and פיוטים. The following is an example of one of the פיוטים that is found in the סדר רב עמרם גאון. It follows an alphabetical pattern:

זכור ה' מה היה לנו הביטה וראה את חרפתנו.

הביטה וראה את אִנְחוּתֵינוּ.

הביטה וראה את בִּשְׁתָּנוּ.

הביטה וראה את גְּלוּתֵינוּ.

הביטה וראה את דְּלוּתֵנוּ.

הביטה וראה את הִרְסוּתֵינוּ.

האזינה ושמע את וְדוּיָנוּ.

הביטה וראה את זְלוּלָנוּ.

הביטה וראה ומלא את חֲסְרוֹנָנוּ.

הביטה וראה את מְלַטוּלָנוּ.

האזינה ושמע את יִלְלָתֵנוּ.

הביטה וראה את כְּלַמְתָּנוּ.

הביטה ולחץ את לַחְצָנוּ.

הביטה וראה את מַכְתָּנוּ.

האזינה ושמע את נֶאֱקָתָנוּ.

האזינה ושמע את שִׁיחַתָּנוּ.

להבין את התפלה

האזינה ושמע את עֲתִירְתָּנוּ.
האזינה ושמע את פְּגִיעֵתָנוּ.
הביטה וראה את צְרוּתֵינוּ.
הביטה ושמע את קוֹלָנוּ.
האזינה ושמע את רִנְתָּנוּ.
האזינה ושמע את שׁוֹעֵתָנוּ.
האזינה ושמע את תַּחֲנִינוֹתֵינוּ.
הביטה וראה כי אֵין לָנוּ אֱלֹ-ה אַחֵר אֶלָּא אַתָּה.
הביטה וראה כי אֵין לָנוּ עֹזֵר וּסּוֹמֵךְ אֶלָּא אַתָּה.
הביטה וראה כי אֵין לָנוּ גּוֹאֵל וּמוֹשִׁיעַ אֶלָּא אַתָּה.
הביטה וראה כי אֶכְלוּנו אוֹיְבִים.
הביטה וראה כי בִּלְעוּנו צָרִים.
הביטה וראה כי שִׁלְלוּנו בּוֹזִזִים.
הביטה וראה כי הִמְמוּנו זֹאבִים.
הביטה וראה כי אֶכְלוּנו בְּכָל פֶּה.
הביטה וראה כי הִכְבִּידוּ עוֹלָם עֲלֵינוּ.
הביטה וראה כי כִּלְתָה רוּחָנוּ.
הביטה וראה כי נִקְטָה נַפְשָׁנוּ.
הביטה וראה כי אֵין לָנוּ לִיִּדְנוּ.
הביטה וראה כי הֵיִינוּ לַחֲרָפָה וּלְמִשָּׁל.
היינו חֲרָפָה לְשִׁכְנֵינוּ לַעֲג וּקְלָם לְסַבִּיבוֹתֵינוּ.
היינו מִשָּׁל בְּגוֹיִם מִנּוּד רֹאשׁ בְּלֹאֻמִּים.
היינו שִׁחּוּק לְכָל עַמִּים נִגִּנְתָּם כָּל הַיּוֹם.
היינו כִּתּוּמִּים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם אֵב וּכְאֻלְמָנוֹת אֲשֶׁר אֵין לָהֶם רוּעָה.

The **פיוטים** that we recite today in the **סליחות** before **ראש השנה** follow a pattern. There are two **פיוטים** that contain lines which follow each other in alphabetical order and a third **פיוט** which is recited before **וידוי** that is in the form of a **פזמון**. A **פזמון** is a **פיוט** that has a refrain. Each of the paragraphs are followed by **א-ל מלך יושב** and the **מִידוֹת**.

שמע קולינו

סדר רב עמרם גאון שמע קולינו was also different in The paragraph that we know today as שמע קולינו ה' וקבל ברחמים את תפלתנו. שמע ה' קולנו נקרא וחנו ועננו. קולנו שמעה, אל תעלם אזנך לרוחתנו לשועתנו. כי לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונו לפניך, כי על רחמיך הרבים. ה' שמעה ה' סלחה.

The current version of שמע קולינו first appears in the 16th Century.

וידוי

The וידוי was different as well in סדר רב עמרם גאון. But it too was in alphabetical order: אשמנו מכל עם. בושנו מכל דור. גלה ממנו משוש. דה לבנו בחטאנו. הוחבל גוינו. ונפרע פארנו. זבול מקדשנו. חרב בעונינו. פירתנו היתה לשמה. יופי אדמתנו לזרים. כחנו לנכרים. ועדין לא שבנו מתעותנו. והיאך נעזי פנינו או נקשה ערפנו והיאך נאמר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו צדיקים אנחנו ולא חטאנו אבל אנחנו חטאנו. לעינינו עשקו עמלנו. ממשך ומרט ממנו. נתנו עולם עלינו. סבלנו על שכמנו. עבדים משלו בנו. פורק אין מידם. צרות רבות סבבנו. קראנוך ה' אלקינו. רחקת ממנו בעונינו. שבנו מאחריך. תעינו ואבדנו. ועדין לא שבנו מתעותנו. והיאך נעזי פנינו או נקשה ערפנו והיאך נאמר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו צדיקים אנחנו ולא חטאנו אבל חטאנו.

The first evidence of the וידוי of אשמנו as we know it today is found in the סידור of רב ר' סעדיה גאון. The words that we recite are the opening words to lines within a פיוט that appears in his סידור. What is available today in the סידור of רב ר' סעדיה גאון are only the lines for the letters 'א through 'ו. Note that the פיוט is based on the עשרת הדברות:

אשמנו בדיבור ראשון אנכי, אזי לב הטנו;
בגדנו והן דבקה לשוני בחכי, אשר גואלנו ואשר חטאנו;
געלנו בדיבור שיני לא יהיה, גם שופט צדק על ככה שפטנו;
דברנו דופי ולא אמרנו איה, כי לה' אלקינו חטאנו;
העוינו בדיבור שלישי לא תשא, הלא מעטה בשת על כן יעטנו;
והרשענו ונותנו למשיסה . . .

THE ROLE OF תפלה IN THE המקדש

We know from the משנה in 'א' that מסכת תמיד פרק ה' became an essential part of 'עבודת ה' בית המקדש during the period which preceded the destruction of the Second בית המקדש.

We also studied a תשובה from one of the גאונים that maintained that the same procedure took place in the First בית המקדש.

משנה תמיד פרק ה', א': אמר להם הממונה. ברכו ברכה אחת. והן ברכו. קראו עשרת הדברים. שמע. והיה אם שמוע. ויאמר. ברכו את העם שלש ברכות. אמת ויציב. ועבודה. וברכת כהנים. ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא:

Professor Shaye D. Cohen of Brown University, in page 62 his book, *From the Maccabees to the Mishna*, points to תהילים as a basis for תפלה becoming a part of 'עבודת ה'.

The best evidence that prayer was part of the ritual of both the first and the second temple, if not for the priests, then for the laity, is the book of Psalms. Virtually all the biblical Psalms, even those that lament personal or national catastrophes or that hail a king at his coronation, are hymns of praise to G-d. They range in date from the period of the monarchy, if not earlier (some of them are Israelite versions of Canaanite or Egyptian hymns), to that of the Maccabees. But the fact that they were written down and assembled as a collection implies--most scholars agree--that they were meant to be recited liturgically, and it is most likely that the recitation took place at the temple. Having come to the temple, either with or without a sacrifice, the worshiper would recite either a psalm of joy and thanksgiving or a psalm of woe and lament, whichever was appropriate for his situation.

He points to the following פסוקים:

- תהלים פרק מ', פסוקים ז'-י'-זבח ומנחה לא חפצת אונים כרית לי עולה וחטאה לא שאלת: אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי: לעשות רצונך אלקי חפצתי ותורתך בתוך מעי: בשרתי צדק בקהל רב הנה שפתי לא אכלא ה' אתה ידעת:
- תהלים פרק סט', פסוקים לא'-לב'-אהללה שם אלקים בשיר ואגדלנו בתודה: ותיטב לה' משור פר מקרן מפריס:
- תהלים פרק נא' פסוק יט'-בחי אלקים רוח נשברה לב נשבר ונדכה אלקים לא תבוה:
- תהלים פרק קיט' פסוק קח'-נדבות פי רצה נא ה' ומשפטיך למדני:
- תהלים פרק קמא' פסוק ב'-תכון תפילתי קמרת לפניך משאת כפי מנחת ערב:

Chapter 51 of 'ספר בן סירא', a poem that scholars believe was recited in the Second בית המקדש.

1. 'ספר בן סירא' is a collection of poems that were compiled by בן סירא who was a scribe just before the period when the חנוכה events occurred.

also reflects that **תפלה** entered into the service in the **בית המקדש**. It appears **ברכות** **שמונה עשרה** and other **חז"ל** drew upon this poem in composing:

הודו לבוחר בבני צדוק לכהן כי לעולם	הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו;
חסדו;	הודו לקל התשבחות כי לעולם חסדו;
הודו למגן אברהם כי לעולם חסדו;	הודו לשומר ישראל כי לעולם חסדו;
הודו לצור יצחק כי לעולם חסדו;	הודו ליוצר הכל כי לעולם חסדו;
הודו לאביר יעקב כי לעולם חסדו;	הודו לגואל ישראל כי לעולם חסדו;
הודו לבוחר בציון כי לעולם חסדו;	הודו למקבץ נדחי ישראל כי לעולם חסדו;
הודו למלך מלכי מלכים כי לעולם חסדו;	הודו לבונה עירו ומקדשו כי לעולם חסדו;
וירם קרן לעמו לבני ישראל עם קרובו	הודו למצמיח קרן לבית דוד כי לעולם
הללוי-ה.	חסדו;

The social environment prior to the destruction of the Second **בית המקדש** also contributed to the acceptance of **תפלה** as an alternative to **קרבנות**. Professor Lawrence Schiffman of New York University, in his book, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, on page 290, provides us with some insight:

The sect that left us the Dead Sea Scrolls removed itself voluntarily from Hellenistic Jerusalem and forswore participation in the Jerusalem sacrificial service, regarding the conduct of that service's priestly rituals no longer acceptable. Sect members maintained that violations of the law marred the Temple and that its priests were illegitimate. Presumably, the founders of the sect believed that the Jerusalem cult no longer served as a vehicle for contact between Israel and its God; therefore, they saw no value in their continued participation in it . . .

The situation facing the Rabbis soon after the Destruction of the Temple, when the mishnaic sages assembled at Yavneh on the Mediterranean coast, was very similar. Judaism had long been based on sacrificial worship, which ensured Israel's relationship with God through the proper and orderly conduct of the rites required by the Levitical codes. Now, in the aftermath of the Great Revolt of 66-73 C.E., the Temple was gone. The priests no longer sacrificed; the Levites no longer sang; Israel no longer made pilgrimages to the holy Temple. Henceforth, only prayer and the life of rabbinic piety could ensure Israel's continued link to their Father in Heaven.

It is naive to assume that this catastrophe came upon Pharisaic-rabbinic Judaism with no warning. Indeed, it is clear to us now that throughout the Second Commonwealth period, sacrificial ritual was on the wane, and prayer and liturgy on the rise. Gradually, prayer made greater and greater inroads even in the Temple. Those distant from the Temple turned increasingly to prayer during the Second Commonwealth period. Pharisaism, in displacing Temple purity to the home and table, had helped to free the later sages from the inexorability of sacrifice.

SUPPLEMENT

The Source for the ראש השנה of מוסף שמונה עשרה

I have included this excerpt from the גמרא for several reasons. First and foremost, it is the source for the ראש השנה of מוסף שמונה עשרה. It also serves as the source for the first and last ברכות of every שמונה עשרה. But if you read this excerpt carefully, you will notice that this excerpt also sheds some light on the process by which the תפילות were composed. It certainly provides fuel for those scholars who argue that the purpose of this Talmudic discourse was to corral what may have been many versions of the מוסף שמונה עשרה and to gain agreement on a uniform practice. It also establishes that the choice of פסוקים that are recited during זכרונות ושופרות, מלכיות, were not finalized as of the time of the Talmud.

תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף לב עמוד א

משנה. סדר ברכות: אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע.
MISHNAH. THE ORDER OF BLESSINGS IN THE MUSAF 'AMIDAH IS AS FOLLOWS: THE READER SAYS THE BLESSING OF THE PATRIARCHS, THAT OF MIGHTINESS AND THAT OF THE SANCTIFICATION OF THE NAME AND INCLUDES THE KINGSHIP-VERSES WITH THEM AND DOES NOT BLOW THE SHOFAR.

קדושת היום – ותוקע, זכרונות – ותוקע, שופרות – ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת
HE THEN SAYS THE SANCTIFICATION OF THE DAY AND BLOWS, THE REMEMBRANCE-VERSES AND BLOWS, AND THE SHOFAR-VERSES AND BLOWS; AND HE THEN SAYS THE BLESSING OF THE TEMPLE SERVICE AND THE ONE OF THANKSGIVING AND THE BLESSING

כהנים, דברי רבי יוחנן בן נורי. אמר לו רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות למה הוא
OF THE PRIESTS. THIS IS THE VIEW OF R. JOHANAN B. NURI. SAID R. AKIBA TO HIM: IF HE DOES NOT BLOW THE SHOFAR FOR THE KINGSHIP-VERSES, WHY SHOULD HE SAY THEM?

מזכיר? אלא: אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עם קדושת היום – ותוקע,
NO; THE RULE IS AS FOLLOWS. HE SAYS THE BLESSING OF THE PATRIARCHS AND OF THE RESURRECTION AND OF THE SANCTIFICATION OF THE NAME, AND SAYS THE KINGSHIP-VERSES ALONG WITH THE SANCTIFICATION OF THE DAY AND BLOWS THE SHOFAR,

זכרונות – ותוקע, שופרות – ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים.

THEN HE SAYS REMEMBRANCE-VERSES AND BLOWS, AND THE SHOFAR-VERSES AND BLOWS. THEN HE SAYS THE TEMPLE SERVICE BLESSING AND THE THANKSGIVING AND THE BLESSING OF THE PRIEST.

נמרא. אמר לו רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכויות – למה הוא מזכיר? – למה הוא מזכיר?
GEMARA. SAID R. AKIBA TO HIM, IF HE DOES NOT BLOW THE SHOFAR FOR THE KINGSHIP-VERSES, WHY DOES HE SAY THEM? He asks, Why does he say them!

רחמנא אמר אידכר! – אלא: למה עשר? – לימא תשע, דהואיל ואשתני – אשתני. תנו רבנן:
But the All-Merciful enjoined that they should be said! — What he really means is, why say ten verses? Why not only nine, because if there is a difference in one detail, there may as well be a difference in another?

מנין שאומרים אבות – שנאמר הבו לה' בני אלים. ומנין שאומרים גבורות – שנאמר (תהלים)
Our Rabbis taught: Whence do we learn in the Scripture that we are to say the blessing of the Patriarchs? Because it says, Ascribe unto the Lord, O you sons of might. And whence do we learn that we say the blessing of mightiness? Because it says,

(כט) הבו לה' כבוד ועז, ומנין שאומרים קדושות – שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה'
Ascribe unto the Lord glory and strength. And whence that we say sanctifications? Because it says, Ascribe unto the Lord the glory of his name, worship the Lord

בהדרת קדש. ומנין שאומרים מלכויות וזכרונות ושופרות? רבי אליעזר אומר: דכתיב (ויקרא)
in the beauty of holiness. Whence do we learn that we are to say kingship, remembrance and shofar verses? R. Eliezer says: Because it is written,

(כג) שבתון זכרון תרועה מקרא קדש. שבתון – זה קדושת היום, זכרון – אלו זכרונות, תרועה
a solemn rest, a memorial proclaimed with the blast of trumpets, a holy convocation. 'A solemn rest'; this indicates the sanctification of the day. 'A memorial': this indicates remembrance verses. 'Proclaimed with the blast of horns':

– אלו שופרות, מקרא קדש – קדשהו בעשיית מלאכה. אמר לו רבי עקיבא: מפני מה לא
this indicates shofar verses. 'A holy convocation': sanctify it by abstaining from the doing of work. Said R. Akiba to him: Why should we not

נאמר שבתון – שבות, שבו פתח הכתוב תחילה? אלא: שבתון – קדשהו בעשיית מלאכה,
interpret 'a solemn rest' to apply to the abstention from work, seeing that the text placed this first? No; we should interpret thus: 'A solemn rest': sanctify it by abstaining from the doing of work

זכרון – אלו זכרונות, תרועה – אלו שופרות, מקרא קדש – זו קדושת היום. מנין שאומרים
— 'A memorial': this indicates the remembrance verses. 'Proclaimed with the blowing of horns': this indicates shofar-verses. 'A holy convocation': this indicates the sanctification of the day. Whence then do we learn

מלכויות? תניא, רבי אומר: (ויקרא כג) אני ה' אלקיכם ובחדש השביעי – זו מלכות. רבי יוסי

להבין את התפלה

that we say kingship-verses? — It has been taught: Rabbi says, I am the Lord your G-d, and immediately afterwards, In the seventh month, this juxtaposition indicates kingship-verses.

R. Jose b. Judah

בר יהודה אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר (במדבר י) והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. שאין
said: There is no need of such an interpretation. For Scripture says, And they, the trumpets, shall be to you for a memorial before your God. This makes superfluous

תלמוד לומר אני ה' אלקיכם, ומה תלמוד לומר אני ה' אלקיכם – זה בנה אב, לכל מקום
the succeeding words, I am the Lord your G-d. What then is the point of the words, I am the Lord your G-d? This creates a general pattern for all places

שנאמר בו זכרונות – יהיו מלכיות עמהן.

where we say remembrance verses, to show that kingship verses should accompany them.

והיכן אומרה לקדושת היום? תניא, רבי אומר: עם המלכיות אומרה, מה מצינו בכל מקום –

Where is the blessing of the sanctification of the day to be said? — It has been taught:

Rabbi says, It should be said with the kingship verses. For just as on every other occasion

ברביעית – אף כאן ברביעית. רבן שמעון בן גמליאל אומר: עם הזכרונות אומרה, מה מצינו
we find that it comes fourth in the order of blessings, so here it should come fourth.

Rabban Simeon b. Gamaliel says: It should be said with the remembrance verses. Just as we find

בכל מקום באמצע – אף כאן באמצע. וכשקידשו בית דין את השנה באושא ירד רבי יוחנן
that on all other occasions it is said in the middle, so here it should be in the middle.

When the Beth din sanctified the New Moon in Usha, R. Johanan b. Beroka went down before the ark

בן ברוקא לפני רבן שמעון בן גמליאל, ועשה כרבי יוחנן בן נורי, אמר לו רבן שמעון: לא היו
in the presence of Rabban Simeon b. Gamaliel, and read as prescribed by R. Johanan b.

Nuri. Rabban Simeon said to him:

נוהגין כן ביבנה. ליום השני ירד רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי ועשה כרבי עקיבא. אמר
That was not the way it was performed in Yavneh. On the second day, R. Hanina the son of R. Jose the Galilean went down and read as prescribed by R. Akiba.

רבן שמעון בן גמליאל: כך היו נוהגין ביבנה. למימרא דרבי שמעון בן גמליאל כרבי עקיבא
Rabban Simeon b. Gamaliel said: So they used to perform it in Yavneh. This would seem to show that R. Simeon b. Gamaliel was of the same opinion as R. Akiba.

סבירא ליה? והא אמר רבי עקיבא מלכיות עם קדושת היום אמר להו, ורבן שמעון בן
But how can this be seeing that R. Akiba said that the kingship verses are to be joined with the sanctification of the day, whereas R. Simeon b. Gamaliel

גמליאל אומר קדושת היום עם הזכרונות אמר להו! אמר רבי זירא: לומר שתוקעין למלכיות.
said that the sanctification of the day is to be joined with the remembrance verses? — R. Zera replied: What it indicates is that in R. Simeon's opinion the shofar is blown with the kingship verses.

ליום השני ירד רבי חנינא. מאי שני? אילימא יום טוב שני – למימרא דעברוה לאלול?

‘On the second day R. Hanina went down’. What is meant by second? Shall I say, the second day of the holyday, which would imply that Elul had been prolonged?

והאמר רבי חנינא בר כהנא: מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר! – אמר רב חסדא:

But this cannot be seeing that R. Hanina b. Kahana has said that from the time of Ezra there has been no case known of Elul being prolonged? R. Hisda replied:

מאי שני – ליום שני לשנה הבאה. תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף לב עמוד א –

What is meant by ‘second’? It means the same holyday in the next year.

משנה. אין פוחתין מעשרה מלכיות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות. רבי יוחנן בן נורי

MISHNAH. THERE SHOULD BE RECITED NOT LESS THAN TEN KINGSHIP VERSES, TEN REMEMBRANCE VERSES, AND TEN SHOFAR VERSES. R.

JOHANAN B. NURI

אומר: אם אמר שלש שלש מכולן – יצא.

SAID: IF THE READER SAYS THREE FROM EACH SET HE HAS FULFILLED HIS OBLIGATION.

גמרא. הני עשרה מלכיות כנגד מי? אמר רבי לוי: כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר

GEMARA. To what do these ten kingship verses correspond? — R. Levi said, To the ten praises that David uttered in the book

תהילים. – הלולים טובא הוו! – הנך דכתיב בהו (תהלים קנ) הללוהו בתקע שופר. רב יוסף

of Psalms. But there are a large number of praises there? — It means, those among which occurs, Praise Him with the blowing of the shofar. R. Joseph

אמר: כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני. רבי יוחנן אמר: כנגד עשרה מאמרות

said: To the ten commandments that were spoken to Moses on Sinai. R. Johanan said: To the ten Utterances

שבהן נברא העולם. הי נינהו – ויאמר – (ויאמר) דבראשית תשעה הוו! – בראשית נמי

by means of which the world was created. Which are they? The phrase ‘and he said’ occurs in the account of the creation only nine times? — The words ‘in the beginning’

מאמר הוא, דכתיב (תהלים לג) בדבר ה' שמים נעשו.

are also an utterance, as it is written, By the word of the Lord the heavens were made.

רבי יוחנן בן נורי אומר אם אמר שלש שלש מכולן יצא. איבעיא להו: היכי קתני: שלש מן

R. JOHANAN B. NURI SAID: IF HE SAYS THREE OF EACH SET HE HAS FULFILLED HIS OBLIGATION. The question was raised: How is this to be understood? Three from

התורה, שלש מן הנביאים, ושלש מן הכתובים דהוו תשע – ואיכא בינייהו חדא, או דלמא:

the Pentateuch, three from the Prophets and three from the Writings, which would make nine for each set, so that there is a difference of one between the two authorities, or is it

להבין את התפלה

אחד מן התורה, ואחד מן הנביאים, ואחד מן הכתובים, דהויין להו שלש – ואיכא בנייהו
one from the Pentateuch, one from the Prophets and one from the Writings, making three
with one from each set, so that they differ

טובא? – תא שמע, דתניא: אין פוחתין מעשרה מלכיות, מעשרה זכרונות, מעשרה שופרות.
considerably? — Come and hear, since it has been taught: “There must be recited not less
than ten kingship verses, ten remembrance verses, and ten shofar verses,

ואם אמר שבע מכולן – יצא, כנגד שבעה רקיעים. רבי יוחנן בן נורי אמר: הפוחת – לא
but one who said seven of all of them has fulfilled his obligation, these corresponding to
the seven heavens. R. Johanan b. Nuri said: The lowest number

יפחות משבע, ואם אמר שלש מכולן – יצא, כנגד תורה נביאים וכתובים. ואמרי לה: כנגד
one should say is seven, but if he said even three of them he has fulfilled his obligation,
these corresponding to the Torah, the Prophets and the Writings, or, as others report,
כהנים לויים וישראלים. אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי יוחנן בן נורי.

to Priests, Levites, and lay Israelites? R. Huna said in the name of Samuel: The halachah is
accordance with the opinion of R. Johanan b. Nuri.

משנה. אין מזכירין מלכות זכרונות ושופרות של פורענות. מתחיל בתורה ומשלים בנביא,
MISHNAH. NO MENTION SHOULD BE MADE OF KINGSHIP, REMEMBRANCE
AND SHOFAR VERSES THAT SIGNIFY PUNISHMENT. IT IS PROPER TO
BEGIN WITH THE TORAH AND CONCLUDE WITH THE PROPHETS.

רבי יוסי אומר: אם השלים בתורה – יצא,

R. JOSE SAID: IF ONE CONCLUDES WITH THE TORAH HE HAS FULFILLED
HIS OBLIGATION.

גמרא. מלכיות כגון (יחזקאל כ) חי אני נאם ה' אלקים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה
GEMARA. What are are examples of KINGSHIP VERSES signifying punishment? — For
instance, As I live, saith the Lord G-d, surely with a mighty hand and with an outstretched
arm and with fury

שפוכה אמלוך עליכם. ואף על גב דאמר רב נחמן: כל כי האי ריתחא לירתח קודשא בריך
poured out will I be king over you, and although R. Nahman said, Let the Holy One,
blessed be He, be as furious as all this with us

הוא עלן, וליפרוקינן. כיון דבריתחא אמור – אדכורי ריתחא בריש שתא לא מדכרינן. זכרון
so only that He finally redeem us, yet since this was spoken in wrath, we do not call wrath
to mind at the beginning of the year. REMEMBRANCE

– כגון (תהלים עח) ויזכר כי בשר המה וגו'. שופר – כגון (הושע ה) תקעו שופר בגבעה וגו'.
VERSES, as for instance, And He remembered that they were flesh etc. SHOFAR
VERSES, as for instance, Blow you the horn in Gibeah etc.

אבל אם בא לומר מלכות זכרון ושופר של פורענות של נכרים – אומר: מלכות – כגון
If, however, he desires to recite kingship, remembrance and shofar verses mentioning the
punishment of idolaters, he may do so. ‘Kingship verses’, as for instance,

(תהלים צט) ה' מלך ירגזו עמים, וכגון (תהלים י) ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו, זכרון – The Lord reigneth, let the peoples tremble, or, The Lord is king for ever and ever, the nations are perished out of his land. 'Remembrance verses',

כגון (תהלים קלז) זכר ה' לבני אדום וגו', שופר – כגון (זכריה ט) וה' אלקים בשופר יתקע as for instance, Remember, O Lord, against the children of Edom etc. 'Shofar verses', as for instance, And the Lord G-d will blow the horn and will

והלך בסערות תימן, וכתוב (זכריה ט) ה' צב-אות יגן עליהם. אין מזכירין זכרון של יחיד go with whirlwinds of the south, and the text continues, The Lord of hosts will defend them. On the other hand a verse mentioning the remembrance of an individual is not recited,

ואפילו לטובה, כגון (תהלים קו) זכרני ה' ברצון עמך, וכגון (נחמיה ה) זכרה לי אלקי לטובה. even if it is for good, as for instance, Remember me, O Lord, when thou favourest thy people, or, Remember unto to me, O my G-d, for good.

פקדונות הרי הן כזכרונות, כגון (בראשית כא) וה' פקד את שרה, וכגון (שמות ג) פקוד 'Visitation' is equivalent to 'remembrance', as, for instance, in the verse, And the Lord visited Sarah, or, I have surely

פקדתי אתכם, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: אינן כזכרונות. ולרבי יוסי, נהי נמי visited you. This is the view of R. Jose; R. Judah, however, says that 'visitation' is not equivalent to 'remembrance'. Now on R. Jose's view, even granting

דפקדונות הרי הן כזכרונות – וה' פקד את שרה, פקדון דיחיד הוא! – כיון דאתו רבים מינה that 'visitation' is equivalent to 'remembrance', the text, 'And the Lord visited Sarah' refers to the visitation of an individual, does it not? — Since a multitude issued from her, – כרבים דמיא. (תהלים כד) שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד. מי it is as good as a multitude. In the text, Lift up your heads, O you gates, and be you lifted up, you everlasting doors, that the King of Glory may come in. Who

(הוא) זה מלך הכבוד ה' עוזו וגבור ה' גבור מלחמה. שאו שערים ראשיכם ונשאו פתחי עולם is the king of glory? The Lord strong and mighty, the Lord mighty in battle, Lift up your heads, O ye gates, yea, lift them up, ye everlasting doors,

ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה. ראשונה – שתים, that the King of Glory may come in. Who is the king of glory? The Lord of hosts, he is the king of glory, the first apostrophe contains two mentions of G-d's kingship

שניה – שלש, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: ראשונה – אחת, שניה – שתים. (תהלים מז) and the second three. So R. Jose; R. Judah, however, says that the first contains one and the second two. In the text,

זמרו אלקים זמרו זמרו למלכנו זמרו כי מלך כל הארץ אלקים – שתים, דברי רבי יוסי. רבי Sing praises to G-d, sing praises; sing praises unto our king, sing praises. For G-d is the king of all the earth, there are two mentions of G-d's kingship; so R. Jose. R.

יהודה אומר: אחת. ושזין (תהלים מז) במלך אלקים על גוים אלקים ישב על כסא קדשו שהיא

להבין את התפלה

Judah, however, says there is only one. They agree, however, that in the verse, G-d reigneth over the nations, G-d sitteth upon his holy throne,

אחת. זכרון שיש בו תרועה, כגון (ויקרא כג) שבתון זכרון תרועה מקרא קדש – אומרה עם there is only one. A remembrance verse which also mentions blowing teru'ah, as for instance, a memorial proclaimed with the blast of horns, a holy convocation may be recited either with

הזכרונות ואומרה עם השופרות, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: אינו אומרה אלא עם the remembrance verses or with the shofar verses; so R. Jose. R. Judah, however, says that it may be recited only

הזכרונות בלבד. מלכות שיש עמו תרועה, כגון (במדבר כג) ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו – with the remembrance verses. A kingship verse which also contains mention of blowing, as, for instance, 'The Lord his G-d is with him and the shouting teru'ath for the king is among them,

אומרה עם המלכיות ואומרה עם השופרות, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: אינו אומרה may be recited either with the kingship verses or with the shofar verses; so R. Jose. R. Judah, however, says that it may be recited only

אלא עם המלכיות בלבד. תרועה שאין עמה לא כלום, כגון (במדבר כט) יום תרועה יהיה with the kingship verses. A verse mentioning simply blowing of the trumpet, as for instance, it is a day of blowing the horn teru'ah unto

לכם – אומרה עם השופרות, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: אינו אומרה כל עיקר. you, may be recited with the shofar verses; so R. Jose. R. Judah, however, says that it may not be recited at all.

מתחיל בתורה ומשלים בנביא, רבי יוסי אומר אם השלים בתורה יצא. אם השלים, דיעבד – IT IS PROPER TO BEGIN WITH THE TORAH AND CONCLUDE WITH THE PROPHETS. R. JOSE SAID: IF ONE CONCLUDES WITH THE TORAH HE HAS FULFILLED HIS OBLIGATION. 'IF ONE CONCLUDES' HE HAS FULFILLED: that is to say, the deed having been done;

אין, לכתחילה – לא. והתניא, רבי יוסי אומר: המשלים בתורה הרי זה משובח! – אימא: but he should not do so in the first instance. Is this correct seeing that it has been taught: 'R. Jose says, He who concludes with the Torah verses, he is to be commended'? — Read, **משלים. – והא אם השלים קתני, דיעבד – אין, לכתחילה – לא! – הכי קאמר: מתחיל בתורה** 'He concludes'. But it states distinctly, IF HE CONCLUDES [etc.], which implies that what is done is done, but in the first instance it should not be done? — What is meant is this: 'It is proper to commence with the Torah

ומשלים בנביא. רבי יוסי אומר: משלים בתורה, ואם השלים בנביא – יצא. תניא נמי הכי, and conclude with the Prophets. R. Jose said: It is proper to conclude with the Torah, but if one concluded with the Prophets, he has fulfilled his obligation'. It has been taught to the same effect:

אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: וותיקין היו משלימין אותה בתורה. בשלמא זכרונות ושופרות –
 'R. Eleazar b. R. Jose said: The Vattikin, used to conclude with the Torah'. We can
 understand this being done with the remembrance and shofar verses,

איכא טובא, אלא מלכיות תלת הוא דהויין (במדבר כג) ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו,
 because there are numbers of them in the Pentateuch, but of kingship verses there are only
 three, viz., The Lord his G-d is with him and the shouting for the King is among them,

(דברים לג) ויהי בישרון מלך, (שמות טו) ה' ימלך לעלם ועד, ואנן בעינן עשר, וליכא! – אמר
 And He was king in Jeshurun, and The Lord shall reign for ever and ever, and we require
 ten verses in all and in this way we cannot find them? —

רב הונא, תא שמע: (דברים ו) שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד – מלכות, דברי רבי יוסי. רבי
 R. Huna replied: Come and hear. Hear, O Israel, the Lord our G-d the Lord is one; this is a
 kingship verse according to R. Jose,

יהודה אומר: אינה מלכות. (דברים ד) וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים... אין
 though R. Judah says it is not a kingship verse. And thou shalt know on that day and lay it
 to Your heart that the Lord he is G-d, there is none

עוד – מלכות, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: אינה מלכות. (דברים ד) אתה הראת לדעת
 else, is a kingship verse according to R. Jose, though R. Judah says it is not a kingship verse,
 Unto You it was shown, that thou might know

כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו – מלכות, דברי רבי יוסי. רבי יהודה אומר: אינה מלכות.
 that the Lord he is G-d, there is none else beside him is a kingship verse according to R.
 Jose, though R. Judah says it is not a kingship verse.

The translation was reproduced from the Davka Corp. Soncino Classics CD-ROM

SUPPLEMENT

פיוט לקידוש ראש חודש תשרי מאת רב פינחס הכהן

This is the ninth in a series of 14 פיוטים that רב פינחס הכהן composed to be read after announcing the New Moon. This material is being reproduced from the book written by Professor Shulamit Elizur of Hebrew University on the פיוטים of רב פינחס הכהן. The fact that רב פינחס הכהן composed a פיוט for ראש חודש תשרי indicates that our present custom not to announce ראש חודש תשרי is not an ancient custom. The earliest source that I was able to find for our custom not to announce ראש חודש תשרי is from the ספר מהרי"ל. The מהרי"ל lived between 1360-1427.

ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות ראש השנה ד"ה [יא] תשרי- [יא] תשרי, ראש חדש שלו הוא ראש השנה. ואין ראשון שלו רק באחד דימי בנה"ז דלא אד"ו ר"ה, וסימן שלו זה או"ד מצל. ואין מברכין חדש שלו בבית הכנסת דכתיב גבי' בכסה ליום חגנו (תהלים פא, ד), והוא מלך שבו המועדים. ושני הימים כחד יומא אריכתא נחשבים דוקא לחומרא כדאפרש לקמן בעז"ה. ולעולם קורין פרשת נצבים קודם ר"ה וסי' קומ"ו ותקע"ו. ותקופה נופלת בתשרי.

The position of the מהרי"ל was adopted by the מגן אברהם and later by the משנה ברורה:

- מגן אברהם אורח חיים סימן תיז ס"ק א-ר"ח וכו' – בשבת שלפני ר"ח מברכין החודש חוץ מלפני ר"ח תשרי דכתיב בכסה ליום חגנו ועססי' רפ"ד ובכ"ה כ' שיש מקומות שאין נוהגין לברך ר"ח אב ועיין בספר ת"ד סי' קפ"א וכתוב בספר יראים דאין זה קידוש בית דין אלא שמודיעים להעולם מתי ר"ח עכ"ל ומ"מ נהגו לעמוד בשעת אמיר' ר"ח ביום פלוני דוגמת קידוש החודש שהי' מעומד:

- משנה ברורה סימן תיז ס"ק א-ר"ח וכו' – מנהג קדמונינו לברך את החודש בשבת שלפני ר"ח חוץ מלפני ר"ח תשרי ורמז לזה בכסה ליום חגנו. ויש מקומות שאין נוהגין לברך ר"ח אב משום שהוא חודש של פורעניות. ואין ברכת ר"ח כקידוש החודש שהיה מלפנים אלא שמודיעים להעולם מתי יחול ר"ח ויזהרו בכל הלכות החודש. ומ"מ נהגו לעמוד בשעת אמירת ר"ח פלוני ביום פלוני דוגמת קידוש החודש שהיה מעומד [מ"א]:

פיוט לקידוש ראש חודש תשרי

א-לי אָז מְשַׁבְּעִים הַבְּשִׁירִי

G-d, the Jewish people are more dear to You than the other 70 nations

בְּכָל שְׁבַעָה בְּשִׁבְעֵי אֲשִׁירִי

G-d made us happy by means of matters that involve the number “7”

תִּשְׁרִי / גָּדוֹל לְהוֹשְׁעוֹת שֵׁי תִשְׁרִי

G-d, turn to the many sacrifices that we bring You as gifts

דָּתוֹת מַעֲדִים בְּחֹדֶשׁ תִּשְׁרִי

In Tishrei, G-d established the rules for all the holidays.

הַחֵל רֹאשׁ הַשָּׁנָה בְּעֵינֵינוּ

The first holiday is Rosh Hashonah

וּבַיָּמִים עֲשָׂרָה שָׁאֵת בּוֹ עֵינֵינוּ

In the Aseret Yimai Tshuva, Jews raise their eyes towards the heavens in prayer

תִּשְׁרִי / זֶמֶן בּוֹ כְּפֹר לְמַחֹלֶת מַחֲנֵינוּ

It is a month in which forgiveness is prepared for those whose camp has sinned

חֲגֹוֹתִי לְהִכָּרִיעַ צִדְקִי בְּכַף מֵאֲוִנִים

I celebrate it so that the scales of judgment will tilt towards a good result

טוֹב הוּא בְּרֹאשׁוֹ עִם דָּן

G-d judges His people on the first of the month

יִפְתַּח עֲשׂוֹר חֲרָצְבוֹת לְכַבֵּדָן

On the tenth day, in honor of the Jewish people G-d releases the hold that sin causes

תִּשְׁרִי / כְּבֹדִנִי בְּצֵל שְׁבָעָה לְהַתְעִידָן

Honor me by allowing me to enjoy the seven days of Succot

לְשַׁלְּחִי שְׂמִיחָה בְּמַחֲנוֹת דָּן

And send me away happy after Shmini Atzeret to as far away as where the tribe of Dan lived

מִקֶּדֶשׁ הַחֹדֶשׁ לְמַלְטִי מֵאֲשָׁם

The month was established to save me from the effects of sin

נִתְקַדֵּשׁ בְּעֲלִיּוֹנִים וּבַתְּחִתּוֹנִים בְּרָשָׁם

The month is announced in a serious manner in both the heavenly world and in the earthly world

תִּשְׁרִי / סִדְרֵי מוֹעֲדוֹת וְעֶצְרַת נָשָׁם

The order of the holidays and Shmini Atzeret

עֲצוּרִים לְהִתְיַפּוֹת כְּאֶבֶן לְשֵׁם

They stay an extra day and enjoy Shmini Atzeret like one who is admiring a precious stone

פַּח נִפְרֵשׁ בְּשִׁבְעָה בּוֹ

The seventh of Tishrei was set aside to be a day of tragedy

להבין את התפלה

צום גדליה בשלושה בו

The fast of Gedaliah on the third day of Tishrei

תשרי / קריאת דרור ישמיע בו

G-d will bring the redemption in this month similar to the redemptions that would occur in the Yovel year

רון תקופה שלישית לוועד בו

The beginning of the period of Tishrei to assemble within it

שמי ערבות שביעי / חנוך שביעי

The most favored heaven is the seventh heaven²; the seventh generation, Chanoch, was favored

שבת שביעי / משה שביעי

Shabbat is the seventh day; Moshe was the seventh generation³

תשרי / תוקף שביעי / דוד שביעי

Tishrei is the seventh month; King David was the seventh son of his father

תרצינו באחד לחודש השביעי

Find in our favor on the first of the seventh month

ככתוב וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל לאמר בחדש השביעי באד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש (ויקרא ג'–כד')

As it is written: Speak to the people of Israel, saying, In the seventh month, on the first day of the month, you shall have a Sabbath, a memorial of blowing of horns, a holy gathering.

ונאמר תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגינו (תהילים פא', ד')

And it is written: Blow a shofar at the new moon, at the full moon on our feast day.

ונאמר כי חוק לשראל הוא משפט לאלהי יעקב (תהילים פא', ה')

For this is a statute for Israel, an ordinance of the G-d of Jacob.

2. This expression is taken from a Midrash that relates that the seventh heaven is the most favored. The Midrash must be the source for the expression “to be in seventh heaven”.

3. אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה

TRANSLATION OF SOURCES

7-תהלים פרק מ', פסוקים ז'-י. You do not desire sacrifice and offering; You have dug open my ears; You have not required burnt offering and sin offering.

8. Then I said, behold, I come; in the scroll of the book it is written about me,

9. I delight to do your will, O my G-d; your Torah is in my heart.

10. I have preached righteousness in the great congregation; behold, I did not refrain my lips, O Lord, you know.

31-תהלים פרק סט', פסוקים לא'-לב'. I will praise the name of G-d with a song, and I will magnify him with thanksgiving.

32. And it shall please the Lord better than an ox or a bull that has horns and hoofs.

19-תהלים פרק נא' פסוק יט'. The sacrifices of G-d are a broken spirit; a broken and contrite heart, O G-d, you will not despise.

108-תהלים פרק קיט' פסוק קח'. Accept, I beseech you, the freewill offerings of my mouth, O Lord, and teach me your ordinances.

2-תהלים פרק קמא' פסוק ב'. Let my prayer be set forth before you like incense; and the lifting up of my hands like the evening sacrifice.

שמונה עשרה TRACING THE ORIGIN OF THE TEXT OF

It is clear from the sources that תפלה coexisted with קרבנות for a long period prior to the destruction of the Second בית המקדש. What is unclear and the subject of debate among scholars is whether a prayer consisting of 18 ברכות existed before the destruction of the Second בית המקדש. The sources that exist are ambiguous. Here are two מדרשים that can be read as supporting either side in that argument. Ask yourself the following question: Was the purpose of the מדרשים to support the argument that a long tradition of reciting a prayer that contained the same 18 themes that are found in the current version of שמונה עשרה existed before the destruction of the בית המקדש? Or was the purpose of the מדרשים to demonstrate that there was scriptural support for חז"ל establishing a prayer that presented these 18 themes?

ילקוט שמעוני שמואל א' רמז' פ'-(ב) ותתפלל חנה, מכאן אנו למדין שנשים חייבות בתפלה. שכן חנה היתה מתפללת י"ח ברכות: רמה קרני בה' – מגן אברהם. ה' ממית ומחיה – מחיה המתים. אין קדוש כה' – הא-ל הקדוש. כי א-ל דעות ה' – אתה חונן. ונכשלים אזורי חיל – הרוצה בתשובה. מוריד שאול ויעל – המרבה לסלוח. שמחתי בישועתך – גואל ישראל. מקים מעפר דל – רופא חולים. שבעים בלחם – מברך השנים. רגלי חסידיו ישמור – מקבץ נדחי עמו ישראל. ה' ידין אפסי ארץ – אוהב צדקה ומשפט. ורשעים בחשך ידמו – מכניע זדים. ויתן עוז למלכו – בונה ירושלים. וירם קרן משיחו – את צמח דוד. ואין צור כאלקינו – שומע תפלה. אל תרבו תדברו גבוהה – שאותך לברך ביראה נעבוד'. יצא עתק מפיכם – הטוב שמך ולך נאה להודות. ויתן עוז למלכו – עושה השלום. הרי שמונה עשרה ברכות שהתפללה:

אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד תקפד ד"ה תניא שמעון הפקולי-תניא שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אגדה: מאי על הסדר? זה סדר עולם. לכך מצינו י"ח ברכות של תפלה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו², כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללום ותקנום כסדרן. כשניצל אברהם אבינו מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מגן אברהם, כשנעקד יצחק על גבי המזבח ונעשה דשן והיה אפרו מושלך על הר המוריה מיד הביא עליו הקב"ה טל והחיה אותו³, לפיכך אמר דוד ע"ה

1. The ending of this ברכה and the ברכה of שים שלום differ from own לשון הברכות. That difference poses a problem for those who argue that שמונה עשרה was composed at one time.
2. Does this mean that the language of the ברכות of שמונה עשרה had a longstanding tradition.
3. This מדרש holds that יצחק was killed during the עקידה and was then revived.

כטל חרמון שיורד על הררי ציון (תהילים קלג', ג'); כטל שהחיה הקב"ה בו את יצחק אבינו, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מחיה המתים. כשבא יעקב אבינו ופגע בשערי שמים והקדיש שמו של הקב"ה מיד פתחו מלאכי השרת את פיהם ואמרו בא"י הא-ל הקדוש. כשבא פרעה להמליך את יוסף במצרים בדקו אם יודע בשבעים לשונות, בא גבריא'ל ולמדו שבעים לשונות, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י חונן הדעת. כשעשה ראובן מעשה בלחה פילגש אביו נקנסה עליו מיתה, מיד חזר בתשובה דכתיב וישב ראובן אל הבור אמר רבי יוחנן שחזר בתשובה וחיה, דכתיב יחי ראובן ואל ימות וגו', מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י הרוצה בתשובה. כשעשה יהודה מעשה תמר ואמר הוציאוה ותשרף ושלחה לו ואמרה הכר נא, מיד הודה ואמר צדקה ממני ונסלח לו על אותו עון, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י חנון המרבה לסלוח. כשמררו המצריים את חיי אבותינו אמר הקב"ה וגאלתי אתכם, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י גואל ישראל. כשנצטער אברהם אבינו בצער המילה בא רפאל ורפא, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י רופא חולים. כשזרע יצחק אבינו ומצא מאה שערים מיד פתחו מלאכי השרת בא"י מברך השנים. כשבא יעקב אבינו למצרים וראה יוסף ושמעון ונתקבצו הוא ובניו ביחד, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מקבץ נדחי עמו ישראל. כשנתנה תורה לישראל אמר לו הקב"ה למשה ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מלך אוהב צדקה ומשפט. כשטבעו המצריים בים פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י שובר אויבים ומכניע זדים. כשאמר לו הקב"ה ליעקב ויוסף ישית ידו על עיניך שמח ובטח על דבריו של מקום ובשעה שנפטר יעקב אבינו מן העולם ובא יוסף ונתן שתי ידיו על עיניו ונשקו ובכה לו, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י משען ומבטח לצדיקים. כשבנה שלמה את ביהמ"ק מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י בונה ירושלים. כשנושעו ישראל ועברו את הים סוף ואמרו שירת ויושע פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מצמיח קרן ישועה. כשנאנחו ישראל וצעקו לאל ושמע צעקתם כמה שנאמר ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י שומע תפלה. כשעשו ישראל את המשכן וירדה שכינה ושכן בו בין שני הכרובים, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י המחזיר ברחמיו שכינתו לציון. כשהכניס שלמה הארון לפנים ואמר ה' אלהים אל תשב פני משיחך וגו' ונתן הודאה ושבח למקום ואמר ברוך ה' אשר נתן מנוחה וגו', מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו הטוב שמך ולך נאה להודות. כשנכנסו ישראל לארץ ונתקיים עליהם המקרא ונתתי שלום בארץ, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י עושה השלום. לפיכך כשבאו אנשי כנסת הגדולה ותקנום בסדר הזה בחכמתם מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו ברוך חכם הרזים שנתן חכמה ליראיו שהם בני גוי גדול כמו שאמר להם משה ע"ה כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו.

לעלית נשמת הרב שבת שלמה אליהו בן הרב רפאל, יהיה זכרו ברוך

TRANSLATION OF SOURCES

(ב) -Va'Titpalel Chana: from here we learn that women are obligated to recite Shemona Esrei. This is based on the fact that Chana recited 18 Brachot. The following words in her prayer correspond to the words in Shmona Esrei; Ramah Karni B'Ashem-Magen Avrohom; Hashem Mamit Oo'Michayeh-Michayeh Meisim; Aim Kadosh K'shem-Ha'Kail Ha'Kadosh; Ki Kail Dayot Hashem-Ata Chonain; V'Nichshalim Azroo Chayil-Ha'Rotzeh Bi'Tishuva; Morid S'Ohl Va'Ya'Al-Ha'Marbeh Li'Sloach; Samachti B'Yishuati-Go'Ail Yisroel; Mi'Kimi Mai'Afar Dal-Rofaih Cholim; Siva'Im B'Lechem-Mivarech Hashanim; Raglai Chasidav Yishmor-Mi'Kabetz Nidchai Yisroel; Hahsem Yadin Afasai Aretz-Ohaiv Tzedakah Oo'Mishpat; Oo'Rishaim B'Choshech Yidmoo-Machniya Zaydim; Va'Yitain Oz Li'Malko-Boneh Yerushalayim; Va'yarem Keren Mishicho-Et Tzemach Dovid; V'Ain Tzur K'Ailokainu-Shomayah Tefila; Al Tarbu Tidabru Givohah-Sh'Oscha Livadecha B'Yirah Na'Avod; Yatzah Etek Mi'Pichem-Ha'Tov Shimcha Oo;Licha Na'h l'Hodot. V'Yitain Oz Li'Malko-Oseh Hashalom. Those are the 18 Brachot that Chana recited.

ספר שמואל א פרק ב

א וַתִּתְּפַלֵּל חַנָּה וַתֹּאמֶר עָלַי לְבִי בָּה' רָמָה קַרְנִי בָּה' רָחֵב פִּי עַל־אוֹיְבֵי כִי שְׂמַחְתִּי בִישׁוּעֶתְךָ: ב אֵין־קְדוֹשׁ בָּה' כִּי־אֵין בְּלִתְךָ וְאֵין צוּר בְּאַלְקֵינוּ: ג אֶל־תִּרְבוּ וְתִדְּבְרוּ גְבוּהָ גְבוּהָ יֵצֵא עֵתְךָ מִפִּיכֶם כִּי אֶל־דַּעַת ה' וְלֹא נִתְּבְנוּ עַלְלוֹת: ד קִשֶּׁת גְּבָרִים חֲתִים וְנִכְשָׁלִים אֶזְרוּ־חֵיל: ה שְׁבָעִים בָּלָחֶם נִשְׁכְּרוּ וְרַעֲבִים חָדְלוּ עַד־עֲקָרָה יֵלְדָה שְׁבָעָה וְרַבַּת בָּנִים אֶמְלֶלָה: ו ה' מָמִית וּמַחְיָה מוֹרִיד שָׁאוֹל וְעֵל: ז ה' מוֹרִישׁ וּמַעְשִׂיר מִשְׁפִּיל אֶף־מְרוֹמָם: ח מְקִים מַעְפָּר דָּל מֵאַשְׁפַּת יָרִים אֶבְיוֹן לְהוֹשִׁיב עִם־גְּדִיכִים וְכַסָּא כְּבוֹד יִנְחֹלֶם כִּי לָה' מִצָּקִי אֶרֶץ וְיִשֶּׁת עֲלֵיהֶם תִּבְלֶל: ט רִגְלֵי חֲסִידוֹ יִשְׁמֹר וְרַשָּׁעִים בַּחֲשָׁךְ יִדְמוּ כִּי־לֹא בָכַח וְגִבּוֹר־אִישׁ: י ה' יַחֲתוּ מְרִיבֵי עָלֹ בַשָּׁמַיִם יִרְעֶם ה' יִדִּין אֶפְסֵי־אֶרֶץ וְיִתֵּן עֹז לְמַלְכוֹ וְיָרֵם קַרְן מְשִׁיחוֹ:

1. And Hanna prayed, and said, My heart rejoices in the Lord, my horn is exalted in the Lord; my mouth is enlarged over my enemies; because I rejoice in your salvation. 2. There is none holy as the Lord; for there is none beside you; nor is there any rock like our G-d. 3. Talk no more so very proudly; let not arrogance come out of your mouth; for the Lord is a G-d of knowledge, and by him actions are weighed. 4. The bows of the mighty men are broken, and those who stumbled are girded with strength. 5. Those who were full have hired out themselves for bread; and those who were hungry ceased to hunger; the barren has borne seven; and she who has many children has become wretched. 6. The Lord kills, and returns to life; he brings down to Sheol, and brings up. 7. The Lord makes poor, and makes rich; he brings low, and he lifts up. 8. He raises up the poor from the dust, and lifts up the beggar from the dunghill, to set them among princes, and to make them inherit the throne of glory; for the pillars of the earth are the Lord's, and he has set the world upon them. 9. He will keep the feet of his pious ones, and the wicked shall be silent in darkness; for by strength shall no man prevail. 10. The adversaries of the Lord shall be broken to pieces; from heaven shall he thunder upon them; the Lord shall judge the ends of the earth; and he shall give strength to his king, and exalt the horn of his anointed.

The Gemara teaches us that Shimon HaPakuli (cotton dealer) put the 18 Brachot of Shmona Esrei into an order before Rabban Gamliel in Yavneh. Aggaddah: What does the Gemara mean when it says "into an order"? This refers to an order that corresponds to events in Jewish history. Therefore we find that the 18 Brachot of Shmona Esrei were composed one after the other. At the time of the Great Assembly, they collected the 18 Brachot and put them in order. When Avrohom, our forefather was saved from the fire of the furnace into which Nimrod threw him, the angels opened by saying: Magen Avrohom. When Yitzchak was sacrificed on the altar and his body

turned to ash and the ashes were thrown onto Mount Moriah, G-d immediately dropped dew on the ashes and brought Yitzchak back to life. In recognition of this event, King David said; Ki'Tal Chermon Sh'Yoraid Al Harirai Tzion (Psalms 133, 3) meaning like the dew that G-d used to bring Yitzchak our forefather back to life; immediately the angels opened by saying: Michayeh Ha'Maisim; when Yaakov our forefather reached the Temple Mount and came in contact with the gates to heaven and sanctified G-d's name, the angels opened by saying: Ha'Kail Hakadosh; when Pharoah decided to make Yossef his second in command in Egypt, Yossef was tested as to whether he was fluent in 70 languages, the angels opened by saying: Chonain Ha'Da'At; when Reuven sinned in the incident involving his father's wife, Bilhah, Reuven was sentenced to be punished with death. Reuven performed Tshuva as it is written: Va'Yeshev Reuven El Ha'Bohr; Rabbi Yochonon said: that means that Reuven performed Tshuva and his sentence was commuted as it is further written: YiChi Reuven V'Al Yamos; the angels opened by saying: Ha'Rotzh Bi'Tshuva. When Yehudah was involved with the episode with Tamar and Yehudah said: Ho'Tziooha V'Tisaref and Tamar then sent Yehudah some items that Yehudah had left with her and Yehudah then admitted that Tamar was right, Yehudah was forgiven for that sin. The angels immediately opened by saying: Chanun Ha'Marbeh Lisloach. When the Egyptians made the lives of our forefathers unbearable, G-d said: I will free them; the angels immediately opened by saying: Go'Ail Yisroel. When Avrohom was suffering from the pain of his circumcision, the angel Raphael came and healed Avrohom; the angels immediately opened by saying: Rofeah Cholim. When Yitzchak our forefather planted and found 10 gates, the angels immediately opened by saying: Mivarech Ha'Shanim. When Yaakov our forefather came to Egypt and reunited with Yossef and Shimon and all the sons were together, the angels immediately opened by saying: Mikabetz Nidchai Amo Yisroel. When the Torah was given to the Jewish people and G-d said to Moshe: V'Aileh Hamishpatim Asher Tasim Lifnaihem, the angels immediately opened by saying: Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat. When the Egyptians drowned in the Red Sea, the angels immediately opened by saying: Shover Oyvim Oo'Machniya Zaydim. When G-d told Yaakov: V'Yossef Yashis Yado Al Ainecha, Yaakov became very happy and believed the words of G-d. When Yaakov passed away and Yossef put his hands on Yaakov's eyes, kissed Yaakov and began to cry, the angels immediately opened by saying: Mishan Oo'Mivtach La'Tzadikkim. When King Shlomo finished building the Beit Hamikdash, the angels immediately opened by saying: Boneh Yerushalayim. When the Jews were saved and passed safely through the Red Sea and recited the Shira: Va'Yosha, the angels immediately opened by saying: Matzmiach Keren Yeshua. When the Jews were oppressed in Egypt and cried out to G-d and G-d heeded their cries as it is written: Va'Yaianchu Bnei Yisroel Min Ha'Avoda Va'Yizaku Va'Ta'Al Shavasam El Ha'Elokim Min Ha'Avodah, the angels immediately opened by saying: Shomeah Tefila. When the Jews completed the Mishkan and the Schechina came down and rested between the two Keruvim, the angels immediately opened by saying: Ha'Machazir B'Rachamav Schechinaso L'Tzion. When King Shlomo placed the Ark within the Beit Hamikdash and said: Hashem Elokim Al Tashev Pnei Michichecha and gave thanks and recited praise to G-d and said: Baruch Hashem Asher Nasan Minucha, the angels immediately opened by saying: Ha'Tov Shimcha Oo'Licha Naeh Li'Hodos. When the Jews entered Israel and thus was fulfilled that which was written: V'Nasati Shalom Ba'Aretz, the angels immediately opened by saying: Oseh Hashalom. As a result, when the men of the Great Assembly put the Brachot of Shmona Esrei in order according to their understanding, the angels immediately opened by saying: Baruch Chacham HaRazim Sh'Nasan Chochma Li'Yirayav Sh'Hem Bnai Goy Gadol as Moshe had said: Ki Mi Goy Gadol Asher Lo Elokim Krovim Eilav Ki'Hashem Elokainu Bi'Chol Korainu Eilav.

SUPPLEMENT

Modern technology provides educators with unparalleled opportunities to present their students with material that they would not normally include in their lesson plans. One example is the power to search through electronic libraries. The following excerpts are from a book entitled: **THE YOM KIPPUR ANTHOLOGY** by Philip Goodman which was published by the Jewish Publication Society of America in 1971. The book can be found at www.questia.com. Using that website, it is possible to find material, copy it and put it into presentable form in a very short time.

YOM KIPPUR IN MANY LANDS

YOM KIPPUR IN THE DAYS OF THE SECOND TEMPLE

SOLOMON IBN VERGA

This purported account of the entrance of the high priest into the sanctuary and his departure from it, by Marcus, Roman consul and justice of the Jews, who held office in Jerusalem during the days of the Second Temple, is found in Shevet Yehudah (c. 1550), which is attributed to Solomon ibn Verga, a Spanish historian.

Seven days before the special day called Yom Kippur, the most important of their holidays, they would prepare a space and chairs to sit on in the house of the high priest, for the head of the court, the patriarch, the high priest, the prefect of the priests, and the king, besides seventy chairs of silver for the seventy members of the Sanhedrin. Then the eldest of the priests would stand up and address the high priest with these words of admonition and exhortation:

"Look before whom you are about to enter, and know that if you fail to concentrate on what you are about to do, not only will you at once fall dead but the atonement of Israel will be lost as well. Lo, the eyes of all Israel are hanging upon you, so search your ways; perhaps you have committed a transgression, however slight, for one transgression may balance off many good deeds, and the scale is in the hands of the God of knowledge. Also search the ways of your brother priests and purify them; remember always that you are about to come before the King over all kings, who sits on a throne of justice and scatters all evil before Him with His eyes. Then how shall you come before Him, the enemy being with you?"

Then the high priest would say to them that he had already searched his deeds and repented for every transgression that was apparent to him, and that he had also called his brother priests together into the court of the Temple and had adjured them by Him who rested His Name there, that each of them was to reveal the evil which he was aware of in

his fellow and the evil which he was aware of in himself, in order that the high priest might give them the correct penance for each transgression.

The king too would speak warmly to the high priest and assure him that he would honor him when he came out of the sanctuary in peace. After this, they would announce that the high priest was going out to his chamber in the sanctuary, and then the people would go out to accompany him, and go before him in perfect order. And this I have seen with my very eyes: first to go before him would be all those who were of the seed of the kings of Israel (for the more important a man, the nearer he stands to the high priest); after them went all those who were descended from the kings of the house of David, all in their proper order, one following another. A herald would go before them crying, "Give honor to the house of David!" After them came the house of Levi, and a herald crying, "Give honor to the house of Levi!" There were thirty and six thousand of them, and all the prefects wore clothing of blue silk, and the priests, of whom there were twenty-four thousand, clothing of white silk. After them came the singers, and after them those who played upon instruments, and after them the trumpeters, and after them the guards of the gate, and after them the incense-makers, and after them the curtain-makers, and after them the watchmen, and after them the treasurers, and after them a class called *kartoftlos*, the chair-bearers, and after them all the workingmen who worked in the sanctuary, and after them the seventy of the Sanhedrin, and after them a hundred priests with silver rods in their hands to clear the way, and after them the high priest, and after him all the elders of the priesthood, two by two. And the heads of the academies stood at vantage points and cried, "Lord High Priest, may you come in peace! Pray to our Maker to grant us long life that we may engage in His Torah."

When the procession reached the foot of the mountain of the sanctuary, they would there pray for the continuance of the kingship of the house of David, and after that for the priests and for the sanctuary, and the noise was so great, because of the great number of the people crying Amen, that the birds flying overhead fell to the earth. Then the high priest would bow to all the people and turn aside in tears and awe. And the two prefects of the priesthood would lead him to his chamber, and there he would separate from all his brother priests. So much for his entrance.

But when he came out the honor was doubled, for all the people that were in Jerusalem passed before him, most of them carrying torches of white wax, and all of them dressed in white clothing; and all the windows were garlanded with embroideries, and lit with candles. Priests have told me that often the high priest could not reach his home before midnight, because of the press of the people passing before him, and because of the great numbers, for although all the people were fasting, they did not go home until they had seen whether they could not reach the hand of the high priest and kiss it. The day afterward he would make a great feast and invite friends and relatives, and declare a holiday because he had come out of the sanctuary in peace.

Afterward the high priest would order a smith to make a gold tablet, and engrave upon it these words: "I [so and so] the high priest, son of [so and so], the high priest, have served in the high priesthood in the grand and holy house in the service of Him who rested His Name there, and it was such and such a year after the creation. May He who found me worthy of this service find my son after me worthy to serve before the Lord."

DAY OF ATONEMENT IN VITEBSK, RUSSIA

CHAGALL, BELLA, *Burning Lights*, trans. by Norbert Guterman, Schocken Books (New York, 1946), pp. 82-95.

A quite different air, heavy and thick, pervades the night of Yom Kippur.

All the shops are long closed. Their black shutters are locked as though forever. The sky too is black, as if God himself heaven forbid -- had deserted it. It is terrifying to walk in the streets. Perhaps God metes out punishment instantly, and one will sprain an ankle. I shudder at hearing laughter somewhere in the distance. The *goyim* are not afraid at all. They laugh even on the Day of Atonement.

My head is still throbbing with the clamor that came from father's white *kapparah* rooster.

A black-garbed, scrawny-looking *shobet* slunk into our courtyard late in the evening. From the folds of his coat a long knife flashed. He chased Father's cock; the cock shrieked, shaking the courtyard with his, din. Other cocks ran after him with excited cries.

The cook seized a cock by the leg, but the cock wrenched himself free. The courtyard was littered with feathers.

It sounded like a thousand gongs clanging for a fire: the courtyard reechoed with the crowing of the cocks, with their embattled uproar. But gradually they spent their strength. The yard grew quieter and quieter.

Mother's and my own white chicken hid in a hole in their fear. One could only hear them clucking low and crying.

The cook caught both chickens at the same time and put them at the *shobet's* feet. Blood poured over the whole balcony. When I came to myself, all the cocks and hens lay on the ground. From their necks ran threads of blood. Blood had spattered their white feathers. They were left to cool off in the dark night.

I remember how my little chicken quivered in my hands when I held it upraised for the rite. I too was quivering. My finger recoiled at once when I touched the chicken's warm belly. The chicken uttered a shriek and tried to fly over my head, like a little white angel.

I raised my eyes from the prayer book, I wanted to look at the chicken. It cried and clucked

as though begging for mercy of me. I did not hear the passages that I was to repeat. And I was suddenly seized by fear that the chicken, as I held it up high, might befoul my head.

Mother is calling me. From a distance I see her eyes gleaming, her hands moving quietly as though preparing to embrace someone. She tells me to hold the skeins of thread before the large wax candles that will burn in the *shul* at the cantor's reading stand. She pulls out the first thread.

"For my beloved husband, for Shmul Noah -- may he be healthy and live to his hundred-and-twentieth year." She draws out the thread, slowly weaves a benediction into it, sprinkles it with her tears, and passes a big piece of wax over it, as though trying to rub it full of good wishes.

"Hold fast to the end of the thread, Bashke," Mother says to me.

"For my son, for Itchke-may he be healthy and live in happiness and joy till his hundred-and-twentieth year!" She draws out the second thread and rubs it too with wax.

"For my oldest daughter, for Hannah."

Names are slowly intoned, threads are drawn, now yellow with wax and tears. I can hardly hold all the ends that remain free of wax. They slip from the tips of my fingers. I hold them with all my strength.

Mother prays a long time for each child, each relative. I no longer know what she is saying. With every name a tear drops on the thread and at once is imbedded in the wax like a little pearl. One heavy candle is now ready. Mother tackles the others.

"May all of us live long. For my deceased father, Barukh Aaron Raishkes-may he rest forever in paradise. My father, pray well for us, for me and my husband and my little children. Entreat from God good health and good fortune for all of us." Now mother weeps aloud. She almost cannot see the threads shaking in her hands.

"May all of us live long. For my deceased mother, Aige-may she pray well for us. My mother, do not forsake your only daughter, Alta," Mother prays over the thread she has drawn out. Apparently she would like to linger with her mother as long as possible; she moves the wax slowly and does not let the thread go from her hands.

"May all of us live long. For my deceased little son, Benjamin." Mother begins to weep again.

At this point I can check myself no longer. I weep too over my little brother who was one year old when he died and whom I never saw.

Mother glances at me through her tears, catches her breath, and blows her nose. The skein of threads grows thicker and thicker. Dead relatives, members of closely and distantly

connected families, come as on a visit to us. For each one Mother sheds a tear; it is like sending a greeting to every one of them. I no longer hear their names; I might be walking around an unfamiliar graveyard. I see only stones, I see only threads. I am even filled with fear at the thought of how many dead relatives have been drawn forth and entwined among Mother's threads. Will we, the living, burn in the same way, like the souls of the dead?

I am glad when at last the *shammash*, who is waiting for the candles, carries them to the shul. Exhausted, I go to bed.

Next day we are prompted from early morning on. We are given a special snack, in order to fortify us before the fast, and to give us opportunity to say another prayer. We are trying to do good deeds. My brothers apologize to one another.

"Abrashke, you're not angry with me?" I rush to my brother I recall that I have not always done things he wanted me to do.

Mother goes down to the courtyard. There is a neighbor with whom she has quarreled. She begs him earnestly to forgive her.

My brothers change clothes, make ready to go to *shul*. They almost do not speak. They do not even jostle one another. They seem to have been seized with awe.

They wait at some distance while Mother slowly blesses her candles. Then they come first to Father, next to Mother, wishing them both a good year. My parents place their hands on each of them and speak a blessing upon each head. Even the grown sons and daughters look like little children under the outspread hands of their parents. I, the youngest, go to them last. Father, with lowered eyes, touches my head, and I immediately choke with the tears that mount to my eyes. I can hardly hear the benedictions that he pronounces over me. His voice is already hoarse.

I fancy that I am already burning on the big twisted candle that mother has prepared. Sanctified, I leave the circle of its light -- to me it is like white warm hands shining behind the benedictions and tears -- and stand under my mother's shaking hands.

When I am near her, I quiet down a little. I feel more at ease when I see her tears. I hear her simple, heartfelt prayers. I do not want at all to come out from under her hands. And actually I begin to feel cold as soon as the murmur of the benedictions ceases over my head.

Everyone is in haste to go to *shul*.

"*Gut yom tov!*" Father quietly approaches Mother and shakes hands with her.

"*Gut yom tov!*" Mother answers with lowered eyes.

I remain alone at home. The candles burn on, holy and warm. I take my place at the wall to

say the Silent Prayer at once.

The benedictions that father has spoken over my head still sound in my ears. I beat my chest while reciting the Confession of Sins. I am afraid, for I probably have committed more sins than are enumerated in the prayer book.

My head grows hot. The letters of the sacred writing begin to spread in height and width. Jerusalem sways before my eyes. I should like to hold up the Holy City with the thick prayer book that I clutch tightly with both hands.

Alone I cry to God and do not leave the wall until I can no longer think of anything to pray for.

The children now return from *shul*. The house is deserted, the table empty. Only the white tablecloth gleams dimly under the stumps of the half-burnt candles. They smoke. We do not know what to do with ourselves. So we go to sleep.

Next morning when I wake up, everyone has long since gone to *shul*. Again I am alone in the house. I remember everything that I am supposed to do. I only pour water over my fingers, I do not even brush my teeth, and with parched mouth I begin to pray. Gentile schoolmates come in; they want to do their homework with me. I do not move from the spot until I have finished praying.

I run to see my grandfather. He is old and sick and he too has remained alone at home. The rabbi of Bobruisk (Grandfather is a follower of his) has ordered Grandfather not to fast. He must take a spoonful of milk every hour. So I go to my grandfather to give him his milk.

Grandfather is praying. He does not even glance at me and bursts into soft weeping. The spoon with the milk shakes in my hand, my fingers are splashed. Grandfather's tears drop into the spoon, mingle with the milk. He barely wets his pale lips and weeps more copiously under my tending. Heavy-hearted, I return home.

"Bashutke, come and have a bite!" Our Sasha begs me to come to the kitchen and eat a piece of cold chicken with her. "You must surely be starved!"

I am angry at myself because I am not yet fasting through the whole day. Every year I beg Mother to permit me to fast. I cannot eat after witnessing Grandfather's tears, and after seeing Father come home with his pale, drawn face. He comes from *shul* to rest a little. With his white lips, his white *kittel*, and his white socks he looks -- God forbid -- as though he were not alive at all. I fancy that his soul has already become very pure and that it shines through his white garments. I begin to pray more fervently. I want to be at least in some small measure as pious as Father.

Mother stays at the *shul* through the whole day. Before *Musaf* I go to see her to ask how

she is. The cantor can no longer be heard. The men's section is half empty. Some have gone home to rest, others sit on benches, their eyes on their prayer books. Boys play in the *shul* courtyard; some have apples to eat, some have pieces of *hallah* with honey. But the women's section is full of stifled weeping. In every corner a woman sighs and laments.

"Lord of the Universe, Lord of the Universe!" The chant resounds on all sides.

Mother is weeping quietly. She can scarcely any longer see the little letters of her prayer book through her clouded spectacles.

I stand at some distance and wait. Mother catches her breath, raises her weeping face, and nods to me to tell me that she is feeling well, although she resumes her weeping at once. I come closer to her. I do not know what to do among all these weeping mothers. I look down into the men's section. The cantor's white *kittel* and white skullcap are still. I look among the rows of tall candles for our two. They are burning among all the other candles, burning high into the air at either side of the holy ark.

Suddenly a humming and a clamor rise over the *shul*. It becomes full of men. There is a bustle, the air grows hot. Men throng around the cantor. The heavy curtain of the holy ark is drawn aside. Now there is silence, the air has become motionless. Only the rustle of prayer shawls can be heard. The men hurry toward the holy ark. The shining scrolls of the Torah, like princesses awakened from sleep, are carried out from the ark. On their white and dark red mantles great stars gleam -the shield of David embroidered in silver and gold. The handles are mounted with silver, encrusted with mother-of-pearl, and crowns and little bells hang from them.

Light glows around the scrolls of the Torah. All the men in the *shul* are drawn toward them. The scrolls are surrounded, escorted. The men crowd after the scrolls of the Torah, trying at least to catch a glimpse of them, send a kiss to them from a distance. And they, the beautiful scrolls of the Torah, tower high above the heads of the worshipers, above all the outstretched hands, and move slowly through the *shul*.

I can hardly keep myself behind the handrail of the women's section. I should like so much to jump down, to fall straight into the embrace of the holy Torahs, or at least move closer to them, to their quivering light, at least touch them, kiss their bright glory. But the scrolls are already being carried back, back to the holy ark. From both sides of it the tall candles twinkle at them. The velvet curtain is drawn, darkness comes to my eyes.

As though to drown the sadness, the men begin at once to pray aloud.

I remain standing at the window. I am attracted by the men's section, its clamorous air, filled with white *tallitim*, like upraised wings surging through the *shul*, covering every dark spot. Only here and there a nose or an eye peeps out. The *tallit* stripes sway like stairs above the covered heads.

One *tallit* billows up, emits a groan, and smothers the sound within itself. The *shul* grows dark. I am seized by fear. The *tallitim* bend, shake, move upward, turn to all sides. *Tallitim* sigh, pray, moan. Suddenly my legs give way. *Tallitim* quiver, drop to the ground like heavy sacks. Here and there a white woolen sock sticks out. Voices erupt as from underground. *Tallitim* begin to roll, as on a ship that is sinking and going down amid the heaving waves.

I do not hear the cantor at all. Hoarse voices shout one another. They pray, they implore, asking that the ceiling open for them. Hands stretch upward. The cries set the lamps shaking. At any moment now the walls will crumble and let Elijah the Prophet fly in.

Grown-up men are crying like children. I cannot stand it any longer. I myself am crying more and more. I recover only when I perceive at last a living, weeping eye behind a crouching *tallit*, when I hear trembling voices saying to one another: "*Gut yom tov! Gut yom tov!*"

I run home, for soon everyone will be back from *shul*, and I must set the table. "Sasha, hurry, hurry, prepare the samovar!" I cry to the maid.

I drag the tin box of pastry from the cupboard. I empty it all out on the table -- cakes, cookies, gingerbread, wafers, all sorts of buns. There is no room left even for a glass of tea.

Sasha lights the lamp and carries in the cheerfully humming samovar. Even the samovar seems glad that it has survived, that it has been remembered. Now the voices of my brothers can be heard. They rush in like hungry animals, one after the other.

Mother, looking worn, enters with a soft smile on her face and says to everyone: "*Gut yom tov!*"

"*Gut yom tov!*" says the cook. She runs in from the kitchen and smiles a pale smile.

We are waiting for Father. As always, he is the last to come from *shul*. In high spirits we fall upon the food. Glasses of tea are poured and drunk.

We have saved ourselves. We are no longer hungry. May God give His seal upon a good year for all of us. So be it, amen!

THE TWO-DAY YOM KIPPUR IN JAPAN

Kranzler, David, *The Jewish Community of Shanghai, 1937-1945*, unpublished doctoral thesis, Yeshiva University, 1970.

During World War II a situation developed wherein a group of refugees in Kobe, Japan, observed the Sabbath for *two* days (i.e., on Saturday and Sunday in Japan) and fasted a full forty-eight hours on Yom Kippur. The unusual circumstances occurred when two thousand Jews from Nazi-occupied Poland found a temporary haven in Kobe, after having

traversed Siberia. Among these Polish refugees was a group of about five hundred rabbinic students and teachers, more than half from the famous talmudic college of Mir, Poland. Here questions were raised about the proper day for observing the Sabbath, Yom Kippur, and other Jewish holy days. These doubts were due to the problem of the location of the "Jewish Date Line."

What is presently the universally accepted position of the International Date Line is the arbitrary, almost uninterrupted hypothetical line measuring 180 degrees longitude from Greenwich, England, passing along most of its length through the Pacific. This line was found to be the most convenient place for mariners to change dates, since the farther eastward one travels without adjusting his watch, the shorter the length of the day -one hour per 15 degrees -- as measured from noon to noon. Traveling westward one will find a corresponding increase in the length of the day -- traveling twenty-four hours for 360 degrees. Thus, for example, a traveler going west from San Francisco to China loses one day when crossing this date line, while gaining a day going in the opposite direction.

As early as the medieval period differences arose as to the location of the "Jewish Date Line." This issue achieved prominence during the early months of 1941 as the rabbinical students and scholars poured into Kobe, and it became crucial with the approach of Yom Kippur that year. For the purpose of resolving the doubts raised by the rabbinic students concerning this holiest of Jewish days, an assembly of rabbis was convened in Jerusalem in September 1941 under the leadership of Chief Rabbi Isaac Halevy Herzog. After much learned discussion, the assembly concluded that neither the Sabbath nor Yom Kippur should be changed from the calendar observed in Kobe, although the reasoning for this decision differed among the authorities. A telegram was sent by Rabbi Herzog to the refugees in Kobe on behalf of the rabbinical assembly, advising them not to make any change from Wednesday for the local observance of Yom Kippur.

Indeed, along similar lines, the old-time Jewish community of Kobe, comprised of about fifty families of Sephardic as well as Russian Ashkenazic origin, relied upon the decision of Aaron Moshe Kisseloff of Harbin, Manchuria, chief rabbi of the Far Eastern Jewish communities, who also advised that they refrain from making any change in the locally established days.

One lone voice of dissent reached Kobe, stating categorically that the refugees were "to eat on Wednesday" -- the local Yom Kippur -- and "fast on Thursday." So wrote Rabbi Avraham Yeshayahu Karelitz (better known as the Hazon Ish), considered one of the greatest Torah authorities of the past generation, who disagreed with the conclusions of the rabbinical assembly. His views were based primarily upon the interpretation of a talmudic discourse on the intercalation of the "New Moon," by Judah Halevi in his *Kuzari*, and Rabbi Zerachia Halevi (*Baal Hamo'ar*) who placed the change of a day six hours (i.e., 90 degrees) east of Jerusalem. Since Japan was located beyond this "Date Line," Hazon Ish ruled that the refugees change the day for both the Sabbath as well as Yom Kippur.

It was due to the deference on the part of most of the yeshiva scholars and students to the authority of the Hazon Ish that the unique situation of a dual Sabbath and a forty-eight-hour Yom Kippur was observed. In practice, most of the yeshiva students observed the normal local Saturday as the Sabbath in full detail. For the second day (i.e., Sunday) they observed all the biblical injunctions and were more lenient with respect to the rabbinic ordinances. Thus, on Sunday while they performed no work they wore phylacteries during prayers (normally worn only on weekdays), though omitting the usual benedictions.

Though the problem of Yom Kippur was the more pressing issue -- one for which the above-mentioned assembly gathered in Jerusalem -- it affected a much smaller number of refugees than did the related issue of the Sabbath. This was because by Yom Kippur a majority of the refugees, who had been unable to secure visas to any other country, had been sent to Shanghai on the orders of the Japanese authorities who were already preparing for war. The relatively small group of yeshiva students still in Kobe during Yom Kippur observed the fast in the following manner: those physically able fasted on Thursday as well as Wednesday and the others who were unable to fast two days fasted on Wednesday and ate on Thursday only in piecemeal quantities of less than the minimum measure (slightly less than an average-sized egg) for which one was culpable on Yom Kippur. The usual Yom Kippur prayers, however, were omitted on the second day as well as the *Yaale veYavo* in the Grace after Meals recited by those unable to fast for two days.

KOL NIDRE IN THE DACHAU CONCENTRATION CAMP

LEVI SHALIT

High Holy Days Program, Mizrachi Women's Organization of America, September-October, 1954, pp. 8-10; translated from *Munich Unser Velt*, October 12, 1948, p. 3. The author was an inmate of the Dachau concentration camp.

How did they, the eight thousand Jews in that particular Dachau camp, get to know that the next day would be Yom Kippur?

Cut off from the flowing of time, insulated from the living world, not knowing even the place where they found themselves, caught up in a mad macabre dance of death, having long ago lost count of days -- yet here, to the eight thousand men and women walled up behind electrified wires, came the quiet whisper carried from lip to lip: "Yom Kippur!"

The sun sets on the blood-red horizon, on the distant snowcovered mountain tops. Emaciated faces, staring eyes, look far into the sunset. Now one would be in the synagogue.... Bygone Yom Kippur days leap to the memory. Torturing thoughts tire the enfeebled brain.

Are we really "more guilty than other peoples?" Worse than all the other peoples on earth?

Why such a decree last year? What decree this year? Will a happier year be inscribed-a year of life? But all around is death. How many have, even today, breathed their last? How many will be brought back dead from work today? And the mind flares up in rebellious heresy: No! There is no judge and no justice! But the heart is so desperately eager to believe; no good philosophizing, when the thought aches to lean on something -- on God.

Someone wipes a tear from his eyes. The thud of feet drowns the weak groan. Now they pass the bean field where ripe fascicles of beans stand ready. Every day, passing here, dozens of men jump out of the line to try and snatch a few beans. The warders know this and wait for it in order to divert themselves with floggings and the setting on of the dogs. Today no one runs toward the field, and the warders remark to each other, "Their fast today." They also grow quieter. The oppressive silence of the captive always overwhelms the guard. The mute forbearance of a prisoner is often the best weapon against his keeper.

Eight thousand lie or stand, scattered over the large camp area, preparing for the fast with moldy bread crumbs and watery soup. And when the sirens shriek and the dogs begin to bark they run, with the last mouthful hardly swallowed, to the place of roll call. From here, the day workers go to their barracks, the night workers to their work....

At our place of work the overseers are waiting. They look at the gang and wonder. Somehow today the Jews allow themselves, with constrained indifference, to be pushed into every kind of work wherever they are taken. Always there is a stampede from the lines; everyone struggles to get to "his" work, makes an effort to be among those who work under a roof, runs to "his" master, claims to be an artisan. Today they all stand as if frozen, letting themselves be taken like sheep.

There is the usual hum among the laborers. The German firm MAL is building an underground refuge here in the forest for the bombed Messerschmidt airplane factory. Thousands of skeleton figures are ministering night and day to hundreds of concrete mixing machines. Locomotive whistles pierce the air. Trains rush from the whole of Europe to bring building material. Everything moves at a feverish pace to save the near-toppling Germany. Night falls-cold, murky, inky black. In the midst of the brightly lit forest thousands of workers go to and fro, linking one job with the other, bringing iron, timber, machine parts -and also covert messages. Yes, there will be divine service soon during the meal break in the middle of the night. And when the sirens signal the rest pause, shadows glide stealthily to prearranged spots, right in the forest.

Someone takes his stand near a tree, leans as if at the holy ark, and in the midst of fear and silence begins: "In the heavenly court.... Kol Nidre...."

We gather closer to the *hazzan*, a young Hungarian lad. Here stands Warsaw's last rabbi, his face yellow, hairless, wrinkled, his aged body bent; his hands are rocking like reeds in the wind; only the eyes, sparkling stars, look out toward the cold sky above, and his lips, half-open, murmur softly.

What does he say now, how does he pray, this last of the rabbis of Warsaw? Does he lovingly accept for himself and for all Israel the pain and suffering, or does he, through the medium of his prayer, conduct a dispute with the Almighty, asking him the ancient question: Is this the reward for the Torah?

Huddling to the *hazzan* stands Alter -- the Kovno cab driver. His broad shoulders lean against a young tree and his mouth emits staccato sounds as if they were hummed out of his insides. No, he does not beg; he does not pray; he demands! He demands his rights, he calls for justice: Why were his children burnt by the Nazis, why was his wife reduced to ashes? He hums mutely, without words. He does not know the words because he is not capable of saying all the prayers by heart. Does the Lord require words? He requires the heart. Where, then, is His hearty, divine mercy? Since Alter the cab driver can't find this mercy, he hums in revolt against the Almighty. It is probably the strongest prayer that was ever heard since the days of Levi Yitzhak of Berdichev.

Here stands Consul Naftel, of Memel, his face drawn and worn. With his bowed head his figure reminds you of a bent thorn. Why does he cling so closely to the *hazzan*? Why doesn't he want to miss a single word? Has he become so pious?

I remembered a remark made by the Lubavitcher Rebbe when he passed through Kovno. He said: "Jews are believers, always; under the hail of bullets in the besieged Warsaw I saw it even more clearly. In the air raid shelters I heard Jews crying, *Shema Yisrael*."

Is it really so? Have the Jews of Warsaw or of Dachau-has Consul Naftel called unto God out of piety, or...?

This question is of no importance. What difference does it make why and how Jews called out unto God near the crematorium of Dachau? The prayer was in any case the greatest and the deepest, even though Consul Naftel took poison on the day after Yom Kippur....

Lips murmur after him -- quiet, quiet, muffled words hardly manage to pass, remain sticking in the throat.

Then -- a stream of tears and sobs burst from the throat, the heart eases. There is sudden relief as if one has rolled something heavy away. What was it that brought this relief? Faith? If so, then of this -- of faith at such a time -- even the Baal Shem Tov could have boasted. To how many of those worshipers at the little tree in the darkness of the Bavarian forest was it vouchsafed to live another year?

THE ARGUMENT THAT שמונה עשרה EVOLVED OVER TIME

There is a debate among scholars as to whether שמונה עשרה was composed at one time or evolved over time. The scholars who believe that the שמונה עשרה evolved base their argument largely on the language of the ברכות. Professor Moshe Weinfeld of Hebrew University in his book, הליטוגייה היהודית הקדומה (Magnes Press, 2004) argues that שמונה עשרה evolved over time. In his introduction, Professor Weinfeld notes the following similarities between the ברכות of שמונה עשרה and פסוקים from תנ"ך:

פסוק מתנ"ך

ברכה משמונה עשרה

יִרְמִיָּהּ פֶּרֶק י"ז פסוק יד'—רַפָּאנִי ה' וּאֲרַפָּא
הוֹשִׁיעֵנִי וְאוֹשַׁעַה כִּי תַהֲלִתִּי אֵתָּה:

רַפָּאֵנוּ, ה', וְנִרְפָּא, הוֹשִׁיעֵנוּ וְנֹשַׁעַה, כִּי
תַהֲלִתֵּנוּ אֵתָּה,

יִשְׁעִיהוּ פֶּרֶק כ"ז פסוק יג'—וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא
יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֲבָדִים בָּאָרֶץ
אֲשׁוּר וְהִנֵּדְחִים בָּאָרֶץ מִצָּרִים וְהִשְׁתַּחֲווּ לֵה'
בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם:

תִּקַּע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל לְחִירוֹתֵנוּ,

יִשְׁעִיהוּ פֶּרֶק י"א פסוק יב'—וְנִשְׂא נֶס לְגוֹיִם
וְאִסַּף נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל וְנַפְצוֹת יְהוּדָה יִקְבֹּץ
מֵאַרְבַּע כְּנָפּוֹת הָאָרֶץ:

וְשֵׂא נֶס לְקִבֹּץ גְּלִיּוֹתֵינוּ, וְקַבְּצֵנוּ יַחַד
מֵאַרְבַּע כְּנָפּוֹת הָאָרֶץ.

יִשְׁעִיהוּ פֶּרֶק א' פסוק כו'—וְאִשִּׁיבָה שְׁפֹטִיד
כְּבִרְאשָׁנָה וְיַעֲצִיד כְּבַתְחָלָה אַחֲרֵי כֵן יִקְרָא
לֶךְ עִיר הַצֹּדֵק קְרִיָה נְאֻמָּה:

הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבִרְאשׁוֹנָה וְיַעֲצֵינוּ
כְּבַתְחָלָה,

מִיכָה פֶּרֶק ה' פסוק ח'—תֵּרֵם יָדְךָ עַל צָרִיד
וְכָל אִיבִיד יִכְרֹתוּ:

וְכָל אִיבִיד מִתְּהֵרָה יִכְרֹתוּ,

זְכַרְיָה פֶּרֶק א' פסוק טז'—לִכְן כֹּה אָמַר ה'
שְׁבִתִּי לִירוּשָׁלַם בְּרַחֲמִים בֵּיתִי יִבְנֶה בָּה
נָאֻם ה' צְבָאוֹת וְקוֹה יִנְטָה עַל יְרוּשָׁלַם:

וְלִירוּשָׁלַם עִירְךָ בְּרַחֲמִים תִּשְׁוֶב,
וְתִשְׁבֹּן בְּתוֹכָהּ כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ, וְיִבְנֶה אוֹתָהּ
בְּקֶרֶב בְּיָמֵינוּ בְּנֵי עוֹלָם,

ירמיהו פרק לג' פסוק טו'—בימים ההם ובעת ההיא אצמית לדוד צמח צדקה ועשה משפט וצדקה בארץ:

גומל חסדים טובים, וקנה תפלה, וזכר חסדי אבות,

ישעיהו פרק סג' פסוק ז'—חסדי ה' אזכיר תהלת ה' כעל כל אשר גמלנו ה' ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו.

חונן הדעת, הרוצה בתשובה וחנן ברכות of Professor Weinfeld also identifies the three as being a unit that had a long history of being a unit before the destruction of the Second בית המקדש. He begins by arguing that these three ברכות do not fit into the theme of the middle ברכות in the manner that the תלמוד ירושלמי categorizes them: תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ב דף ד' טור ד' /ה"ד—ר' אחא בשם ר' יהושע בן לוי: אף מי שהתקין את התפילה הזאת על הסדר התקנה שלש ברכות ראשונות, ושלש ברכות האחרונות שבחו של מקום, והאמצעיות צרכן של בריות.

חונן הדעת, הרוצה בתשובה וחנן ברכות of Professor Weinfeld does not view the three as representing the same kind of need as the ברכות of רפאנו (health) and שמונה עשרה (wealth). He believes that these three ברכות were included in עשרה because they contain themes that had been part of Jewish prayer long before the destruction of the Second בית המקדש. He puts forward as proof the following from תהילים where the three themes appear as a unit.

תהלים פרק כה' פסוק ד'—דרכיך ה' הודיעני ארחותיך למדני: פסוק ה'—הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלקי ישעי אותך קויתי כל היום: פסוק ו'—זכר רחמיך ה' וחסדיך כי מעולם המה: פסוק ז'—חטאות נעורי ופשעי אל תזכר כחסדך זכר לי אתה למען טובך ה': פסוק ח'—טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך: פסוק ט'—ידרך ענוים במשפט וילמד ענוים דרכו: פסוק י'—כל ארחות ה' חסד ואמת לנצרי בריתו ועדתיו: פסוק יא'—למען שמך ה' וסלחת לעוני כי רב הוא:

Professor Weinfeld further argues that a similar juxtaposition of themes is found in the prayer of בית המקדש upon completion of the First שלמה המלך:

מלבים א', ח'—לה'—בְּהַעֲצֹר שָׁמַיִם וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר כִּי יַחֲטְאוּ־לְךָ וְהִתְפַּלְּלוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וְהוֹדוּ אֶת־שִׁמְךָ וּמִחֲטָאתָם יִשׁוּבוּן כִּי תַעֲנֶם: לו' וְאַתָּה תִשְׁמַע הַשָּׁמַיִם וְסַלַּחְתָּ לַחֲטָאת עַבְדֶּיךָ וְעַמֶּךָ יִשְׂרָאֵל כִּי תוֹרֵם אֶת־הַדֶּרֶךְ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר יִלְכוּ בָּהּ וְנִתְּנָה מָטָר עַל־אֲרֶצְךָ אֲשֶׁר־נִתְּנָה לְעַמְּךָ לְנַחֲלָה:

לעלית נשמת הרב שבת שלמה אליהו בן הרב רפאל, יהיה זכרו ברוך

TRANSLATION OF SOURCES

14. ירמיהו פרק יז' פסוק יד' - Heal me, O Lord, and I shall be healed; save me, and I shall be saved; for you are my praise.

13. ישעיהו פרק כז' פסוק יג' - And it shall come to pass in that day, that the great shofar shall be blown, and those shall come who were lost in the land of Assyria, and the outcasts in the land of Egypt, and shall worship the Lord in the holy mount at Jerusalem.

12. ישעיהו פרק יא' פסוק יב' - And he shall set up a banner for the nations, and shall assemble the outcasts of Israel, and gather together the dispersed of Judah from the four corners of the earth.

26. ישעיהו פרק א' פסוק כו' - And I will restore your judges as at the first, and your counsellors as at the beginning; afterward you shall be called, The city of righteousness, the faithful city.

8. מיכה פרק ה' פסוק ח' - Your hand shall be lifted up upon your adversaries, and all your enemies shall be cut off.

16. זכריה פרק א' פסוק טז' - Therefore thus says the Lord: I have returned to Jerusalem with mercies; my house shall be rebuilt in it, says the Lord of hosts, and a measuring line shall be stretched over Jerusalem.

15. ירמיהו פרק לג' פסוק טו' - In those days, and at that time, will I cause an offshoot of righteousness to grow up to David; and he shall execute judgment and righteousness in the land.

7. ישעיהו פרק סג' פסוק ז' - I will recount the grace of the Lord, and the praises of the Lord, according to all that the Lord has granted us, and the great goodness to the house of Israel, which he has granted them according to his mercy, and according to the abundance of his grace.

Rav Echa in the name of Rabbi Yehoshua son of Levi: The one who instituted Shemona Esrei in an order instituted the three first Brachot and the last three Brachot to be praise to G-d; the middle Brachot were instituted for the needs of human beings.

4. תהלים פרק כה' פסוק ד' - Make me know your ways, O Lord; teach me your paths.

5. Lead me in your truth, and teach me; for you are the God of my salvation; for you I wait all the day.
6. Remember, O Lord, your compassion and your loving kindness; for they have been from of old.
7. Remember not the sins of my youth, nor my transgressions; according to your loving kindness remember me for your goodness' sake, O Lord.
8. Good and upright is the Lord; therefore he instructs sinners in the way.
9. He guides the humble in judgment; and he teaches the humble his way.
10. All the paths of the Lord are loving kindness and truth to those who keep his covenant and his testimonies.
11. For your name's sake, O Lord, pardon my iniquity; for it is great.

35. מַלְבִּים אֵל, ה'–לֵה' When heaven is closed, and there is no rain, because they have sinned against you; if they pray toward this place, and acknowledge your name, and turn from their sin, when you afflict them;

36. Then hear you in heaven, and forgive the sin of your servants, and of your people Israel, and teach them the good way where they should walk, and give rain upon your land, which you have given to your people for an inheritance.

SUPPLEMENT

פיוט AS A FORM OF הושענות

It is interesting that after reciting complex פיוטים in the form of סליחות and other פיוטים during ראש השנה and יום כיפור, we end the holiday season with simple פיוטים in the form of הושענות. Because the linguistic style of the הושענות is so simple, Professor Joseph Heinemann of Hebrew University, concludes in his book, *Prayer in the Talmud*, that the הושענות are one of the oldest forms of פיוט.

These poems are extremely primitive; it is difficult to conceive of them as artistic compositions per se. They are not the products of poetic inspiration which came to an individual poet while seated at his writing desk. They are rather the result of a simple technique; the mechanical conjunction of similar lines in which the equivalent adjectives, et al, alternate with one another. Their style bears witness to the fact that they were composed at the time of their recitation by way of improvisation.

He further distinguishes between the writing style of the הושענות and other פיוטים:

A. All piyyutim of this genre display a fixed, stereotype pattern; the opening plea, Hosana ("O save!") is followed by not more than two or three divine appellatives or „reasons”, etc., after which the word Hosana recurs. The various lines differ only in the alternation, in each, of the equivalent appellatives or reasons (again, not exceeding three words).

B. All make use of one or more of the following stylistic devices (and of no others):

1. A simple alphabetical acrostic (no other forms of acrostic, such as one using the letters of the author's name), is employed in these Piyyutim
2. A „meter” which is constructed on the basis of an equal number of words in each line;
3. A primitive form of rhyme, achieved through the use of the same grammatical suffix (possessive suffix, plural suffix, and so forth) at the end of each line, to be found in most of these piyyutim (this is the weakest form of rhyme possible in the Hebrew language, as it lacks all variation; it is used systematically in those piyyutim in which it occurs);

To the above, we add the following negative characteristics:

4. These poems lack the typical linguistic characteristics of most piyyutim such as obscure phraseology, allusions to Rabbinic literature, and frequent use of epithets in place of proper nouns; nor do they employ artificial grammatical forms.

5. The structure of these poems is extremely simple: it consists merely of the constant repetition of a single sentence. Moreover, only a single idea is expressed in the sentence itself, and that idea is summed up in the responsorial word, Hosana (O save!), which contains both the subject and the predicate. (The subject is only expressed by implication.) The alternating words in each line are merely a form address or a „justification” for the acceptance of the petition; they are not, hence, integral to the basic idea of the sentence.

The various sentences are connected only through a purely mechanical device —the alphabetical acrostic. They lack any intrinsic connection, for each one merely repeats its predecessors without adding anything to them. Were it not for the alphabetical structure, it would be possible to add or to delete lines without in any way altering the „poem” itself. The entire „contents” of the composition has already been put forth in its first line; the lines which follow neither contribute nor detract from this sense.

Professor Heinemann explains why the authors of הושענות including קליר followed in that same simple style even though the פיוטים that they composed for other purposes were written in a much more sophisticated style:

All of these facts when taken together testify that neither Qalir nor any of his contemporaries created the above patterns, but that they were most certainly making use of a much more ancient and traditional style which they no longer were able to change. Only because they considered themselves bound by a traditional form did they give up both their freedom to develop a theme and the variety of artistic devices by which this was usually accomplished. Such primitive piyyutim when composed by artists famous for their highly sophisticated styles, certainly bear witness to the antiquity of that pattern which tradition imposed for certain liturgical occasions.

It should be noted that Professor Heinemann ignores what may be a much simpler explanation as to why the הושענות were written in such a style. It is based on the following משנה in מסכת סוכה that describes the הושענות ceremony in the בית המקדש:

משנה סוכה ד' – ה' – מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלים, ונקרא מוצא. יורדין לשם ומלקטין משם מורביות של ערבה, ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח, וראשיהן כפופין על גבי המזבח. תקעו והריעו ותקעו. בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים, אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא. רבי יהודה אומר, אני והו הושיעה נא. ואותו היום מקיפין

להבין את התפלה

את המזבח שבע פעמים. בשעת פטירתו, מה הן אומרים, יופי לך מזבח, יופי לך מזבח. רבי אליעזר אומר, ליה ולך, מזבח. ליה ולך, מזבח:

The פיוטים which we call הושענות are פיוטים that have as their roots words that were recited as part of the service in the בית המקדש. This משנה lists the words that were recited during the הקפות in the בית המקדש: either the words: 'אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הושיעה נא or the words: 'אני והו הושיעה נא. If those simple words constituted a sufficient outcry during the time of the בית המקדש, who are we to compose anything more elaborate. Obviously, the פייטנים were very conscience of the simple style of the words that were recited in the בית המקדש and continued that style in their own compositions.

The words: 'אני והו הושיעה נא which are the words that רבי יהודה believed were recited during the הקפות in the בית המקדש have raised some interesting comments:

רש"י מסכת סוכה דף מה' עמוד א' – אני והו – בגימטריא: אנא ה', ועוד: משבעים ושתים שמות ה', הנקובים בשלש מקראות הסמוכין בפרשת ויהי בשלח: ויסע וגו' ויבא בין מחנה ויט משה את ידו, ושלשתן בני שבעים ושתים אותיות, ומהן שם המפורש: אות ראשונה של פסוק ראשון, ואחרונה של אמצעי, וראשונה של אחרון, וכן בזה הסדר כולן, השם הראשון והו: וי' של ויסע, ה"א דכל הלילה, וי' דויט, ושם השלשים ושבע הוא אני: אל"ף דמאחריהם, ונו"ן ראשון דהענין בחשבון של מפרע, וי"ד דרוח קדים.

חידושי הריטב"א מסכת סוכה דף מה' עמוד א' – אני והו הושיעה נא. פי' רש"י ז"ל שם בן ע"ב אותיות היוצאים משלשה פסוקים שבפרשת ויהי בשלח, ואינו נכון שאם כן היה לו לומר אני והו בלא אל"ף ובכל המשניות ישנות גם חדשות ובכל הספרים כתוב באל"ף, ובירושלמי פירשו שהענין כענין עמו אנכי בצרה שאף השכינה עמנו בגלות ותהיה עמנו בישועה וכמו שאמרו בירושלמי ממה שכתוב ולכה לישועתה לנו ואף כאן אנו אומרים לנו ולך הושיעה נא, ואני אומר והוא כדי לומר בלשון נסתר דרך כבוד כלפי מעלה, וכן עיקר.

Based on his research, Professor Heinemann opines that it was רב סעדיה גאון who added the word "למענך" to the opening lines of the הושענות. Notice how much barer the opening lines sound without the word "למענך":

הושע נא גואלינו הושע נא;

הושע נא אלקינו הושע נא;

הושע נא דורשינו הושע נא.

הושע נא בוראנו הושע נא;

He further believes that the paragraph with which we conclude **הושענות** was authored by **קליר**.

The style of the **הושענות** should remind one of the **פיוטים** with which we conclude **מי שענה לאברהם בהר המוריה** and **קל רחום שמך**, **ענינו ה' ענינו: סליחות**.

Ismar Elbogen in his book, *Jewish Liturgy* provides some background to the **הושענות**: The oldest reports about the processions and the prayers go back to geonic times. After the conclusion of the Additional Service, the precentor began **הושע נא**, "O save," which the congregation would repeat; then the precentor would repeat his prayer for salvation in a fuller version. On the seventh day they would vary the short cries of "O save" and repeat them seven times. Apparently these cries of "O save" soon developed into short litanies. In the geonic period it was everywhere customary to recite poems with "O save" as a refrain; Saadia says that in his time the number of such poems was extremely great. Poems were composed in alphabetical acrostic, so that one spoke of inserting "an alphabet or two"; but they are also called by the neutral expression **פרקים**, "sections," or **פזמונים**, a general term for poems. These poems must have been rather varied in content; often they were hymns, which were called **שבה** or **דברי שבה ופיוטים**; there were also petitions, called **תחנונים** or **דברי בקשה** **והודאה**. But in the end, all the poems that served for this purpose were given the name derived from their refrain, and all were called *hosha'not*. Despite the transfer of this name to the poems themselves, the refrain itself was reduced until it was said only at the beginning and the end. Saadia, and following him Sepharad, has the alphabetical *hosha'not* with the refrain "O save," two of which he uses everyday, plus a third addition beginning with **אנא**, "O!", with contents suited to the number of the days. The recurring refrain is **תבנה ציון רנה והעלינו בתוכה**, "Build Zion in song and bring us up to it in gladness"; on the seventh day, when three acrostics were sung, the refrain is, **נהדרך בארבע מצוות**, "We shall glorify You with the four commandments, and we will make You King on the day of the willow," but this refrain, too, has been lost in the course of time, and is no longer found in Sepharad. In Ashkenaz, Rome and Romaniot, the *hosha'not* of Kallir are in use. They begin with an alphabetical piece with the refrain "O save"; then comes a second passage with the refrain **כהושעת... כן הושיעה נא**, "As You saved...so save." The second passage is identical on all days, while the first one changes; on the seventh day all the poems are recited together, with the addition of a great number of poems. The *hosha'not* of Sepharad have already diverged considerably from the litany form, as have to a lesser degree the *hosha'not* of Kallir used in other rites. In Sepharad the whole structure became more complicated, owing to the fact that the festival acquired the character of the Day of Atonement, with penitential prayers attached to the *hosha'not*. Despite early opposition, *hosha'not* were composed also for the Sabbath, when the procession was not held. The content of the *hosha'not* is above all petition for an abundant year, frequently with a petition for the messianic age attached. According to information in the *Halakhot gedolot*, *hosha'not* were recited in Palestine after the Afternoon Service as well. In the tenth and eleventh centuries processions apparently were customarily held in Jerusalem around the Mount of Olives, for which pilgrims came from far and wide.

THE ARGUMENT THAT שמונה עשרה WAS COMPOSED AFTER חורבן בית שני

Professor Ezra Fleischer of Hebrew University is one of the few scholars who argues that **שמונה עשרה** was composed after the destruction of the Second **בית המקדש**. His full argument can be found in the journal 223-179 'עמ' **תרביץ שנה סב, עמ'**. The article was also included in a compendium of articles on **תפלה** that was published by **תרביץ**. Although the original article was published in Hebrew, a summary of Dr. Fleischer's arguments written by Dr. Fleischer himself in English is available in the journal *Prooftexts*, Volume 20, 2000. He wrote the article in response to a critique of his position by Dr. Ruth Langer of Boston College. The pertinent parts of Dr. Fleischer's response are reproduced below:

Both positions agree that it was the sages of Yavneh who promulgated the requirement that all Jews pray three times a day, either privately or communally, and that they recite on this occasion a prayer of eighteen blessings, i.e., **עמידה**. Yet standard scholarship assumes that they did not fix the text of this compulsory prayer, considering, as Dr. Langer puts it, that the people had already "developed linguistic registers for appropriate prayer to God. . . and were capable of composing, and expected to compose, their own prayer in it". Implied in this argument is the assumption that long before the Yavnean period, necessarily during the period of the Second Temple, people were already accustomed to reciting prayers that resembled in character the **עמידה** that the Yavneh sages sought to institutionalize.

I have demonstrated in my published articles that this assumption is mistaken. Examination of the large corpus of literary and other evidence that reflects the realities of life in Erets Israel at the end of the Second Temple period (the Apocrypha and Pseudepigrapha, Josephus, Philo, the New Testament, and more) proves that there existed at this time no sort of verbal worship that resembled the liturgy that was established at Yavneh. To be sure, Erets Israel was filled with synagogues during the Second Temple period; however, these were not houses of prayer but rather places where people gathered to hear the Torah read and expounded, never to pray. Jews in those times would pray individually, each in his own way and language, and at times or places they desired. Prayer was considered neither an obligatory nor a communal endeavor. As with prayer from time immemorial, Jewish and non-Jewish alike, it was man's intimate and personal communication with God.

Close inspection of the characteristic structures and themes of the **שמונה עשרה** as attested by all available sources from the earliest layers of the tannaitic corpus to the canonical form familiar to us today demonstrates that the **עמידה** was not meant to be a prayer in the common meaning of the term, but rather a ritual of collective worship, a divine service in the strictly formal sense: its recitation is compulsory; it is performed at set times in a solemn cultic setting; its contents are fixed and concern exclusively the welfare of the collective; and it must be recited in the presence of the community. The **שמונה עשרה** then, does not resemble the kind of prayers uttered by individuals before (and, of course, after) the Destruction; it resembles instead the sacrificial worship conducted by the priests in the Sanctuary. This new kind of verbal worship was conceived at Yavneh as a way to offer the nation, in the absence of the sacrifices, an alternative form of worshiping God. At the time it was promulgated at Yavneh, the **שמונה עשרה** was an utter innovation on all levels, whether institutional, functional, or

theological. The "linguistic registers" that people used while the Temple stood -if indeed, such existed -- were utterly inappropriate to this new purpose.

The assumption put forward by standard scholarship, namely, that the Sages created *ex nihilo* this new form of ritual prayer, mandated its recitation three times a day, required it to be said in Hebrew, fixed the exact number of its components and established their subject and order, but did *not* also fix its precise wording, is highly illogical. No ancient religion left room for improvisation in cultic matters. Nor did the Sages leave room for improvisation in halakhic matters. There is therefore no way to imagine that they left the nation's new way of worshiping G-d to be shaped by the free will and inspiration of common people. Anyone who examines the abundance of evidence in the talmudic corpus, beginning with the earliest tannaitic strata, will quickly discover that these sources speak of the עמידה as of a precisely worded text, repeated again and again by the worshipers.

In Leviticus Rabba (23:4), for example, we find the tanna Elazar Hisma, a disciple of Yehoshua ben Hananya (one of the older sages at Yavneh), leaving the synagogue in shame because he was not sufficiently familiar with the text of the עמידה to serve as שליח ציבור. In B. Berakhot (28b-29a), we learn of the congregaton waiting "two or three hours" for Shemu'el Hakatan to recall the proper wording of *birkat haminim* (which he himself had composed!). Then there is the amora Rabbi Yonah, who used to raise his voice while reciting the prayer so that members of his household would learn the wording of the עמידה (P. Berakhot 4:1). Elsewhere, the sages take up the case of whether a man who "finds himself" at שומע תפלה while reciting the עמידה should repeat the prayer or not (ibid., 2:4); they also discuss the question of whether reciting the עמידה requires כונה (ibid., 2:5). R. Matanyah commends his head for automatically bowing at the מודים prayer. Amoraim confess that they have never said the עמידה with כונה and, to the contrary, that any time they tried to do so they thought about extraneous matters (ibid., 2:4). R. Zeira admits that each time he sought to introduce an innovation into the עמידה he got confused (ibid., 4:3; see also B. Berakhot 29b). And how are we to explain the fact that the references to the wording of the עמידה that occur in talmudic literature (and these are many more than we are accustomed to think) are familiar to us from recognizable, canonical versions of the liturgy?

The conclusion that the language of the עמידה was formulated in a binding version at Yavneh (B. Berakhot 28b; Megillah 17b) is thus an inescapable outcome of the analysis of the nature and status of prayer during the Second Temple period, as compared with the specific nature and purpose of the עמידה. It is also attested by the explicit and implied statements made in a multitude of ancient sources. It also offers a key to clarifying many of the cruxes that have long existed in the study of the development of Jewish prayers. It explains not only why the עמידה was established but also why it was meant to be performed in public; why it is obligatory upon both the individual and the congregation; why the individual uses the language of 'we' in reciting it; what accounts for its literary, stylistic, conceptual, and ideological unity; how its appearance in the synagogue gave birth to the קדושה and how it influenced the system of Torah reading and the status of the דרשה; how later additions to the liturgy came about; how it enabled and influenced the emergence and development of liturgical poetry; and even how, over time, its own wording changed and diversified, until it became what it is nowadays. Such is the explanatory power of the conception I have developed, and I would be happy to have it compared with that of the conventional approach.

לעלית נשמת דרב שבת שלמה אליהו בן הרב רפאל, יהיה זכרו ברוך

SUPPLEMENT

תפלת גשם

The **שמיני עצרת** in **משנה** teaches us what must be recited on **מסכת תענית** in order to begin adding **משיב הרוח** to the second **ברכה** of **עשרה**.

מסכת תענית פרק א' משנה א'—מאימתי מזכירין גבורות גשמים. רבי אליעזר אומר, מיום טוב הראשון של חג. רבי יהושע אומר, מיום טוב האחרון של חג. אמר לו רבי יהושע. הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג, למה מזכיר. אמר לו רבי אליעזר, אף אני לא אמרתי לשאול, אלא להזכיר, משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו. אמר לו, אם כן, לעולם יהא מזכיר:

The **שלחן ערוך** provides further details:

שלחן ערוך אורח חיים סימן קיד'—א'—מתחילין לומר בברכה שניה משיב הרוח ומוריד הגשם בתפלת מוסף של י"ט האחרון של חג ואין פוסקין עד תפלת מוסף של י"ט הראשון של פסח: ב אסור להזכיר הגשם עד שיכריז הש"צ. (וי"א שקודם שמתחילין מוסף מכריז השמש משיב הרוח וכו') כדי שהצבור יזכירו בתפלתן וכן נוהגין (מרדכי רפ"ק דתענית). הלכך אף אם הוא חולה או אנוס לא יקדים תפלתו לתפלת הצבור לפי שאסור להזכיר עד שיאמר ש"צ אבל אם יודע שהכריז ש"צ אעפ"י שהוא לא שמע מזכיר ומטעם זה הבא לב"ה והצבור התחילו להתפלל יתפלל ויזכיר אע"פ שהוא לא שמע מש"צ:

It is important to note that the **שלחן ערוך** makes no mention of **תפלת גשם**. Why not? Because **תפלת גשם** is a **פיוט** that does not need to be recited in order to fulfill the Halachic requirements but was composed to merely to enhance the Halachic requirements. This explains why **תפלת גשם** is not found in some well known **סידורים** and is not universally recited. It is not found in the **סידור הertz**, the **סידור עבודת ישראל**, the **סידור Hirsch** and **סידור תפילות אוצר**. It is further not found in many ancient **סידורים**.

The **תפלת גשם** **ספר** (circa 1300's) is one ancient **ספר** that does mention

ספר המנהגים (מירנא) שמיני עצרת ד"ה שחרית, יוצר—מהר"ם היה אומר משיב הרוח ומוריד הגשם צ' פעמים כדי שיהא רגיל כך, והוא ל' יום, כי בכל יום ג' תפילות ואז בספק אין צריך לחזור. ש"צ אומר מגן אבות עד ומגן. ומתחיל אף ברי וכו'. אתה גבור עד אתה רב להושיע. יטריח וכו'. קהל, אפיק מען וכו'. וש"צ אלקינו זכור אב וכו' עד בצדקם חון חשרת מים, שאתה הוא ה' אלקינו ואלקי אבותינו משיב הרוח ומוריד הגשם. לברכה וכו' מכלכל חיים וכו', [ואומר] את מוסף יום שמיני העצרת הזה וכו' כאמור ביום השמיני וכו'. ותערב

לפניך ועולין לדוכן. וקדיש שלם. אין כאלקינו ועלינו לשבח וקדיש דיתום.

Contrast the ספר שבולי הלקט with ספר המנהגים which is from the same historical period:

ספר שבולי הלקט סדר חג הסוכות סימן שעב – ובמוסף מזכירין גבורת גשמים. ומצאתי במנהגות אישפירא שמכריז החזן בפני הקהל קודם תפלת המוסף משיב הרוח והצבור עונים לברכה כדרך שנוהגין בהכרזת ראש חדש. וכיון שמתחילין להזכיר שוב אינו פוסק. ויש שנוהגין שלא להזכיר משיב הרוח במוסף בלחש עד שישמעו תחלה מפי החזן כשמסדיר את התפלה בקול ואז אומר החזן שאתה הוא ה' אלקינו משיב הרוח ומוריד הגשם לברכה ולא לקללה לחיים ולא למות לשובע ולא לרעב לרצון ולא לרזון, ממית ומחיה ואין דומה לך בא"י מחיה המתים:

Here is a description of another מנהג:

הגהות אשרי מסכת תענית פרק א' סימן א' – ובמוסף מזכיר שליח צבור משיב הרוח ומוריד הגשם ואין היחידים בצבור מתפללין משיב הרוח ומוריד הגשם אלא במנחה. ויש נוהגים שלאחר קריאת התורה וקדיש מיד אומר שליח צבור בקול רם משיב הרוח ומוריד הגשם ושוב פותח שליח צבור וגם העם מתפללין בלחש מגן ומחיה ואומר משיב הרוח ומוריד הגשם.

It is possible that the פיוט that is known as תפלת גשם may have gained more acceptance in the 20th Century because of the settlement and establishment of the State of Israel.

One of the exercises that one can perform while studying פיוטים is to trace the Biblical and Midrashic origins of the phrases chosen by the פייטן. In the book נתיב בינה, a five volume treatise on תפלה authored by Rabbi Yissaschar Jacobsen, Rabbi Jacobsen provides the sources for many of the phrases in תפלת גשם:

אף ברי אֶתֶת שֵׁם שֶׁר מָטָר, לְהַעֲבִיב וּלְהַעֲנִין לְהַרְיֵק וּלְהַמָּטָר,
אף בְּרִי אֶתֶת – אִיּוֹב פָּרַק לֹז פֶּסוּק יא – אף בְּרִי יִטְרִיחַ עַב יִפְיֵץ עֲנָן אֹרֹן:
מִיָּם אֲבִים בָּם גִּיָּא לְעָטָר, לְבַל יַעֲצֹרוּ בְּנִשְׁיוֹן שְׁטָר, אֲמוּנִים גִּנּוֹן בָּם שׁוֹאֲלֵי מָטָר
אֲבִים – שִׁיר הַשִּׁירִים פָּרַק ו פֶּסוּק יא – אֵל גִּנַּת אֲנֹז יִרְדְּתִי לִרְאוֹת בְּאִבִּי הַנַּחַל
גִּיָּא – דְּבָרִים פָּרַק לֹד פֶּסוּק ו – וּיקְבֹר אֶתּוּ בְּנִי בְּאַרְץ מוֹאב
בְּנִשְׁיוֹן שְׁטָר – דְּבָרִים פָּרַק לֹב פֶּסוּק יח – צוּר יִלְדֵךְ תִּשִּׁי וְתִשְׁכַּח א – ל מַחֲלָלֶךְ

להבין את התפלה

אֱלֹקֵינוּ וְאֱלֹקֵי אֲבוֹתֵינוּ,

זְכוֹר אֱלֹהֵי נִמְשָׁךְ אַחֲרֶיךָ בַּמַּיִם, בִּרְכָתוֹ בְּעֵץ שְׁתוּל עַל פְּלָגֵי מַיִם,

אֱלֹהֵינוּ – בְּרֵאשִׁית פֶּרֶק יז פְּסוּק ה' – כִּי אֵל הַמּוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיךָ:

נִמְשָׁךְ אַחֲרֶיךָ בַּמַּיִם – שִׁיר הַשִּׁירִים פֶּרֶק א' פְּסוּק ד' – מִשְׁכְּנֵי אַחֲרֶיךָ נְרוּצָה

גִּנְנָתוֹ הַצֵּלָתוֹ מֵאֵשׁ וּמַמְיָם, וְיִרְשָׁתוֹ בְּזָרְעוֹ עַל כָּל מַיִם.

גִּנְנָתוֹ – יִשְׁעִיהוּ פֶּרֶק ל' פְּסוּק ה' – גִּנּוּן וְהַצִּיל פֶּסַח וְהַמְלִיט

הַצֵּלָתוֹ מֵאֵשׁ – מֵאוֹר כְּשָׁדִים.

וּמַמְיָם – בַּמַּעֲשֵׂה הָעֵקִידָה.

וְיִרְשָׁתוֹ בְּזָרְעוֹ עַל כָּל מַיִם – יִשְׁעִיהוּ פֶּרֶק ל"ב פְּסוּק כ' – אֲשֶׁרִיכֶם זֶרְעִי עַל כָּל מַיִם.

הַקָּהָל עֹנֶה: בְּעֶבְרִית אֵל תִּמְנַע מַיִם.

זְכוֹר הַנּוֹלָד בְּבִשּׁוּרֵי יָקָח נָא מַעַט מַיִם, וְשִׁחַתָּ לְהוֹרֹת לְשִׁפְךָ דָּמּוֹ בַּמַּיִם,

בְּבִשּׁוּרֵי יָקָח נָא מַעַט מַיִם – בְּרֵאשִׁית פֶּרֶק יח פְּסוּק ד' – יָקָח נָא מַעַט מַיִם וּרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם

וְהִשְׁעֲנוּ תַּחַת הָעֵץ:

לְשִׁפְךָ דָּמּוֹ בַּמַּיִם – דְּבָרִים פֶּרֶק יב פְּסוּק טז – רַק הַדָּם לֹא תֹאכְלוּ עַל הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמַּיִם:

וְהָרָגָם הוּא לְשִׁפְךָ לֵב בַּמַּיִם, חָפַר וּמָצָא בְּאֵרוֹת מַיִם.

וְהָרָגָם – לִשּׁוֹן זִרְיוֹת

חָפַר וּמָצָא בְּאֵרוֹת מַיִם – בְּרֵאשִׁית פֶּרֶק כו פְּסוּק יח – וַיֵּשֶׁב יִצְחָק וַיַּחְפֹּר אֶת בְּאֵרֵי הַמַּיִם

אֲשֶׁר חָפְרוּ בִּימֵי אֲבֹהֵם אֲבִיו.

הַקָּהָל עֹנֶה: בְּצִדְקוֹ חֵן חֲשֵׁרֵת מַיִם.

חֲשֵׁרֵת מַיִם – שְׁמוּאֵל ב' פֶּרֶק כב פְּסוּק יב – וַיֵּשֶׁת חֶשֶׁךְ סְבִיבֹתָיו סָכוֹת חֲשֵׁרֵת מַיִם עֲבִי

שְׁחָקִים:

זְכוֹר טָעַן מִקְלוֹ וְעָבַר יִרְדֵּן מַיִם, יָחַד לֵב וְגַל אֶבֶן מִפִּי בְּאֵר מַיִם,

טָעַן מִקְלוֹ וְעָבַר יִרְדֵּן מַיִם – בְּרֵאשִׁית פֶּרֶק ל"ב פְּסוּק יא – כִּי בַּמִּקְלִי עֲבַרְתִּי אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה

וְעַתָּה הֵייתִי לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת:

וְגַל אֶבֶן מִפִּי בְּאֵר מַיִם – בְּרֵאשִׁית פֶּרֶק כט פְּסוּק י' – וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב וַיִּגַּל אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי

הַבָּאָר וַיִּשָּׂק אֶת צֵאֵן לִבְנֵי אָחִי אֲמוֹ:

בְּנֵי־אֲבִיכָם לֹא שָׁר בְּלוֹל מֵאֵשׁ וּמַמְיָם, לָכֵן הִבְטַחְתָּ הָיִיתָ עִמּוֹ בְּאֵשׁ וּבַמַּיִם.

הָיִיתָ עִמּוֹ בְּאֵשׁ וּבַמַּיִם – תְּהִלִּים פֶּרֶק סו פְּסוּק יב – בָּאֵנוּ בָּאֵשׁ וּבַמַּיִם וְתוֹצִיאֵנוּ לְרוּיָהּ:

הַקָּהָל עֹנֶה: בְּעֶבְרִית אֵל תִּמְנַע מַיִם.

זְכוֹר מְשׁוּי בְּתִבְת גָּמָא מִן הַמַּיִם, נָמוּ דְלָה דְלָה וְהִשְׁקָה צֵאֵן מַיִם,
 מְשׁוּי בְּתִבְת גָּמָא מִן הַמַּיִם – שְׁמוֹת פֶּרֶק ב פֶּסוּק י – וְתֹאמַר כִּי מִן הַמַּיִם מִשִּׁיתָהוּ:
 דְלָה דְלָה וְהִשְׁקָה צֵאֵן מַיִם – שְׁמוֹת פֶּרֶק ב פֶּסוּק יט – וְתֹאמַר אִישׁ מִצְרֵי הִצִּילֵנוּ מִיַּד
 הָרַעִים וְגַם דְלָה דְלָה לָנוּ וְיִשְׁק אֶת הַצֵּאֵן:
 סְגוּלִיד עֵת צִמְאוּ לַמַּיִם, עַל הַסֵּלַע הֵךְ וַיֵּצְאוּ מַיִם.
 עַל הַסֵּלַע הֵךְ וַיֵּצְאוּ מַיִם – שְׁמוֹת פֶּרֶק יז פֶּסוּק ו – וְהִכִּיתָ בַּצּוֹר וַיֵּצְאוּ מִמֶּנּוּ מַיִם וְשִׁתָּה הָעַם
 הַקָּהָל עֹנָה: בְּצִדְקוֹ חֵן חֲשֵׁרֶת מַיִם.

זְכוֹר פִּקִּיד שְׁתּוֹת טוֹבֵל חֶמֶשׁ טְבִילוֹת בַּמַּיִם, צוּעָה וּמְרַחֵץ בַּפִּי בְּקִדּוּשׁ מַיִם,
 פִּקִּיד שְׁתּוֹת – מִמוֹנָה עַל בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, שֶׁנִּקְרָא אֲבֵן שֵׁתִּיחַ.
 צוּעָה – יִשְׁעִיהוּ פֶּרֶק סג פֶּסוּק א – מִי זֶה בָּא מֵאֲדוֹם חֲמוּץ בְּגָדִים מִבְּצִרָה זֶה הַדּוֹר בִּלְבוּשׁוֹ
 צִעָה בָּרַב כַּחוֹ אֲנִי מְדַבֵּר בַּצִּדְקָה רַב לְהוֹשִׁיעַ:
 קוֹרָא וּמִזֶּה טְהֵרֶת מַיִם, רַחֵק מֵעַם פָּחוּ בַּמַּיִם.
 פָּחוּ בַּמַּיִם – בְּרֵאשִׁית פֶּרֶק מט פֶּסוּק ד – פָּחוּ כַּמִּים אֵל תּוֹתֵר כִּי עֲלִיתָ מִשְׁכְּבִי אֲבִיךָ אֵז
 חֲלַלְתָּ יְצוּעֵי עֲלָה

הַקָּהָל עֹנָה: בְּעִבּוּרוֹ אֵל תִּמְנַע מַיִם.

זְכוֹר שְׁנַיִם עֶשְׂרֵי שְׁבָטִים שֶׁהֶעֱבֵרְתָּ בְּגִזְרֶת מַיִם, שֶׁהִמְתַּקְתָּ לָמוֹ מְרִירוֹת מַיִם,
 בְּגִזְרֶת מַיִם – תַּהֲלִים פֶּרֶק קלו פֶּסוּק יג – לַגּוֹזֵר יָם סוּף לַגּוֹזֵרִים כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ
 שֶׁהִמְתַּקְתָּ לָמוֹ מְרִירוֹת מַיִם – שְׁמוֹת פֶּרֶק טו פֶּסוּק כה – וַיִּשְׁלַךְ אֶל הַמַּיִם וַיִּמְתְּקוּ הַמַּיִם
 תַּנְּחֵם לְדוֹתָם נִשְׁפָּךְ דָּמָם עָלֶיךָ בַּמַּיִם, תִּתֶּן כִּי נִפְשָׁנוּ אֲפָפוּ מַיִם.
 תִּתֶּן כִּי נִפְשָׁנוּ אֲפָפוּ מַיִם – תַּהֲלִים פֶּרֶק יח פֶּסוּק ה – אֲפָפוּנִי חֲבֵלֵי מוֹת וְנַחֲלֵי בִלְיַעַל
 יִבְעֲתוּנִי; מִים כִּינּוּי לַצָּרוֹת.

הַקָּהָל עֹנָה: בְּצִדְקָם חֵן חֲשֵׁרֶת מַיִם.
 שְׂאֵתָה הוּא י – יֵי אֱלֹקֵינוּ, מְשִׁיב הָרוּחַ וּמוֹרִיד הַגֶּשֶׁם,
 קָהָל וְחוּז:

לְבָרְכָה וְלֹא לְקַלְלָה (אָמֵן).
 לְחַיִּים וְלֹא לְמוֹת (אָמֵן).
 לְשָׁבַע וְלֹא לְרִזּוֹן (אָמֵן).

שמונה עשרה IN ברכות 18 WHY

The following גמרא explains why the number 18 was chosen to be the number of ברכות in שמונה עשרה:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח' עמוד ב' – משנה. רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמונה עשרה. רבי יהושע אומר: מעין שמונה עשרה. רבי עקיבא אומר: אם שגורה תפלתו בפיו – מתפלל שמונה עשרה, ואם לאו – מעין שמונה עשרה. . . גמרא. הני שמונה עשרה כנגד מי? אמר רבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני: כנגד שמונה עשרה אזכרות שאמר דוד (תהלים כ"ט) בהבו לה' בני א-לים. רב יוסף אומר: כנגד שמונה עשרה אזכרות שבקריאת שמע. אמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי: כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה. . . הני תמני סרי, תשסרי הוויין! אמר רבי לוי: ברכת המינים ביבנה תקנוה. כנגד מי תקנוה? אמר רבי לוי: לרבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני – כנגד (תהלים כ"ט) א-ל הכבוד הרעים, לרב יוסף – כנגד אחד שבקריאת שמע; לרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי – כנגד חוליא קטנה שבשדרה. תנו רבנן: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה, לשנה אחרת שכחה.

Rabbi Eliyahu Munk in his ספר, עולם התפילות, page 'קכד', explains the significance of the number 18:

נסתפק פה ברמז, שמספר של י"ח ברכות כבר היה, כנראה, קבוע ראש מקדמת דנא, ורק סדרן של הברכות האמצעיות ונוסחן המדויק נקבע בתקופה מאוחרת יותר. בהרבה מדרשים קדמונים כבר נמצא המספר הזה על סמך כמה וכמה פסוקים שבמקרא, עדיין לפני קביעת התוכן של ברכות אלו, ומכאן ראייה של מספר י"ח כשלעצמו נודעת חשיבות מיוחדת. מגמה בולטת זו להגיע למספר קבוע של ברכות אומרת דרשני. קודם לכל מוכיחים המקורות, כי הכוונה הראשונית לא היתה השאיפה לערוך בדיוק י"ח ברכות או בקשות, אלא להזכיר את שם ה' י"ח פעמים במסגרת התפלה הזאת, ורק כדי לאפשר י"ח אזכרות חוברו הברכות דווקא באותו מספר. ברב המקורות מבוסס המספר הזה על י"ח האזכרות של שם הוי-ה שבמזמור "הבו לה' בני א-לים" (תהילים כט'), או שבשלוש פרשיותיה של קריאת שמע או שבדברי שירת הים (עיין ברכות כח', ב'; ויקרא רבה א'; הנחומא בראשית, פרשת וירא). כמו שכבר אמרנו לעיל בפירושונו לברכות השחר ולשירת הים, מיועדת הזכרת השם הזה, בן ארבע אותיות, י"ח מונים, לרמוז על השם המפורש הגדול בעל ע"ב האותיות, היוצא מן הפסוקים יט'–כא', בפרק יד' שבספר שמות, ולפי תוכנם של פסוקים אלה הוא קשור במעשי הניסים של יציאת מצרים. לפי דברי הרא"ש, אין להתחשב בחשבון

הזה, בברכה הי"ט של התפלה "ולמלשינים", שנתוספה רק בתקופה מאחרת יותר, (סוף מסכת פסחים, סימן מ'). בנפלאות אלה על שעת הגאולה ממצרים, ואשר על כן: "סומכים גאולה לתפלה", ובעיקר בנס קריעת ים סוף, מתבטא ה"שם הגדול" של הכל יכול שאין גבול לפעולתו. משום כך נודעת דווקא לשם הזה עמדת מפתח במרכזה של תפילתנו, וכל ברכותיה מסודרות סביב הגרעין, שאותו מסמל המספר ע"ב. וכשם שתפלת י"ח בכלל בנויה על "שם הגדול" בן ע"ב אותיות, כך כל אחת ואחת מברכותיה פונה אל שם הוי-ה בפרט, בן ד' האותיות, מתוך הבטחון הנחוש, ש"ה' מחסי ומצודתי" (עיין תהילים צא', ב') ואצלו נמצא תמיד אוזן קשבת: "יקראני ואענהו", כי "עמו אנכי בצרה" (שם, פסוק טו'; עיין גם מדרש תהילים, מזמור כ') וכך עולה תפלתנו למרומים, ממש כ"קידוש השם" אדיר.

By relating the number of ברכות in שמונה עשרה, 18, to the שם המפורש, the name of G-d that consists of 72 letters, Rabbi Munk provides us with an important principle. First, it explains why שמונה עשרה needed to include 18 ברכות. By reciting G-d's name, הוי-ה which consists of four letters 18 times, we reproduce G-d's name that consists of 72 letters. By doing so we connect our prayer with the miracles that occurred in יציאת מצרים and in particular with קריעת ים סוף which occurred through the utterance of G-d's 72 letter name. This further explains the importance of סמיכת גאולה לתפלה. We connect with the miracles in יציאת מצרים by reciting G-d's name which consists of 4 letters, in 18 ברכות.

Rabbi Munk's point also provides us with a clue as to the כוונה that we should have as we recite each of the 18 ברכות within שמונה עשרה. We should be conscience of the fact that we are reciting G-d's name 18 times in honor of G-d's name of 72 letters and that we are trying to recreate the moment in יציאת מצרים when reciting G-d's name of 72 letters produced such great miracles. It is our hope that by reciting G-d's name 18 times that G-d will provide us with what we need at this time just as G-d provided עם ישראל what it needed during יציאת מצרים.

Finally, Rabbi Munk has provided us with a principle that we can use to determine if a prayer like שמונה עשרה existed before the destruction of the Second בית המקדש. It would appear that Judaism had a long tradition of composing writings that repeat G-d's name 18 times in order to replicate G-d's name of 72 letters. This explains why דוד המלך composed the chapter of תהילים that begins לה' בני א-לים by including G-d's name of four letters (הוי-ה) 18 times. The same principle can be used to explain that חז"ל noticed that G-d's name appears 18 times in קריאת שמע and included קריאת שמע as part of סמיכת גאולה לתפלה for that reason.

לעלית נשמת הרב שבת שלמה אליהו בן הרב רפאל, יהיה זכרו ברוך

TRANSLATION OF SOURCES

עמוד ב' Mishna-Rabban Gamliel said: every day a man should say the eighteen benedictions. Rabbi Joshua says: a prayer that is an abbreviated version of the eighteen benedictions. Rabbi Akiva says: if he knows the eighteen benedictions fluently he says the original eighteen, and if not then an abbreviated version of the eighteen benedictions.

Gemara: To what do these eighteen benedictions correspond? Rabbi Hillel the son of Samuel ben Nahmani said: To the eighteen times that David mentioned the Divine Name in the Psalm, Havu L'Ashem Bnei Ailim (Psalms 29). Rabbi Joseph said: To the eighteen times the Divine Name is mentioned in the Shema'. Rabbi Tanhum said in the name of Rabbi Joshua ben Levi: To the eighteen vertebrae in the spinal column.

These eighteen are really nineteen? — Rabbi Levi said: The benediction relating to the Minim was instituted in Yavneh. To what was it meant to correspond? — Rabbi Levi said: On the view of Rabbi Hillel the son of Rabbi Samuel ben Nahmani, to Ail HaKavod Hirim (Psalms 29); on the view of Rabbi Joseph, to the word 'One' in the Shema'; on the view of Rabbi Tanhum quoting Rabbi Joshua ben Levi, to the little vertebrae in the spinal column.

Our Rabbis taught: Simeon ha-Pakuli arranged the eighteen benedictions in order before Rabban Gamliel in Yavneh. Said Rabban Gamliel to the Sages: Can any one among you frame a benediction relating to the Minim? Samuel the Lesser arose and composed it. The next year he forgot it

עולם התפילות -We can conclude by way of a clue that the number 18 Brachot was already established well before Shmona Esrei was composed and only the order of the middle Brachot and their exact wording was established during a later period. In many early Midrashim, we already find the number 18 has a significance based on verses from Tanach. This number was established well before the composition of the wording of these Brachot. The Midrashim are proof that the number 18 in and of itself carried a special importance.

The apparent goal to reach a certain number of Brachot begs to be interpreted. First of all, the sources reveal that the initial goal was not to compose exactly 18 Brachot or requests but to recite G-d's name 18 times within this Tefila. Only as means of reaching that goal were 18 Brachot composed. In most sources, the number 18 is based on the fact that G-d's name which consists of four letters (יהוה) appears 18 times in the chapter of Psalms that begins: Havu L'Ashem Bnei Ailim (Psalms 29) or within the three Parshiot of Kriyat Shema or within the verses of Oz Yashir. This follows what we provided in our

explanation in Birchot Haschachar and to Oz Yashir that the mention of G-d's name which consists of four letters 18 times was intended to represent G-d's ineffable name which consisted of 72 letters ($18 \times 4 = 72$) which are found in Oz Yashir. It appears from the content of those verses that G-d's name of 72 letters was tied to the miracles that occurred in the Exodus from Egypt. According to the words of the Rosh, one should not concern himself with the recital of G-d's name in the 19th Bracha of V'Lamalshinim which was added in a later era. The miracles that occurred during the exodus from Egypt and in particular the miracles that occurred during the splitting of the sea were tied to the ineffable name of G-d and became the basis for the rule of Semichat Geula L'Tefila. Because this name is tied to the miracles that occurred in the Exodus from Egypt, this name was given a special place in Shmona Esrei. All of the Brachot of Shmona Esrei were composed around the idea that together they should represent the 72 letter name of G-d. Just as Shmona Esrei as a prayer was built around G-d's 72 letter name so too each of its Brachot was built around G-d's name of four letters out of the enduring hope that "My refuge and my fortress, my God, in whom I trust" (Psalms 91,2), will always extend a listening ear: "He shall call upon me, and I will answer him; I will be with him in trouble; I will save him, and honor him." (ibid. 15). By reciting a prayer that was composed in this manner our prayers rise to the heavens as a wonderful Kiddush Hashem.

SUPPLEMENT

דבר תורה לכבוד שבת פרשת בראשית

שבת פרשת בראשית represents the opening day of a new season of learning; an opportunity to start new learning programs or to add to existing learning programs. For this year, I would like to suggest a small addition to any learning program that you may have. Learn a new Hebrew word each week. I am making this suggestion because our generation has become addicted to translations. We have forgotten that when we read translations, we are not studying the original sources. Instead, we are studying the interpretation of that source by one person or by a group of people. Because we do not understand the words in the original sources, we have no way of knowing whether the translations are correct or incorrect.

I would like to provide you with two thoughts that I hope encourage you to undertake the program that I am suggesting; one from this week's **פרשה** and one from a **תשובה** on the question as to whether being fluent in Hebrew is a **מצווה**. If you study the first section of this week's **פרשה** carefully, you will notice that the creation for each day begins with the same words: **וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם; וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים יְהִי-אֹר; וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים;** **רבונו של עולם** **וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ**. I have a question: when did the **רבונו של עולם** used to create the world? I believe that the answer lies in the first **פסוק**: **בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ**. You see it don't you? Let me translate for you: First G-d created the letters **א-ת** that is spoken in the heavens and then provided that the same language, **א-ת**, may be spoken in this world. The Hebrew language was a gift that the **רבונו של עולם** gave this world but only gave it to **עם ישראל**. The **רבונו של עולם** gave us the opportunity to speak on this world the language that is spoken in the heavenly world. He gave us the privilege to communicate with Him in the same language in which the angels communicate with G-d. It is up to us to take advantage of that gift.

But is it a **מצווה**? Rabbi Shlomo Aviner, a Rosh Yeshiva in the Yeshiva in Bet -El in Israel, in his 8 volume set of **שאלות ותשובות שלמה**, asks and answers that question. I highly recommend his set of **ספרים** because his style of writing is very straightforward and easy to follow. He answers that indeed it is a **מצווה**. He bases his answer on a comment by the **רמב"ם** to the first **משנה** of the second **פרק** of **אבות**. In the **משנה** we learn:

מהו זהיר במצוה קלה כבחמורה. What is an example of a מצוה קלה? The רמב"ם says:
כגון למידת לשון הקודש, שהאדם חושב שהיא קלה.

What is the רמב"ם's source? It is a פסוק that we recite twice every day: וְלַמֶּדֶתֶם אֹתָם אֵת: **וְלַמֶּדֶתֶם אֹתָם אֵת**. What does רש"י say on that פסוק? As soon as your son is old enough, teach him: תורה צוה לנו משה, **תורה צוה לנו משה**. That is a metaphor meaning: teach your child Hebrew, לשון הקודש. You might ask: why did the רמב"ם not include being fluent in Hebrew as one of the 613 מצוות? The answer is that the requirement to be fluent in Hebrew is already included within the מצווה of לימוד תורה. You fulfill the מצווה of לימוד תורה in the best possible way when you study the sources in Hebrew and not through a translation.

חברי, אני מקווה שאם תשתדלו ללמוד מלה חדשה בעברית כל שבוע, תראו שבזמן קצר יהיה יותר קל לכם לקרא ספרים בעברית ולא תצטרכו עוד לקרא תרגומים.

שבת שלום

SUPPLEMENT

פיוט לקידוש ראש חודש מרחשון מאת רב פינחס הכהן

This is the tenth in a series of 13 פיוטים that רב פינחס הכהן composed to be read after announcing the New Moon. This material is being reproduced from the book written by Professor Shulamit Elizur of Hebrew University on the פיוטים of רב פינחס הכהן.

אֵד וְעָב וְנָשִׂיא וְנִשְׁבָּן

(These words all mean "clouds")

בִּיאת חֲזִיו וְעָנָן וְיִשְׁבָּן

The coming of the clouds.

מֶרְחֶשְׁבָּן / נְשָׂמִי נְדָבוֹת לְהִנִּיף וּלְיִשְׁבָּן

Generous rain You poured down in even measure

דִּיץ יוֹרֵה בְּמֶרְחֶשְׁבָּן

The happiness of the Yoreh rain occurs in MarCheshvan

הַמַּטֶּרֶת הַשְּׁמַיִנִי בְּעֵתָהּ תִּקְרָב

The rains of the eighth month in its proper time is approaching

וְסִילּוֹן אוֹקֵינוֹם לְבֶכֶר יִקְרָב

The water in the ocean should rise into the clouds

מֶרְחֶשְׁבָּן / זְכָרִים¹ בּוֹ מְלֻמַּעָה לִקְרָב

The waters in the clouds, which is male, will approach from on high

תִּשְׁבּוֹן לְמִלְאֵת עֲקִיצָתָם בְּעִקְרָב

Our religious leaders whose bite is as sharp as the sting of a scorpion will complete the calculation of the months of the year

טִיפִים בָּאוֹת לְחֵתְלִי

The drops of rain bring joy equally to everyone

יִזְרְדוּת מִמַּעַל לְהִשְׁוּוֹת פִּיתוּלִי

They fall from high to straighten out that which is crooked

מֶרְחֶשְׁבָּן / בְּבֶרֶת בָּר בּוֹ תֵּת לִי

From it I will have plentiful wheat

1. The בראשית רבה יג', ג' in מדרש provides that the water in the clouds is male while the water on the earth is female. When the waters mix together they cause the ground to bear fruit.

לְהַשְׁפִּיר עֲנָנִים בְּשֹׁפָר נִפְתָּלִי

To praise the clouds in the manner that the tribe of Naftali was praised for their kind words

מְקַדָּשׁ הַחֹדֶשׁ בְּזִמְנוֹ לְיִשְׁבּוֹ

The month is sanctified in time

נִמְסָר לְחֹבְרִים הַמְּבִינִים חִישובוֹ

The job of setting the month was given to those who are experts in calculating the months

מִרְחֶשְׁבָן / סֹדוֹ וְעִיבוּרוֹ בְּשִׁלְשָׁה בְּהֶתְחַשְׁבוֹ

The setting of the month was given over to a court of three judges

עֲמוּסִים חֵייל בְּיִשׁוּב שָׁבוֹ

After birth they are trained to perform these calculations

פָּקַדְתָּ הָאָרֶץ לְשׁוֹקֶקֶה בּוֹ

You remember the earth and water it

צוֹם בְּנֵי צִדְקִיָּהוּ בְּחֻמְשָׁה בּוֹ

The fast commemorating the death of the sons of King Tizkiyahu by the Babylonians falls on the 5th day

מִרְחֶשְׁבָן / קוֹר לְהִקִּיר יִתְחִיל בּוֹ

It is the beginning of the colder days

רְבִיעִיּוֹת שְׁלוֹשׁ הַבָּאוֹת בּוֹ

There are three phases of rain that occur in this month

שׁ-דֵּי זְכוֹר לִי בְּרִית שְׁמִינִי

G-d remember the covenant of the eighth day (Brit Milah)

שְׁלִימָה וּמָסַע שְׁכֻנָּתָה בּוֹ לְהַשְׁמִינִי

Remember the Beit Hamikdash where You resided and blessed me with goodness

מִרְחֶשְׁבָן / תֵּת קִידוּשׁוֹ בְּמִשְׁמִינִי

Let the rain come so that it can produce the olives that will be turned into oil

תִּלְךָ תִּכְוֶיֶן כָּכָל בְּשְׁמִינִי

Re-Establish the Beit Hamikdash that was originally completed in MarCheshvan

ככתוב: ובשנה האחת עשרה בירח בול הוא החדש השמיני בלה הבית לכל דבריו ולכל משפטיו ויבנהו שבע שנים (מלכים א' פרק ו' פסוק לח')

And in the eleventh year, in the month Bul, which is the eighth month, was the house

להבין את התפלה

finished in all its parts, and according to all its specifications. And he was seven years in building it.

ונאמר: סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם (תהלים פרק כה' פסוק יד').

The counsel of the Lord is with those who fear him; and he will reveal to them his covenant.

שמונה עשרה IN ברכות 17, 18 OR 19

The fact that we still call שמונה עשרה by a name that translates to the number 18 and do not call it תשע עשרה which represents the number of ברכות that it actually contains is surprising. The wonder grows when we consider that according to the following גמרא both the first 18 ברכות and the 19th ברכה were composed in the same era; while רבן גמליאל was the head of the סנהדרין and the סנהדרין was located in יבנה.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח' עמוד ב'—תנו רבנן: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה, לשנה אחרת שכחה.

The שמונה עשרה explains why the name remained לבוש תכלת:

אורח חיים סימן קכב'—ואף על פי דתשע עשרה הם, קורין אותן תפלת שמונה עשרה, מפני שמתחלה לא תקנו רק שמונה עשרה ברכות, כי ברכת המינים לא תקנו המאה ועשרים זקנים, ואחר כך בימי רבן גמליאל נתרבו המינים והוסיף לתקן ברכת המינים שיאבדו מהרה וקבעוה בין אלו ברכות התפלה (ברכות דף כח' עמוד ב') אבל השם הראשון שלא היו אלא שמונה עשרה לא זו מפי הבריות וקראוהו תפלת שמונה עשרה.

The statement that השם הראשון שלא היו אלא שמונה עשרה לא זו מפי הבריות confirms that the לבוש תכלת is among those who believe that a prayer consisting of 18 ברכות was well known to the general public before the time of רבן גמליאל.

There may be a much simpler explanation as to why the name שמונה עשרה continued after the composition of the ברכת המינים. In נוסח ארץ ישראל¹, even after the addition of ברכת המינים, the number of ברכות in שמונה עשרה continued to be eighteen. The ברכות of את צמח דוד and בונה ירושלים were combined. Here is one version of that ברכה:

רחם ה' אלוקינו ברחמך הרבים עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דavid משיחך ועל היכלך ועל מקדשך ועל מעונך ברוך אתה ה' אלקי דavid בונה ירושלים.²

1. After the destruction of the בית המקדש two versions of the סידור developed; one in ארץ ישראל and one in בבל. After the Tenth Century, the areas that followed נוסח ארץ ישראל slowly dwindled until it lost all of its adherents.

2. The source for this ברכה is the journal קבץ על יד which publishes material uncovered by scholars from handwritten manuscripts. The article which includes a complete version of שמונה עשרה according to נוסח ארץ ישראל was written by Uri Ehrlich and appears in volume 18 page 18.

That there was a practice to combine the **את צמח דוד** and **בונה ירושלים** can be seen from the following:

תוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק ג' הלכה כה'—שמונה עשרה ברכות שאמרו חכמים כנגד שמנה עשרה אזכרות שבהבו לה' בני א—לים; כולל של מינים בשל פרושין ושל גרים בשל זקנים ושל דוד בבונה ירושלים; אם אמר אלו לעצמן ואילו לעצמן יצא.

The practice of combining the **את צמח דוד** and **בונה ירושלים** led Ismar Ellbogen to argue in his book *Jewish Liturgy, A Comprehensive History*, that in **נוסח ארץ ישראל**, at first there were only 17 ברכות and with the addition of **ברכת המינים**, the number of ברכות reached eighteen. He supports his argument with the following **מדרש**:

במדבר רבה (וילנא) פרשה יח', כא'—(הושע יד) כל תשא עון וקה טוב ונשלמה פרים שפתינו; אמרו ישראל רבש"ע בזמן שבית המקדש קיים היינו מקריבים קרבן ומתכפר ועכשיו אין בידינו אלא תפלה, **טו"ב** בגימטריא י"ז, תפלה י"ט ברכות? הוצא משם ברכת המינים שתקנוה ביבנה ואת צמח דוד שתקנו אחריו על שום (תהלים כו) בחנני ה' ונסני.

Ellbogen finds further support in the following **גמרא**:

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ד דף ח טור א /ה"ג—אמר ר' חונה: אם יאמר לך אדם שבע עשרה אינון אמור לו של מינין כבר קבעו חכמים ביבנה.

Ellbogen further notes that when one checks the **רבי אליעזר הקליר** that **קרובות** composed for reading during **הש"ץ** **פורים** in **תפלת שחרית** for **חזרת הש"ץ**, one finds that **רבי אליעזר הקליר** composed a **קרובה** for every **ברכה** in **עשרה** except for the **ברכה** of **את צמח דוד**. According to Ellbogen, the failure of **רבי אליעזר הקליר** to compose a **קרובה** for the **ברכה** of **את צמח דוד** demonstrates that at the time that **רבי אליעזר הקליר** lived, there was no separate **ברכה** of **את צמח דוד**. Nevertheless, most scholars reject Ellbogen's thesis that at some point there were only 17 ברכות because no version of **עשרה** has been found that contained only 17 ברכות.

So which **ברכה** is the 19th **ברכה**? Scholars argue that the 19th **ברכה** was **את צמח דוד** and not **ברכת המינים**. The **תוספתא** in **מסכת ברכות** quoted above supports the position that some had the custom to combine the **ברכה** of **ולמלשינים** with **ועל הצדיקים** and that some had the practice of combining **את צמח דוד** as a part of the **ברכה** of **בונה ירושלים**. The **מדרש** quoted above clearly asserts that the **ברכה** of **את צמח דוד** was composed after **נוסח ארץ ישראל**. Certainly for those who lived in areas that initially followed **נוסח ארץ ישראל**, the separate **ברכה** of **את צמח דוד** was the last **ברכה** added to **עשרה**.

בעד רפואה שלמה לתמר מירל בת ריעקל

SUPPLEMENT

ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב

In this week's newsletter we learned that Jews who resided in Israel after the destruction of the Second **בית המקדש** did not recite the same form of **שמונה עשרה** as did the Jews who lived in Babylonia. The form of **שמונה עשרה** was not the only difference in practice between those two areas. We are fortunate that a book was written during that period that describes the differences in **מנהגים**. The book appears under one of the following titles:

אוצר חילוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובני בבל;
ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב;
החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל.

The author of this book is not known. The period in which the author lived is not known. Scholars speculate based on some of the wording chosen by the author that the author must have lived between 500 CE and 700 CE.

Some historical background: The period of time between the destruction of the Second **בית המקדש** and the end of the first Millenium CE was a period in which the **גאונים** in **ארץ ישראל** and the **גאונים** in **בבל** operated without much interference from the other. This explains the separate development of **תלמוד ירושלמי** and **תלמוד בבלי**. According to some scholars, the period of independence came to a close because of a dispute in 921 CE between **רב סעדיה גאון** and **בן מאיר** concerning setting the date of the first day of **פסח**. **בן מאיר** had calculated that the first day of **פסח** should fall on a Sunday based on a rule that was not known to the **גאונים** in **בבל**. **רב סעדיה גאון** and others tried to convince **בן מאיר** that his calculation was incorrect but **בן מאיר** refused to change his mind. That year Jews in **ארץ ישראל** celebrated **פסח** over a different period of time than did the Jews in **בבל**. After that incident, the **גאונים** in **בבל** started to exert pressure in an effort to be recognized as the central Jewish authority. One of the means that the **גאונים** used was to encourage people from **בבל** to settle in **ארץ ישראל** and to establish synagogues that followed **מנהג בבל**. In many areas the synagogue that followed **מנהג ארץ בבל** was set up next door to the synagogue that followed **מנהג ארץ ישראל**.

The **ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב** lists 52 differences between **מנהג ארץ ישראל** and **מנהג בבל**. I have reproduced for you those customs that are relevant to us today, many of

which involve synagogue practice. If anyone has a particular interest in any of the **מנהגים**, I can provide you with the sources for each **מנהג**. I am able to do because this past Sunday, I had the good fortune that while browsing in a used Sephorim store in Boro Park, the store owner suggested that I buy a booklet that contained a discussion about the book **ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב**. I did not realize until I came home that the store owner sold me a doctoral thesis that someone by the name: Mordechai Margulies authored in 1937 in an effort to obtain a PHD from Hebrew University. (Historical Note: Mr. Margulies identifies the location of Hebrew University as **ירושלים עיר הקודש**, Palestine.)

I trust that Mr. Margulies received his PHD. In his thesis, he lays out his theories as to when the book was written and who may have composed the book. He further provides the historical background to the development of **מנהג ארץ ישראל**. As you might expect from a doctoral thesis, Mr. Margulies includes extensive notes and sources for each **מנהג**.

It is a surprise that **ספר החילוקים** does not include the fact that Jews who followed **מנהג** **מנהג בבל** only recited 18 **ברכות** in **עשרה** while Jews who followed **מנהג** **ארץ ישראל** recited 19 **ברכות**. There could be several reasons for the omission. Perhaps at the point in time when the book was authored Jews who followed **מנהג ארץ ישראל** had begun to recite 19 **ברכות** or Jews who followed **מנהג בבל** were only reciting 18 **ברכות**.

If anyone knows how a PHD dissertation from Hebrew University published in 1937 ended up in a used bookstore in Boro Park or if you know anything about the career of Mordechai Margulies, I would like to hear from you. He and/or his family should know that a group of people from around the world are benefitting from his PHD dissertation to gain a better understanding of the development of the **סידור**.

ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב

ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב סימן א-אנשי מזרח (בבל) יושבין בקרית שמע, שדורשין בשבתך, ובני ארץ ישראל עומדין.

סימן יד - ארץ מזרח (א"מ) מכניסין את האבל בבית הכנסת בכל יום ובני ארץ ישראל (א"י) אין מכניסין אותו אלא בשבת בלבד.

סימן יט - א"מ אין מברכין על היין אלא מזוג, ובני א"י מברכין עליו כשהוא חי.

סימן כא - א"מ בוצעין על ב' ככרות בשבת, שהן דורשין: לחם משנה; ובני א"י אין בוצעין

להבין את התפלה

אלא על ככר אחד, שלא להכניס כבוד ערב שבת בשבת.

סימן כב'-א"מ פורשין כפיהם בתעניות ובט' באב בערבית, ובני א"י אין פורשין אלא בשחרית, אלא ביום הכפורים בלבד.

סימן כד'-א"מ אין מזכירין מזון בברכת המזון, ובני א"י עושין מזון עקר, שהכל טפילה למזון.

סימן כה'-א"מ אין רואין טבעת קידושין, ובני א"י רואין טבעת קידושין גמורין.

סימן כח'-א"מ מברכין את החתן בשבע ברכות, ובני א"י בג'.

סימן כט'-א"מ ש"צ מברך ברכת כהנים בקהל, ובני א"י אין ש"צ מברך ב"כ בקהל, שדורשין: ושמך את שמי, שאסור לאדם להשים את השם, אא"כ הוא כהן.

סימן לב'-א"מ אומרים מקדש השבת, ובני א"י אומרים: מקדש ישראל ויום השבת.

סימן לג'-א"מ אין תלמיד שואל בשלום רבו, ובני א"י תלמיד אומר לרבו: שלום עליך רבי.

סימן לו'-א"מ הופכין את פניהם אל הציבור ואחוריהם אל הארון, ובני א"י פניהם אל הארון.

סימן מא'-א"מ עושין שני י"מ, ובני א"י יום אחד, כמצות התורה.

סימן מב'-א"מ אוסרין שיברכו הכהנים לישראל וראשם פרוע, ובני א"י מברכין כהנים לישראל וראשם פרוע.

סימן מג'-א"מ מתפלל אדם י"ח ברכות בלחש, ובני א"י בקול רם, להרגיל העם.

סימן מד'-א"מ אין סופרין העומר אלא בלילה, ובני א"י ביום ובלילה.

סימן מז'-א"מ קורין בפרשה שלח צבור והעם, ובני א"י קורין העם פרשה וש"ץ סדרים.

סימן מח'-א"מ עושין שמחת תורה בכל שנה, ובני א"י לג' שנים ומחצה.

סימן מט'-א"מ מכבדין את התורה בכניסה, ובני א"י בכניסה ויציאה, כתורה וכהלכה,

שנאמר: וכפתחו עמדם כל העם.

סימן נ'–א"מ אין כהן מברך את ישראל עד שישא אשה, ובני א"י מברך עד שלא ישא אשה.

סימן נא'–א"מ אין טוענין לולב בשבת, אבל נוטלין הדס, ובני א"י טוענין לולב והדס ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, שנאמר: ולקחתם, אפילו בשבת.

סימן נה'–א"מ הכהנים נושאים כפיהם ג' פעמים ביום הכפורים ובני א"י ד' פעמים ביום: שחרית, מוסף, מנחה, נעילה.

TRANSLATION OF SOURCES

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח' עמוד ב' -The Rabbis learned: Shimon, the flax dealer, put into order 18 Brachot in the presence of Rabban Gamliel in Yavneh. Rabban Gamliel said to them: is there not someone who knows how to compose the Bracha against the apostates? Samuel, the small one, arose and composed the Bracha. By the year after, the Bracha was forgotten.

לבוש תכלת אורה חיים סימן קכב' -Although there are 19 Brachot in Shmona Esrei, the prayer is still called Shmona Esrei, because at first it was composed with 18 Brachot. The Bracha concerning the apostates was not composed by the Men of the Great Assembly. Afterwards in the time of Rabban Gamliel, the number of apostates grew significantly. Rabban Gamliel added to Shmona Esrei a Bracha concerning the apostates that the apostates be soon eliminated and they set it among the Brachot of Shmona Esrei. However the prayer's original name, that there were Shmona Esrei Brachot, never left the vocabulary of the people and so they continued to call the prayer, Shmona Esrei (18).

תוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק ג' הלכה כה' -The number 18 Brachot was established by the Sages representing the 18 times that G-d's name appears in the Psalm that begins: Havu L'Ashem Bnai Ailim. It is acceptable for one to include the message of the Bracha concerning the apostates with the Bracha concerning the Perushim (Al Hatzadikim) or the Bracha concerning the garim with the Bracha concerning the elders³ and the Bracha concerning the Kingdom of David (Et Tzmach) with the Bracha of Boneh Yerushalayim; if one separated these themes into separate Brachot, he fulfilled his obligation.

במדבר רבה (וילנא) פרשה יח', כא' -The verse: Kol Tisa Avon V'Kach Tov V'Nishalma Parim Siphaseinu is explained as follows: The Jewish people said to G-d: G-d, when the Temple was functioning, we would bring sacrifices for atonement. Now all we have is prayer. This explanation was given based on the gematria of the word: Tov (17). But Shmona Esrei has 19 Brachot? Deduct from the 19 Brachot the Bracha for the apostates that was composed in Yavneh and the Bracha of V'Es Tzemach Dovid which was composed after that based on the verse in Psalms 26: B'Chononi Hashem V'Nasani (Test me O' Lord and try me).

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ד דף ח טור א' ה"ג -Rav Chuna said: If someone tells you: there are 17 Brachot in Shmona Esrei, tell them that the Sages already composed the Bracha concerning the apostates while still in Yavneh.

3. That is our current practice in the Bracha of Al Hatzadikim.

THREE STEPS BACK/THREE STEPS FORWARD

Prior to commencing our recital of **שמונה עשרה** we move three steps back and three steps forward. What is the source for that practice? The **גמרא** is the source for the practice to walk back three steps after completing **שמונה עשרה** but the **גמרא** does not discuss doing the same prior to reciting **שמונה עשרה**.

תלמוד בבלי מסכת יומא דף נג' עמ' ב'-אמר רבי אלכסנדר אמר רבי יהושע בן לוי: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. אמר ליה רב מרדכי: כיון שפסיע שלש פסיעות לאחוריו, התם איבעיא ליה למיקם, משל לתלמיד הנפטר מרביו, אם חוזר לאלתר, דומה לכלב ששב על קיאו. תניא נמי הכי: המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחוריו, ואחר כך יתן שלום. ואם לא עשה כן - ראוי לו שלא התפלל.

The practice of stepping forward three steps before reciting **שמונה עשרה** is not found in the **סידור רב סעדיה גאון** nor in the **סדר רב עמרם גאון**. The earliest source that refers to the practice is the **מחזור ויטרי**:

מחזור ויטרי סימן כא' - וכי מצלי אנפיה לארעא וליביה לרקיעא דא' ר' ישמעאל ב"ר יוסי כך אמ' אבא המתפלל צריך שיתן פניו למטה ועיניו למעלה כדי לקיים שני מקראות הללו (איכה ג) נשא לבבינו אל כפים אל א' בשמים. ואו' (הושע ה) עד אשר יאשמו ובקשו פני; לכך מפסיע לפניו שלש פסיעות ולאחריו דכת' ורגליהם רגל ישרה, הרי שלש רגלים ושלש פסיעות קודם תפלה ואחר כך ישרה. מיישרין תפלתן וכן הוא אומר שאו מנחה ובואו לפניו. כלומר כשתתפללו לפניו עשו עצמכם כאדם המביא דורון למלך וכשהוא מגיע לפניו ממחר ומפסיע שלש פסיעות ואחר כך השתחוו לו במגן אברהם; וכף רגליהם ככף רגל עגל הרי שלש פסיעות לאחר תפלה, מלאכי צבאות יודון ידודן בהליכה ידודן בחזרה. וכמה ג' פרסאות? בהליכה כנגד מחנה ישראל וכנגדן אנו עושין ג' פסיעות בהליכה ובחזרה.

This is the way the practice is described in the **שולחן ערוך**:

אורח חיים סימן צה' סעיף א' - יכוין רגליו זה אצל זה בכיון, כאלו אינם אלא א', להדמות למלאכים דכתיב בהן: ורגליהם רגל ישרה (יחזקאל א, ז) כלומר: רגליהם נראים כרגל אחד (רמ"א - וי"א כשעומד להתפלל ילך לפניו ג' פסיעות, דרך קרוב והגשה לדבר שצריך לעשות).

משנה ברורה סימן צה' ס"ק ג' - ילך לפניו - ואין צריך לחזור לאחוריו כדי לילך לפניו כ"ב הא"ר אבל מנהג העולם לילך לאחוריו.

The **משנה ברורה** notes that it is not necessary to move back three steps before moving forward three steps. However, he recognizes that the custom in his time, the 20th Century, was to move back three steps first and the **משנה ברורה** gives his approval to the custom. But the **משנה ברורה** does not provide a source for the custom.

Perhaps the following explains the intent behind the practice:

דברים פרק ג' פסוק כג' - ואתחנן אל ה' בעת ההוא לאמר. תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ל' עמוד ב' - כמה ישהה בין תפלה לתפלה? רב הונא ורב חסדא, חד אמר: כדי שתתחנן דעתו עליו; וחד אמר: כדי שתתחולל

דעתו עליו. מאן דאמר כדי שתתחונן דעתו עליו – דכתיב: (דברים ג') ואתחנן אל ה'; ומאן דאמר כדי שתתחולל דעתו עליו – דכתיב (שמות ל"ב) ויחל משה. תורה תמימה – בין תפלה לתפלה – כשמתפלל שני תפילות, כגון בין שחרית למוסף, או היכי ששכח ולא התפלל שצריך להשלימה כשמתפלל תפלה שלאחריה ומתפלל שתיים. וטעם השהי נראה משום דאין עושין מצות חבילות כמו שאומרים בסוטה ח', א'. ואתחנן אל ה' – רצה לומר עד כדי שתהא דעתו מיושבת להתפלל בלשון תחינה. ויחל משה – גם זה כעין פירוש שתתחונן, ובלישנא בעלמא פליגי. ובירושלמי כאן מבואר שהוא כדי שיעור הילוך ד' אמות, ועיין באורח חיים סימן קה' ולפנינו בפרשה תשא שם. ועיין בשאלות ותשובות הרשב"א סימן תל"ו דהשליח ציבור אחר תפלה בלחש יעמוד כדי הילוך ד' אמות קודם שיחזור למקומו להתפלל לפני הציבור וזה נסמך גם כן על דרשות שלפנינו. ובבית יוסף לאורח חיים סימן קכ"ג כתב דיחיד לאחר תפלת י"ח יחזור למקומו אחר שיעור הילוך ד' אמות, והב"ח כתב אחר שיתחיל השליח ציבור, ומכאן משמע בבית יוסף שרי מבאר כאן דשיעור שהיה הוא כדי שתחונן או כדי שתתחולל דעתו עליו, ומבואר בירושלמי דשיעור זה הוא כדי הילוך ד' אמות.

The תורה תמימה provides two possible bases for the custom to step back three steps before stepping forward three steps. The תלמוד ירושלמי relates that the amount of time necessary to create a break is the amount of time it takes to walk ד' אמות. ד' אמות expressed mathematically is eighteen (18) inches times four (4) which equals seventy-two inches. ג' פסיעות expressed mathematically is three feet. Walking back three feet and then forward three feet is the same as walking seventy two (72) inches, the equivalent of ד' אמות. The שליח ציבור waits the time equivalent of walking ד' אמות in order to create a break between תפילות so that he does not perform מצות in bundles. The break also provides him time to prepare himself for his task of performing the מצוה of תפלה for those who cannot perform the מצוה for themselves. We as individuals also need a break equal to the amount of time it takes to walk ד' אמות for similar reasons. In our rush to fulfill the obligation of גאולה לתפלה, סמיכת גאולה, we must not forget that the ברכה of גאולה marks the completion of the מצוה of וברכותיה. When we recite the words 'ברוך אתה ה' in the beginning of שמונה עשרה we are beginning the new מצוה of תפלה. We step back three steps and forward three steps in order to pause the time equivalent of a person walking ד' אמות in order to create a break between the מצוה of קריאת שמע and the מצוה of תפלה. That break is necessary because of the principle of אין עושין מצות חבילות. The break was created in this manner and not by reciting קדיש or other words out of concern of interfering with סמיכת גאולה לתפלה. Walking six steps, equal to ד' אמות, was a halachically acceptable means of creating a break between the מצוה of קריאת שמע and the מצוה of תפלה. The second reason to step back three steps and then forward three steps is to provide us time to collect our thoughts before reciting שמונה עשרה.

בעד רפואה שלמה לחמתי חייה בת מלכה

TRANSLATION OF SOURCES

ב' תלמוד בבלי מסכת יומא דף נג' עמ' ב' - Rabbi Alexandri said in the name of Rabbi Joshua ben Levi: One who prays the Amidah should go three steps backwards and then recite Shalom. Rabbi Mordecai said to him: Having taken the three steps backwards, he ought to remain standing, as would a disciple who takes leave of his master; for if he returns at once, he acts like a dog which goes back to his vomit. It has also been taught thus: One who prays shall take three steps backwards and then pronounce Shalom. If he does not do so, it would have been better for him not to have prayed at all.

בא' מהזור ויטרי סימן כא' - While praying, his head should be pointed downward but his heart should face upwards as Rav Yishmael the son of Rav Yossi said: So said my father, one who prays Shmona Esrei should turn his head downwards and his eyes upwards in order to fulfill two verses: (Eichah 3, 41) Nisah LiVaveinu El Kapayim El Ail Ba'Shamayim and (Hosea 5, 15) Ad Asher Ye'Eshmu Oo'Bikshu Panai. One should walk forward three steps before reciting Shmona Esrei and three steps after reciting Shmona Esrei as it is written: (Yichezkel 1, 7) V'Ragleihem Regel Yishara. The verse refers to three legs¹ which represent the three steps that we take forward. Then we put our feet together in a straight line. This helps give Shmona Esrei its proper respect. And then the prophet says: (Divrei Hayamim 1, 16, 29) S'Oo Mincha Oo'Vohoo Li'Phanav. In other words, when you pray before G-d conduct yourself in the same manner as one who brings a gift to his king. As he approaches the king, he rushes. He walks three steps and then bows down in the Bracha of Magen Avrohom. The rest of the verse in Yechezkel 1, 7: V'Kaf Ragleichem Ki'Kaf Regel Egel represents the three steps that one takes after completing Shmona Esrei. The verse: (Psalms 68, 13) Malchei Tzvaot Yi'Dodoon Yi'Dodoon is interpreted to mean that you should wander as you approach G-d in prayer and when you leave G-d after praying. How far is three steps? It is the distance from the camp of the Yisraelim in the desert to Ohel Moed. In honor of three camps that existed in the desert (Kohanim, Leviim and Yisraelim) we walk three steps as we approach in prayer and three steps when we depart from prayer.

א' סעיף א' - One should set one's feet exactly one next to the other as if both feet are one so as to appear as the angels about whom it is written: (Yechezkel 1, 7) V'Ragleihem Regel Yishara; in other words one's feet should appear to be one foot. Ramah: There are those who say: when one is ready to recite Shmona Esrei, one should walk forward three steps, in the same manner that one would approach and go near a task one must perform.

ג' משנה ברורה סימן צה' ס"ק ג' - It is not necessary to walk back first before walking forward

1. The word "Ragleihem" is plural which is interpreted as "two" steps and the word "Regel" represents the third step.

so wrote הא"ר (?) but it is the general custom in our time to first walk back three steps.

ו'Eschanan El Hashem B'Ais Ha'Hoo Laimor. -דברים פרק ג' פסוק כג'

How long should one wait between Tephilot? -תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ל' עמוד ב'

Rav Huna and Rav Chisda argued about this matter. One said: Until his mind becomes settled. One said: until his mind calms down. The one who says: until his mind becomes settled derives his conclusion from the words: V'Eschanan El Hashem; the one who says: until his mind calms down derives his conclusion from the words: Va'Yichal Moshe.

תורה תמימה -Between Tephilot-When he prays two Tephilot, like Mussaf after Schacharit or when he forgets to recite a Tefila and needs to recite Shmona Esrei twice in order to make up for the omission. The reason for the pause appears to be so as not to bundle together two Mitzvot as the rule is stated in Sotah Daf 8 Amud 1. V'Eschanan El Hashem-He meant to say: until his mind is settled to the point that he can pray using language of supplication. Va'Yichal Moshe-this too can be explained as settling one's mind. The dispute between the Rabbis was simply concerning the source and not the meaning. The Jerusalem Talmud in discussing this issue explains that the amount of time one should pause is equal to the time it would take to walk four Amot. Check the Shulchan Oruch, Orach Chaim, Siman 105 and in this book in Parshat Ki Tisa. Also check in the responsa of the Rashba, Siman 136, where the Rashba states that the prayer leader after reciting the silent Shmona Esrei should pause the time equal to the time it takes to walk four Amot until he returns to his place to recite the Shmona Esrei out loud. That rule is related to what we discussed earlier. And the Beit Yossef in his comments to Orach Chaim Siman 126 wrote that an individual after reciting the silent Shmona Esrei should return to his place only after pausing for an amount of time equal to what it would take to walk four Amot. The Bach wrote that he should not return to his place until after the prayer leader begins repeating the Shmona Esrei. From here it appears that the Beit Yossef would allow one to return before then since the purpose of the pause is to settle one's mind. The Jerusalem Talmud already ruled that the amount of time one should pause is equal to the time it takes for a man to walk four Amot.

אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך

We introduce אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך by reciting the words: שמונה עשרה (תהלים פרק נא). We do so despite the fact that we learned that we may not recite any words that interfere with גאולה לתפלה, not even the word "אמן" according to many opinions. Why are we permitted to do so?

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ד' ע"ב – אמר ר' קורא קריאת שמע ומתפלל. מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? – זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית. . . מתיב מר בריה דרבינא: בערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה; ואי אמרת בעי לסמוך, הא לא קא סמך גאולה לתפלה, דהא בעי למימר השכיבנו! אמרי: כיון דתקינו רבנן השכיבנו, כגאולה אריכתא דמיא. דאי לא תימא הכי שחרית היכי מצי סמיך? והא אמר רבי יוחנן, בתחלה אומר: (תהלים נ"א) ה' שפתי תפתח, ולבסוף הוא אומר: (תהלים י"ט) יהיו לרצון אמרי פי! אלא: התם כיון דתקינו רבנן למימר ה' שפתי תפתח – כתפלה אריכתא דמיא, הכא נמי, כיון דתקינו רבנן למימר השכיבנו – כגאולה אריכתא דמיא.

It is significant that it is רבי יוחנן who introduces the concept of גאולה לתפלה and it is רבי יוחנן who provides that one should begin שמונה עשרה by reciting the words: אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך. Why did רבי יוחנן contradict himself by providing that one should interrupt גאולה לתפלה by reciting שפתי תפתח? Let us consider when רבי יוחנן lived. According to what רב שרירא גאון writes in his סדר רבן גמליאל; in other words, five generations after רבן גמליאל; רבן גמליאל lived five generations after רבי יוחנן, תנאים ואמוראים יבנה in רבן גמליאל by שמונה עשרה: generations after the composition of

שמאי והלל היו בבית שני בסנהדרין ורבן יוחנן בן זכאי קבל מהם, והיה בחרבן הבית ולאחר חרבן הבית קבע ישיבה לתורה ביבנה ארבעים שנה. ורבי אליעזר ורבי יהושע ורבן גמליאל קבלו מרבן יוחנן בן זכאי. ורבי טרפון ורבי עקיבא ורבי ישמעל קיבלו מרבי אליעזר ורבי יהושע. ורבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אלעזר בן שמוע קיבלו מרבי טרפון ורבי עקיבא ורבי ישמעאל. רבי ורב נתן קיבלו מרבי מאיר וחבריו. רב חייא ורב שמעון ברבי ובר קפרא ורב חנינא קיבלו מרבי. הרי לך סוף תנאים. תחילת אמוראים: רב ושמואל בבבל ורבי יוחנן וריש לקיש בארץ ישראל.

רבן יוחנן instituted the rule of גאולה לתפלה in the era in which he lived. During the five generations that preceded the life of רבי יוחנן there was no rule of גאולה לתפלה. We previously noted this time period when we learned that the earliest time to recite שמונה עשרה is much earlier than the earliest time to recite שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך. We concluded that the rule of גאולה לתפלה introduced by רבי יוחנן five generations

after the composition of שמונה עשרה caused the preferred time to recite קריאת שמע to move until just before הנץ החמה so that one could then recite שמונה עשרה immediately after קריאת שמע. What, if anything, was recited just before שמונה עשרה prior to the time of רבי יוחנן? Professor Uri Ehrlich of Ben Gurion University in an article published in the journal, קבץ על יד, Volume 18, page 1, provides a version of שמונה עשרה על פי שמונה עשרה found in Geniza material which includes what was recited immediately before שמונה עשרה:

תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב (תהלים קמ"ב); ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו (תהלים כ'; י'); עשה עמי אות לטובה ויראו שנאי ויבשו כי אתה ה' עזרתני ונחמתני (תהלים פו'; יז'); והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד (זכריה יד'; ט'); לה' הישועה על עמך ברכתך סלה (תהלים ג'; ט'); ברוך ה' לעולם אמן ואמן (תהלים פט'; נג'); ברוך ה' מציון שכן ירושלם הללו י-ה (תהלים קל"ה; כ"א).

הללו י-ה הללו א-ל בקדשו הללוהו ברקיע עזו. הללוהו בגבורתיו הללוהו כרב גדלו. הללוהו בתקע שופר הללוהו בנבל וכנור. הללוהו בתף ומחול הללוהו במנים ועוגב. הללוהו בצלצלי שמע הללוהו בצלצלי תרועה. כל הנשמה תהלל י-ה הללוי-ה. (תהלים קנ'); הרחמן הוא ירחם עלינו וישמע ויענה בקול תפילתנו ובקול תפלת תחנת עמו ישראל ויעתר לנו בתפילתנו ברחמים וברצון מלפניו ואמרו אמן. עמדו לתפלה. תפילתנו תקבל ברצון. כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקיננו (דברים לב'; ג'); אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך (תהלים פרק נ"ז); ברוך אתה ה' ...

According to this version of שמונה עשרה one would recite פסוקי דזמרה before saying פסוקי דזמרה גמרא. The selection of פסוקים matches what the גמרא defines as שמונה עשרה תלמוד בבלי מסכת שבת דף קי"ח ע"ב ב'-אמר רבי יוסי: יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. איני? והאמר מר: הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף! כי קאמרינן: בפסוקי דזמרה. פסוקי דזמרה רבן גמליאל states that in his era, who lived two generations after רבי יוסי consisted of miscellaneous פסוקים, with the last chapter of תהילים being recited within the פסוקים. רבי יוחנן who lived three generations after רבי יוסי then instituted the rule of שמונה עשרה פסוקי דזמרה away from שמונה עשרה. רבי יוחנן needed to move שמונה עשרה away from שמונה עשרה so that there would not be any interruptions between גאולה לתפלה. רבי יוחנן removed all of the verses but one: אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך. This was done so as to not totally abandon the previous practice. This theory then serves to explain why the words: תפלת שחרית and not: פסוקי דזמרה are used to describe that section of פסוקי דזמרה. The original פסוקי דזמרה which is reflected in Professor Ehrlich's discovery did in fact consist primarily of miscellaneous פסוקים and contained only one full chapter of פסוקים.

בעד רפואה שלמה לחמתי חייה בת מלכה

SUPPLEMENT

אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך

Sometimes two pages are simply not enough space to discuss a topic properly. In this case, not only is there more to say on the subject but what has been said needs to be approached from a different angle so that the importance of what is being said is not missed.

The discovery by Professor Uri Ehrlich of an early version of **שמונה עשרה על פי מנהג ארץ ישראל** is significant because it answers many questions. Let us begin by repeating the introduction to **שמונה עשרה** that is presented by Professor Ehrlich:

תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב (תהלים קמ"א ב');
ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו (תהלים כ', י');
עשה עמי אות לטובה ויראו שנאי ויבשו כי אתה ה' עזרתני ונחמתני (תהלים פו', יז');
והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד (זכריה יד', ט');
לה' הישועה על עמך ברכתך סלה (תהלים ג', ט');
ברוך ה' לעולם אמן ואמן (תהלים פט', נג');
ברוך ה' מציון שכן ירושלם הללו י-ה (תהלים קל"ה, כא').

הללו י-ה הללו א-ל בקדשו הללוהו ברקיע עזו. הללוהו בגבורתיו הללוהו כרב גדלו.
הללוהו בתקע שופר הללוהו בנבל וכנור. הללוהו בתוף ומחול הללוהו במנים ועוגב. הללוהו
בצלצלי שמע הללוהו בצלצלי תרועה. כל הנשמה תהלל י-ה הללוי-ה. (תהלים קנ');
הרחמן הוא ירחם עלינו וישמע ויענה בקול תפלותינו ובקול תפלת תחנת עמו ישראל ויעתר
לנו בתפלותינו ברחמים וברצון מלפניו ואמרו אמן. עמדו לתפלה. תפלותינו תקבל ברצון.

כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלקינו (דברים לב', ג');
אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך (תהלים פרק נ"א יז'); ברוך אתה ה' ...

The first question: in what era was this introduction to **שמונה עשרה** in general use? The time frame is somewhere between the time that **שמונה עשרה** was put into final form which was in the era of **רבן גמליאל**, the first generation after **חרבן הבית**, and the time that **רבי יוחנן**, one of the first **אמוראים**, who lived in **ארץ ישראל** during the fifth generation after **שמונה עשרה** was put into final form and who instituted the rule of **סמיכת**

גאולה לתפלה. The introduction to שמונה עשרה could no longer be in use after the generation of רבי יוחנן because the introduction constituted an impermissible interruption between גאולה and תפלה. Moreover, it is רבי יוחנן who explains why the practice of reciting the פסוק of תפתח אד-ני שפשי תפתח was allowed to continue after the rule of סמיכת גאולה לתפלה was instituted but does not provide that the other פסוקים that were included in the version of שמונה עשרה discovered by Ehrlich may be recited before שמונה עשרה. Since רבי יוחנן was an אמורא in ארץ ישראל, we can presume that he was aware of the form of שמונה עשרה that Professor Ehrlich uncovered and yet, in his day the only פסוק that continued to be recited before שמונה עשרה was אד-ני שפשי תפתח.

Given the fact that the rule of סמיכת גאולה לתפלה was not in place during the five generations between the time of רבי יוחנן and רבן גמליאל, what was the order of תפלת שחרית during that period? קריאת שמע was recited at its earliest time. There would be a break. שמונה עשרה would then be recited after הנץ החמה. The פסוקים that precede שמונה עשרה in the version of שמונה עשרה uncovered by Professor Ehrlich were recited after the break and before שמונה עשרה. The order of תפלת שחרית, therefore, was שמע, קריאת שמע, פסוקי דזמרה, שמונה עשרה. The reason that רבי יוחנן instituted the rule of סמיכת גאולה לתפלה was to eliminate the break between the time of reciting קריאת שמע and שמונה עשרה. He was probably concerned about a practice in which Jews were required to congregate twice each morning, once for קריאת שמע and a second time for שמונה עשרה. He anticipated that there would be more participation if קריאת שמע and שמונה עשרה were recited in close proximity to each other.

There is no doubt that the rule of סמיכת גאולה לתפלה caused a major change in Jewish practice. Reciting קריאת שמע was delayed until just before the earliest time to recite שמונה עשרה. In order for רבי יוחנן to convince the people to accept such a radical change, רבי יוחנן had to promise the people עולם הבא:

מסכת ברכות דף ד' עמ' ב'—דאמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? — זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית.

After taking such a strong stand on behalf of סמיכת גאולה לתפלה, רבי יוחנן could no longer permit פסוקי דזמרה to stand between קריאת שמע and שמונה עשרה. He then moved פסוקי דזמרה to where it now stands during תפלת שחרית, before קריאת שמע. But he was careful not to totally eliminate the practice of reciting פסוקי דזמרה before שמונה עשרה. By reducing the number of פסוקים to one: אד-ני שפתי תפתח ופי יגיד. רבי יוחנן, תהלתך

להבין את התפלה

recital of all פסוקי דזמרה just before שמונה עשרה.

Now we can understand the reason that רבי יוחנן gave for allowing the recital of אד-ני כיון דתקינן רבנן למימר ה' שפתי before שמונה עשרה: שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך אד-ני שפתי תפתח ופי admits that reciting אד-ני before שמונה עשרה was already the regular practice before he instituted the rule of סמיכת גאולה לתפלה. He did not want to eliminate the practice totally. He simply reduced the number of פסוקים to one.

This explanation also fits into the גמרא's exposition as to what makes up פסוקי דזמרה. תלמוד בבלי מסכת שבת דף קיח' עמ' ב'-אמר רבי יוסי: יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. איני? והאמר מר: הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף! כי קאמרינן: בפסוקי דזמרה. The words: גומרי הלל are generally understood to mean: reciting the last chapter of תהילים פסוקים that were recited before שמונה עשרה in the version of שמונה עשרה uncovered by Professor Ehrlich. What further "fits" is the fact that the גמרא answers that the recital of תהילים גמרא was found בפסוקי דזמרה. Those words literally means that תהילים פרק נה' was to be recited among miscellaneous verses. That is exactly what we find in Professor Ehrlich's discovery; seven verses precede תהילים פרק נה' and two follow it. It is quite evident that when רב יוסי made his statement about פסוקי דזמרה, he had in mind the version of שמונה עשרה which Professor Ehrlich's uncovered. It also fits chronologically. רבי יוחנן lived two generations after רבן גמליאל and three generations before רבי יוסי. רבי יוסי lived before the time when the rule of סמיכת גאולה לתפלה was instituted.

Lastly Professor Ehrlich's discovery helps explain the fact that although today the sections of פסוקי דזמרה that we recite consist mostly of chapters, we continue to call the section גמרא and not דזמרה. The reason we continue to do so is because the גמרא refers to that section of תפלה as דזמרה. The גמרא did so because at the time the statement was made by the גמרא, פסוקי דזמרה was in the form that is found in Professor Ehrlich's discovery; nine miscellaneous verses and one complete chapter. The גמרא could not use the word "פרקי" to describe a group of פסוקים that included only one complete chapter of songs. The term פסוקי דזמרה was a better description. That term was an appropriate description for a group of פסוקים that also included one full chapter.

If anyone is interested in reading a more traditional explanation as to why פסוקי דזמרה is

called by that name despite the fact that it consists of chapters, it is provided by the late Rabbi Joseph Soloveitchik, זצ"ל, in his lecture entitled: פסוקי דזמרה found in volume two of the book: שיעורים לזכר אבא מרי, ז"ל.

Professor Ehrlich's discovery came one thousand years after many of our great scholars began struggling to understand why the פסוק of יגיד תהלתך was placed before שמונה עשרה and ostensibly interrupted לתפלה. In order to understand their comments, it is necessary to study the פסוק of יגיד תהלתך within the context of the chapter it is found in תנ"ך:

ספר תהילים פרק נא

א לְמִנְצַח מְזִמּוֹר לְדָוִד: ב בָּבוֹא־אֵלָיו נָתַן הַנְּבִיא פֶּאֶר־בָּא אֶל־בֵּת־שֶׁבַע: ג חֲנֻנֵי אֱלֹקִים
בְּחֶסֶדְךָ כָּרַב רַחֲמֶיךָ מָחָה פֶּשְׁעֵי: ד הָרַב בְּכִסְנֵי מַעֲוֵנִי וּמַחְטָאתִי טָהַרְנִי: ה בִּי־פֶשְׁעֵי אָנִי
אָדַע וּחְטָאתִי נִגְדִי תָמִיד: ו לֵךְ לְבִדְךָ חֲטָאתִי וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי לְמַעַן־תִּצְדַּק בְּדִבְרֶךָ
תִּזְכָּה בְּשִׁפְטֶךָ: ז הֵן־בְּעוֹזֶן חוֹלָלְתִּי וּבְחֲטָא יַחְמִתֵּנִי אִמִּי: ח הֵן־אָמַת חָפְצָתָ בְּטָחוֹת וּבִסְתָם
חֲכָמָה תוֹדִיעֵנִי: ט תַּחֲטָאֲנִי בְּאִזּוֹב וְאַטְהֶר תִּכְבֹּסֵנִי וּמִשְׁלַג אֶלְבִּינִי: י תִּשְׁמִיעֵנִי שִׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה
תִּגְלָנָה עֲצָמוֹת דָּבִיתִי: יא הִסְתַּר פָּנֶיךָ מִחֲטָאִי וְכָל־עוֹנְתִי מָחָה: יב לֵב טָהוֹר בְּרָא־לִי אֱלֹקִים
וְרוּחַ נָכוֹן חִדַּשׁ בְּקִרְבִּי: יג אֶל־תִּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קִדְּשְׁךָ אֶל־תִּקַּח מִמֶּנִּי: יד הָשִׁיבָה לִּי
שִׁשׁוֹן וְשִׁעָךְ וְרוּחַ נְדִיבָה תִּסְמְכֵנִי: טו אֶלְמֶדָה פִּשְׁעִים דָּרְכֶיךָ וּחְטָאִים אֵלֶיךָ יָשׁוּבוּ: טז
הֲצִילֵנִי מִדְּמַיִם אֱלֹקִים תִּשְׁוַעְתִּי תִרְנֶן לְשׁוֹנִי צִדְקָתְךָ: יז אֶד־נִי שִׁפְתִּי תִפְתַּח וּפִי יִגִּיד
תְּהִלָּתְךָ: יח כִּי אֶל־תַּחֲפֹץ זָבַח וְאַתָּנָה עוֹלָה לֹא תִרְצֶה: יט זָבַחִי אֱלֹקִים רוּחַ נִשְׁפָּרָה
לֵב־נִשְׁפָּר וְנִדְכָּה אֱלֹקִים לֹא תִבְזֶה: כ הִיטִיבָה בְּרִצּוֹנְךָ אֶת־צִיּוֹן תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָּם: כא
אֲזַ תַּחֲפֹץ זָבַח־צֶדֶק עוֹלָה וְכָלִיל אֲזַ יַעֲלוּ עַל־מִזְבִּיחְךָ פָּרִים:

Here is a sample of how some early commentators explain the insertion of the פסוק-שמונה עשרה before beginning תפלתך:

פירוש רבינו יונה על אבות פרק א משנה ב

ועל העבודה – כי הקב"ה בחר בישראל מכל האומות וארץ ישראל מכל הארצות ובחר ירושלים מכל ארץ ישראל ובחר מירושלים ציון כמו שנאמר [תהלים קל"ב י"ג] כי בחר ה' בציון אוה למושב לו ובחר מכל בבית הבחירה בשביל העבודה שכתוב בה רצון שנאמר [ויקרא א' ג'] לרצונו לפני ה'. הנה לך כי מפני העבודה נברא כל העולם כלו. אז בחטאינו חרב מקדש ובטלה העבודה. והתפלה אלינו עכשיו במקומה כמו שאחז"ל ולעבדו בכל

להבין את התפלה

לבבכם אי זה היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפלה וזהו שאומר [תהלים נ"א י"ז] ה' שפתי תפתח שדוד המלך אמרו לפסוק זה על חטאת בת שבע שהיה במזיד ואין מביאין קרבן על הזדונות ועל זה אמר כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה שאני הייתי יכול להביא קרבן לכפר לי הייתי מביא עכשיו שאיני יכול ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך ותקבל התפלה במקום קרבן ותכפר לי על חטאתי. גם אנחנו שאין לנו קרבן שיכפר לנו לא זדונות ולא שגגות ה' שפתי תפתח ותקבל תפלתנו במקום הקרבנות:

מגן אבות לרשב"ץ על אבות פרק א משנה ב

היו קוראין אנשי מעמד במעשה בראשית כל השבת. ומעמדות לא נתקנו אלא מפני הקרבנות, כמו שנתפרש שם. וזה מפורש הוא שהרי בשביל קרבנות שהקריב נח, נשבע יי' ולא ינחם שלא יביא מבול לעולם. הרי שבשביל העבודה העולם עומד. וזה גם כן מתבאר מדרך שקול הדעת, שכל העולם לא נברא אלא בשביל האדם, והאדם כדי לעבוד השם יתברך ולזה נבחרה ירושלים מכל הארצות, וישראל מכל האומות, לקיים עבודת הקרבנות. וכבר אמרו רז"ל [שם וכן במגילה לא ב] שבזמן שאין בית המקדש קיים העוסק בתורת הקרבנות הרי הוא כאילו הקריב קרבנות, וזהו שנאמר בדברי הימים [ב' ב ג] בקרבנות, לעולם זאת על ישראל. כמו שנאמר בסוף מנחות [קי א] וכן אמרו בענין המעמדות, שאם יתבטלו יעסקו בתורת קרבנות ומעלה עליהם הכתוב כאילו הקריבו קרבנות. ולזה אנחנו קורים בכל יום פרשת תמיד ובכל יום מוסף, פרשת מוספין. וכן תפלות, כנגד תמידין תקנום. כמו שנזכר בפרק תפלת השחר [ברכות כו ב] ובמדרש תהלים [שוח"ט מזמור נה] וזו היא עבודה שבלב, שנאמר 'ולעבדו בכל לבבכם' [דברים יא יג] כמו שאמרו בספרי [ספרי שם] ובירושלמי פרק תפלת השחר [ברכות פ"ד הל"א ז – א] ובדניאל כתיב 'אלקך די אנת פלח ליה בתדירא הוא ישזבינך' [ו יז], מפני התפלה שהיה מתפלל תלת זמנין ביומא, כי לא היה פולחן בבבל. ובפרק החובל [ב"ק צב ב] ובפרק המקבל [ב"מ קז ב] אמרו, 'ועבדתם את יי' אלקיכם' [שמות כג כה], זו קריאת שמע ותפלה. ולזה אמר דוד כשחטא בענין בת שבע והיה מזיד ולא היה מתכפר לו בקרבן, 'יי' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך'. 'כי לא תחפוץ זבח ואתנה עולה לא תרצה'. 'זבחי אלקים רוח נשברה' [תהלים נא יז, יח, יט], פירוש כי יותר מכפרת התפלה בלב נשבר, מהקרבנות. כי המתפלל בשברון לב מקריב חלבו ודמו, וכן המתענה, כמו שהיה מתפלל בר ששת כשהיה מתענה, כמו שנזכר בפ' היה קורא [ברכות יז]. והמביא קרבן הוא מקריב חלב ודם בהמה אחת. ועל זה תקנו קודם התפלה פסוק זה. וזה הוא שנאמר 'כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו' [הושע יד ג]. פירוש הכתוב, כל עון תשא וקח מידינו זה הטוב והוא שנשלם מקום הפרים הגות שפתינו. הרי שהתפלה גדולה מהקרבנות שהתפלה מכפרת על הזדונות, והקרבנות אין מכפרין אלא על השגגות.

Here is a different approach

פירושי סידור התפילה לרוקח [מה] תפילת שמונה עשרה – מגן אברהם עמוד שטו

האדם ישים לבו בכפו ומכוין ואומר שפתי תפתח שלא אשגה בתפילתי, ואז פי יגיד תהילתך. יסדיר אדם שבחו [של הקב"ה] ואחר כך יתפלל, זהו ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך. ו' תיבות בפסוק, כמו בברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, וכנגדו ו' רקיעים ווילון אינו משמש כלום כדאית' בחגיגה, וכנגד ו' ברוך אצל שם בחומש, ואילו הם: ברוך ה' אלקי שם א', וברוך א–ל עליון אשר מגן ב', ברוך ה' אלקי אדוני ג', ואברך את ה' אלקי אדוני ד', ברוך ה' אשר הציל אתכם ה', וברכת את ה' אלקיך ו', נגדם ו' תיבות אומרים לפני התפילה. ואין לומר שומע תפילה וגו', ולא כי שם ה' אקרא, כי אין בהלכה מתיר כי אם ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך.

You might be tempted to ask the question: are the words: שפתי תפתח ה' a part of תפלה or a part of גאולה? The נמרא clearly called the words: כתפלה אריכתא דמיא. That did not prevent some commentators from expressing a different opinion:

ראבי"ה ח"א – מסכת ברכות סימן ג

צריך אדם לסמוך גאולה לתפלה, ואע"ג דא"ר יוחנן בתחילה אומר ה' שפתי תפתח ולבסוף אומר יהיו לרצון אמרי פי ובערב מפסקינן בהשכיבנו, כולו נמי כיון דקבעינהו רבנן בתפלה כגאולה אריכתא דמיין. ופסוקים נמי קרינן כגון ברוך ה' לעולם וכו', משום שיש שאינו זהיר בתפלת ערבית דקיימא לן תפילת ערבית רשות, וקבעו מקראות הללו שיש בהם י"ח שמות, ואחר מקראות הללו תיקנו ברכה וחתומה כגון ברוך אתה ה' המלך בכבודו ימלוך עלינו.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ד' ע"ב - The Master said: 'Let him recite Shema' and say the Tefillah'. This accords with the view of R. Johanan. For R. Johanan says: Who inherits the world to come? The one who follows the Ge'ullah immediately with the evening Tefillah . . . Mar b. Rabina raised an objection. In the evening, two benedictions precede and two benedictions follow the Shema'. Now, if you say he has to join Ge'ullah with Tefillah, behold he does not do so, for he has to say in between, 'Let us rest'? — I reply: Since the Rabbis ordained the benediction, 'Let us rest', it is as if it were a long Ge'ullah. For, if you do not admit that, how can he join in the morning, seeing that R. Johanan says: In the beginning of the Tefillah one has to say: O Lord, open my lips etc., and at the end one has to say: Let the words of my mouth be acceptable? The only explanation there is that since the Rabbis ordained that O Lord, open my lips should be said, it is like a long Tefillah. Here, too, since the Rabbis ordained that 'Let us rest' should be said, it is like a long Ge'ullah.

רב שרירא גאון סדר תנאים ואמוראים - Shammai and Hillel were in the Sanhedrin during the Second Temple and Rabban Yochanon Ben Zakai was a disciple of them. Rabban Yochanon Ben Zakai lived through the destruction of the Second Temple. After the destruction of the Second Temple, Rabban Yochanon Ben Zakai established a Yeshiva in Yavne which remained there for 40 years. Rebbe Eliezer, Rebbe Yehoshua and Rabban Gamliel were disciples of Rabban Yochanon Ben Zakai. Rebbe Tarfon, Rebbe Akiva and Rebbe Yishmael were disciples of Rebbe Eliezer and Rebbe Yehoshua. Rebbe Mayer, Rebbe Yehudah, Rebbe Yossi, Rebbe Nehemiya and Rebbe Elezar son of Shamu were disciples of Rebbe Tarfon, Rebbe Akiva and Rebbe Yishmael. Rebbe and Rav Nassan were disciples of Rebbe Mayer and his friends. Rav Chiya, Rav Shimon son of Rebbe, Bar Kappara and Rav Chanina were disciples of Rebbe. That brings us to the end of the period of the Tannaim. The first of the Amoraim: Rav and Shmuel in Babylonia and Rebbe Yochanon and Reish Lakish in Israel.

ב' תלמוד בבלי מסכת שבת דף ק"ח ע"ב - Rebbe Yossi said: May I be among those who complete Hallel each day. Is this so? Did not Mar say: whoever recites Hallel each day is a heretic? What did Rebbe Yossi mean to teach us? Let me among those who recite the last chapter of Tehillin within Pseukei D'Zimra.

אנשי כנסת הגדולה WAS COMPOSED BY שמונה עשרה HOW MUCH OF

Now that we are about to study each section of שמונה עשרה, it is fair to ask: did אנשי כנסת הגדולה compose just the theme and the endings of each ברכה of שמונה עשרה or did they also compose the actual words within each ברכה? The תקון תפלה in his introduction to שמונה עשרה asks this question because of those who count the words within each ברכה in שמונה עשרה and attach significance to the number of words. The difficulty with that approach is that the גמרא never identifies the wording of each ברכה. In fact the מדרשים that we previously studied only identified the endings of each ברכה and the גמרא which we will review when we study the order of the ברכות only speaks of the theme of each ברכה.

The תקון תפלה identifies ר' חיים מוואלזין as one of those who believes that the complete text was composed by אנשי כנסת הגדולה:

נפש החיים שער ב'—פרק י'—והמשכיל יבין מדעתו שלא לחינם הוצרכו לתקון תחנה קטנה ותפלה קצרה כזו ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים אלא שהם השיגו ברוח קדשה והשגת נבואתם העליונה ונהירין להו שבילין דכל סדרי בראשית ופרקי המרכבה לזאת יסדו ותקנו מטבע ברכות ותפילות באלו התיבות דוקא מאשר ראו והשיגו איזה דרך ישכון אורה של כל תיבה פרטית מהן שהיא נצרכת מאוד לתקון רבוי עולמות וכחות עליונות וסדור המרכבה וכאמרם ז"ל בעבודה צריך גבוה. . נפש החיים שער ב'—פרק י"ג—מה שנתגלו לנו קצת כוונות התפלה מרבותינו הראשונים ז"ל קדישי עליונים ועד אחרון האר"י ז"ל אינם בערך אף כטפה מן הים נגד פנימיות עומק כונות אנשי כנסת הגדולה מתקני התפלה, שהיו ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים, וכל מבין יבין דלא איתי איניש על יבשתא שיוכל לתקן תקון נפלא ונורא כזה לכלול ולגנוז במטבע תפלה קבועה וסדורה בנוסח אחד התקונים של כל העולמות עליונים ותחתונים ושכלל פעם שמתפללין יוגרמו תיקונים חדשים בסידור העולמות וכחות, שמעת שתקנוה עד ביאת הגואל, בזמנו בקרוב, לא היתה ולא תהיה שום תפלה בפרטות דומה לחברתה שקודמת לה ושאחריה כלל, דלבושין דלביש בצפרא לא לביש ברמשא ודלביש ברמשא לא לביש בצפרא כמו שכתוב בתקונים תכ"ב, ולכן אמרו אבותינו בחגיגה ט' עמוד ב' וברבה במדבר פ"ט מעות לא יוכל לתקן, זה שביטל קראת שמע ותפלה. וזה בלתי אפשר אם לא על ידי הנבואה העליונה אשר הופיע אליהם השם יתברך בעת תיקון נוסח מטבע התפלה והברכות שם הוא יתבאר בפיהם אילו התיבות ספורות וגנוזות בתוכן כל התיקונים.

in his סידור expresses a similar view except that he concedes that changes to the wording had entered the סידור:

מאמר סלם בית א—ל הערה ז'—כי נוסחי ח"י ברכות התפלה ק"כ זקנים ונביאים עמדו ונמנו על כל תיבה ותיבה ושקלוה במאזני שכלם הקדש בעיון ובדיוק רב על סדר נפלא וכו' ובלי ספק אנשי

כנסת הגדולה שתקנום הקפדו מאוד על מנין התיבות, ובודאי דקדקו מאד בלשון שתהא שפה אחת ברורה שמורה לכלל ישראל בהשואה גמורה וכו' ואם בהמשך הזמן ורוב ההעתיקות שנעשו בצוק העתים ועל ידי עירוי מכלים לכלים שונים נשתנו הנוסחאות בין המקומות הרחוקים ממזרח למערב אשמת סופרים והמעתיקים היא, ומכל מקום לא שלטה רק לחלק הנוסחא לשתיים דרך כלל וכו' והאחד בודאי טעה, ולא יפה עשה ששנה מאומה מלשון האבות הראשונים הקדושים וקעבוהו לציבור וכו' ומחמת שאין לנו ידיעה ברורה ביד מי הקבלה הנאמנה הראשונה בזה לכן כל אחד מחזיק בשלו ועושה לו סמוכות מה שיוכל וכו'.

The תפלה also presents the view of the students of the אר"י to this issue:

ואולם להמקובלים מתלמידי אר"י ז"ל דרך אחרת בסבת שינוי הנוסחאות אשר בידנו היום. לפי שיטתם תקנו אנשי כנסת הגדולה מתחלה שתיים עשרה נוסחאות שונות בעד שנים עשר שבטי ישראל, לכל שבט ושבט כפי השער המיוחד לו ברקיע. המקובל הא-להי ר"ח ויטל בתחלת ספרו הקדוש פרי עץ חיים אמר בשם מורו האר"י ז"ל "שיש י"ב שערים ברקיע כנגד י"ב שבטים. והם השערים הנזכרים שלהי יחזקאל. ואמר מורי ז"ל שודאי לא היו השערים שוים גם כן וכל אחד משונה מחבירו לכן כל התפילות של השבטים משונות.

The שיערי תפלה notes that חז"ל often speak of the concept of תפלה:

והנה רמז לחילוק שערים בעלית התפילות למעלה נמצא גם בדברי רבותינו חכמי התלמוד ז"ל שהרי אמרו בברכות (ל"ב ב') מיום שחרב בית המקדש נעלו שיערי תפלה, ובתענית (כ"ו ע"א) בשחרית מוסף ומנחה ובנעילת שערים ערשי בשם ירושלמי ובב"מ (נט' א') כל השערים (של תפלה, רש"י) ננעלו חוץ משערי אונאה, ובדברים רבה (פ"ב ס' י"ב) שיערי תפלה פעמים פתוחים פעמים נעולים, מכל זה משמע שיש שערים הרבה לתפלה, וכן תקנו לנו רבותינו ז"ל בנוסח אבינו מלכינו פתח שערי שמים לתפלתנו... ובסוף תפלת נעילה ליום כיפור שיערי שמים פתח וגו' ושם פתח לנו שער בעת נעילת שער.

Why did שמונה עשרה feel so strongly that the complete text of מוואלזין was composed by אנשי כנסת הגדולה? Why was he unwilling to concede that errors had entered into the סידור? The opinion of ר' חיים מוואלזין must have been shaped by the era in which he lived. ר' חיים מוואלזין lived from 1749 to 1821 which coincided with the birth of the Reform movement. Obviously, ר' חיים מוואלזין was concerned that any admission by him that errors had entered the סידור would provide the Reform movement with the justification to change parts of the סידור. We who have been open and frank in our discussions about errors that have entered the סידור must heed to the opinion of ר' חיים מוואלזין. What is written here should never be considered a basis for changing even one letter of any סידור. The strength of our prayers emanates from the fact our prayers contain the same words as did the prayers of our fathers and our mothers.

בעד רפואה שלמה לחמתי חייה בת מלכה

TRANSLATION OF SOURCES

נפש החיים שער ב'—פרק י'
A knowledgeable person understands on his own that not for nothing did the members of the Great Assembly which included prophets compose this small prayer. They did so through divine inspiration and composed these exact words because they saw that reciting these words would give order to all the various worlds. . . Our forefathers including Rabbi Isaac Luria revealed to us some of the secrets hidden within the prayers. But what they revealed is only a small part of the depth within the words that the members of the Great Assembly used for the prayers. Those who are knowledgeable know that no man has lived who could have created as great a composition as the Shmona Esrei in which the members of the Great Assembly imbedded within the words that which keeps the upper and lower worlds in order. Every time one recites the words of Shmona Esrei, new ways of keeping the world in order are created. This will continue until the time of the coming of the Moschiach. No recitation of Shmona Esrei prayer is similar to the one before or to the one after. That which was recited in the morning is not the same as the one recited in the evening and the one recited in the evening is not the same that is recited the next morning. That is why our Rabbis stated in Masechet Chagiga page 9 side 2: Missing an opportunity to recite Kriyat Shema or Shmona Esrei is something that cannot be recovered. Creating a prayer that has that kind of power could have only happened by men who were prophets and who received divine inspiration while composing the prayer. These are the words that were counted. Hidden within the words are the means to put the world in good order.

ר' יעקב מעמדין מאמר סלם בית א—ל הערה ז'
The wording of Shmona Esrei was composed by the members of the Great Assembly who gave great thought to each word and considered in great detail the order in which they put the words. Without a doubt, the men of the Great Assembly spent much time in deciding the number of words. They further worked hard to ensure that there be only one version of Shmona Esrei for all of Klall Yisroel. In the passage of time and because of the many times that the words were copied by hand and by so many people, differences developed in different places from East to West. This was the fault of scribes and the ones who made copies. In any event, the result was that two main versions evolved. In one of them there are certainly errors. Whoever caused the errors did not act appropriately because he changed the language of what was composed by our holy forefathers. Since it is not clear which version is correct, each person follows what he believes to be the correct version and finds justifications for what he does.

The students of the ארי—The Kabbalists, followers of Rabbi Isaac Luria (ARI) have another way of explaining the evolution of the various versions of the Siddur that are in our hands today. It is their position that the members of the Great Assembly composed

from the start 12 different versions of Shmona Esrei in honor of each of the twelve tribes. Each tribe was assigned a different gate through which their prayer ascended to heaven. The Kabbalist, Rabbi Chaim Vital in the beginning of his book, Pri Eitz Chayim said in the name of his mentor, the ARI that there are 12 gates in heaven, each corresponding to one of the 12 tribes. Those are the gates that are mentioned at the end of the book of Ezekiel. My mentor, the ARI said that the gates are not equal and each is different. That is why the prayers of each tribe is different.

תיקון תפלה-An allusion to the concept of multiple gates through which prayers rise to heaven is also found in the words of our sages in the Talmud who said in Masechet Brachot: from the day the Beit Hamikdash was destroyed the gates of prayer were closed. In Masechet Taanit: in Schacharit, Mussaf, Mincha and Ni'Ilut Sh'Arim; in Baba Metziyah: All the gates of Tefila are closed except the Gate of Wrongs; in Devarim Rabbah: The gates of prayer are sometimes open and sometimes closed. From all this one can conclude that there are many gates of Tefila. That explains why our Sages composed the following: Aveinu Malkeinu Psach Sha'arei Shamayim Li'Tiflatinu . . . and at the end of Tefilat Ne'Ilah on Yom Kippur: Sha'arei Shamayim Psach and Psach Lanu Sha'Ar B'Ais Ne'Ilut Sha'Ar.

SUPPLEMENT

פיוט לקידוש ראש חודש כסלו מאת רב פינחס הכהן

This is the eleventh in a series of 14 פיוטים that רב פינחס הכהן composed to be read after announcing the New Moon. This material is being reproduced from the book written by Professor Shulamit Elizur of Hebrew University on the פיוטים of רב פינחס הכהן.

G-d who knows what is in each person's heart	אורי וישעי הבוחן לב
The Greek Army that sent fear among Israel	בלגיונות נמר המסה לב
In Kislev, Israel was saved from the Greeks	בסליו / גן נעול נמלטה ואשלב
They lit candles in the month of Kislev	דלקו נרות בחדש בסליו
From Modiin came the fighters, the Macabees	המודיעית הוציאה נושקי קשת
The enemy, the Greeks were defeated in Kislev	ובמעני שבר רשפי בסליו
In that month the oppressive Greeks were shaken	בסליו / זולעפה בו יונית המעקשת
The Maccabees were victorious because they kept the covenant with G-d	חשמונים נצחו בבירת קשת
The few defeated the many as was promised in the Torah	טבח אחד אלף בהונד
The Greeks were defeated because G-d withdrew his support for them	יונים נכנעו כי גם בנד
The crown of the monarchy was given to the Chashmonaim	בסליו / כתר לכהנים נאנד
To assemble an army in the manner found in the blessing to the tribe of Gad	להאגיד גרודים בגרודי גר

מְקַדֵּשׁ הַחֹדֶשׁ בְּזִמְנוֹ בְּאִיּוֹמָהּ

The month is sanctified on time in Israel

יָרֵא אֶדְלִיק בְּנֶעֱזַרְתִּי בַּמִּלְחָמָה

I will light a candle in honor of the help that was given to me in battle

בְּסֻלְיוֹ / סִהְדִּי בּוֹ יֵצְאוּ בּוֹ לְהִלָּחָמָה

The Kohanim went out to war in Kislev

עֲשָׂרִים וַחֲמִשָּׁה בּוֹ לְהִגִּיחַ בְּאַחֲלָמָה

On the 25th day to be bright like an amethyst stone

פְּדוּת לְכַהֲנֵי בְנֵי מַתִּיתָהּ בָּא בּוֹ

The redemption of the Kohanim sons of Matityahu occurred within it

צוֹם שְׂרִיפַת מְגִלָּה בְּעֶשְׂרָה בּוֹ

The fast commemorating the burning of the Megilah by Yihoyokim falls on the tenth day of Kislev

בְּסֻלְיוֹ / קְרִיאַת הַלֵּל בְּנִירוֹת לְהִיטִיבוֹ

Reading Hallel and lighting candles on Chanukah to rejoice

רֹאשׁ שֶׁמֶן לְהִשְׁבִּיבוֹ וּלְיִשְׁבוֹ

With the best oil I light the Chanukah candles to celebrate the holiday in the nicest way possible

שְׁמוֹנָה עָשָׂר אֶלֶף בְּשׁוּעֵי

My prayer is for the redemption of Yerushalayim

שְׁמַחְתִּי וּבְכוּהֲנֵי רוּחֲצָתִי לְמַשְׁעֵי

The Greeks oppressed me but through the efforts of the Kohanim I was cleansed from the impurity of the Greeks

בְּסֻלְיוֹ / תָּמִיד אֶקְדֵּשׁ וְאַתָּה תִּשָּׁעֵי

I will always sanctify you, G-d and You will answer my prayers

תִּרְשָׁתָהּ כְּפִילָלָךְ בַּחֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי

Listen to my prayer as you listened to the prayer of Nehemia in the ninth month

כְּכַתּוּב בְּדַבְרֵי קֹדֶשׁ דְּבַרֵּי נַחְמִיָּה בֶּן חַכְלִיָּה וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ כְּסֻלְיוֹ שְׁנַת עֲשָׂרִים וְאֲנִי הֵיטִי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה (נַחְמִיָּה א', א')

As it is written: The words of Nehemiah the son of Hachaliah. And it came to pass in the month Kislev, in the twentieth year, when I was in Shushan the capital, (Nehemia 1, 1)

וְנֹאמַר כִּי כַּאֲשֶׁר הַשָּׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְהָאָרֶץ הַחֲדָשָׁה אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּדִים לִפְנֵי נֹאם ה' כֵּן יַעֲמֵד זִרְעֲכֶם וּשְׁמֲכֶם (יִשְׁעִיָּהוּ סו', כב')

And it is written: For as the new heavens and the new earth, which I will make, shall remain before me, says the Lord, so shall your seed and your name remain (Isaiah 66, 22).

הבינו ותפלה קצרה

It is apparent from the following **משנה** that when חז"ל instituted the practice of reciting **תפלה קצרה** and **הבינו** that could be recited as substitutes for **שמונה עשרה** under certain circumstances. It will be argued that the establishment of those two additional prayers indicates that the practice of reciting **שמונה עשרה** did not gain acceptance immediately because of the circumstances of that era.

משנה מסכת ברכות פרק ד' משנה ג' – רבן גמליאל אומר בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה. רבי יהושע אומר מעין שמונה עשרה; ר' עקיבא אומר אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל שמונה עשרה ואם לאו מעין י"ח. . . רבי יהושע אומר: ההולך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה, ואומר: הושע ה' את עמך את שארית ישראל, בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם לפניך, ברוך אתה ה' שומע תפלה.

What was the prayer that **רבי יהושע** described as **שמונה עשרה**?

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כט' ע"א – רבי יהושע אומר מעין שמונה עשרה. מאי מעין שמונה עשרה? רב אמר: מעין כל ברכה וברכה, ושמואל אמר: הבינו ה' אלקינו לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, ותסלח לנו להיות גאולים, ורחקנו ממכאובינו, ודשנו בנאות ארצך, ונפוצותינו מארבע תקבץ, והתועים על דעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך, מרם נקרא אתה תענה, ברוך אתה ה' שומע תפלה.²

The personalities in the **משנה**, **רבן גמליאל** and **רבי יהושע** are contemporaries and **ר' עקיבא** is their student. The **משנה** is not portraying a disagreement between two contemporaries and then with their student. Instead, the **משנה** is describing how חז"ל responded to the challenge faced by the generation that lived at the time of **רבן גמליאל** and the one that followed in establishing the practice of reciting **שמונה עשרה**. Three circumstances posed problems; the need to memorize a lengthy prayer that was being transmitted orally; the demands of worklife and the frequency with which people travelled into areas where it was dangerous to stop and recite **שמונה עשרה** in its proper form. In the **משנה**, **רבן גמליאל** and **רבי יהושע** stated what each thought was a reasonable demand from its generation. **רבן גמליאל** expected full cooperation with the new rule. **רבי יהושע** believed that having the people recite a limited form of **שמונה עשרה** was all that was reasonable to expect. Because the words of **שמונה עשרה** were being disseminated orally

1. מעין כל ברכה – אומר בקוצר, ומברך על כל אחת ואחת-רש"י.

2. הבינו – ואינו מברך אלא שומע תפלה בכל הברכות שבין שלש ראשונות לשלש אחרונות, הבינו כנגד אתה חונן, ומול-רש"י. את לבבנו כנגד השיבנו, לסלוח לנו – כנגד סלח לנו, להיות גאולים – כנגד גאולה, וכן כולם.

and not in writing, it was far easier to memorize **הביננו**, an abbreviated version of **שמונה עשרה** than the full **שמונה עשרה**. **רבי יהושע** saw **הביננו** as the first step towards teaching the public the complete version of **שמונה עשרה**. **ר' עקיבא**, in the next generation, did not want the public to be satisfied with reciting an abbreviated form of **שמונה עשרה** and therefore encouraged those who knew the complete text to recite the whole text.

רבי יהושע was also adjusting his expectations to meet the reality of worklife at that time. The workday started early because it was primarily agriculturally based. It followed the schedule for sunrise and depended on natural light. As the following **גמרא** attests, the recitation of **שמונה עשרה** in **תפלת שחרית** had to be fit into the workday, much as we, in the current era, often have to fit the recitation of **תפלת מנחה** into our workday:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מז' עמ' א'—תנו רבנן: הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין קריאת שמע ומברכין לפניה ולאחריה, ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה, ומתפללין תפלה של שמונה עשרה אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאים כפיהם. והתניא: מעין שמונה עשרה! אמר רב ששת, לא קשיא: הא רבן גמליאל, הא רבי יהושע. אי רבי יהושע, מאי איריא פועלים, אפילו כל אדם נמי! אלא, אידי ואידי רבן גמליאל, ולא קשיא: כאן בעושין בשכרן, כאן בעושין בסעודתן. והתניא: הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין קריאת שמע ומתפללין, ואוכלין פתן ואין מברכים לפניה, אבל מברכין לאחריה שתיים, כיצד? ברכה ראשונה כתקונה; שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ; במה דברים אמורים בעושין בשכרן, אבל עושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה.

תפלה קצרה was composed to provide a form of **תפלה** that could be said quickly and in any position while travelling in a place of danger. Both **הביננו** and **תפלה קצרה** are important to study because the **גמרא** provides us with the complete text of each prayer which the **גמרא** does not do concerning **שמונה עשרה**. The significance of the **הביננו** prayer is that it contains a summary of the themes of the thirteen middle **ברכות** of **שמונה עשרה** and the themes are recited in the same order as they follow in **שמונה עשרה**. What is the halachic difference between **הביננו** and **תפלה קצרה**?

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ל' עמ' א'—מאי איכא בין הביננו לתפלה קצרה? הביננו, בעי לצלויי שלוש קמייתא ושלש בתרייתא, וכי מטי לביתיה לא בעי למהדר לצלויי; בתפלה קצרה, לא בעי לצלויי לא שלוש קמייתא ולא שלוש בתרייתא, וכי מטי לביתיה בעי למהדר לצלויי. והלכתא: הביננו – מעומד, תפלה קצרה – בין מעומד בין מהלך.

בעד רפואה שלמה לחמתי חייה בת מלכה

TRANSLATION OF SOURCES

משנה ג' - Mishnah. Rabban Gamaliel says: every day a man should say the eighteen benedictions. Rabbi Joshua says: an abbreviated eighteen. Rabbi Aakiva says: if he knows it fluently he says the original eighteen, and if not an abbreviated eighteen . . . Rabbi Joshua says: if one is travelling in a dangerous place, he says a short prayer, saying, save, o Lord, Your people the remnant of Israel; in every time of crisis may their requirements not be lost sight of by you. Blessed are You, o Lord, who hearkens to prayer.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כ"ט ע"א - R. JOSHUA SAYS: AN ABBREVIATED EIGHTEEN. What is meant by 'AN ABBREVIATED EIGHTEEN'? Rab said: An abbreviated form of each blessing; Samuel said: Give us discernment, O Lord, to know Your ways, and circumcise our heart to fear You, and forgive us so that we may be redeemed, and keep us far from our sufferings, and fatten us in the pastures of Your land, and gather our dispersions from the four corners of the earth, and let them who err from Your prescriptions be punished, and lift up Your hand against the wicked, and let the righteous rejoice in the building of Your city and the establishment of the temple and in the exalting of the horn of David Your servant and the preparation of a light for the son of Yishai Your Messiah; before we call may You answer; blessed are You, O Lord, who hearkens to prayer.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מ"ז ע"א - Our Rabbis taught: Labourers working for an employer recite the Shema' and say blessings before it and after it and eat their bread and say blessings before it and after it, and say the Tefillah of eighteen benedictions, but they do not go down before the ark nor do they raise their hands to give the priestly benediction. But it has been taught: They say a resume of the eighteen benedictions? — Said Rav Shesheth: There is no contradiction: one statement gives the view of Rabbi Gamaliel, the other the view of Rabbi Joshua. But if Rabbi Joshua is the authority, why does it say 'labourers'? The same applies to anyone! — In fact, both statements represent the view of Rabbi Gamaliel, and still there is no contradiction: one refers to labourers working for a wage, and the other to those working for their keep; and so it has been taught: Labourers working for an employer recite the Shema' and say the tefillah and eat their bread without saying a blessing before it, but they say two blessings after it, namely, he says the first blessing right through and the second blessing he begins with the blessing for the land, including 'who builds Jerusalem' in the blessing for the land. When does this hold good? For those who work for a wage. But those who work for their keep or who eat in the company of the employer say the grace right through.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ל' עמ' א' — What is the difference between 'Grant us discernment' and the SHORT PRAYER? — 'Grant us discernment' requires that it be accompanied by the first and last three blessings of the 'Amidah, and when he returns home he need not say the Tefillah again. The 'short prayer does not require that it be accompanied either by the first or the last three blessings, and when one returns home he must say the Tefillah. The law is that 'Grant us discernment' must be said standing, the 'Short Prayer' may be said either standing or journeying.

The Translations Were Reproduced from the Davka CD-Rom Soncino Classics

SUPPLEMENT

A Tshuva By Rabbi Moshe Feinstein, זצ"ל – May a teacher or a salaried employee skip פסוקי דזמרה when he believes he might be running late in the morning?

אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן צא

אם רשאים לדלג פסוקי דזמרה (פסד"ז) כשיתאחר בהשביל זה המלמד להתחיל ללמד עם התלמידים ופועל השכור למלאכתו ולמלאכת עצמו?

ולדלג פסד"ז כפי שאיתא בסימן נ"ב לא בשביל תפלה בצבור, אלא שהוא מלמד ואיחר מלקום כשיתפלל בלא דלוג לא יוכל לבא לתחלת הזמן שצריך להתחיל ללמד עם התלמידים, ולפעמים כדי שיספיק לאכול איזה דבר שלא יהיה רעב בשעת למודו עם התלמידים שלא ילמוד עמהם כראוי, פשוט וברור שצריך לדלג, שהרי בזה איכא תרתין: בטול תורה דהתינוקות וחיוב הפעולה שהוא ענין גזל. ואף כשהוא שכיר לאחרים לעניני הרשות נמי מחוייב לדלג אם איחר שלא יוכל לבא בזמן התחלת המלאכה, דהוא ענין גזל מלאכתו דבעל הבית (בעה"ב). והא הקלו לפועלים אף לרבן גמליאל³ שיתפללו רק מעין י"ח (שמונה עשרה) דהוא הבינו ושיברכו רק שתיים בברכת המזון (בברה"מ) לאחריה ומסתמא שלא היו אומרים כלל פסד"ז, ולכן אף שהאידנא מתפללין י"ח ומברכין בהמ"ז כתקונה מחמת שאין דרך להקפיד בכך ואדעתא דהכי משכירין אותן כדאיתא בסימן ק"י סע"ב ובסימן קצ"א סע"ב, לא שייך זה בצריך לבא למלאכתו בשעה מיוחדת כפועלים בזמנו ואירע שנתאחר, ודאי אין רשאי על זמן בעה"ב להאריך בתפלתו. והיה לו להתפלל בעצם הבינו כמו שהוא בדרך וכן לברך רק שתי ברכות בבהמ"ז כשיהיה הפסד לבעה"ב אף כשינכה לו שכרו, אך למעשה מסתבר שאין לעשות כן. לא מבעיא לחסר ברכה בבהמ"ז דבשביל מקרה כזה אין לשנות, אלא אף בתפלת הבינו שבדרך רשאי גם בזמנו, אבל כיון שלא רגיל בהבינו ואינו בקי בה לא ירויח אלא משהו ואולי לא ירויח כלל, וא"כ לדלג פסד"ז ודאי לא מיבעיא שרשאי אלא שמחוייב מצד גזל מלאכתו של בעה"ב. אך בשביל מלאכת עצמו מסתבר שלא ידלג אלא כשאיכא חשש גדול שאפשר יהיה הפסד כשיאחר זמן הקצר דאמירת כל פסד"ז דבמקום הפסד ודאי רשאי אף למלאכת עצמו.

3. The newsletter contains this reference.

שמונה עשרה IN ברכות THE ORDER OF

The abbreviated form of **שמונה עשרה**, **הבינו**, is an important text to study because its words contain a brief summary of the theme of each of the middle **ברכות** of **שמונה עשרה** and the themes are recited in the same order as they are recited in **שמונה עשרה**. Since the **גמרא** does not provide us with the text of each **ברכה**, **הבינו** serves as a text that we can study to confirm the order and the themes of the middle **ברכות**.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כט' עמ' א' – **הבינו** ה' אלקינו לדעת דרכיך (חונן הדעת), ומול את לבבנו ליראתך (הרוצה בתשובה), ותסלח לנו (חונן המרבה לסלוח) להיות גאולים (גואל ישראל), ורחקנו ממכאובינו (רופא חולי עמו ישראל), ודשנו בנאות ארצך (מברך השנים), ונפוצותינו מארבע תקבץ (מקבץ נדחי עמו ישראל), והתועים על דעתך ישפטו (מלך אוהב צדקה ומשפט), ועל הרשעים תניף ידיך (שובר אויבים ומכניע זדים), וישמחו צדיקים (משען ומבטח לצדיקים) בבנין עירך ובתקון היכלך (בונה ירושלים) ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך (מצמיח קרן ישועה), טרם נקרא אתה תענה (שומע תפלה), ברוך אתה ה' שומע תפלה.

The following is the **גמרא** that explains the order of all the **ברכות** of **שמונה עשרה**:

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז' עמוד ב' – תנו רבנן: מניין שאומרים אבות – שנאמר (תהלים כ"ט) הבו לה' תהלים כ"ט, הבו לה' בני אלים, ומניין שאומרים גבורות – שנאמר (תהלים כ"ט) הבו לה' כבוד ועז, ומניין שאומרים קדושות – שנאמר (תהלים כ"ט) הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש. ומה ראו לומר בינה אחר קדושה – שנאמר (ישעיהו כ"ט) והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו, וסמך ליה וידעו תעי רוח בינה. ומה ראו לומר תשובה אחר בינה – דכתיב (ישעיהו ו') ולבבו יבין ושב ורפא לו. אי הכי לימא רפואה בתרה דתשובה! – לא סלקא דעתך, דכתיב (ישעיהו נה) וישב אל ה' וירחמהו ואל אלקינו כי ירבה לסלוח. ומאי חזית דסמכת אהא, סמוך אהא! – כתב קרא אחרינא: (תהלים ק"ג) הסלח לכל עונכי הרפא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי. למימרא דגאולה ורפואה בתר סליחה היא? והכתיב ושב ורפא לו! – ההוא – לאו רפואה דתחלואים היא, אלא רפואה דסליחה היא. ומה ראו לומר גאולה בשביעית? – אמר רבא: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית, והאמר מר: בששית – קולות, בשביעית – מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא. – מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא. ומה ראו לומר רפואה בשמינית? אמר רבי אחא: מתוך שנתנה מילה בשמינית, שצריכה רפואה, לפיכך קבעוה בשמינית. ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית – אמר רבי אלכסנדר: כנגד מפקיעי שערים, דכתיב: (תהלים י') שבר זרוע רשע, ודוד כי אמרה – בתשיעית אמרה. ומה ראו לומר קיבוץ גלויות לאחר ברכת

השנים – דכתיב (יחזקאל ל"ו) ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא. וכיון שנתקבצו גליות – נעשה דין ברשעים, שנאמר: (ישעיהו א') ואשיבה ידי עליך ואצרף כבר סיגיד, וכתיב (ישעיהו א') ואשיבה שפטיך כבראשנה. וכיון שנעשה דין מן הרשעים – כלו המינים, וכולל זדים עמהם, שנאמר: (ישעיהו א') ושבר פשעים וחמאים יחדו... (יכלו). וכיון שכלו המינים – מתרוממת קרן צדיקים, דכתיב (תהלים ע"ה) וכל קרני רשעים אנדע תרוממנה קרנות צדיק, וכולל גירי הצדק עם הצדיקים, שנאמר (ויקרא י"ט) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, וסמך ליה וכי יגור אתכם גר. והיכן מתרוממת קרנם – בירושלים, שנאמר (תהלים קכ"ב) שאלו שלום ירושלים ישליו אהביך. וכיון שנבנית ירושלים – בא דוד, שנאמר: דף יח', עמוד א' (הושע ג') אחר ישבו בני ישראל ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם. וכיון שבא דוד – באתה תפלה, שנאמר (ישעיהו נ"ו) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי. וכיון שבאת תפלה – באת עבודה שנאמר עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי. וכיון שבאת עבודה – באתה תודה, שנאמר (תהלים ג') זבח תודה יכבדנני. ומה ראו לומר ברכת כהנים אחר הודאה – דכתיב (ויקרא ט') וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים. – אימא קודם עבודה! – לא סלקא דעתך, דכתיב וירד מעשת החטאת וגו'. מי כתיב לעשות מעשת כתיב. – ולימרה אחר העבודה! – לא סלקא דעתך, דכתיב זבח תודה. – מאי חזית דסמכת אהאי, סמוך אהאי! – מסתברא, עבודה והודאה חדא מילתא היא. ומה ראו לומר שים שלום אחר ברכת כהנים – דכתיב (במדבר ו') ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם. ברכה דהקדוש ברוך הוא – שלום, שנאמר (תהלים כ"ט) ה' יברך את עמו בשלום.

There are several problems with this גמרא. First, the גמרא never answers why שמונה גמרא begins with אבות. Second, for all the ברכות that follow the third ברכה, the גמרא explains why each ברכה follows the other. Why does the גמרא not explain why the first three ברכות follow each other? Third, the last three ברכות are considered a matched set to the first three ברכות. Why does the גמרא provide an explanation as to why the last three ברכות follow each other but not why the first three follow each other? The following גמרא presents an additional way in which the first ברכה is unique:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד' עמ' ב'–משנה. המתפלל וטעה – סימן רע לו, ואם שליח צבור הוא – סימן רע לשולחיו, מפני ששלוחו של אדם כמותו... גמרא. אהייתא? אמר רב חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות. איכא דמתני לה אברייתא: המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן – יכוין את לבו באחת; אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות.

The first question that we need to resolve about the structure of שמונה עשרה is why it begins with the ברכות of אבות, גבורות and קדושת השם.

TRANSLATION OF SOURCES

‘תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז עמוד ב’-Our Rabbis taught: From where do we derive that the blessing of the Patriarchs⁸ should be said? Because it says, Ascribe unto the Lord, O you sons of might.⁹ And from where do we learn that we say the blessing of mighty deeds?¹⁰ Because it says, Ascribe unto the Lord glory and strength.¹¹ And from where do we learn that we say sanctifications?¹² Because it says, Ascribe unto the Lord the glory due unto His name, worship the Lord in the beauty of holiness.¹³ What reason had they for mentioning understanding¹⁴ after holiness? Because it says, They shall sanctify the Holy One of Jacob and shall stand in awe of the G-d of Israel,¹⁵ and next to this, They also that err in spirit shall come to understanding. What reason had they for mentioning repentance¹⁶ after understanding? Because it is written, Lest they, understanding with their heart, return and be healed.¹⁷ If that is the reason, healing should be mentioned next to repentance?¹⁸ — Do not imagine such a thing, since it is written, And let him return unto the Lord and He will have compassion upon him, and to our God, for he will abundantly pardon.¹⁹ But why should you rely upon this verse? Rely rather on the other! — There is written another verse, Who forgives all your iniquity, who heals all your diseases, who redeems your life from the pit,²⁰ which implies that redemption and healing come after forgiveness. But it is written, ‘Lest they return and be healed?’ That refers not to the healing of sickness but to the healing power of forgiveness. What was their reason for mentioning redemption in the seventh blessing?²¹ Raba replied: Because Israel is destined to be redeemed in the seventh year of the coming of the Messiah,²² therefore the mention of redemption was placed in the seventh blessing. But a Master has said, ‘In the sixth year there will be thunderings, in the seventh year there will be wars, at the end of the seventh the son of David will come?’ — War is also the beginning of redemption. What was their reason for mentioning healing in the eighth blessing? — R. Aha said: Because circumcision which requires healing is appointed for the eighth day, therefore it was placed in the eighth blessing. What was their reason for placing the prayer for the blessing of the years in the ninth position? R. Alexandri said: This was directed against those who raise the market price of foodstuffs, as it is written, Break You the arm of the wicked; and when David said this, he said it in the ninth Psalm.²³

What was their reason for mentioning the gathering of the exiles after the blessing of the years? — Because it is written, But You, O mountains of Israel, You shall shoot forth Your branches and yield Your fruit to Your people Israel, for they are at hand to come.²⁴ And when the exiles are assembled, judgment will be visited on the wicked, as it says, And I will turn my hand upon you and purge away your dross as with lye,²⁵ and it is written further, And I will restore your judges as at the first.²⁶ And when judgment is visited on the wicked, transgressors cease,²⁷ and presumptuous sinners²⁸ are included with them, as it is written, But the destruction of the transgressors and of the sinners shall be together, and they that forsake the Lord shall be consumed.²⁹ And when the transgressors have disappeared, the horn of the righteous is exalted,³⁰ as it is written, All the horns of the wicked also will I cut off, but the horns of the righteous shall be lifted up.³¹ And ‘proselytes of righteousness’³² are included with the righteous, as it says, you shalt rise up before the hoary head and honour the face of the old man,³³ and the text goes on, And if a stranger sojourn with you. And where is the horn of the righteous exalted? In Jerusalem,³⁴ as it says, Pray for the peace of Jerusalem, may they prosper that love thee.³⁵ And when Jerusalem is built, David³⁶

(8) The first blessing, containing the words, the G-d of Abraham, the G-d of Isaac, and the G-d of Jacob’. For the ‘Amidah prayer v. P.B. pp. 44ff.

(9) Ps. XXIX, 1. ‘Sons of might’ is taken as a description of the Patriarchs. The Talmud renders: ‘Mention before the Lord the sons of might’, i.e., the Patriarchs.

(10) The second blessing, mentioning the ‘mighty deed’ of the resurrection.

(11) Ps. XXIX, 1.

(12) The third blessing beginning, ‘Thou art holy’.

- (13) Ibid. 2. (14) In the fourth blessing, beginning, 'Thou grantest to man understanding'.
 (15) Isa. XXIX, 23f. (16) In the fifth blessing, commencing, 'Bring us back, O Father'.
 (17) Ibid. VI, 10. (18) Whereas in fact it comes in the next blessing but one, 'redemption' being interposed.
 (19) Ibid. LV, 7. (20) Ps. CIII, 3f.
 (21) Concluding, 'Blessed art thou, O Lord, who redeemest Israel'. (22) V. Sanh. 97a.
 (23) In our books it is the tenth (v. 15), but the Talmud apparently reckoned the first and second Psalms as one.
 (24) Ezek. XXXVI, 8. (25) Isa. I, 25.
 (26) Ibid. 26. The next blessing proceeds, 'Restore our judges'. etc. (27) MS. M. minim (plur. of min v. Glos.).
 (28) Mentioned in the next blessing. This, however, was not one of the original eighteen, v. Ber. 28b. (29) Ibid. 28.
 (30) The next blessing concludes, 'the support and trust of the righteous'. (31) Ps. LXXV, II.
 (32) Mentioned in the same blessing. 'Proselytes of Righteousness' are converts who completely accept the Jewish creed and life. (33) Lev. XIX, 32.
 (34) Mentioned in the next blessing. (35) Ps. CXXII, 6.
 (36) Mentioned in the next blessing, which commences, 'Cause to sprout quickly the shoot of David'.

will come, as it says. Afterwards shall the children of Israel return and seek the Lord their G-d, and David their king.¹ And when David comes, prayer² will come, as it says. Even then will I bring to my holy mountain, and make them joyful in my house of prayer.³ And when prayer has come, the Temple service⁴ will come, as it says, 'Their burnt-offerings and their sacrifices shall be acceptable upon mine altar.'⁵ And when the service comes, thanksgiving⁶ will come, as it says. Who so offers the sacrifice of thanksgiving honours me.⁷ What was their reason for inserting the priestly benediction after thanksgiving? Because it is written, And Aaron lifted up his hands toward the people and he came down from offering the sin-offering and the burnt-offering and the peace-offerings.⁸ But cannot I say that he did this before the service? — Do not imagine such a thing. For it is written, 'and he came down from offering'. Is it written 'to offer'? It is written, 'from offering'.⁹ Why not then say the priestly benediction after the blessing of the Temple service? — Do not imagine such a thing, since it is written, who so offers the sacrifice of thanksgiving.¹⁰ Why base yourself upon this verse? Why not upon the other? — It is reasonable to regard service and thanksgiving as one. What was their reason for having 'give peace' said after the priestly benediction? — Because it is written, So the priests shall put my name upon the children of Israel, and then I shall bless them;¹¹ and the blessing of the Holy One, blessed be He, is peace, as it says, The Lord shall bless his people with peace.¹²

- (1) Hos. III, 5. (2) Mentioned in the next blessing, which commences, 'Hear our voice'.
 (3) Isa. LVI, 7. (4) The next blessing contains the words, 'Restore the service'.
 (5) Ibid. (6) The next blessing commences, 'We give thanks to Thee'.
 (7) Ps. L, 23. (8) Lev. IX, 22.
 (9) [Omit with MS.M.: 'For it is written . . . to offer?']. (10) Which shows that sacrifice is followed immediately by thanksgiving.
 (11) Num. VI, 27. (12) Ps. XXIX, 11.

ב' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד' ע"ב — MISHNAH. If one makes a mistake in his tefillah it is a bad sign for him, and if he is a reader of the congregation it is a bad sign for those who have commissioned him, because a man's agent is equivalent to himself . . . GEMARA. In which blessing is a mistake a bad sign? — R. Hiyya said in the name of R. Safra who had it from a member of the School of Rabbi: In the blessing of the Patriarchs. Some attach this statement to the following: 'When one says the Tefillah he must say all the blessings attentively, and if he cannot say all attentively he should say one attentively'. R. Hiyya said in the name of R. Safra who had it from a member of the School of Rabbi: This one should be the blessing of the Patriarchs.

Translation Reproduced from the Davka CD Soncino Classics

SUPPLEMENT

תלמוד ירושלמי A Point Taken From the

Artscroll has just begun publishing an English translation of the Talmud Yerushalmi. Masechet Brachot is the first volume they have published. This is fortuitous for those of us who are studying Tefila because the Talmud Yerushalmi promises to reveal details concerning מנהג ארץ ישראל. Here is an example:

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק א דף ב טור א /מ"א-תני רבי חייא משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פיתן בלילי שבת . . . אמר רבי יוסי תיפתר באילין כופרניא דקיקיא דאורחיהון מסתלקא עד דהוא יממא דצדי לון מיקמי חיותא תני הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו אם כן למה קורין אותה בבית הכנסת אמר רבי יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה.

Translation: Rav Chiya taught a Baraita which states that the evening Shema may be recited from the time that people commonly enter to eat their meal on Shabbat Eve . . . Rav Yossi said: interpret the Baraita as not referring to eating on Shabbat but as referring to inhabitants of those small villages who commonly abandon the roads and return home while it is still day because at night they are in danger of being ambushed by wild animals that roam the areas around their villages. It was taught in a Baraita; one who recites the Shema before that time has not discharged his obligation and must repeat it in its proper time. If so, why does the congregation recite the Shema in the synagogue when it recites Maariv before nightfall? Rav Yossi said: They do not recite the Shema in the synagogue in order to enable anyone to discharge their obligation; rather they recite it there in order to stand in prayer upon having been occupied with a Torah passage.

Translation reproduced from the Artscroll Talmud Yerushalmi

The excerpt from Talmud Yerushalmi may help us understand a well known argument from Talmud Bavli:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ד' ע"ב ב' -אמר מר: קורא קריאת שמע ומתפלל. מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית. רבי יהושע בן לוי אומר: תפלות באמצע תקנום. במאי קא מפלגי? אי בעית אימא קרא, אי בעית אימא סברא. אי בעית אימא סברא, דרבי יוחנן סבר: גאולה מאורתא נמי הוי, אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא; ורבי יהושע בן לוי סבר: כיון דלא הויא אלא מצפרא, לא הויא גאולה מעלייתא. ואיבעית אימא קרא ושניהם מקרא אחד דרשו, דכתיב: (דברים ו') בשכבך ובקומך, רבי יוחנן סבר: מקיש שכיבה לקימה. מה קימה קריאת שמע

ואחר כך תפלה, אף שכיבה נמי קריאת שמע ואחר כך תפלה; רבי יהושע בן לוי סבר: מקיש שכיבה לקימה – מה קימה קריאת שמע סמוך למטתו, אף שכיבה נמי קריאת שמע סמוך למטתו.

Translation: The Master said: 'Let him recite Shema' and say the Tefila'. This accords with the view of R. Johanan. For R. Johanan says: Who inherits the world to come? The one who follows the Ge'ullah immediately with the evening Tefila. R. Joshua b. Levi says: The Tefilloth were arranged to be said in the middle. What is the ground of their difference? — If you like, I can say it is the interpretation of a verse, and if you like, I can say that they reason differently. For R. Johanan argues: Though the complete deliverance from Egypt took place in the morning time only, there was also some kind of deliverance in the evening; whereas R. Joshua b. Levi argues that since the real deliverance happened in the morning that of the evening was no proper deliverance. 'Or if you like, I can say it is the interpretation of a verse'. And both interpret one and the same verse, [viz.,] When thou liest down and when thou risest up. R. Johanan argues: There is here an analogy between lying down and rising. Just as at the time of rising, recital of Shema' precedes Tefila, so also at the time of lying down, recital of Shema' precedes Tefila. R. Joshua b. Levi argues differently: There is here an analogy between lying down and rising. Just as at the time of rising, the recital of Shema' is next to rising from bed, so also at the time of lying down, recital of Shema' must be next to getting into bed.

Translation Reproduced from the Davka CD Soncino Classics

The excerpt that we quoted from Talmud Yerushalmi helps explain the position of רבי יהושע בן לוי. Although רבי יהושע בן לוי does not admit that the circumstances of his time influenced his position, it is hard to believe that he did not consider that in his time people were not praying the Maariv service at the time to fulfill the מצוה of קריאת שמע due to dangerous conditions. He took his position in order to justify the fact that people were reciting שמונה עשרה first and then fulfilling their obligation to recite קריאת שמע at its proper time. Any of us who has ever had occasion to recite Maariv at a time that was earlier than the time to recite קריאת שמע owes a debt to רבי יהושע בן לוי for recognizing that circumstances might arise when Maariv needs to be recited early and that allowing the recital of קריאת שמע after שמונה עשרה was a necessary rule.

קדושת השם AND גבורות, אבות, THE NEXUS BETWEEN

The **גמרא** which explains the order of the **ברכות** in **עשרה** left us with questions: why does **עשרה** begin with **אבות**; why do the first three **ברכות** follow each other and why are the first three **ברכות** considered one unit even though they have different themes. In trying to answer these questions let us examine one more time what the **גמרא** says about the first three **ברכות** of **עשרה**:

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז' עמוד ב' – תנו רבנן: מניין שאומרים אבות שנאמר (תהלים כ"ט) ה' ב' בני א-לים, ומניין שאומרים גבורות שנאמר (תהלים כ"ט) ה' ב' כבוד ועז, ומניין שאומרים קדושות שנאמר (תהלים כ"ט) ה' ב' כבוד שמו השתחוה לה' בהדרת קדש.

The **גמרא**'s attention was drawn to the opening **פסוקים** of **תהלים פרק כ"ט** due to the fact that the **פרק** provided a basis for instituting a prayer that consists of eighteen **ברכות**.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח' עמוד ב' – משנה. רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה... **גמרא**. הני שמנה עשרה כנגד מי? אמר רבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני: כנגד שמנה עשרה אזכרות שאמר דוד (תהלים כ"ט) בהבו לה' בני אלים.

The following **מדרש** demonstrates that **תהלים פרק כ"ט** were drawn to this **פרק** for an additional reason; the connection between the word **הבו** in the opening **פסוקים** of **תהלים** (דברים לב', ג') **כי שם ה' אקרא ה' גדל לאלקינו**. **פסוק** in the word **הבו** and the word **פרק כ"ט**

מדרש תהלים (בובר) מזמור כט ד"ה [ב] ה' ב' – ה' ב' כבוד שמו. בשעה שאני זוכר שמו, אתם ה' ב' כבוד שמו. כשם שאמר משה כי שם ה' אקרא ה' גדל לאלקינו (דברים לב ג), התפללו תפלות לפניו. אמרו לו מניין אנו יודעין מכמה? אמר להם ראו כמה אזכרות יש בפרשה. אמרו לו שמנה עשרה. לכך אתם תתפללו שמנה עשרה ברכות. לכך נאמר כבוד שמו, וכתוב כבוד ועז. אמרו לו מניין אנו יודעין מהיכן נתחיל. אמר להם ראו מה בראש הפרשה; ה' ב' אלים, בני אברהם יצחק ויעקב, אף אתם ברכו ברכה ראשונה אלקי אברהם יצחק ואלקי יעקב. ומה באזכרה שנייה, ה' ב' כבוד ועז, אף אתם תנו לו כבוד ועז, שהוא מחיה את המתים. ומה באזכרה שלישית, ה' ב' כבוד שמו, אף אתם ברכוהו הקל הקדוש. השתחוה לה' בהדרת קדש, שנותן דעה לקדושים, שנאמר ודעת קדושים בינה (משלי ט י), כנגד חונן הדעת. קול ה' על המים, זו התשובה שנמשלה למים, דכתיב וישאבו מים (שמואל א' ו ז), כנגד הרוצה בתשובה. ה' על מים רבים, כנגד ותשליך במצולות ים כל חטאתם (מיכה ז יט), כנגד חנון המרבה לסלות. קול ה' בכח, שנאמר וגאלתי אתכם בזרוע נטויה (שמות ו ו), ולעתיד צועה ברב כחו (ישעיה סג א), כנגד

גואל ישראל. קול ה' בהדר, להדר חולים ברפואתו, כנגד רופא חולי עמו ישראל. קול ה' שובר ארזים, כנגד ברכת השנים, שמשבר מפקיעי שערים ומקטיני איפות ועשירי שלוח, שהן כארזים, ומברך עולמו ומביא זול לעולם, ושובר מטה רשע, כנגד מברך השנים. וישבר ה' את ארזי הלבנון, שמשבר רשעי אומות העולם שהן גבוהין כארז, שנאמר אשר כגובה ארזים גבהו (עמוס ב ט), ומקבץ גליות מתוכן, כנגד מקבץ נדחי עמו ישראל. קול ה' חוצב להבות אש. אלו הדינים שנחצבו מתוך התורה שנמשלה כאש, שנאמר הלא כה דברי כאש (ירמיה כג כט), וכתוב כי באש ה' נשפט (ישעיה סו טז), כנגד אוהב צדקה ומשפט. קול ה' יחיל מדבר. אלו הרשעים שמנוקים מכל מצוה כמדבר, והקב"ה מחלחל אותם, כנגד שובר אויבים. יחיל ה' מדבר קדש, כנגד הצדיקים בגלות, הדומה למדבר קדש, שחסרו להם המים, שנאמר וישב העם בקדש (במדבר כ א), וכתוב ולא היה מים לעדה (שם שם / במדבר כ"ב ב), וחזרו המים בזכות משה ואהרן, כנגד משען ומבטח לצדיקים. קול ה' יחולל אילות, שיולדו מושיעים לישראל, שנמשלו לאילות, דכתיב דומה דודי לצבי או לעופר האילים (שיר השירים, ב, ט), וכתוב משה רגלי כאילות (שמואל ב' כב, לד), וכתוב מה נאוו על ההרים רגלי מבושר (ישעיה נב ז). ויחשוף יערות, שמתיש גבורתן של אומות העולם שנמשלו לעצי היער, שנאמר ונקף סבכי היער בברזל (ישעיהו י, לד). ובהיכלו כלו אומר כבוד, כיון שיבא משיח ויפרע מרשעי אומות העולם, מיד בית המקדש נבנה, לכך אומר אלהי דוד בונה ירושלים' . . . ה' למבול יושב, שישב בדין עם הרשעים, וישמע תפלתן של באי התיבה, שנאמר ויזכור אלהים את נח (בראשית ה, א), לכך נאמר שומע תפלה. וישב ה' מלך לעולם, שנתיישרה דעתו בקרבנו של נח, וריחם על כל העולם, שנאמר וירח ה' את ריח הניחוח (בראשית ח, כא), כנגד שאותך לבדך ביראה נעבוד. ה' עוז לעמו יתן, כנגד טובה של תורה, שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם (משלי ד ב), לכך נאמר הטוב שמך ולך נאה להודות. ה' יברך את עמו בשלום, כנגד עושה השלום.

Now we can answer all our questions. The גמרא did not need to ask and answer the question why does שמונה עשרה begin with the ברכה of אבות because by quoting the first פסוק of תהלים פרק כ"ט as the source for the theme of the opening ברכה of שמונה עשרה, the גמרא was saying that if תהלים פרק כ"ט is the source for reciting a prayer that contains eighteen ברכות then the theme of the first ברכה should follow the theme of the first פסוק in the פרק. The גמרא did not need to ask and answer the question why do the first three ברכות follow each other because the themes of each of the next two ברכות mimic the themes of the פסוקים that follow the first פסוק and the themes are connected by the word: הבו. On the other hand, the גמרא did need to explain why the last three ברכות follow each other because those three ברכות do not share a textual connection.

1. Notice that this מדרש follows מנהג ארץ ישראל and combines the ברכה of את צמח with בונה ירושלים.

TRANSLATION OF SOURCES

Havu La'Shem Kavod Shimo. At the time that I mention G-d's name, you present G-d with the honor of His name. This is what Moshe meant when he said: Ki Shem Hashem Ekra Havu Godel L'Elokeinu, meaning: recite prayers before G-d. They said to him: How are we to know how many Brachot to recite? He said to them: see how many times G-d's name appears in Chapter 29 of Psalms. They said to him: 18. In that case, you need to recite 18 Brachot. That is why it is written in the verse: Kavod Shemo and it is further written: Kavod V'Oz. They said to him: How do we know what to recite first. He said: See what theme is found in the beginning of the chapter. It is written: Havu Lashem Bnai Ailim-the children of Avrohom, Yitzchok and Yaakov. In the same manner, you should begin your prayer by reciting: Elokei Avrohom, Elokei Yitzchok and Elokei Yaakov. What theme is found in the verse that contains the second reference to G-d's name? Havu Lashem Kavod V'Oz. In the same manner you present G-d with honor and strength by reciting that G-d returns life to the dead. What theme is found by the third reference to G-d's name? Havu Lashem Kavod Shemo; so too you need to bless G-d as the Holy G-d. Hishtachavu L'ashem B'Hadrat Kodesh-this represents the fact that G-d gives wisdom to the Holy People, as it is written: V'Daat Kidoshim Binah; this represents the Bracha of Chonain Ha'Da'At. The verse: Kol Hashem Al Hamayim represents Tshuva which is compared to water as it is written: Va'Yishavu Mayim; this represents the Bracha of Ha'Rotzeh B'Tshuva. The verse: Hashem Al Mayim Rabim represents the same theme as the verse: Va'Tashlich Bimitzulot Yam Kol Chatasam; this represents the Bracha of Chanum Ha'Marbeh Lisloach. The verse: Kol Hashem Ba'Koach as it is written: Vi'Gaalti Eschem B'Zroah Nituya and in the future: Tzoeh B'Rov Kocho; this represents the Bracha: Go'Ail Yisroel. The verse: Kol Hashem B'Hadar, means that G-d beautifies the sick by healing them. That represents the Bracha of Rofeah Cholei Amo Yisroel. Kol Hashem Shover Arazim represents Birchat Hashanim; that G-d destroys those who raise prices, reduce measures and cause insecurity. These people are like cedar trees. G-d blesses His world and makes sure that food is inexpensive and breaks the hold of evil. This represents the Bracha of Mivarech Hashanim. The verse: Va'Yishaber Hahsem Et Arzei Ha'Livanon means that G-d destroys the evil nations of the world which are tall like cedar trees as it is written: Asher Ki'Govah Arazim Gaveihu. G-d gathers the exiles from there. That represents the Bracha of Mikabetz Nidchei Amo Yisroel. The verse: Kol Hashem Chotzeiv Lehavot Eish represents the judges who were crafted from the Torah which is compared to fire as it is written: Ha'Lo Ko Divarei K'Aish and it is written: Ki B'Aish Hashem Nishpat. This represents the Bracha of Oheiv Tzedaka Oo'Mishpat. The verse: Kol Hashem Yachil Midbar. These are the evil ones who are empty of mitzvot as a desert and G-d permeates them. This represents the verse: Shover Oiyvim. The verse: Yachil Hashem Midbar Kadesh represents the righteous ones who are in exile which is like a desert of holiness that are missing water as it is written: V'Yashev

Ha'Am B'Kadesh and it is written: V'Lo Haya Mayim L'Edah and then the water returned in the merit of Moshe and Aharon. This represents the Bracha of Mishaan Oo'Mivtach LaTzadikim. The verse: Kol Hashem Yicholeil Ayalot means that saviors for Yisroel were born who are compared to does as it is written: Domeh Dodi Li'Tzvi Oh L'Ofer Ha'Ailim and it is written: Mashveh Ragli K'A' Yaivalot. And it is written: Mah Na'Avu Al HeHarim Raglei Mashbeir. The verse: Va'Yechsof Y'aArot represents the fact that G-d tires the strength of the nations of the world who are compared to the trees of the forest as it is written: V'Nekef Sifchei Ha'Ya'Ar BaBarzel. The verse: Oo'ViHaichalo Koolo Omer Kavod represents the fact that when the Moschiach will come and will redeem the debt from the evil of the world, then the Beit Hamikdash will be built. That explains why we say the Bracha: Elohei Dovid Boneh Yerushalayim . . . The verse: Hashem LaMabul Yashav represents the fact that G-d will sit in judgment of the evil and will listen to the prayers of those who entered the ark as it is written: Va'Yizkor Elokim Et Noach. That is the reason that we recite the Bracha: Shomeah Tefila. The verse: Va'Yeshev Hashem Melech L'Olam represents the fact that G-d's mind was put to ease by the sacrifice presented to G-d by Noach and G-d smelled the aroma throughout the world and had pity of the world as it is written: Va'Yeirach Hashem Et Rayach HaNichoach. That represents the Bracha of Sh'Otcha Livadicha Bi'Yirah Na'Avod. The verse: Hashem Oz L'Amo Yitain represents the good of Torah as it is written: Ki Lekach Tov Natati Lachem. That represents the Bracha of HaTov Shimcha Oo'Licha Na-Eh L'Hodot. The verse: Hashem Yivarech Et Amo BaShalom represents the Bracha of Oseh Hashalom.

קדושת השם AND גבורות, אבות, THE THEME OF

The three opening ברכות of שמונה עשרה share a common theme: שבת של הקב"ה. This is clearly seen by the following גמרא and the comments of רש"י:

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ז' עמ' ב' – דדריש ר' שמלאי: לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל, מנלן? ממשנה רבינו, דכתיב: (דברים ג', כד') ה' אלקים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ירך החזקה אשר מי א-ל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורתך; וכתיב בתריה: אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן ההר הטוב הזה והלבנן.

רש"י – יסדר אדם שבחו של הקב"ה – שלש ברכות ראשונות אבות גבורות וקדושת השם שאין בהן תפלה אלא שבת ואחר כך בשאר ברכות יש דברי תחנון ותפלה.

The שמונה עשרה פסוקים explain how those פני יהושע:

פני יהושע מסכת ברכות דף לב' עמ' א' – שם דרש רבי שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה כו' מנא לן ממשנה כו'. נראה דעיקר מלתא דר' שמלאי היינו לענין שלא ישאל אדם צרכיו בשלש הראשונות. ויליף לה שפיר ממשנה דמה שאמר: את גדלך, היינו מעין ברכת מגן אברהם שהיא נגד מדת הגדולה שהיא מדת אברהם; ומה שאמר: ואת ירך החזקה, היא נגד ברכת אתה גבור שהיא מדת הגבורה דמשום הכי מזכירין בה גבורות גשמים, והיא נגד מדת פחד יצחק; ומה שאמר אשר מי א-ל בשמים ובארץ היא מעין ברכת הא-ל הקדוש שהיא נגד מדת יעקב. ואם כן שלשה דברים הללו שהזכיר משה הן מעין ג' ברכות הראשונות של י"ח. ואחר כך אמר אעברה נא שהיא שאלת צרכיו, כן נראה לי. ומתוך מה שכתבתי נתיישב לשון מדרש רבה פרשת ואתחנן דאיתא שם ואתחנן אל ה' הלכה כמה תפלות מתפלל אדם בכל יום, כך שנו חכמים שלש תפלות מתפלל כו'. וזה נוטה למה שכתבתי דתפלת משה בפרשת ואתחנן היה כענין י"ח ברכות.

The same concept is presented in a different manner in the following גמרא:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד' עמ' א' – אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא: ראשונות – דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו, אמצעיות – דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות – דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו.

We find that later in Jewish history the statement by ר' שמלאי of לעולם יסדר אדם שבחו is cited as the basis to recite דומה לעבד דאמר ר' חנינא: ראשונות – דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אמצעיות – דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות – דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו.

♦ סדר רב עמרם גאון סדר שני וחמישי ד"ה שאילו מן – שאילו מן קמי רב נטרונאי גאון ז"ל,

הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור מתפללין ועדיין לא קרא פסוקי דזמרה, מהו שיעסוק עם הצבור בעסק שמצאם, כגון שמצאם בתחלת עסק פריסת שמע, ואחר שיסיים תפלתו יחזור ויזמר פסוקי דזמרה. והשיב כך: כשתקנו חז"ל כך תקנו לומר פסוקי דזמרה ואחר כך להתפלל. דדרש ר' שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל. ואם ראה צבור מתפללין, והם מתעכבין, כך שמענו בי מר רב משה גאון ז"ל ומרבתינו, שמברך מלך מהולל בתושבחות ואומר פרשה ראשונה ומדלג ואומר הללו א-ל בקדשו וחיותם, וממהר ומתפלל עם הצבור. אבל לומר פסוקי דזמרה אחר תפלה, יש גנאי בדבר לומר שבה אחר תפלה. ואם אין לו פנאי כל עיקר אפילו לעשות כל מה שפירשנו, אל יאמר לאחר התפלה, שבתקנוה לא תקנום לאמרן לאחר תפלה אלא לפניה.

♦ מחזור ויטרי סימן א' ד"ה תניא היה-ואומ' פסוקי דזמרה הודו לה' קראו בשמו. דרש רב שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל לפיכך תקנו חכמים פסוקי דזמרה הודו לה' וכל המזמורים שלפניו ושלאחריו לפי שהן שבחו של הקב"ה ואח"כ עומדים להתפלל.

The fact that the statement by ר' שמלאי was first the basis of the ברכות that precede the needs portion of פסוקי דזמרה and then became the basis for reciting פסוקי דזמרה provides us with an important clue as to the development of the סידור. It demonstrates that when תפלת שחרית, רבן גמליאל, שמונה עשרה was put into its order by פסוקי דזמרה did not include פסוקי דזמרה. The first three ברכות of שמונה עשרה served the purpose of פסוקי דזמרה; to be the שבה that precedes the request for one's needs. Over time, חז"ל decided that the three ברכות of שבה were insufficient שבה to introduce שמונה עשרה. Instead of modifying the first three ברכות of שמונה עשרה, חז"ל added פסוקי דזמרה. In subsequent generations, when it was felt that the prayers in the סידור were insufficient to express what the generation felt, they too would add to the סידור. That explains why פסוקי דזמרה grew beyond the last chapter of תהילים to include the last five chapters of תהילים and then to include ויברך דוד, הודו, וכרות and then finally אז ישיר. It also justifies later additions to the סידור such as עלינו, the יום and the number of קדישים.

It also helps bolster an argument made by Professor Ezra Fleischer in his book: תפלה פיוטים and תפילות that ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה developed simultaneously. His theory challenges the belief that at first the תפילות developed and then פיוטים were authored. If we are correct that פסוקי דזמרה was not an original concept but was an amplification of the first three ברכות of שמונה עשרה then we can support Professor Fleischer's theory by arguing that amplification occurred both by adding תפילות such as פסוקי דזמרה and by adding פיוטים as well.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' עמ' ב' -תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ז' עמ' ב' -For R. Simlai gave the following exposition:

One should always recount the praises of the Omnipresent and then offer his supplications. From what source do we learn this rule? From the prayer of our Teacher, Moses which is recorded thus: O Lord G-d, You have begun to show Your servant Your greatness and Your mighty hand. Is there a G-d like You anywhere in the Heavens or on earth who can do what You do and Your might acts, and then only, Let me go over, I pray to You, and see the good land.

ה' הקב"ה -רש"י-יסדר אדם שבתו של הקב"ה -This is a reference to the three first Brachot of Shemona Esrei, Avot, Gevurot and Kedushat Hashem which do not include any requests, only praise. After those three Brachot, the Brachot consist of words of request.

א' עמ' א' -פני יהושע מסכת ברכות דף לב' עמ' א' -There Rav Simlai interpolated that one must first organize his praise of G-d. He learned that rule from the words of Moshe in Parshat V'Etchanan. It appears that Rav Simlai's point is that one should not make any requests while reciting the first three Brachot of Shemona Esrei. Rav Simlai's interpretation is valid based on what Moshe said: Et Gadlecha (Your Greatness) this is an abbreviated way of saying the theme of the Bracha Magen Avrohom. That Bracha is connected to G-d's trait of Greatness which was recognized by Avrohom Aveinu. The next statement of Moshe in the verse: V'Et Yadcha Ha'Chazaka (Your Might Hand) is connected to the Bracha of Ata Gibor which represents G-d's trait of Gevura which is why we mention within that Bracha the strength of the rains. It represents the trait of the fear of Yitzchok Aveinu. The words that Moshe said next: Asher Mi Ail Ba'Shamayim Oo'V'Aretz (Who is a G-d like G-d in the heavens and on the Earth) represents the Bracha of Ha'Ail Ha' Kadosh which is connected to the traits of Yaakov Aveinu. Therefore, the three statements made by Moshe are a reference to the three first Brachot of Shemona Esrei. After those statements Moshe said: E'Evra Nah (Allow me to cross over) which was a request for what Moshe needed, that is how it appears to me. Based on what I just wrote, I was able to reconcile the words of the Midrash Rabbah in Parshat V'Et'Chanan where it is written that the words: V'Et'Chanan El Hashem teaches us how many prayers to recite each day. This supports what I wrote that the prayer of Moshe in Parshat V'Et'Chanan was an abbreviated form of the Shemona Esrei.

א' עמ' א' -תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד' עמ' א' -Rav Yehudah said: Never should one ask for his needs while reciting the first three Brachot of Shemona Esrei and not while reciting the last three Brachot of Shemona Esrei but he may do while reciting the middle Brachot. This follows what Rav Chanina said: The recital of the first three Brachot is comparable to the

act of a servant who begins his request to his master by heaping praise upon his master; the middle Brachot are similar to the act of a servant who is making a request from his master; the final three Brachot are comparable to the acts of a servant whose request has been fulfilled by his master and who then takes leave from his master.

סדר רב עמרם גאון סדר שני וחמישי ד"ה שאילו מן -A question was asked to Rav Notranai Gaon: one who enters into synagogue and finds the congregation about to recite Shemona Esrei and he has not as yet recited Pseukei D'Zimra, should he join the congregation in what the congregation was reciting and then after reciting Shemona Esrei, say Pseukei D'Zimra? Rav Notrani answered : When Chazal instituted the practice of reciting Pseukei D'Zimra, they intended that Pseukei D'Zimra be recited before Shemona Esrei, based on the rule established by Rav Simlai that one should always recite praise to G-d first and then recite Shemona Esrei. If one enters the synagogue and sees that the congregation has progressed through the prayers, we heard from the House of Mar son of Rav Moshe Gaon and from our Rabbis that one should recite Baruch Sh'Amar, then Ashrei and then skip to the last chapter of Tehillim and then Yishtabach and then rush to recite Shemona Esrei with the congregation. But to recite Pseukei D'Zimra after reciting Shemona Esrei is a dishonorable act inasmuch as one is reciting praise after reciting Shemona Esrei. If an individual has no time to recite any part of Pseukei D'Zimra, he should not recite it after Shemona Esrei because when Chazal established the practice of reciting Pseukei D'Zimra, Chazal did so to recite it before Shemona Esrei and not after.

מהזור וימרי סימן א' ד"ה תניא היה -And one recites Pseukei D'Zimra beginning with Hodu. Rav Simlai derived that one should first present his praise of G-d and then recite Shemona Esrei. As a result Chazal established the practice of reciting Pseukei D'Zimra, Hodu and all the chapters that follow and precede it because they are the praise of G-d and then they stand and recite Shemona Esrei.

SUPPLEMENT

פיוט לקידוש ראש חודש טבת מאת רב פינחס הכהן

This is the twelfth in a series of 14 פיוטים that רב פינחס הכהן composed to be read after announcing the New Moon. This material is being reproduced from the book written by Professor Shulamit Elizur of Hebrew University on the פיוטים of רב פינחס הכהן.

אֲרוּכָה לְמַכָּה לְהַקְדִּים מוֹתוֹת

G-d created the antitode to Haman before Haman made his plan

בְּהִנֵּה לֹא יָנוּם מוֹרוֹת

It was based on G-d's promise that the Jewish people would never be totally destroyed

טִבֵּת / נִדְלָה בּוֹ הַדָּסָה הַמְּנוֹת

In Tevet, Esther, the beautiful one was appointed to her position

דְּרָשְׁתִּי לְקֹדֶשׁ חֹדֶשׁ טִבֵּת

I was trying to set the date for the first day of Tevet

הַמְּיוֹחָם מִשְׁמָעִי נָלָה בְּבִגְדֵי

The special one from the family of Shimi (Mordechai) was exiled because of the Jewish rebellion against G-d

וְהַמּוֹבָא מֵאַגַּג עֵץ לְהַבְגִּידִי

And the one who descended from Agag (Haman) planned to destroy the Jewish people

טִבֵּת / זָרְחָה בּוֹ תוֹלַעַת בְּהִיאָגְדִי

A solution was born out of our congregating and praying

חֹדֶשׁ קִדְשְׁתִּי בְּשַׁעַן עוֹרוֹת גְּדִי

I sanctified this month out of the merit of Yaakov who covered himself with the skins of goats

טוֹבוֹ אֶהְיֶה יַעֲקֹב לְהִתְאַשֵּׁר

The goodness of Yaakov's dwellings provided strength

יְקַדְּשׁוּ רֹאשׁ חֹדֶשׁ בְּהִכָּשֵׁר

They sanctified the month in a fit manner

טִבֵּת / כִּרְ נִרְחֵב בּוֹ לַיִּישָׁר

A month in which to grow the crops in the proper manner

לְעֵדְנִי מֵעֲדָנִים כְּבָרְכַת אֲשֶׁר

So the land will produce wonderful food as was promised in the blessing of Asher

מְקוֹדֵשׁ הַחֹדֶשׁ בְּזֶקֶן וִישִׁישׁ

The month is sanctified by the elders

נוֹפֶת לְהַטִּיף כְּאֲשֶׁפָּר וְאֲשִׁישׁ

It is a time to prepare nice food, like the food that King David distributed to the people

טִבַּת / סְמוּךְ וְזָקוּף וְחוֹמַת תְּאֲשִׁישׁ

Build a wall around Jerusalem that will be impenetrable

עֲלוֹת לְבִנְיָן אֶבֶן תְּרִישִׁישׁ

Do it as part of the rebuilding of the Beit Hamikdash

פֹּשַׁע סֶמֶךְ וְצִמְתִּי בַעֲשָׂרָה בּוֹ

The King of Babylonia leaned against the wall around Yerushalayim and laid siege against the city on the tenth of Tevet

צוֹם כְּתָב יוֹנִית בְּשִׁמוֹנָה בּוֹ

The fast commemorating the writing of the Septuagint on the 8th of Tevet

טִבַּת / קִדְשֵׁתִי טָרַם צֹר יְבוֹא

The month was sanctified before Haman made his plan

רָץ מִלְאָךְ וְעָמַד בַּמָּבוֹא

The savior of the Jews, Mordechai, ran to the gate and stood by the entrance

שִׁבְעָה נֵרוֹת תַּעֲרוֹךְ כְּמוֹסָרִי

The seven candles of the Menora in the Beit hamikdash will be set at the time of redemption

שְׁתּוּל גִּפְנֶךְ כְּנֶפֶן אוֹסְרִי

Bless the Jewish people as like in the blessing that Yaakov blessed Yehudah

טִבַּת / תְּקוּפַתוֹ חֲשֵׁבִתִּי בְּלִי עוֹד לְיִסְרִי

You established the period of Tevet to be a time of no more troubles for the Jewish people

תִּשְׁלַח מַבְשָׁר כְּנִלְקָחָהּ בְּעֵשִׂרִי

Send a messenger to deliver a message of redemption as you sent Esther on the tenth of Tevet to begin a process of redemption

כְּכָתוּב בְּדִבְרֵי קֹדֶשׁ (אֶסְתֵּר ב', טו') וְתִלְקַח אֶסְתֵּר אֶל־הַמֶּלֶךְ אַחַשְׁוֵירוֹשׁ אֶל־בֵּית מַלְכוּתוֹ
בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי הוּא־חֹדֶשׁ טִבַּת בִּשְׁנַת־שִׁבְעָה לְמַלְכוּתוֹ.

As it is written: And Esther was taken to King Ahashvairosh to his home in the Tenth month the month of Tevet in the seventh year of his reign.

SUPPLEMENT

שמונה עשרה of ברכות Combining the Sources for the Origin and Order of the

Over the last few weeks, we have studied several sources that explain the origin and order of the שמונה עשרה of ברכות. All of the sources have been combined and are listed by ברכה so that you can study the sources for each ברכה as a unit. The sources for each ברכה are listed in the following order: אוצר המדרשים and מסכת מגילה, מדרש תהילים.

אבות

- הבו לה' בני א-לים, בני אברהם יצחק ויעקב, אף אתם ברכו ברכה ראשונה אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב.
- מנין שאומרים אבות – שנאמר (תהלים כ"ט) הבו לה' בני אלים.
- כשניצל אברהם אבינו מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מגן אברהם.

גבורות

- הבו לה' כבוד ועוז, אף אתם תנו לו כבוד ועוז, שהוא מחיה את המתים.
- ומנין שאומרים גבורות – שנאמר (תהלים כ"ט) הבו לה' כבוד ועוז.
- כשנעקד יצחק על גבי המזבח ונעשה דשן והיה אפרו מושלך על הר המוריה מיד הביא עליו הקב"ה טל והחיה אותו, לפיכך אמר דוד ע"ה כטל חרמון שיורד על הררי ציון (תהלים קלג, ג'); כטל שהחיה הקב"ה בו את יצחק אבינו, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מחיה המתים.

קדושת השם

- הבו לה' כבוד שמו, אף אתם ברכוהו הקל הקדוש.
- ומנין שאומרים קדושות – שנאמר (תהלים כ"ט) הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש.
- כשבא יעקב אבינו ופגע בשערי שמים והקדיש שמו של הקב"ה מיד פתחו מלאכי השרת את פיהם ואמרו בא"י הא-ל הקדוש.

חונן הדעת

- השתחוו לה' בהדרת קדש, שנותן דעה לקדושים, שנאמר ודעת קדושים בינה (משלי ט י), כנגד חונן הדעת.
- ומה ראו לומר בינה אחר קדושה – שנאמר (ישעיהו כ"ט) והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו, וסמך ליה וידעו תעי רוח בינה.
- כשבא פרעה להמליך את יוסף במצרים בדקו אם יודע בשבעים לשונות, בא גבריא' ולמדו שבעים לשונות, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י חונן הדעת.

הרוצה בתשובה

- קול ה' על המים, זו התשובה שנמשלה למים, דכתיב וישאבו מים (שמואל א', ז ו), כנגד הרוצה בתשובה.
- ומה ראו לומר תשובה אחר בינה – דכתיב (ישעיהו ו') ולבבו יבין ושב ורפא לו.
- כשעשה ראובן מעשה בלהה פילגש אביו נקנסה עליו מיתה, מיד חזר בתשובה דכתיב וישב ראובן אל הבור אמר רבי יוחנן שחזר בתשובה וחיה, דכתיב יחי ראובן ואל ימות וגו', מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י הרוצה בתשובה.

חנן המרבה לסלוח

- ה' על מים רבים, כנגד ותשליך במצולות ים כל חטאתם (מיכה ז יט), כנגד חנן המרבה לסלוח.
- אי הכי לימא רפואה בתרה דתשובה! – לא סלקא דעתך, דכתיב (ישעיהו נה) וישב אל ה' וירחמהו ואל אלקינו כי ירבה לסלוח. ומאי חזית דסמכת אהא, סמוך אהא! – כתב קרא אחרינא: (תהלים ק"ג) הסלח לכל עונכי הרפא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי. למימרא דגאולה ורפואה בתר סליחה היא? והכתיב ושב ורפא לו! – ההוא – לאו רפואה דתחלואים היא, אלא רפואה דסליחה היא.
- כשעשה יהודה מעשה תמר ואמר הוציאוה ותשרף ושלחה לו ואמרה הכר נא, מיד הודה ואמר צדקה ממני ונסלח לו על אותו עון, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י חנן המרבה לסלוח.

להבין את התפלה

גואל ישראל

- קול ה' בכה, שנאמר וגאלתי אתכם בזרוע נטויה (שמות ו ו), ולעתיד צועה ברב כחו (ישעיה סג א), כנגד גואל ישראל.
- ומה ראו לומר גאולה בשביעית? – אמר רבא: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית, והאמר מר: בששית – קולות, בשביעית – מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא. – מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא.
- כשמררו המצריים את חיי אבותינו אמר הקב"ה וגאלתי אתכם, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י גואל ישראל.

רופא חולי עמו ישראל

- קול ה' בהדר, להדר חולים ברפואתו, כנגד רופא חולי עמו ישראל.
- ומה ראו לומר רפואה בשמינית? אמר רבי אחא: מתוך שנתנה מילה בשמינית, שצריכה רפואה, לפיכך קבעוה בשמינית.
- כשנצטער אברהם אבינו בצער המילה בא רפאל ורפאו, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י רופא חולים.

מברך השנים

- קול ה' שובר ארזים, כנגד ברכת השנים, שמשבר מפקיעי שערים ומקמיני איפות ועשירי שלוחה, שהן בארזים, ומברך עולמו ומביא זול לעולם, ושובר מטה רשע, כנגד מברך השנים.
- ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית – אמר רבי אלכסנדר: כנגד מפקיעי שערים, דכתיב: (תהלים י') שבר זרוע רשע, ודוד כי אמרה – בתשיעית אמרה.
- כשזרע יצחק אבינו ומצא מאה שערים מיד פתחו מלאכי השרת בא"י מברך השנים.

מקבץ נדחי עמו ישראל

- וישבר ה' את ארזי הלבנון, שמשבר רשעי אומות העולם שהן גבוהין כארז, שנאמר אשר כגובה ארזים גבהו (עמוס ב ט), ומקבץ גליות מתוכן, כנגד מקבץ נדחי עמו ישראל.
- ומה ראו לומר קיבוץ גליות לאחר ברכת השנים – דכתיב (יחזקאל ל"ו) ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשא לעמי ישראל כי קרבו לבוא.
- כשבא יעקב אבינו למצרים וראה יוסף ושמעון ונתקבצו הוא ובניו ביחד, מיד פתחו

מלאכי השרת ואמרו בא"י מקבץ נדחי עמו ישראל.

אוהב צדקה ומשפט

- קול ה' חוצב להבות אש. אלו הדינים שנהצבו מתוך התורה שנמשלה כאש, שנאמר הלא כה דברי כאש (ירמיה כג כט), וכתוב כי באש ה' נשפט (ישעיה סו טז), כנגד אוהב צדקה ומשפט.
- וכיון שנתקבצו גליות – נעשה דין ברשעים, שנאמר: (ישעיהו א') ואשיבה ידי עליך ואצרף כבר סיגך, וכתוב (ישעיהו א') ואשיבה שפטיך כבראשנה.
- כשנתנה תורה לישראל אמר לו הקב"ה למשה ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מלך אוהב צדקה ומשפט.

שובר אויבים

- וכיון שנעשה דין מן הרשעים – כלו המינים, וכולל זדים עמהם, שנאמר: (ישעיהו א') ושבר פשעים וחטאים יחדו קול ה' יחיל מדבר. אלו הרשעים שמנוקים מכל מצוה כמדבר, והקב"ה מחלחל אותם, כנגד שובר אויבים.
- וכיון שנעשה דין מן הרשעים – כלו המינים, וכולל זדים עמהם, שנאמר: (ישעיהו א') ושבר פשעים וחטאים יחדו.
- כשטבעו המצריים בים פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י שובר אויבים ומכניע זדים.

משען ומבטח לצדיקים

- יחיל ה' מדבר קדש, כנגד הצדיקים בגלות, הדומה למדבר קדש, שחסרו להם המים, שנאמר וישב העם בקדש (במדבר כ א), וכתוב ולא היה מים לעדה (שם שם) / במדבר כ' / (ב), וחזרו המים בזכות משה ואהרן, כנגד משען ומבטח לצדיקים.
- וכיון שכלו המינים – מתרוממת קרן צדיקים, דכתיב (תהלים ע"ה) וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק, וכולל גירי הצדק עם הצדיקים, שנאמר (ויקרא י"ט) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, וסמך ליה וכי יגור אתכם גר.
- כשאמר לו הקב"ה ליעקב ויוסף ישית ידו על עיניך, שמח ובטח על דבריו של מקום. ובשעה שנפטר יעקב אבינו מן העולם ובא יוסף ונתן שתי ידיו על עיניו ונשקו ובכה לו, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י משען ומבטח לצדיקים.

להבין את התפלה

מצמיח קרן ישועה ובונה ירושלים

- קול ה' יחולל אילות, שיולדו מושיעים לישראל, שנמשלו לאילות, דכתיב דומה דודי לצבי או לעופר האילים (שיר השירים, ב, ט), וכתיב משה רגלי כאילות (שמואל ב', כב, לד), וכתיב מה נאוו על ההרים רגלי מבושר (ישעיה נב ז). ויחשוף יערות, שמתיש גבורתן של אומות העולם שנמשלו לעצי היער, שנאמר ונקף סבכי היער בברזל (ישעיהו י, לד). ובהיכלו כלו אומר כבוד, כיון שיבא משיח ויפרע מרשעי אומות העולם, מיד בית המקדש נבנה, לכך אומר אלהי דוד בונה ירושלים.
- והיכן מתרוממת קרנם – בירושלים, שנאמר (תהלים קכ"ב) שאלו שלום ירושלים ישליו אהביך. וכיון שנבנית ירושלים – בא דוד, שנאמר: (הושע ג') אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם.
- כשבנה שלמה את בית המקדש מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י בונה ירושלים. כשנושעו ישראל ועברו את הים סוף ואמרו שירת ויושע פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מצמיח קרן ישועה.

שומע תפלה

- ה' למבול ישב, שישב בדין עם הרשעים, וישמע תפלתן של באי התיבה, שנאמר ויזכור אלהים את נח (בראשית ח, א), לכך נאמר שומע תפלה.
- וכיון שבא דוד – באתה תפלה, שנאמר (ישעיהו נ"ו) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי.
- כשנאנחו ישראל וצעקו לאל ושמע צעקתם כמה שנאמר ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י שומע תפלה.

שאותך לבדך ביראה נעבוד/ המחזיר שכינתו לציון

- וישב ה' מלך לעולם, שנתיישבה דעתו בקרבנו של נח, וריחם על כל העולם, שנאמר וירח ה' את ריח הניחוח (בראשית ח', כא), כנגד שאותך לבדך ביראה נעבוד.
- וכיון שבאת תפלה – באת עבודה שנאמר עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי.
- כשעשו ישראל את המשכן וירדה שכינה ושכן בו בין שני הכרובים, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י המחזיר ברחמיו שכינתו לציון.

הטוב שמך ולך נאה להודות

- ה' עוז לעמו יתן, כנגד טובה של תורה, שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם (משלי ד ב), לכך נאמר הטוב שמך ולך נאה להודות.
- וכיון שבאת עבודה – באתה תודה, שנאמר (תהלים נ') זבח תודה יכבדנני.
- כשהכנים שלמה הארון לפניו ואמר ה' אלקים אל תשב פני משיחך וגו' ונתן הודאה ושבח למקום ואמר ברוך ה' אשר נתן מנוחה וגו', מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו הטוב שמך ולך נאה להודות.

עושה השלום

- ה' יברך את עמו בשלום, כנגד עושה השלום.
- ומה ראו לומר ברכת כהנים אחר הודאה – דכתיב (ויקרא ט') וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים. – אימא קודם עבודה! – לא סלקא דעתך, דכתיב וירד מעשת החטאת וגו'. מי כתיב לעשות מעשת כתיב. – ולימרה אחר העבודה! – לא סלקא דעתך, דכתיב זבח תודה. – מאי חזית דסמכת אהאי, סמוך אהאי! – מסתברא, עבודה והודאה חדא מילתא היא. ומה ראו לומר שים שלום אחר ברכת כהנים – דכתיב (במדבר ו') ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם. ברכה דהקדוש ברוך הוא – שלום, שנאמר (תהלים כ"ט) ה' יברך את עמו בשלום.
- כשנכנסו ישראל לארץ ונתקיים עליהם המקרא ונתתי שלום בארץ, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י עושה השלום.

שמונה עשרה of ברכות The

The **ברכות** of **שמונה עשרה** are unique in that only the first **ברכה** begins with the word "ברוך" and ends with the word "ברוך" while the other **ברכות** do not begin with the word "ברוך" but end with the word "ברוך". Second, none of the **ברכות** contain a reference to 'מלכות'. The reason that only the first **ברכה** begins with the word "ברוך" and ends with the word "ברוך" is given as follows:

סדר עבודת ישראל-וברכה ראשונה זו פותחת בברוך וחותמת בברוך מפני שהיא ברכה הראשית והאחרות כולן הברכות הסמוכות לחברתה הן ועל כן אינן פותחות בברוך.

That none of the **ברכות** of **שמונה עשרה** contain a reference to **מלכות** is a problem because the **גמרא** establishes the rule that a **ברכה** must make reference to **מלכות**:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מ' ע"ב ב' - גופא, אמר רב: כל ברכה שאין בה הזכרת השם, אינה ברכה. ורבי יוחנן אמר: כל ברכה שאין בה מלכות, אינה ברכה. אמר אביי: כוותיה דרב מסתברא, דתניא: (דברים כ"ו) לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי. לא עברתי, מלברכך, ולא שכחתי, מלהזכיר שמך עליו, ואילו מלכות לא קתני. ורבי יוחנן, תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו.

It is clear from the following that the **גמרא** was well aware that the **ברכות** of **שמונה עשרה** did not contain a reference to **מלכות** and expressed no objection to that fact:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כא' ע"ב א' - ותנן: היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי, לא יפסיק אלא יקצר; טעמא, דאתחיל; הא לא אתחיל, לא יתחיל! שאני תפלה, דלית בה מלכות שמים. רש"י: דלית בה מלכות שמים - אין מלך העולם בברכות של שמונה עשרה.

Several explanations are given as to why the **ברכות** of **שמונה עשרה** do not include a reference to **מלכות**:

ספר האשכול (אלבק) לקוטים מהלכות ברכות דף לז' ע"ב א' - ושמונה עשרה ברכות יש שאומ' אין בהן מלכות, שאין אומרים מלכות אלא על בריית העולם ועל המצות, כמו מלך שגזור כך וכך יהיה ונעשה מיד, ושגזר עלינו לקיים את המצות, אבל תפלה רחמים אנו מבקשים מלפני הברוך הוא מה שצריך לנו. ויש אומרים כי מגן אברהם אינה צריכה מלכות, מאחר שאומר' בה אלקי אברהם יצחק ויעקב, שהם המליכו להב"ה והקנוהו שמים וארץ, וזהו מלכותו של הב"ה שאברהם אמר ה' אלקי השמים ואלקי הארץ, וא-ל עליון קונה שמים וארץ. ויש אומרים שיש בה מלכות שהוא מלך עוזר. וצריך טעם למה אמרו מלך ממית

1. The **ברכות** do not begin: "מלך העולם" אלו קינו "מלך העולם".

ומחיה ומלך אוהב צדקה, וקרבנו מלכנו לעבודתך:

רא"ש מסכת ברכות פרק ו' סימן כג'—וברכה ראשונה של שמונה עשרה כיון דאית בה הא—ל הגדול הוא חשוב כמו מלכות. ויש אומרים לפי שאמר אלקי אברהם הוה כמו מלכות לפי שעדיין לא המליכוהו עליהם העולם עד שבא אברהם אבינו והודיע מיבו בעולם והיינו דכתיב (בראשית כד) ה' אלקי השמים אשר לקחני מבית אבי.

מטה משה—קכ'—ענין שם ומלכות הואיל ואתא לידן לא אכחד ממך אמרי קדוש מהר"ר אליעזר מגרמיז"א שכתב בספר הרוקח סימן שס"ג וזה לשונו—לרב דאמר כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ולא צריך מלכות ולרב יוחנן דאמר צריכה מלכות לעכב ואף על גב דעיקר דברי רב, מכל מקום כל פתחי ברכות אנו עושים כרב יוחנן וכל חותמי ברכות כרב. ופתיחה, שאין פותחים בברוך באזכרת השם בלא מלכות לפי שאין לשנות ממטבע הפסוק בלשון שהודה אליעזר עבד אברהם ברוך ה' אלקי אדוני אברהם, עמדו ותקנו אותו לשון בלשון מלכות. ולפי שהשתחוה בברכתו גם אנו שוחים בה תחילה וסוף כדרך שעשה אליעזר. ומלכות לא הזכיר שהרי הקב"ה עדיין לא הודיע לבריות מלכותו, ושמי ה' לא נודעתי בימיהם. אבל בשאר ברכות צריך להזכיר לפי שכל הברכות לבד מן התפלה עניינת הודאה וצריכים לברך על מה שאנו נהנין מהם ועל המצות להודות למי שגזר עליהם.

Perhaps there is a much simpler explanation. The **מחלוקת** as to whether a **ברכה** needs **רב יוחנן**; **אמוראים** **רב** **ורב יוחנן** were among the first **רב** **ורב יוחנן** **שם ומלכות** involves **רב** **ורב יוחנן** **שם ומלכות** lived in **ארץ ישראל** and **רב** lived in **בבל**. Both lived five generations after **רבן גמליאל** put **ברכות** into its final form. It appears that at the time of **רב** and **רב יוחנן**, **ברכות** were not yet in their final form. However, the **שמונה עשרה** of **ברכות** were in their final form since the time of **רבן גמליאל**. Hence the **ברכות** of **שמונה עשרה** were not included within their rule because of an overriding principle: **מ' עמ' ב'—רבי יוסי אומר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו;**

the rule that prohibits changing the form of a **ברכה** once it is composed. That explains why the **גמרא** in **ברכות** which discussed the case of a **בעל קרי** did not express concern that the **ברכות** of **שמונה עשרה** did not contain **מלכות**. Professor Joseph Heineman on page 94 his book, *Prayer in the Talmud*, expresses a similar thought:

It is worth noting that the Eighteen Benedictions, which underwent their final editing during the days of Rabban Gamliel in Jamnia, do not at all contain the formula **מלך העולם**. It seems reasonable, then, to assume that the introduction of the formula, **מלך העולם**, did not take place before the beginning of the second century C.E. (approximately). I tend to agree with those scholars who have claimed that the mention of G-d's Kingship was introduced as a protest against Roman emperor-worship.

TRANSLATION OF SOURCES

לְיִשְׂרָאֵל-The first Bracha of Shemona Esrei begins with the word: Baruch and ends with a Bracha that begins with the word: Baruch because it is the first Bracha. The other Brachot are connected to the one before and therefore do not begin with the word: Baruch.

ב' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מ' ע"ב-Rav said: Any Bracha that does not include G-d's name is not a Bracha. Rabbi Yochanon said: Any Bracha that does not include the fact that G-d is king over the world is not a Bracha. Abayae said: What Rav said has a good source; i.e. a verse in Devarim Chapter 26: I did not violate any of Your commandments and I did not forget. The words: I did not violate represent the fact that I did not fail to recite a Bracha; the words: and I did not forget represent the fact that I never failed to make a Bracha that included G-d's name. What is not found in that source is any indication that one must mention that G-d is king over the world. Rabbi Yochanon interprets the verse differently; the words: And I did not forget represent the fact that when I recited a Bracha I never failed to mention G-d's name and to mention that G-d is king over the world.

א' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כא' ע"א-We learned: If a person is in the middle of reciting Shemona Esrei and he remembers that he had experienced a seminal emission, he should not stop reciting the prayer but he should shorten his prayer. Is the reason that he can finish his prayer, because he already started it? Does that mean that if he did not begin his prayer, he should not begin the prayer? No, he can start the prayer because Shemona Esrei is different because it is a prayer in which we do make reference to G-d as king of the world. Rashi-That means that we do not find the words Melech Ha'Olam in any of the Brachot of Shemona Esrei.

א' ספר האשכול (אלבק) לקוטים מהלכות ברכות דף לו' ע"א-Concerning Shemona Esrei there are those who say that Shemona Esrei does not contain any Brachot that mention that G-d is king of the world. This is based on the rule that one need not mention that G-d is king of the world except in Brachot that involve things that have been created and before performing Mitzvot. The reason being that G-d is acting like a King who ordered that this or that should happen and it happened and that G-d commanded us to perform Mitzvot. Prayer, however, is based on G-d being kind to us and on our approaching G-d with our requests for what we need. There are those who say that the first Bracha of Shemona Esrei, Magen Avrohom, does not require a mention of G-d as king of the world because we say within the Bracha: G-d of Avrohom, Yitzchok and Yaakov, who made G-d King over them and recognized that G-d created the heavens and the Earth. That is a reference

to G-d as King because Avrohom said: G-d of the Heavens and G-d of the Earth; mighty G-d, owner of the Heavens and Earth. There are those who say that the words: Melech Ozer are a reference to G-d as King of the World. In that case, you need to explain why we also say King who puts to death and who brings back to life; King who loves justice and King who brings us close to serve Him.

רא"ש מסכת ברכות פרק ו' סימן כג' -The first Bracha of Shemona Esrei because it contains the words: Ha'Ail Ha'Gadol is considered as containing words that represent G-d as King of the world. Others say that because we say: Elokei Avrohom, it is considered words of kingship because no one had recognized G-d as King of the world until Avrohom our Forefather came along and taught the world about the identity of G-d. That is what is meant in the verse: Hashem Elokei Ha'Shamayim Asher Likachani Mi'Bais Avi.

מטה משה-קכ' -Concerning the issue of mentioning G-d's name and G-d as King of the World that we have reached, I will not withhold what was said by the Holy Rabbi Eliezer from Garmayza who wrote in the Sefer Rokeach Section 265 and these are his words: Rav who held that a Bracha that does not include a reference to G-d's name is not a Bracha and does not require a reference to G-d as King of the world and Rabbi Yochanon who said that a Bracha must have a reference to G-d as King of the World; even though the words of Rav are more authoritative, we still follow the practice of reciting an opening Bracha with a reference to G-d's name and to G-d as King of the world which was the position of Rabbi Yochanon and when we recite a concluding Bracha we follow the position of Rav. In the opening Bracha of Shemona Esrei we recite a Bracha that includes a reference to G-d's name but not a reference to G-d as King of the world because it is not proper to change from the form of Bracha that Eliezer, servant of Avrohom used to acknowledge G-d when he said: Baruch Hashem Elokei Adoni Avrohom, so they established that one should mention G-d as King of the World following the same format. And since Eliezer then proceeded to bow down after making his Bracha, we too bow down at the beginning and end of the first Bracha of Shemona Esrei. The reason that Eliezer did not use the actual words: King of the World was because G-d had not yet revealed his Kingdom to the World as it is written: Oo'Shmi Hashem Lo Nodati Bi'Yimayhem. But in all other Brachot one must make mention of G-d as King of the World because other Brachot except from those involved in Tefila are words of acknowledgment and we need to acknowledge that we are benefitting and we need to acknowledge before performing Mitzvot because G-d commanded us to perform the Mitzvot.

SUPPLEMENT

תפלת שחרית THE PUZZLE THAT IS

It is the overriding goal of this newsletter to put together the pieces of the puzzle that represent the development of the **סידור**. There is no document buried ready to be uncovered which will list for us each step as to how the **סידור** developed. Instead we have to be the detectives who are searching for the clues. When we uncover a piece of the puzzle it is important that we stop and note the discovery of that piece. One such piece of the puzzle was hidden between the lines of last week's newsletter.

The fact that **חז"ל** explain that the first three **ברכות** of **עשרה** and that **פסוקי דזמרה** are based on the same rule of: **לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל** reveals that when **חז"ל** composed **עשרה**, they composed it to be a complete unit; the only words that were necessary to fulfill the **מצוה** of **תפלה**. **עשרה** then became the seed that sprouted the other parts of **תפלת שחרית** beginning with **דזמרה**.

It is for this reason that we have constantly reminded ourselves that the **מצוה** of **קריאת שמע** is its own **מצוה** that is independent of **עשרה**. That is why **קריאת שמע** has a starting time that is different from **עשרה** and an ending time that is different from **עשרה**. If not for **רבי יוחנן** who joined the **מצוה** of **קריאת שמע** to **עשרה** through the rule of **תפלה** **נאולה** **סמיכת** we would still be performing the **מצות** of **קריאת שמע** and **עשרה** at different times.

We can now prepare a short chronological chart as to the development of **תפלת שחרית**:

1. **חרבן גמליאל** - final composition of **עשרה**-first generation after the **חרבן**.
2. **רבי יוסי** -inclusion of the last chapter of **תהילים**; the first step towards composing **פסוקי דזמרה**-two generations later;
3. **רבי גמליאל** -**סמיכת נאולה לתפלה**-**רבי יוחנן** five generations after **גמליאל**.

Not only can we begin to trace the chronological development of **תפלת שחרית** but we can also begin to develop a picture of why **חז"ל** expanded **תפלת שחרית** by adding a section such as **פסוקי דזמרה**. It would appear that what prompted **חז"ל** to expand upon

תפלת שחרית was a feeling that the שבה that is included within the first three ברכות of שמונה עשרה was insufficient to properly prepare for the בקשות, the middle ברכות which are the crux of שמונה עשרה. פסוקי דזמרא represent an amplification of the שבה contained in the first three ברכות of שמונה עשרה by incorporating within תפלת שחרית פסוקים of שבה from תנ"ך. Was the only form of amplification of the שבה through the incorporation of פסוקים from תנ"ך? Does it not make sense that the amplification took place through other means, and particularly through individual expression, by way of originally composed פיוטים. It is for that reason that one can argue that the development of פסוקי דזמרא as an amplification of the שבה contained in the first three ברכות of שמונה עשרה supports Professor Ezra Fleischer's theory that the expansion of תפלה and the earliest composition of פיוטים developed in the same era. In other words, there were those who sought to amplify the themes of שמונה עשרה by incorporating פסוקים from תנ"ך and there were those who sought to amplify the themes of שמונה עשרה through individual expression. The amplification by use of פסוקים from תנ"ך opened the door for amplification by individual expression.

SUPPLEMENT

מסכת סופרים According to Several Customs of חנוכה

As part of our study of the סידור, we have discovered many differences in מנהג during different periods of Jewish history and among Jews of different locales. מסכת סופרים offers us some interesting שינוי מנהגים concerning חנוכה.

מסכת סופרים פרק כ'

הלכה ו' – וכיצד מברכין? ביום ראשון המדליק מברך שלש והרואה מברך שתיים; בא"י אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר ואומר הנרות האלו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האלו קודש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסידך ועל ישועתך בא"י שהחיינו ואומר שעשה נסים לאבותינו. אלו למדליק; אבל לרואה אינו אומר ביום ראשון אלא שתיים שהחיינו ושעשה. מכאן ואילך המדליק מברך להדליק ושעשה והרואה אומר שעשה נסים.

There are different versions of this section of מסכת סופרים. The version included here is taken from an edition of מסכת סופרים annotated by Rabbi Shmuel Wasserstein in the year 2000. He indicates that he is following the נוסח הגר"א.

The first difference in מנהג that one observes is the fact that the first ברכה is להדליק נר and not להדליק נר של חנוכה. Rabbi Wasserstein provides the following comment:

להדליק נר – ולא יאמר של חנוכה שאינו דומה לנר שבת ויום טוב שהודלק לכבוד היום; אי נמי כיון שאומר מיד אחר כך בהדיא הנרות הללו וכו'. אך למנהגנו שאומרים הנרות הללו וכו' אחר שכבר גמר כל הברכות ואחר שהדליק נר הראשון, ממילא צריך לפרט בברכה להדליק נר של חנוכה.

Concerning the fact that the paragraph beginning with the words הנרות הללו may be a הפסק between the ברכה and the lighting of the candles, Rabbi Wasserstein explains:

ואומר הנרות האלו – הרא"ש (שבת פ"ב ס' ח') מביא את נוסח האמירה הזו מן המסכת סופרים ומסיים וכך היה נוהג ר"מ מרומנברג. והטור (שם) כתב גרסין במסכת סופרים המדליק, אחר שהדליק, אומר הנרות וכו' וכתב הב"ח משמע הלשון שאומר כן קודם שיברך שעשה ניסים והכי משמע וכו' מיהו בתשובת מהרי"ל ס' קמ"ה כתב דאנו אין לנו אלא

תלמודא דדן דכל הברכות צריך לברך עובר לעשייתן כמו שעושים בקריאת המגילה ונטילת לולב, ואיכא למימר דהמסכת סופרים סובר כמאן דאמר בירושלמי דמברך בשעת עשייתן ותו דאין בו מנהג פשוט לאומרו והאיך נפסיק במפל לבין העיקר עכ"ל.

מסכת סופרים פרק כ'

הלכה ז' – החזן צריך לומר אתה קדוש בשמנה עשר של חנוכה וכן בראשי חודשים וכן בחולו של מועד מפני שכתוב בהן עולת תמיד ותני רבי חייא כל יום שאין בו מוסף אין בו קדוש חוץ מן החנוכה שאע"פ שאין בה מוסף יש בה קדוש מפני (מה) שיש בה הלל וי"א אף בפורים מפני שיש בה מגילה.

What is the prayer that is named: אתה קדוש? Rabbi Wasserstein explains:

אתה קדוש – נראה דנוסח סדר קדושה שהיה נהוג בימיהם בימי חול היה נעריצך (ועיין טור ס' קט') ובשבתות וימים טובים היה אתה קדוש, לכך אמר כאן דבחנוכה ובראש חדש ובחול המועד יאמר סדר הקדושה כמו שאומרים בשבת, וכן מנהג הספרדים שאומרים בראש חדש ובחול המועד קדושה כבשבת (ראה בית יוסף תכג'). פירוש אחר, האי תנא ירושלמי הוא. ובארץ ישראל אין אומרים קדושה ביום חול כי אם בשבת ויום טוב וכמו שכתבו התוספות סנהדרין לז', ב'. וקאמר הכא דבחנוכה יאמר החזן קדושה. עוד אפשר לפרש דלא קאי אתפילת שמונה עשרה רק שהיה להם איזה נוסח תפלה המתחיל אתה קדוש.

These differences in מנהג are important to note because they add to our understanding of the period of time when the סידור developed; from the period of the חרבן הבית to the time of the גאונים. The differences in practice between the Jews who lived in בבל and Jews who lived in ארץ ישראל during that time contributed to the development of the סידור.

שמונה עשרה OF ברכות THE ORGANIZATION OF THE MIDDLE

The basic structure of שמונה עשרה is שבה, the first three ברכות, בקשה, the middle twelve ברכות (which are now 13) and הודאה, the last three ברכות. Are the ברכות that represent בקשה organized in any manner? The אבודרהם provides two quotes from the ריב"א concerning this issue. In the first quote the ריב"א argues that the subjects in the middle ברכות follow the order of the הפטרה of שבת שובה.

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה והריב"א נרו-והריב"א נרו הביא ראיה לסדר ברכות אמצעות מפר' שובה (הושע יד) קחו עמכם דברים כנגד חונן הדעת שנ' (משלי ח, י) קחו מוסרי ואל כסף ודעת וגו'. ושוב אל ה' כנגד השיבנו. אמרו אליו כל תשא עון כנגד סלח לנו. אשור לא יושיענו וגו' אשר בכ' ירוחם יתום כנגד ראה בענינו. ארפא משובתם כנגד רפאנו. אהיה כמל לישראל כנגד ברכת השנים. ילכו יונקותיו כנגד תקע בשופר וקבוץ גלויות שנא' (ישעיה נג, ב) ויעל כיונק לפניו. ויהי כזית הודו כנגד השיבה שופטנו שנאמר (במדבר כז, כ) ונתת מהודך עליו. וריח לו כלבנון ולא כמינים המבאישים ריחם. ישובו יושבי בצל כנגד על הצדיקים שנא' (תה' צא, א) יושב בסתר עליון בצל ש-די. יחיו דגן כנגד בונה ירושלים שנאמר (שיר ז, ג) בטנך ערמת חטים. השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך. ויפרחו כגפן כנגד את צמח דוד שנא' בו (ברא' מט, יא) אוסרי לגפן עירה, ואומר (תה' פ, ט) גפן ממצרים תסיע. ודמה ירושלם ודוד ללחם ויין הוא שאומר (ברא' יד, יח) ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין. אני עניתי ואשורנו כנגד עננו. ממני פריך נמצא כנגד שומע תפלה.

Then the ריב"א postulates that the middle ברכות are divided equally between six ברכות that represent requests for personal needs and six ברכות that are requests for national needs with the last one, שמע קולינו, being a concluding ברכה. He then argues that the ברכות in each group were placed in their order so as to be parallel to each other and that the ברכות are recited in order of importance.

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה וכתב עוד-וכתב עוד כי י"ג ברכות אמצעיות הם ששה כנגד ששה ושומע תפלה כנגד כולם. ששה ראשונות באדם עצמו; פתח בחונן הדעת שהוא עיקר האדם שנא' (משלי א, ז) יראת ה' ראשית דעת. ואמרו רבותינו (נדרים מא, א) דעה קנית מה חסרת דעה חסרת מה קנית. וא"ר תמה אני היאך בטלו חונן הדעת בשבת שאם אין באדם דעה היאך הוא מתפלל וכל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר (ישעיה כז, יא) כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו. ואמר חונן הדעת לומר כי מתת אלקים היא

1. Scholars are unsure as to the identity of the ריב"א נרו. It may be a reference to one of the children of the ר"ש.

בדרך חן ותחנונים לתת לטוב לפניו וכיון שהבין וידע יחזור בתשובה. ואח"כ ישאל סליחה ומחילה על אשר חטא ומרד. ואחר כך ישאל להצילו מצרותיו ומשונאיו, כי ברכות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו, ועונותיו של אדם גורמין להשניאו בעיני הבריות, ולפי שהם העונות קשים מתחלואי גופו הקדים לשאול עליהם תחלה ואח"כ לרפאות גופו ואבריו אשר הם חולים בעונותיו, וכן כתיב (תה' מא, ה) רפאה נפשי כי חטאתי לך, וכתיב (שמות טו, כו) ויאמר אם שמוע תשמע וגו' כל המחלה אשר שמת בי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך. ואחר גאולת נפשו ורפואת גופו שואל על הפרנסה לחיות גופו ונפשו בברכת השנים. ואחר ששאל ששה בצרכי היחיד, חוזר לשאול בצרכי הרבים. תקע בשופר להרים דגל לחירותינו שהוא ראש הכל לכלל ישראל כנגד חונן הדעת. ואמרו ז"ל כל אדם שיש בו דעה כאלו נבנה בית המקדש בימיו שהמקדש ניתן בין שני שמות שנאמר (שמות טו, יז) פעלת ה' מקדש ה' ודעה בין שני שמות שנאמר כי קל דעות ה'. ואח"כ אומר השיבה שופטנו כנגד השיבנו. וסימן כי לאחר קבוץ גלויות יהי' מנוי שופטים שנאמר (הושע ב, ב) ונקבצו בני ישראל ובני יהודה יחדו וישמו להם ראש אחד. ואחר כך ברכת המינים כנגד סליחת עונות כי הם המחטאים ונדרונים בשופטים כשרים. ובכך צדיקים יראו וישמחו כנגד גואל ישראל כי הצדיקים רואים בעוני שביניהם ומקנאין להם לגאול אותם מצרתם. ובונה ירושלים כנגד רפאינו וכן כתיב (תה' קמו, ג) בונה ירושלים ה' הרופא לשבורי לב. וצמח דוד אחר בנין ירושלים כנגד ברכת השנים שהיא צמח שדה. וכשיש מלך טוב בארץ מתברכת כמו שנאמר (משלי יג, כג) רב אוכל ניר רשים ואו' (תה' קמו, ז) עושה משפט לעשוקים נותן לחם לרעבים. ואח"כ שומע תפלה על כל הברכות. ודע כי כל ברכה הקודמת לחברתה מעולה ממנה והצורך אליה גדול מאשר לחברתה לכן תחלה חונן הדעת שאם אין דעת אין תשובה כי לא ידע בין טוב לרע. וכן אם לא ישוב מה תועיל לו סליחת עונות הרי הוא חוטא ועוש' עון בכל יום, ואם אין סליחת עונות לא יסורו אויביו וצרותיו כמו שנא' (ישעיה י ה) הוי אשור שבט אפי ומה תועיל לו בריאותו אם ירדפוהו שונאיו. ומה תועלת בעשרו אם הוא חולה ומעונה. הא למדת שגדולה סליחה מן הפרנסה בשלש מעלות, וקנין דעת בחמש. לכן ראוי לרדוף אחריהם כפי מעלתם וכל ההולך פרסה אחת כדי לקנות סחורה הרי הוא חייב לילך ששה פרסאות ללמוד תורה. וכל הסובל עמל ועלבון נפש כדי שלא ינזק בממונו חייב לסבול כפלים כדי שלא יחטא ואם הוא בעל תשובה כפלים פעמים. וכן תחלת הגאולה קבוץ גלויות ובהתקבצם ימנו שופטים להשמיד הרשעים ובכך צדיקים יראו וישמחו ותשכון שכינה בישראל ואז בן דוד בא. ולמדת שקבוץ גלויות קודם לצמח דוד בדברים רבים עכ"ד.

The problem with viewing the first six of the middle ברכות as requests for personal needs is that the ברכה of גואל ישראל does not seem to fit. Although the ריב"א explains the ברכה as להצילו מצרותיו ומשונאיו, the ריב"א would agree that the ברכה is focused on troubles and enemies that the person has because of his religious identity. It is therefore necessary that we consider why the ברכה is recited among the first group of ברכות.

TRANSLATION OF SOURCES

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה והריב"א נרו -The Reiva Neru found support for the order of the middle Brachot of Shemona Esrei from the chapter of Shuva found in the book of Hosea, Chapter 14. Verse 3 represents Chonain Ha'Da'At based on a verse in Mishlei; the second part of Verse 3 represents Hasheivainu; the third part of verse three represents Slach Lanu; verse 4 represents R'Ai V'Onyainu; the fifth verse represents Rifa'Einu; the sixth verse represents Bariech Aleinu; the first part of the seventh verse represents Tikah B'Shofar based on a verse in Yishayahu; the second part of the seventh verse represents Hasheiva Shoftainu based on a verse in Sefer Bamidbar; the third part of the seventh verse represents V'La'Malshinim; the first part of the eighth verse represents Al Hatzadikim based on a verse in Tehillim; the second part of the eighth verse represents Boneh Yerushalayim based on a verse in Shir Hashirim; the third part of the eighth verse represents Es Tzemach based on a verse in Sefer Breishit and a verse in Tehillim. And Yerushalayim and King David are similar to bread and wine based on a verse in Sefer Breishit. The first part of ninth verse represents the insertion of Aneinu. The second part of ninth verse represents the Bracha of Shomeah Tefila.

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה וכתב עוד -The Reiva also wrote that the thirteen middle Brachot were arranged to be two sets of six Brachot, with the last Bracha, Shema Kolainu, being a conclusion to all of them. The first six Brachot concern personal needs; they begin with Chonain Hada'At which is the trait that distinguishes man as it is written: Fear of G-d is the first step to knowledge. In addition our Sages taught: He who has this, has everything; he who lacks this, what has he? And Rebbe said: I am surprised that our sages did not require the recitation of the Bracha of Chonain Ha'D'at on Shabbat because if a person does not have knowledge then how does he pray? And if someone is lacking in knowledge, it is forbidden to have pity on him as it is written: (Isaiah 27,11) For it is a people of no understanding; therefore He who made them will not have mercy on them, and He who formed them will show them no favor. He recites Chonain Ha'Da'At to say: it is a gift of G-d that G-d gives to those whom G-d favors. Since this person understands, he will know to perform repentance. Then the person will ask forgiveness for his sin and for his acts of rebellion. Then the person will ask G-d to save him from his troubles and his enemies because when G-d approves of a person's conduct, even the person's enemies will favor him. It is the sins of a person that causes a person to be disliked by his fellow man. Since sins are worse than bodily inflictions, he first asks for forgiveness. He then asks for healing of his body and his bones which are sick because of his sins as it is written: May my soul be healed because I have sinned to You and it is written: If you listen . . . all the sickness with which I inflicted Egypt, I will not inflict upon you because I am G-d your healer. After asking for the redemption of his soul and the healing of his body, he then asks for financial support in the Bracha of Mivarech Hashanim so as to be able to keep himself alive. After reciting six Brachot in which he asks for his personal needs, he continues by asking for the community's needs. Tikah B'Shofar is for the purpose of our raising our flag of Redemption which is the most important request for the community.

This request parallels the request for knowledge in Chonain Ha'Da'At. Our Sages said: when a person obtains knowledge it is as if the Beit Hamikdash had been rebuilt in his lifetime. This is so because the prophecy of the building of the Beit Hamikdash is recorded between two references to the name of Hashem as the verse says: (Shemot 15, 17) Which You have made for You to dwell in. Knowledge too is also recorded between two references to the name of Hashem as the verse says: (Shmuel 1, 2, 4) Because a G-d of knowledge is our G-d. Then we recite Hashiva Shoftainu which is parallel to Hashiveinu. A support for this is the fact that after G-d brings together Jews from all over the world there will be the appointment of judges as the verse states (Hosea 2, 2) And the children of Israel and the child of Judea will gather together and appoint one administrator over them. Then comes the Bracha in opposition to the apostates which is parallel to the Bracha of Selicha because the apostates cause others to sin and will be judged by pure judges. Tzaddikim will then rejoice (the Bracha of Al Ha'Tzadikim) which is parallel to the Bracha of Go'Ail Yisroel because the Tzaddikim see the pain that individuals are suffering and pray that they be rescued. And then comes the Bracha of Boneh Yerushalayim which is parallel to the Bracha of Rifa'Ainu as it is written: (Tehillim 127, 3) Builder of Yerushalayim is Hashem who heals the broken hearted. And the Bracha of Tzemach Dovid follows after the building of Yerushalayim which is parallel to Mivarech Hashanim which represents the grass in the field. When there is a good king in the land, the land is blessed as the verse states: (Mishlei 13, 23) Much food is in the well tilled acre of the poor and the verse (Tehillim 146, 7) G-d delivers justice on behalf of the downtrodden and provides food to the hungry. Then the Bracha of Shomeah Tefila which is a conclusion for all the Brachot. Know that each Bracha is placed in order of importance and in order of need. That explains why the Bracha for knowledge is first because if there is no knowledge there is no repentance because without knowledge an individual would be incapable of distinguishing between right and wrong. Furthermore, if there is no repentance, there can be no forgiveness because the person will simply do the same sin again. If there is no forgiveness, what power will keep his troubles and enemies away from him as it is written: (Yeshayahu 10, 5): Oh Ashur, the rod of my anger. And what good will health do a person if he is constantly harangued by his enemies. And what good will wealth do for him, if he has no health. So from this you learn that obtaining forgiveness is three levels higher in importance than obtaining wealth and that knowledge is five levels more important than obtaining wealth. The lesson is that one should pursue these goals in order of importance. If you travel one mile in order to purchase merchandise, you should be willing to travel six miles in order to learn Torah. And if you are willing to suffer and to work hard in order to protect your assets, you should work twice as hard to protect yourself against committing sin and to repent. You also learn from the order of the Brachot and their parallel connection that the beginning of redemption is the gathering together of those in exile; that when they gather together, they will appoint judges in order to destroy the evil ones. Then Tzaddikim will rejoice. The Ribbono Shel Olam will then rest his Shechina among us and the descendant of King David will arrive. From the order you also learn that the gathering of those in exile is in many respects of greater importance than the arrival of the descendant of King David.

ברכות A SCHOLARLY LOOK AT THE MIDDLE

Scholars have attempted to explain the placement of גואל ישראל within the first six ברכות. On page 26 of his book, Jewish Liturgy, Ismar Elbogen presents the problem:

The present order displays problems in several spots. Benediction 7 has no connection with either what comes before or after; though located among the petitions of the individual, it deals with the needs of the nation, and besides, it is very similar to the petitions that are to follow: "The seventh benediction now seems partly redundant and partly out of place" (Zunz, *Haderashot*, 179).

On page 30, he suggests a reason for its placement:

It is hard to explain the addition of Benediction 7; the problems in its contents and location are noted above. By position it ought to have been a petition for deliverance from personal hardship, such as captivity or the like, but the wording contradicts this. Prayer for deliverance from national troubles occurs in the later benedictions and does not belong with the personal petitions; besides, it is hard to infer from the general language just what national disaster is meant. The way out of all these difficulties is to turn to the most ancient sources. These speak of a special liturgy for fast days; on such occasions one would recite the petitions of the weekday *Amida* and add to them seven more. The first of the petitions intended for fast days began "Look at our misery," and ended "redeemer of Israel," exactly like the Benediction 7 of our *Amida*. The similarity of the text was observed early on, and the Talmud was able to explain it only by assuming that not seven but six new benedictions were added, the first of the seven being merely an expansion of the weekday Benediction 7. (B. Ta. 16b: "It is the seventh of the longer benedictions. As it has been taught: [the benediction] 'Who redeemest Israel' is prolonged.") Meanwhile, the daily sufferings of Israel increased to the point that "Look at our misery" was made part of the weekday service. And if the source of this benediction is the liturgy of fast days, then its place in the *Amida* is automatically explained, for the fast-day prayers were attached to the benediction for forgiveness: Thus, Benediction 7, "Look at our misery," stands immediately after Benediction 6, "Forgive us." In this way the *Amida* reached the number of seventeen benedictions.

The editors of a later edition of Elbogen's book add the following note:

As for the problem of the position of Benediction 7, already S. D. Luzzatto (Luzzatto, Mavo L'Mahzor Bnei Roma, 18; Goldschmidt ed., 18) conjectured that this benediction was not originally for national messianic redemption, "but for the redemption of individuals in captivity or prison"; thus "this benediction was placed appropriately after the benediction for forgiveness," in conformity with Ps. 107:10-11. Luzzatto finds support for his opinion in the words of Sifre Deut., §343: "And also in the eighteen benedictions that the ancient sages established...they did not begin with the needs of Israel first, but started with the praise of G-d, as it is said, 'G-d, the great, the mighty and the terrible,' 'Holy are You and terrible is Your name,' and after that 'Who releases the bound,' and after that 'Who heals the sick,' and after that 'we give thanks to You.'" The words "Who releases the bound" can only refer to our Benediction 7, which in one of its early versions must have contained a specific reference to the freeing of captives and the like.

Professor Ezra Fleischer in an article entitled: תפלת שמונה עשרה provides the following explanation:

אבל אילו זכרנו את התפקיד שייעדו החכמים ביבנה לעמידה, כלומר את העובדה שהיא נועדה להיות לפה לאומה בעומדה לפני אלוקיה, לשבחו ולקלוסו ולבקש ממנו רחמים, לא היינו מתקשים כלל להסביר את תכניה ואת סדר הברכות שבה. כי קודם לכל דבר היינו מבינים מיד שאי אפשר בשום פנים שהעמידה תהיה עוסקת (אפילו חלקית) בצרכי הפרט, ושארבה-הכרח נמור הוא שכל הברכות שבה, למן הראשונה ועד האחרונה, מדברות בצורכי אומה בלבד. דבר זה כמעט שאין צריך לפנינו, שהרי כל עצמה של התפלה הזאת לא באה אלא כדי ליצור קשר חדש בין עומה מבוסת לאלוקיה שנתרחק מעליה, ולפתוח לה, בדרך הזאת, פתח תקוה לתיקון הוויתת הפגומה. והכיצד נעלה על דעתנו שהיא תכלול איזו התייחסות לצרכיו הפרטיים של יחיד זה או אחר. . .

הבודק את ברכותיה האמצעיות של העמידה לאור ידיעה זו, לא יתקשה כלל לראות את הרציפות המוצקת של עניינותיהן. י"ב הברכות הללו מציעות בדיוקנות מחושבת, ובסדר כרונולוגי מגובש והגיוני, תוכנית מודגרת לשיקום האומה, ממצבה בהווה ההיסטורי, שהוא זמן מועט אחרי חורבן הבית, עד לרסטאורציה הרוחנית והמדינית שלה בעתיד אידיאלי-שהמתפלל צופה אותו לא רחוק במיוחד. כי מה מבקשים ישראל בתפילתם? הם מבקשים שהקב"ה יחונן אותם דעת להבין את מצבם ('חונן הדעת'), לידע למה נתמוטט עליהם עולמם ונחרב עליהם בית מקדשם וניטלה מהם עצמאותם. אילו נחוננו דעה-היו יודעים שעוונותיהם גרמו להם שייענשו והיו חוזרים בתשובה ('רוצה בתשובה'); בזכות תשובתם היה ה' מכפר על עוונותיהם וסולח להם ('המרבה לסלוח'). מחילת עוונותיהם היתה פותחת שער לתיקון מצבם: הקב"ה היה גואל אותם (בהווה) מכל צר ומשטין ופורענות ('גואל ישראל'), ומרפא את חוליהם ('רופא חולי עמו ישראל'), ונותן להם מחיה להתקיים בשעבודם עד עת קץ ('מברך השנים'). עד כאן לתיקון מצב האומה בהווה אלא בעתיד, שבו, בסופו של תהליך מודרג ואיטי, תשוב אל קדמותה ותזכה שוב בעצמאותה. תהליך אסכטולוגי זה-אלה שלביו: תחילה יקבץ ה' את נדחי ישראל אל אדמתם ('מקבץ נדחי עמו ישראל') וישיב את שופטיהם כבראשונה, כלומר יציב בראשם מנהיגות ראויה וחוגנת ('אוהב צדקה ומשפט'), ויעקור מתוכם את המינים ('מכניע זדים'), וירבה בהם חסידים וצדיקים וחכמים וגרים ('מבטח לצדיקים') ויבנה להם ירושלים ויחונן שם כיסא לבית דויד ('בונה ירושלים') ולבסוף יצמיח להם מלך מבית דויד למלוך עליהם ולהושיע אותם ('מצמיח קרן ישועה'). את כל הבקשות האלה שומחת האומה לפני אלוקיה, ומוסיפה עליהן בקשה ממנו שיטה אוזן לכל בקשותיה ('שומע תפלה'). הדברים מכונים למשעי.

הברכות האמצעיות מחולקות אפוא לשניים: אבל לא, פי שסברו חכמים, על ידי שמחציתן מתייחסת לצורכי היחיד ומחציתן לצורכי הכלל, אלא על ידי שמחציתן מתייחסת למצבם של ישראל בהווה ומבקשת לו תיקון, והמחצית השנייה מדברת באחרית הימים, ומבקשת רחמים על האומה שתנאל.

Professor Fleischer then uses his approach to explain why none of the ברכות of contain שמונה עשרה:

מעניינת לא פחות מזה תפיסת האלוקות השתקפת מן העמידה. אף על פי שמצד הזמן אנו ניצבים בעיצומו של המשבר התיאולוגי החמור שפקד בהכרח את עולמם של חכמים עם חורבן הבית-היא נראית בבואה של תפיסת האלוקות המקראית הקלאסית. לא זו בלבד שמי שפונים אליו בתפלה הוא בראש וראשונה אלוקיהם של ישראל, ולא, כאמור, 'מלך העולם', אלא שהוא קל מעורב בעומק ראוי בהווה הכללית והפרטית של העולם הזה, ומטפל בצורכיהם של ישראל בנאמנות, שגם גדולתו (המוכרת כמובן בהבלטה מכוח הברכות הראשונות) אינה גורעת מאומה מיציבותה.

TRANSLATION OF SOURCES

Professor Ezra Fleischer-But if we keep in mind the role that the sages in Yavneh designated for Shemona Esrei, the fact that it was established to be the choice of words for the people while standing before G-d, to praise G-d and to ask compassion from Him, we would have no difficulty explaining the structure and the order of the Brachot within Shemona Esrei. We would immediately realize that it was not at all possible that Shemona Esrei would concern, even partly, the needs of the individual. To the contrary, it was mandatory that all the Brachot within Shemona Esrei, from the first to the last, solely concern the needs of the group. This is a matter that is so obvious given the fact that the prayer was not established except to fashion a new connection between the nation which was distanced from its G-d and to open for it, in this way, an glitter of hope that it could correct its damaged status. How could it come to our minds that such a purpose would include concern for individual needs?

Anyone who checks the middle Brachot of Shemona Esrei in light of this idea, will have no difficulty in recognizing that the subjects of the Brachot are in correct order. These 12 Brachot were divided pursuant to a well thought out plan and chronological order, a plan meant to progressively rehabilitate the nation from its then historical circumstances which was just after the destruction of the Beit Hamikdash and to look forward to the spiritual and national restoration of the nation in the ideal future which the one praying hoped would occur in the not too distance future. What did Israel request in its prayers? They requested that G-d instill within them the wisdom to help understand their situation (Chonain Ha'Da'At); to know why the world around them had crumbled and why the Beit Hamikdash was destroyed and their national identity was taken from them. If they were instilled with wisdom, they would then know that their sins caused them to be punished. They would then do Tshuva (Ha'Rotzeh B'Tshuva); in return for their repentance, G-d would forgive their sins (HaMarbeh Lis'Loach); forgiveness of their sins would lead to an improvement in their condition and G-d would rescue them from every threat and danger (Go'Ail Yisroel); and heal their sick (Rofeah Cholei Amo Yisroel); and would provide the financial means in their enslavement until the end of time (Mivarech Hashanim). That request marked the conclusion of the section that dealt with the condition of the nation after the destruction of the Beit Hamikdash. The next section concerns the future for which the people looked forward. It was at the end of a long, gradual and slow road. Then Yisroel would return to its earlier position and would regain its national identity. This eschatological journey had these stages: first, G-d would gather all the exiles to their homeland (Mikabetz Nidchei Amo Yisroel); and would then restore its leaders to their places as before, meaning place proper leaders at the head of them (Oheiv Tzedeka Oo'Mishpat) and then would extricate from among them all apostates (Machniya Zaidim); and would multiply among them righteous people, wise people and genuine converts

(Mavtiach La'Tzadikim); and would build for them the Beit Hamikdash and establish there the home of the descendants of King David (Boneh Yerushalayim) and then in the end would appoint from the House of David a king to reign over them and to rescue them (Matzmiach Keren Yeshua). The people lay out all these requests before G-d. They then finish with a prayer that G-d lend an ear to their requests ('Shomeah Tefila'). Thus everything falls well into place.

The middle Brachot are divided into two but not in the manner expressed by the scholars- that half concern the needs of the individual and half concern the needs of the group. Instead half concern the situation of the Jews as it was in their time and which needed correction and half concerned the future and was a request for compassion that the nation see the ultimate redemption.

Professor Ezra Fleischer- No less interesting is the perception of G-d that is reflected within Shemona Esrei. Although from a historical point of view we are dealing with the height of the most difficult theological crisis that faced our Sages; i.e. the destruction of the Beit Hamikdash, it appears that Shemona Esrei was meant to reflect the classic Biblical view of G-d. In Shemona Esrei not only do we look first and foremost to the G-d of Yisroel and not G-d who is "King of the World", but it is to a G-d who is deeply involved in the general and specific issues of this world and who is deeply involved with issues involving Yisroel; G-d's greatness (which is recognized from the emphasis in the first three Brachot) is not lessened even one bit by this involvement.

SUPPLEMENT

ADDITIONAL MATERIAL FROM PROFESSOR FLEISCHER'S ARTICLE

Professor Fleischer supports his view of the middle ברכות of עשרה by quoting a גמרא in 'עמוד ב' ז', בבלי עבודה זרה, ז', עמוד ב' in 'גמרא'. Notice the way Professor Fleischer analyzes the גמרא. There is an important difference between the way a תלמיד analyzes a גמרא and the way that Professor Fleischer analyzes a גמרא. Professor Fleischer is always mindful of when a personality mentioned in the גמרא lived and the historical circumstances that existed while the person was alive. The question we have to ask ourselves is whether our students in Yeshivot could not benefit from adding this type of historical approach to their study of the גמרא.

העובדה שהעמידה אכן נתפסה כטקסט חסום בפני בקשות פרטיות עולה בבירור מן הברייתא המובאת בבבלי עבודה זרה, ז', עמוד ב' ואילך, ששם נחלקים שני תנאים מדור יבנה, ר' אליעזר ור' יהושע, על מקומן של שאילות הפרט בתפלה הממוסדת. ר' אליעזר אומר שם: 'שואל את צרכיו ואחר יתפלל' ואילו ר' יהושע אומר: 'יתפלל ואחר כך ישאל צרכיו'. שני תנאים אלה כבר מצאנום חולקים במשנה ברכות (ד', ג-ד) על רבן גמליאל, בחובת היחיד לומר את לשון העמידה בכל יום כדיוקן, ואין ספק שהם נחלקים כאן במעמדה של התפלה המסורתית, שהיא בקשת הפרט מאלוקיו, ביחס לתפלת שמונה עשרה שניתקנה בימיהם. שני התנאים סבורים שתפילה זו, כלומר העמידה, אי אפשר שיהא היחיד מבקש בה את צרכיו, אבל שניהם גם מסכימים שהוא רשאי לומר תפילת עצמו כמלפנים. אבל הם חולקים זה על זה במיקומה הראוי לתפלה זו: ר' אליעזר – שכל עניינה של התקנה החדשה היה לצנינים בעיניו – מבקש לראות את היחיד מקדים תפילת עצמו לתפלה החדשה, ומעדיף את התפלה במובן המסורתי של המושג על פני ה'תפלה' הלאומית. שיטתו של ר' יהושע מוחלפת לענין זה. אבל שני התנאים הקדומים, שעמדו על עריסתה של התקנה החדשה והכירו יפה את כוונת מייסדה, מבינים יפה שהעמידה כפי שנקבעה ביבנה, אינה מקום התפלה השגורה: היא מקודשת כל כולה לענייני כלל האומה. 'חכמים' שגורסים שם 'לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא שואל אדם צרכיו בשומע תפלה' (שם, ע"ב), כבר הם עומדים מחוץ להבנה הזאת או מגבילים את תחולתה. מכל מקום משמע מכאן שאין לפרש שום ברכה הכלולה בעמידה כמתייחסת לצורכי הפרט.

The fact that Shemona Esrei was intended to be a text that did not include requests for personal needs is clear from a Baraita which is cited in Masechet Avodah Zara Daf 7, side 2, where two Tanaiim, Rabbi Eliezer and Rabbi Yehoshua, from the generation that put Shemona Esrei into final form in Yavneh, disagree on the place where personal requests could be made within Tephilat Schacharit. Rabbi Eliezer held that a person should first make his requests for his personal needs and then recite Shemona Esrei. Rabbi Yehoshua held that a person should first recite Shemona Esrei and then make his requests for his personal needs. These same two Tannaim also disagree with Rabbi Gamliel in a Mishna in Masechet Brachot as to the requirement that a person recite Shemona Esrei each day precisely as it was composed. There is no doubt that they were disagreeing about the status of traditional prayer, the type of prayer that pre-existed Shemona Esrei, which consisted entirely of requests of an individual. They were trying to find a place for traditional prayer in the era when Shemona Esrei was established. The two Tanaiim agree that the Tefila of Shemona Esrei was not the type of a prayer in which an individual makes requests for himself. They further agree that there continues to be a need for traditional prayer even after Chazal put together Shemona Esrei. The two Tanaaim disagree as to when is the appropriate time to make individual requests. Rabbi Eliezer who looks upon the establishment of Shemona Esrei as a thorn on his side because in his opinion one should not pray the same words everyday, argues that a person should first make the requests for his own needs before reciting the newly established prayer of Shemona Esrei. He places the "classic" form of prayer on a higher level than the new prayer, Shemona Esrei, which was a uniform prayer. The opinion of Rabbi Yehoshua is that the new prayer should be said first. But both of these early Tanaaim who stood by the cradle as the new prayer was born and knew well the intentions of the authors of Shemona Esrei knew that the prayer that was established in Yavneh, i.e. Shemona Esrei was not to be the place for the type of prayer that was previously familiar to the people. It was a prayer that was meant to be totally devoted to the needs of the nation. Scholars who interpret the statement of the Gemara that the decision was made to neither follow Rabbi Eliezer nor Rabbi Yehoshua but to follow the practice of including requests for personal needs in the Bracha of Shomeah Tefila, already stand beyond this understanding or push off the time when it came into force. In any event it appears from this discussion in the Gemara, that one should not understand that any of the Brachot in Shemona Esrei were meant to be requests for individual needs.

ברכות DID CHANGE THE WORDING OF THE MIDDLE חז"ל

In the last two weeks we have seen how our commentators view the order of the middle ברכות of שמונה עשרה. We have also examined the way that scholars view the order of the middle ברכות of שמונה עשרה. The difference between the views can be summarized as follows: our commentators view שמונה עשרה as if it was a תפלה that was composed in their own day and age. Scholars and in particular, Professor Ezra Fleischer, view שמונה עשרה as a תפלה that was composed in response to a specific historic event; the destruction of the בית המקדש. The difference goes one step further. Professor Fleischer believes that שמונה עשרה was composed to be a תפלה that was to be short lived. In composing שמונה עשרה with six ברכות that concern אחרית הימים, חז"ל expected that the destruction of the second בית המקדש was the first event in a series of events that were going to lead to the coming of the משיח in the very near future. Our commentators who lived at least one thousand years later did not take that position because so much time passed and the גאולה had not come.

It can be argued that the first three ברכות of שמונה עשרה continue the theme of the גאולה portion of the rule of סמיכת גאולה לתפלה with the תפלה portion of that rule beginning with the ברכה of חונן הדעת. Let us start with the opening words of שמונה עשרה. According to the following מדרש, the opening words of שמונה עשרה reflect some of the first words that the רבונו של עולם told משה רבינו when the רבונו של עולם initially appeared to משה רבינו concerning the גאולה from מצרים:

מכילתא דרבי ישמעאל בא – מס' דפסחא בא פרשה טז ד"ה ויאמר משה – ומנין שאומרים ברוך אתה ה' אלקינו ואלקי אבותינו אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב? שנאמר ויאמר עוד אלקים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני אליכם (שמות ג טו).

By incorporating the message of one of the פסוקים that introduce גאולת מצרים, חז"ל, גאולת מצרים were calling upon the רבונו של עולם to bring a further גאולה in their time. The theme of גאולה may also explain the prominent role that תחית המתים plays in the second ברכה of שמונה עשרה.

אתה גבור לעולם א-דני, מתיה מתים אתה, רב להושיע. מכלל חיים בְּחֶסֶד, מתיה מתים בְּרַחֲמִים רַבִּים, סוֹמֵךְ נִפְלִיִּים, וְרוֹפֵא חַלְלִים, וּמַתִּיר אֲסוּרִים, וּמְקִים אֲמוֹנָתוֹ לִישְׁנֵי עֶפֶר, מִי כְמוֹד בְּעַל גְּבוּרֹת וּמִי דוֹמָה לָךְ, מְלֹךְ מַמְיָת וּמַתִּיָּה וּמַצְמִיחַ יְשׁוּעָה. וְנֶאֱמַן אֲתָה לְהַחְיֹת

מתים. בְּרוּךְ אַתָּה ה', מְחַיֵּה הַמֵּתִים.

In the second **ברכה** of **שמונה עשרה**, we speak of the concept of **תחיית המתים** five times. The repetition of a theme that does not appear in **תורה שבכתב** can only be explained as a prayer composed by חז"ל to bring forth the period of **תחיית המתים** as soon as possible. Even the third **ברכה** of **הקל הקל הקדוש** continues the theme of **גאולה** by tying itself to the two **פסוקים** in **קדושה** that are taken from two prophetic visions of the heavenly worlds.

themes are also be found in the **נוסח הברכות** that were part of an early version of **שמונה עשרה** according to **מנהג ארץ ישראל** that was discovered by Professor Uri Ehrlich and reported by him in the journal **עשרה** **כרך שמונה עשרה**.

חנינו אבינו דיעה מאתך בינה והשכל מתורתך. ברוך אתה ה' חונן הדעת.

השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם. ברוך אתה ה' רוצה בתשובה.

סלח לנו אבינו כי חטאנו מחול לנו והעבר על פשעינו כי רבים'... רחמיק. ברוך אתה ה' המרבה לסלוח.

ראה בעניינו וריבה ריבנו וגאלינו מהרה למען שמך. ברוך אתה ה' גואל ישראל.

רפאינו ה' אלוקינו ממכאוב ליבנו ויגון ואנחה ודבר העבר ממנו ח... ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל.

ברך עלינו ה' אלוקינו את השנה הזאת לטובה ולברכה בכל מיני תבואתה ותן גשם ברצון על פני האדמה ושבע את כל העולם מברכותיך ותן ברכה במעשה ידינו. ברוך אתה ה' מברך השנים.

The **ברכה** of **השיבנו** and the **ברכה** of **רפאינו** clearly support Professor Fleischer's position. The words: **השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם** are the words in the second to last **פסוק** of **מגלת איכה** and are currently repeated by the congregation after the **מגלת איכה** completes **בעל קורא**. The fact that the words are taken from **מגלת איכה** demonstrates that חז"ל composed the **ברכה** as a reaction to the destruction of the **בית המקדש**. Moreover, the words clearly call for the re-establishment of the **עבודה** in the **בית המקדש**. Similarly, in the **ברכה** of **רפאינו** the words: **רפאינו ה' אלוקינו ממכאוב** **ליבנו ויגון ואנחה** reflect the fact that the illness that is the subject of the **ברכה** is an illness of the soul and not a physical illness.

Why did the language of the **ברכות** change over time? Because the **גאולה** that חז"ל expected and hoped for never came. With the passage of time, חז"ל changed the themes of the first part of the middle **ברכות** to be a prayer for the personal needs of the community.

1. Words were missing in the manuscript.

SUPPLEMENT

MESSIANIC FERVOR BEFORE AND AFTER חורבן בית שני

We cannot fully appreciate the atmosphere in which **שמונה עשרה** was put into final form without considering the mood of the Jewish people at that time. The following two sources describe the period to be one of messianic fervor. The first contains two excerpts from the book: *From Text to Tradition, A History of Second Temple & Rabbinic Judaism*, by Professor Lawrence H. Schiffman, Chairman of New York University's Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies.

Page 157: The destruction of the Second Temple in 70 C.E. was the culmination of some seven decades of Jewish unrest and anti-Roman agitation. Certain families had a continuous tradition of opposition to Roman rule which can be traced from the earliest years of the Herodian dynasty through the period of the procurators. The constant efforts of various groups seeking an end to Roman domination and persecution eventually led to the full scale revolt of 66-73 C.E.

The opposition to Rome was fueled by a number of factors. First, many Palestinian Jews, from the Maccabean Revolt on, had steadfastly fought against foreign domination. For these predecessors of the later revolutionaries, this was not a question of religious liberty; the issue was not whether a foreign power would allow the Jews to follow the Torah but rather a question of national pride and the ideal of complete freedom and independence. Indeed both the prophets of old and the visionaries of Second Temple times looked forward to an independent Jewish nation. Moreover, many of those who took part in the Great Revolt of 66-73 C.E. were motivated by messianic expectations, and some of the leaders of the factions involved in the revolt had messianic aspirations.

Throughout the Second Temple period, the concept of messianism was central to many groups whose surviving writings we know from the apocrypha, the pseudepigrapha, and the Dead Sea Scrolls. Stimulated by the biblical hope for the restoration of the Davidic monarchy and the destruction of the wicked on the day of the Lord, numerous authors elaborated the idea of messianic redemption. By the first century C.E. it was widely agreed that at some future date the Jews could expect a renewal of the Davidic dynasty's role over the Land of Israel, a purification of religious life, and freedom from foreign domination. While some groups expected this redemption to evolve naturally, others believed that the new order would be born out of a series of great messianic battles and catastrophes

The two motivating forces, the heritage of the Maccabean uprising and messianism, were set in motion in an atmosphere of rule by Roman procurators who were increasingly capricious and cruel. The procurators paid little or no attention to the needs and sensitivities of the Jews of Palestine during the years leading up to the revolt. Rome would eventually reap the results of this callous approach.

Page 176-The latter years of Roman rule, in the aftermath of the Bar Kokhba Revolt and on the verge of the Christianization of the empire, were extremely fertile ones for the development of Judaism. It was in this period, that Tannaitic Judaism came to its final stages, and that the work of gathering its intellectual heritage, the Mishnah, into a redacted collection began. All the suffering and the fervent yearnings for redemption had culminated not in a messianic state, but in a collection of traditions which set forth the dreams and aspirations for the perfect holiness that state was to engender. As prayer had replaced sacrifice, Torah, in the form of the Mishna, had now replaced messianism. A different kind of redemption was now at hand.

The following sources are quoted in the book **אלף דור** by Yerucham Horowitz. Noone less than **רבי עקיבא** believed that Bar Kokhba was **מלך המשיח**:

תלמוד ירושלמי מסכת תענית פרק ד דף סח טור ד /ה"ה-תני אמר רבי יהודה בי רבי אלעאי ברוך רבי היה דורש הקול קול יעקב והידים ידי עשו; קולו של יעקב צווח ממה שעשו לו ידיו של עשו בביתר. תני ר' שמעון בן יוחי עקיבה רבי היה דורש: דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מיעקב רבי עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא. אמר ליה רבי יוחנן בן תורתא עקיבה, יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבא.

The **רבי עקיבא** in two references acknowledges that many others along with **רמב"ם** believed that Bar Kokhba was the **מלך המשיח**:

רמב"ם הלכות מלכים פרק יא הלכה ג-ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת, ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן. **דושנת הראב"ד** / אל יעלה על דעתך וכו', א"א והלא בן כוזבא היה אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עבד הכי קטלוהו.

רמב"ם הלכות תעניות פרק ה הלכה ג-ותשעה באב וחמשה דברים אירעו בו: נגזר על ישראל במדבר שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשנייה, ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה והיו בה אלפים ורבבות מישראל והיה להם מלך גדול ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח, ונפל ביד גוים ונהרגו כולם והיתה צרה גדולה כמו חורבן המקדש, ובו ביום המוכן לפורענות חרש טורנוסרופוס הרשע ממלכי אדום את ההיכל ואת סביביו לקיים (ירמיהו כ"ו) ציון שדה תחרש.

קונה הכל / קונה שמים וארץ

The opening words of the ברכה of אבות are borrowed from the תורה. We were introduced to that fact in last week's newsletter:

מכילתא דרבי ישמעאל בא – מס' דפסחא בא פרשה טז ד"ה ויאמר משה – ומנין שאומרים ברוך אתה ה' אלקינו ואלקי אבותינו אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב? שנאמר ויאמר עוד אלקים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני אליכם (שמות ג טו).

There is an additional source:

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קי"ז ע"ב ב' – אמר רבי שמעון בן לקיש: (בראשית יב) ואעשך לגוי גדול, זהו שאומרים אלקי אברהם; ואברכך, זהו שאומרים אלקי יצחק; ואגדלה שמך, זהו שאומרים אלקי יעקב; יכול יהו חותמין בכולן, תלמוד לומר והיה ברכה, כך חותמין, ואין חותמין בכולן.

The words: הא – ל הגדול הגבור והנורא are also found in the תורה:

דברים פרק י' פסוק יז – כי יקוק אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדני האדנים הא – ל הגדול הגבר והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד.

This פסוק is discussed in the גמרא:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לג' ע"ב ב' – ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא, אמר: הא – ל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראי החזק והאמיץ והודאי והנכבד. המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה: סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך? למה לי כולי האי? אנן הני תלת דאמרינן, אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה, לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת! משל, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו!

The words: א – ל עליון are also taken from the תורה:

בראשית פרק יד – (כב) ויאמר אברם אל מלך סדם הרימתי ידי אל יקוק א – ל עליון קנה שמים וארץ.

This פסוק is also the source for the inclusion of the word: קנה in the opening ברכה of שמונה עשרה. However, in our version of שמונה עשרה, the word קנה does not appear after the words א – ל עליון and the words after קנה are not שמים וארץ. The problem is compounded when we recall that on Friday nights, we recite a version of the opening ברכה of שמונה עשרה that includes the words: קנה שמים וארץ:

ברוך אתה ה', אלקינו ואלקי אבותינו, אלקי אברהם, אלקי יצחק, ואלקי יעקב, הא – ל הגדול

הַגְּבוּר וְהַנּוֹרָא, אֱלֹהֵינוּ, קוֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ. מִגֵּן אֲבוֹת. . .

Contrast our version of the **ברכה** of **אבות** with the text of the **ברכה** as it appears in an early version of **שמונה עשרה** according to **מנהג ארץ ישראל** that was discovered by Professor Uri Ehrlich and reported by him in the journal **עשרה קובץ על יד-כרך שמונה עשרה**.
ברוך אתה ה', אלקינו ואלקי אבותינו, אלקי אברהם, אלקי יצחק, ואלקי יעקב, הא-ל הגדול הגבור והנורא א-ל עליון קונה שמים וארץ מגיננו ומגן אבותינו מבטיחנו בכל דור ודור לעולם לא יבושו לעולם קוידך. ברוך אתה ה' מגן אברהם.

It is quite evident that the **לשון הברכה** was modified after it was composed. Why? Professor Naftali Weider in his book: **התגבשות נוסח התפלה במזרח ובמערב** suggests that the change occurred as a result of what is found in some **מדרשים** on the **פסוק**:

בראשית פרק יד-(יט) ויברכהו ויאמר ברוך אברהם לא-ל עליון קנה שמים וארץ.
 These **מדרשים** interpret the above **פסוק** to mean that **אברהם** was **קנה שמים וארץ** and not **רבונו של עולם**:

בראשית רבה (וילנא) פרשה מג' ד"ה ז' ויברכהו ויאמר-ויברכהו ויאמר ברוך אברהם לא-ל עליון קונה שמים וארץ. א"ר יצחק: היה מקבל את העוברים ואת השבים, ומשהיו אוכלים ושותין היה אומר להן ברכו, והן אומרים לו מה נאמר. והוא אומר להם: אמרו ברוך א-ל עולם שאכלנו משלו. א"ל הקב"ה: אני לא היה שמי ניכר לבריותי והכרת אותי בבריותי, מעלה אני עליך כאילו אתה שותף עמי בבריותי של עולם, הה"ד (בראשית יד) קונה שמים וארץ.

מדרש משלי (בובר) פרשה יט ד"ה [א] טוב רש-טוב רש הולך בתומו מעקש שפתיו והוא כסיל. כל מי שהולך בתומו בעוה"ז לפני בוראו, עתיד להנצל מדינה של גיהנם לעתיד לבא, שכן מצינו בנח שמתוך שהלך בתומו נקרא צדיק, שנאמר נח איש צדיק תמים (בראשית ו'), ט'), וכן מצינו באברהם שהלך בתום נקרא תם, שנאמר התהלך לפני והיה תמים (בראשית יז, א') וזכה לקנות שמים וארץ, שנאמר ברוך אברהם לא-ל עליון קונה שמים וארץ (שם /בראשית יד, יט'), שמים, שזכו בניו להנחיל את התורה שנתנה מן השמים. וארץ, שזכו בניו לפרות ולרבות כעפר הארץ.

According to Professor Weider, the words: **קונה שמים וארץ** were first changed to **הכל** and then moved to insure that the words were understood to represent **הקב"ה** and not **אברהם**. This same issue arises in two other points in the **סידור**: i.e. before **מגן אבות** on Friday nights and in **נשמת**. You will find **נוסחאות** that omit the words in **נשמת**; i.e. **נוסח**. You will also find that the word: **ברחמי** is inserted between the words: **קונה** and **ספרד**. You will also find that the word: **קונה** is inserted before **מגן אבות**; i.e., the Spanish-Portuguese **סידור**.

SUPPLEMENT

קונה שמים וארץ More Examples of the Problem of Reciting

אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד תקנא ד"ה וזה הוא ר"ש

וזה הוא ר"ש שהיה חבוש במערה קודם לכן מפני הקיסר ונתענה ארבעים יום ולילה והתפלל לפני ה', וכך אמר בתפלתו: ברוך אתה ה' אלקינו ואלוקי אבותינו אלקי אברהם ואלקי יצחק ואלקי יעקב הא-ל הגדול הגבור והנורא, קונה ברחמיו שמים וארץ חי וקיים לעדי עד ולנצח נצחים, תתהדר בתקלם תתעטר תתפאר תתייחד שאתה מלך המלכים ואדוני אדונים, אחד ששםך כך ובך שםך, נעלם אתה מעיני כל חי ונעלם שםך, פלא אתה ופלא שםך, יחיד אתה ויחיד שםך, אתה הוא שבחרת באברם והוצאתו מאור כשדים והודעתו הצער משעבוד מלכיות שישתעבדו בניו, ועכשיו אבקש ממך ה' אלקים אשר תפתח לי שערי תפלה ותשלח לי מלאך להודיעני אימתי יבא משיח בן דוד ואיך יקבץ גלויות ישראל מכל המקומות אשר נתפזרו שם וכמה מלחמות יעברו עליהם לאחר קבוצם, ויבאר אלי הדבר בטוב ה' אלקים ועד מתי קץ הפלאות. – א"ר שמעון מיד נפתחו לי שערי שמים ואראה מראות אלקים ואפול על פני והנה קול מדבר אלי שמעון שמעון! ואען ואומר אל המדבר אלי מה אתה אומר אדוני, אמר אלי עמוד על עמודך, ובדברו עמי עמדתי מרעיד ואמרתי לו מה שםך, אמר לי למה זה תשאל לשמי והוא פלאי, ואמרת לו מתי יבא גואל ישראל אמר אלי, וירא את בני ישראל וידע אלקים. מיד העביר לפני את הקיני, שאלתי אותו מה אלו, א"ל אלו הם הקיני. עוד הראני מלכות ישמעאל שיהיה אחר הקיני. מיד בכיתי בכיה גדולה ואמרתי לו אדוני וכי יש לו קרנים וטלפים כדי שידוש בהם את ישראל, א"ל הן. עודני מדבר עמו והנה מלאך אחד ששמו מטטרון נגע בי ויעירני כאיש אשר יעור משנתו, ובראותי אותו עמדתי מרעיד ונהפכו צירי עלי ולא עצרתי כח ואחזוני צירים כצירי יולדה ויאמר לי שמעון! ואומר הנני, ויאמר לי דע כי הקב"ה שלחני אליך כדי להודיעך שאלתך ששאלת מלפניו, עכשו כשראית את הקיני ומלכות ישמעאל בביתו לא היה לך לבכות אלא על מלכות ישמעאל לבד שבאחרית מלכותה תהרוג מישראל הרג רב אין לו שיעור, ותגזור על ישראל גזרות קשות, ואמרת כל הקורא בתורה ידקר בחרב ותחזיר מקצת מישראל לדיניהם, ומלכות הקיני יבאו בעת ההיא לירושלם וכובשין אותה והורגין בה יותר משלשת רבוא, ומפני הלחץ שלוחצין את ישראל הקב"ה שולח בם ישמעאלים ועושים עמהם מלחמה כדי להושיע את ישראל מידם, ועומד איש שומה ובעל הרוח ומדבר על הקב"ה כזבים, והוא מכבש את הארץ, ויהיה ביניהם ובין בני עשו איבה. השבתי למטטרון ואמרתי לו אדוני וכי בני ישמעאל ישועה לישראל? א"ל ולא כך אמר ישעיה הנביא וראה רכב צמד פרשים רכב חמור רכב גמל (ישעיה כ"א) רכב זו

מלכות מדי ופרס, צמד זו מלכות יון, פרשים זו מלכות אדום, רכב חמור זה משיח שנאמר עני ורוכב על חמור (זכריה ט' ט'), רכב גמל זו מלכות ישמעאל שבימיו תצמח מלכות משיח, לכך הקדים רכב חמור על רכב גמל וינצח רכב גמל בביאת משיח, וחכמים ימותו ויד בני בליעל תחזקנה. ועוד וירא את הקיני, וכי מה משל ראה בלעם הרשע, אלא כיון שראה בלעם שבט קיני עתידים לעמוד ולשעבד את ישראל התחיל אמר איתן מושבך, רואה אני שאין אתם אוכלים אלא ממצילת איתן המזרחי.

מחזור ויטרי סימן קס ד"ה על אהבתך

א-ל עליון וכו'. מקרא מלא הוא. (בראשית יד) ברוך אברם לא-ל עליון קונה שמים וארץ. ואותו האומר קונה ברחמים שמים וארץ, לא אשתבוש. כדאמר' שיתף הק' מדת רחמים עם מדת הדין וברא את עולמו. שנ' (בראשית ב) ביום עשות י"י אלקים ארץ ושמים. והוא שיסד הקליר. כבודו איהל כהיום ברחמים. ולא יאמר קונה ברחמיו דלישתמע חסד גדול עשה ורחמים היו לו על שברא את העולם. ועל מי ריחם או למי משך חסדו מקדם שברא עולמו בעבורו כדי לרחם עליו. הלא הוא יחיד בכבודו. וקולו על המים. הילכך אם בא לומר יאמר ברחמים ולא ברחמיו.

פירושי סידור התפילה לרוקה [פת] נשמת כל חי עמוד תקי

א-ל עליון קונה ברחמיו שמים וארץ כדכתיב ברוך אברהם לא-ל עליון קונה שמים וארץ, הקב"ה שהוא עליון על כל, קונה עושה ברחמיו שמים וארץ.

רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ט הלכה י

בלילי שבתות חוזר ש"ץ אחר שמתפלל בלחש עם הציבור ומתפלל בקום רם, אבל אינו מתפלל שבע אלא ברכה אחת מעין שבע, וכן הוא אומר ברוך אתה י-י אלקינו ואלקי אבותינו אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב הא-ל הגדול הגבור והנורא א-ל עליון קונה ברחמיו שמים וארץ, מגן אבות בדברו מחיה מתים במאמרו הא-ל הקדוש שאין כמוהו המניח לעמו בשבת קדשו כי בם רצה להניח להם לפניו נעבוד ביראה ופחד ונודה לשמו בכל יום תמיד מעין הברכות א-ל ההודאות אדון השלום מקדש השבת ומברך השביעי ומניח בקדושה לעם מדושני עונג זכר למעשה בראשית, אלקינו ואלקי אבותינו רצה נא במנוחתנו וכו' ברוך אתה י-י מקדש השבת, ואומר קדיש ונפטרינן כל העם.

SUPPLEMENT

פיוט לקידוש ראש חודש שבט מאת רב פינחס הכהן

This is the last in a series of 14 פיוטים that רב פינחס הכהן composed to be read after announcing the New Moon. This material is being reproduced from the book written by Professor Shulamit Elizur of Hebrew University on the פיוטים of רב פינחס הכהן.

אָחַד לַחֹדֶשׁ צִיר בָּט

On the first day of Shevat, in the fortieth year in the desert, Moshe Rabbeinu began delivering Sefer Devarim to the Jewish people (Devarim 1,3)

בְּרָכוֹת וְתוֹכָחוֹת לְעַמּוֹ סִבַּט

Moshe Rabbeinu delivered blessings and rebukes

שָׁבַט / גִּשְׁמוֹ בְּזַעַף אֵל יִחַבֵּט

May the strength of the rains of Shevat not cause damage

דָּגוּל מִלְרֵדוֹתַי בַּחֹדֶשׁ שָׁבַט

May G-d not bring dangerous conditions in this month

הוּא חֹדֶשׁ שָׁלֵם בְּגִדְלִי

Shevat is always a month of 30 days

וּבַיּוֹם קִדְּוֵשׁוֹ כִּיפּוּר בְּהִגְדִּילִי

May G-d bring forgiveness on the day the month is established

בָּט / זְכוֹת יִכְרִיעַ מֵאַרְבַּע לַהֲדָלִי

May G-d find merit for me from all four corners of the world

חֲזִיו גִּשְׁם לַהֲרַעִיף מִדְלִי

A cloud of rain which will fill my pail to overflowing

טָרְחוֹ בְּגִנּוֹן אֵל יִשְׁסֵף

The weight of the rains should not damage our homes

יִרְנְנוּ עֲצֵי הַיַּעַר לַהֲפֹסֵף

The trees will dance from the flow of rain

שָׁבַט / כִּי בּוֹ עֵץ לַחֲלוּחַ אוֹסֵף

In this month the trees become damp from the gathering of the rain

לַהֲשָׁרִישׁ לַהֲעֲנִיף בְּעֵדוֹת בִּיהוֹסֵף

So that the Jewish people can grow in the manner they were blessed in the blessing to Yosef

מְקַדֵּשׁ הַחֹדֶשׁ בְּעַם לְהַנִּיחֵם

The month is sanctified to brighten the spirit of the people

נִיתֵן רֹאשׁ שָׁנַת אֵילָן לְהָאִיר נִגְהָם

It is the month in which we celebrate the New Year for trees which brightens their spirits

שָׁבַט / סְגִירָיו אֵל נָא יִבְלָהֶם

The heavy rains should not frighten them

עֵץ וּפְרִי לַהֲנַחֲוֹת בְּשֶׁהֶם

Trees and fruit should begin to shine

פָּצַח צֹם בְּנֵי בִנְיָמִין בְּשָׁבָעָה בּוֹ

The fast that commemorates the act of the descendants of Benjamin falls within it

צֹם רַעַשׁ שְׁבִיעִי בְּעֶשְׂרִים בּוֹ

On the 20th of Shevat they fast to remember an earthquake that took place on that date

שָׁבַט / קִדְשָׁתִי בְּבֹטָא-ל בּוֹ

The earthquake occurred through the look of G-d

רָעְדָה הָאָרֶץ מִהִבְטַת שְׁבִיבוֹ

The ground shook as a result of G-d looking

שֶׁ-דִּי רוּעִי לֹא אֶחְסֹר

The Lord is my shepherd; I shall not want.

שׁוֹכֵן עַד תִּשׁוּעָתְךָ נְבוֹשָׁר

The One who lives on high, may Your redemption of us be announced

שָׁבַט / תַּחֲדֹשׁ טַפְסָרִי לְלִמְדִי מוֹסֵר

You will re-establish leaders and officers to teach me proper conduct

תַּחֲיֵשׁ נֶאֱמָן בִּיָּאֵר דָּת בְּעֶשְׂתִּי עֶשֶׂר

Hurry to bring Moshe Rabbeinu back who explained the Torah to us beginning on the first day of Shevat

כִּכְתּוּב וַיְהִי בָּאַרְבַּעִים שָׁנָה בַּעֲשֵׁתִי עֶשֶׂר חֹדֶשׁ בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל

אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ אֱלֹהִים (דְּבָרִים א, ג)

וְנֹאמַר בְּיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַעֲשֵׂתִי עֶשֶׂר חֹדֶשׁ הוּא חֹדֶשׁ שָׁבַט בְּשָׁנַת שְׁתֵּים לְדִרְיוֹשׁ הָיָה

דְּבָרָה' אֶל-זִכְרָהּ בֶּן-בְּרַכְיָהוּ בֶן-עֲדוּיָה הַנָּבִיא לֵאמֹר.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לג' עמ' ב' - A certain reader went down in the presence of Rabbi Hanina and said, O G-d, the great, mighty, terrible, majestic, powerful, awful, strong, fearless, sure and honoured. Rabbi Hanina waited until the reader had finished. When the Reader had finished Rabbi Hanina said to him: Have you concluded all the praise of your Master? Why do we want all this? Even with these three words of praise that we do say, had not Moses our Master mentioned them in the Torah and had not the Men of the Great Assembly come and inserted them in the Tefillah, we should not have been able to mention them, and you say all these and still go on! It is as if an earthly king had a million denarii of gold, and someone praised him as possessing silver ones. Would it not be an insult to him?

בראשית רבה (וילנא) פרשה מג' ד"ה ז' ויברכהו ויאמר - Rabbi Yitzchak said: Avrohom welcomed those coming and going. After eating, Avrohom would ask the guests to bless G-d. What shall we say? They would ask Avrohom. Avrohom would respond: Bless G-d, master of the world that you ate from the food He provided you. G-d then said: I was not known by My name among those I created. You caused My name to be known among those I created. I therefore consider you a partner in My creation. This is what is meant by the words: Konai Shamayim V'Aretz; purchaser of the heaven and earth.

מדרש משלי (בובר) פרשה יט ד"ה [א] טוב רש - Better is the poor man who walks in his integrity, than he who is perverse in his lips, and is a fool. Whoever walks in the path of G-d in this world is destined to be saved from being sentenced to Hell in the future. Thus we find that because Noah walked in the path of G-d he was called a Tzaddik, as it is written: Noah, Ish Tzaddik Tamim (Breishit 6,9). We also find that because Avrohom walked in the path of G-d, he was called: Tam, as it is written: His-halech Li'Phania V'Hayai Tamim (Breishet 17,1) and Avrohom merited to be considered one who purchased heaven and earth as it is written: Baruch Avrom L'Ail Elyon Konai Shamayim V'Aretz (Breishet 14, 19). In what way did Avrohom become a purchaser of heaven? Because his descendants merited receiving the Torah which was given from the heavens. In what way did Avrohom become a purchaser of the earth? Because his descendants merited to multiply like the dust on the ground.

BOWING IN THE ברכות OF עשרה שמונה

The first ברכה of עשרה שמונה is unique because of the requirement to bow both at the beginning of the ברכה and at the end of the ברכה.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד' עמ' א'-תנו רבנן: אלו ברכות שאדם שוחה בהן: באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה, מלמדין אותו שלא ישחה. אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: הדיוט כמו שאמרנו- עמ' ב'-כהן גדול, בסוף כל ברכה וברכה, והמלך, תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה. אמר רבי יצחק בר נחמני, לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יהושע בן לוי: הדיוט, כמו שאמרנו, כהן גדול, תחלת כל ברכה וברכה, המלך, כיון שברע, שוב אינו זוקף, שנאמר: (מלכים א', ח') ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מברע על ברכיו. תנו רבנן: קידה, על אפים, שנאמר: (מלכים א' א') ותקד בת שבע אפים ארץ, כריעה, על ברכים, שנאמר: מברע על ברכיו; השתחוואה, זו פשוט ידים ורגלים, שנאמר: (בראשית ל"ז) הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה. אמר רב חייא בריה דרב הונא: חזינא להו לאבוי ורבא דמצלו אצלוי. תני חדא: הכורע בהודאה הרי זה משובח; ותניא אידך: הרי זה מגונה! לא קשיא: הא בתחלה, הא לבסוף. רבא כרע בהודאה תחלה וסוף. אמרי ליה רבנן: אמאי קא עביד מר הכי? אמר להו: חזינא לרב נחמן דכרע, וחזינא ליה לרב ששת דקא עביד הכי. והתניא: הכורע בהודאה הרי זה מגונה! ההיא, בהודאה שבהלל. והתניא: הכורע בהודאה ובהודאה של הלל הרי זה מגונה! כי תניא ההיא בהודאה דברכת המזון.

The word chosen by the גמרא to describe the act of bowing, שוחה, may be unfamiliar to you. It appears in different conjugations in תנ"ך:

ישעיהו ב', ט'-וַיִּשַׁח אָדָם וַיִּשְׁפַּל-אִישׁ וְאֶל-תִּשְׁאָא לָהֶם:
ישעיהו ה', טו'-וַיִּשַׁח אָדָם וַיִּשְׁפַּל-אִישׁ וַעֲיִנֵי גְבַהִים תִּשְׁפַּלְנָה:
משלי יד', יט'-שָׁחוּ רַעִים לִפְנֵי טוֹבִים וְרָשָׁעִים עַל-שַׁעְרֵי צַדִּיק:
מיכה ו', יד'-אַתָּה תֹאכַל וְלֹא תִשָּׁבַע וַיִּשְׁחָד בְּקִרְבֶּךָ וְתִסַּג וְלֹא תִפְלִיט וְאֲשֶׁר תִּפְלִיט לַחֶרֶב אָתָּה:
חבקוק ג', ו'-עָמַד וַיִּמָּדַד אֶרֶץ רָאָה וַיִּתֵּר גּוֹזִים וַיִּתְּפָצְצוּ הָרִירִי-עַד שָׁחוּ גְבָעוֹת עוֹלָם הִלִּיכוֹת עוֹלָם לֹו:
משלי ב', יח'-כִּי שָׁחָה אֶל-מֹוֹת בֵּיתָהּ וְאֶל-רַפָּאִים מַעְגְּלֹתֶיהָ:
ישעיהו ב', יא'-עֲיִנֵי גְבַהֹת אָדָם שָׁפַל וְשַׁח רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׁגַּב ה' לְבָדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא:

Marcus Jastrow in his Dictionary states that the root for the word, שחה, is interchangeable

with the word, שחה. He further advises that the word השתחוה is the התפעל conjugation of the same root word.

בהן גדול and the מלך explained why חז"ל provided different rules concerning the רש"י מסכת ברכות דף לד' עמ' ב' – כהן גדול בסוף כל ברכה – כל מה שהוא גדול, ביותר צריך להכניע ולהשפיל עצמו.

תוספות explains why one should not bow more often:

תוספות מסכת ברכות דף לד' עמ' א' – מלמדין אותו שלא ישחה – ואם תאמר: וישחה ומה בכך? ויש לומר שלא יבא לעקור דברי חכמים שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמי' וחיישינן ליוהרא.

The יוהרא explains what תוספות meant by the word: בית יוסף:

וכתבו עוד טעם אחר משום דמיחזי כיוהרא כלומר שמחזיק עצמו יותר כשר משאר הציבור, וכן כתב ה"ר יונה (כד. ד"ה מלמדין):

What is the basis to bow in the ברכה of אבות and the ברכה of הודאה?

ספר אבודרהם שמונה עשרה – גרסינן בברכות בפרק אין עומדין (לד, ב) ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף. בהודאה תחלה וסוף. ובירושלמי מפרש הטעם באבות (בראשית כד, מח') ואקוד ואשתחוה לה' ואברך את ה' אלהי אדוני אברהם; ובהודאה ואשתחוה למלך (ד"ה ב, כד, יז') ואברך למלך ומתרגמים ומודינא למלכא. ואם בא לשחות בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה.

When should one bow?

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף יב' עמ' א' – ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: המתפלל, כשהוא כורע, כורע בברוך; וכשהוא זוקף; זוקף בשם. אמר שמואל: מאי טעמא דרב? דכתיב: (תהלים קמ"ו) ה' זוקף כפופים. מתיבי: (מלאכי ב') מפני שמי נחת הוא! – מי כתיב בשמי? מפני שמי כתיב. אמר ליה שמואל לחייא בר רב: בר אוריאן, תא ואימא לך מלתא מעלייתא דאמר אבוך! הכי אמר אבוך: כשהוא כורע – כורע בברוך, כשהוא זוקף – זוקף בשם.

How should one bow?

מסכת ברכות דף יב' עמ' ב' – רב ששת כי כרע, כרע כחזרא; כי קא זקיף, זקיף כחיויא. רש"י – זקיף כחיויא – בנחת, ראשו תחלה ואחר כך גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי. תוספות – כרע כחזרא – לא סגי בכריעה לבד וראשו זקוף אלא בעי נמי שיכוף הראש וכן איתא בירושלמי דפרקין ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. אמר רבי ירמיה ובלבד שלא יעשה כהדין חרדונא והיינו תרגום ירושלמי של צב (ויקרא יא) והצב כשהוא שוחה ראשו זקוף. ובראש השנה ויום כיפור שאנו שוחין כל שעה בתפלה צריך ליהדר שיגביה קודם שיסיים הברכה רק שיכרע בברוך ושיגביה מיד דאמרין לקמן סוף אין עומדין (ד' לד.) אם בא לשחות תחלת כל ברכה וסוף כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה.

TRANSLATION OF SOURCES

א' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד' עמ' א' -Our Rabbis taught: These are the benedictions in which one bows in the Tefillah: The benediction of the patriarchs, beginning and end, and the thanksgiving, beginning and end. If one wants to bow down at the end of each benediction and at the beginning of each benediction, he is instructed not to do so. R. Simeon b. Pazzi said in the name of R. Joshua b. Levi, reporting Bar Kappara: An ordinary person bows as we have mentioned; a high priest bows at the end of each benediction; a king bows at the beginning of each benediction and at the end of each benediction. R. Isaac b. Nahmani said: It was explained to me by R. Joshua b. Levi that an ordinary person does as we have mentioned; a high priest bows at the beginning of each blessing; and a king, once he has knelt down, does not rise again until the end of the Tefillah, as it is written: And it was so that when Solomon had made an end of praying, ... he arose from before the Altar of the Lord, from kneeling on his knees.

Kidah bowing is upon the face, as it says: Then Bath-Sheba bowed with her face to the ground. Keri'ah [kneeling] is upon the knees, as it says: From kneeling on his knees, prostration is spreading out of hands and feet, as it says: Shall I and your mother and your brothers come to prostrate ourselves before you on the ground.

R. Hiyya the son of R. Huna said: I have observed Abaye and Raba bending to one side. One [Baraitha] taught: To kneel in the thanksgiving benediction is praiseworthy, while another taught: It is reprehensible? — There is no contradiction: one speaks of the beginning, the other of the end. Raba knelt in the thanksgiving at the beginning and at the end. The Rabbis said to him: Why does your honour act in this manner? He replied to them: I have seen R. Nahman kneeling, and I have seen R. Shesheth doing so. But it has been taught: To kneel in the thanksgiving is reprehensible — That refers to the thanksgiving in Hallel. But it has been taught: To kneel in the thanksgiving and in the thanksgiving of Hallel is reprehensible? — The former statement refers to the thanksgiving in the Grace after Meals.

ב' ישיעהו ב' מ' -And man is humbled, and man is brought low; forgive them not.

ה' מו' ישיעהו ה' מו' -And the mean man shall be brought down, and the mighty man shall be humbled, and the eyes of the lofty shall be humbled;

י' יד' משלי י' -The evil bow before the good; and the wicked at the gates of the righteous.

ו' יד' מיכה ו' יד' -You shall eat, but not be satisfied; and your sickness shall be in your inward parts; and you shall conceive, but shall not deliver; and that which you deliver I will give up to the sword.

ו' ג' חבקוק ג' ו' -He stands, and shakes the earth; he beholds, and causes the nations to tremble; and the everlasting mountains are dashed in pieces, the everlasting hills bow; his ways are as of old.

יח' ב' משלי יח' -For her house inclines to death, and her paths to the dead.

יח' ב' ישיעהו יח' ב' -The lofty looks of man shall be brought low, and the arrogance of men shall be brought low, and the Lord alone shall be exalted in that day.

רש"י מסכת ברכות דף לד' עמ' ב'—כהן גדול בסוף כל ברכה—The greater the person, the more he has to bend over and make himself feel humble before G-d.

תוספות מסכת ברכות דף לד' עמ' א'—מלמדיו אותו שלא ישהה—If you would like to ask: Let him bow whenever he wants, what is the harm? He should not bow whenever he wants because when he bows whenever he wants, he appears to disagree with the opinion of the Sages. It should not appear that anyone can choose to create restrictions for himself and not rely on the Sages to determine how he needs to conduct himself. In addition, we are concerned that his acts appear to be a haughtiness.

בית יוסף—Tosaphot provided a second reason why a person should not bow whenever he pleases because it appears that his acts reflect haughtiness. This means that he holds himself out as being more religious than others. This is how it was also explained by Rav Yonah.

ספר אבודרהם שמונה עשרה—We learned in Masechet Brachot, Chapter entitled: Ain Omdin: These are the Brachot in which one bows: in the beginning and end of Avot and in the beginning and end of Hodaah. In the Jerusalem Talmud, it is explained that the reason we bow in the Bracha of Avot is based on a verse (Breishit 24, 48) V'Ekod V'Ashtachaveh La'Hashem V'Avareich Et Hashem Elokei Adoni Avrohom; in Hodaah we bow because of the verse (Divrei HaYamim 2, 24, 7) V'Ashtachaveh La'Melech; V'Avareich La'Melech. It is translated into Aramaic as I give thanks to the King. If one wants to bow at the end of each Bracha and at the beginning of each Bracha, we train him not to do so.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף יב' עמ' א'—Raba b. Hinena the elder also said in the name of Rab: In saying the Tefillah, when one bows, one should bow at the word 'Blessed' and when returning to the upright position one should return at the mention of the Divine Name. Samuel said: What is Rab's reason for this? — Because it is written: The Lord raises up them that are bowed down. An objection was raised from the verse, And was bowed before My name? Is it written, 'At My name'? It is written, 'Before My Name'. Samuel said to Hiyya the son of Rab: O, Son of the Law, come and I will tell you a fine saying enunciated by your father. Thus said your father: When one bows, one should bow at 'Blessed', and when returning to the upright position, one should return at the mention of the Divine Name. R. Shesheth, when he bowed, used to bend like a reed, and when he raised himself, used to raise himself like a serpent.

רש"י—זקיף כחיויא—Gently, his head first and then his body so that his bowing does not appear to be burdensome for him.

תוספות—כרע כחיויא—It is not enough that one bends one's back while his head remains upright. Instead, one needs to bend one's head as well. So it is written in the Jerusalem Talmud that one should not bow too much. Rav Yirmiya said: as long as he does not conduct himself like a large lizard that does not bend his head. The word "Chardona" is the Aramaic translation of the Hebrew word Tzav that is referred to in Va'Yikra 11. It is an animal that does not bend his head when he bends over. But on Rosh Hashonah and on Yom Kippur when we continuously bend over while praying, we need to be careful to raise our heads before completing the Bracha; we need to bend over while reciting the word: Baruch and raise ourselves immediately, as we learned at the end of the chapter entitled: Ain Omdin: if one begins to bow at the beginning and end of each Bracha, we teach him not to do so.

SUPPLEMENT

MORE EXCERPTS FROM תלמוד ירושלמי מסכת ברכות

As was previously noted, the publication of the Artscroll edition of תלמוד ירושלמי has opened the תלמוד ירושלמי to students of תפלה, giving us the opportunity to learn more about מנהג ארץ ישראל. Here are additional samples of what is found in the תלמוד ירושלמי מסכת ברכות which contribute to our understanding of the development of the סידור:

סמיכת גאולה לתפלה

דף י' עמ' ב'—אבל אמרו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום. אמר רבי זעירא שיסמכו לה תפילתן עם הנץ החמה. תני אמר רבי יודה מעשה שהייתי מהלך בדרך אחרי רבי אלעזר בן עזריה ואחרי רבי עקיבה והיו עסוקים במצות והגיע עונת קריית שמע והייתי סבור שמא נתייאשו מקריית שמע וקרייתי ושניתי ואחר כך התחילו הם וכבר היתה החמה על ראשי ההרים:

In this excerpt we gain a glimpse as to what some individuals who recited קריאת שמע at the earliest possible time did while they waited to recite שמונה עשרה at its earliest time. It appears that they would learn תורה. This excerpt may also explain how ברכות התורה entered the סידור.

אמירת הלל ביום ראשון של פסח בלילה

דף טו' עמ' א'—אלו ברכות שפותחין בהן בברוך כל הברכות פותחין בהן בברוך ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה כגון ק"ש ותפילה אין פותחין בהן בברוך. התיב רבי ירמיה הרי גאולה. שנייא היא דמר רבי יוחנן הלל אם שמעה בבית הכנסת יצא.

This demonstrates that it was מנהג ארץ ישראל to recite הלל with a ברכה on the first night of פסח in synagogue. But if one did not recite הלל with a ברכה in synagogue then הלל was recited with a ברכה at the seder. This is confirmed by the following excerpt from מסכת סופר:

מסכת סופר פרק כ'—הלכה ט— וגומרין את הלל כל שמנת ימי חנוכה בג' פרקים הראשונים אין משיבין ואין צ"ל לשאול בשנים האחרונים שואלין מפני היראה ומשיבין מפני השלום ומפני הכבוד ואלו הן שלשה ראשונים הללו עבדי ה' בצאת ישראל אהבתי שנים האחרונים

הללו את ה' הודו לה' וצריך לברך בתחילתן ולקרותן בנעימה דתני ר' שמעון בן יהוצדק ימים שמנה עשרה ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל ואלו הן שמנת ימי חנוכה וי"ט של עצרת וי"ט הראשון של פסח ולילו ובגולה עשרים ואחד יום ושתי לילות מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גליות ולברך עליהן ולאומר בנעימה לקיים מה שנאמר (תהלים לד') ונרוממה שמו יחדיו וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בירך ברבים. This also might help explain why a ברכה for הלל was not included in the הגדה. Since הלל would be recited with a ברכה in synagogue during מעריב there was no reason to recite a ברכה while reciting הלל in the סדר. This also might explain why the בעל הגדה had no problem splitting הלל in the הגדה. Since הלל with a ברכה and without an interruption was recited in synagogue, there was no need to recite הלל מצות הלל during the סדר.

שמונה עשרה in ברכות Adding to the language of the

דף יב' עמ' א'-ב'-הלכה ה'- מתני' בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום: דף יד' עמ' א'-גמרא-אלו ברכות שמאריכין בהן: ברכות ראש השנה ויום הכיפורים וברכות תענית ציבור. מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם בור הוא. אלו ברכות שמקצרינן בהם: המברך על המצות ועל הפירות וברכת הזימון וברכה אחרונה של ברכת המזון אחר המזון. הא כל שאר ברכות אדם מאריך? אמר חזקיה מן מה דתני, המאריך הרי זה מגונה והמקצר הרי זה משובח הדא אמרה שאין זה כלל. תני: צריך להאריך בגואל ישראל בתענית. הא בשש שהוא מוסיף אינו מאריך? א"ר יוסה שלא תאמר הואיל והוא מעין י"ח לא יאריך בה, לפום כן צריך מימר צריך להאריך בגואל ישראל בתענית:

This excerpt clearly opens the door to expanding שמונה עשרה by adding פיוטים. In fact, it is interesting that the גמרא sees these additions as a means of testing the ability of the שליח ציבור to add quality material to the prayers. It should be noted that we do not find "אלו ברכות שמאריכין בהן: ברכות ראש השנה ויום הכיפורים וברכות תענית ציבור. מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם בור הוא" in מנהג. This adds fuel for those who argue that פיוטים began as part of תלמוד בבלי in ארץ ישראל.

מחיה המתים ברכה OF THE TEXT

The second ברכה in שמונה עשרה, מחיה המתים, has undergone significant textual changes over the years. Here are two examples of the ברכה as found in Geniza material:

As uncovered by Professor Uri Ehrlich of Beer Sheva University and published in the journal: קבץ על יד כרך שמונה עשרה:

תפלת שמונה עשרה על פי מנהג ארץ ישראל – אתה גיבור ואין כמוך חזק ואין זולתיך משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים בחסד ומחיה מתים ורב להושיע. ברוך אתה ה' מחיה המתים.

As provided by Rabbi Yissaschar Jacobsen on page 273, Vol. 1 of his book: נתיב בינה: אתה גבור משפיל גאים חזק לדון עריצים חי לעולמים מקים מתים משיב הרוח ומוריד הטל מכלכל חיים מחיה מתים בהרף עין ישועה לנו מצמיח. ברוך אתה ה' מחיה המתים.

The text of the ברכה as it is found in the סדר רב עמרם גאון is remarkably close to our own:

סדר תפילה – אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים אתה רב להושיע – מוריד הטל ובימות הגשמים אומר משיב הרוח ומוריד הגשם – מכלכל חיים בחסד מחיה מתים ברחמים רבים סומך נופלים רופא חולים מתיר אסורים ומקיים אמונתו לישני עפר. מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה. ונאמן אתה להחיות מתים. ברוך אתה ה' מחיה המתים.

The differences between the text of the ברכה as it was recited during the Geniza period and as it was recited at the time of רב עמרם גאון are as follows: the term מחיה מתים appears two/three more times, additional attributes of the רבונו של עולם are included: סומך נופלים רופא חולים מתיר אסורים ומקיים אמונתו לישני עפר and the two terms that represent redemption, בהרף עין ישועה לנו מצמיח and רב להושיע found individually in the two examples from the Geniza period, have both been added to the ברכה.

The following version of the ברכה appears to represent the text as it evolved from the era represented by the Geniza material and then evolved again into the version of רב עמרם:

רב סעדיה גאון – אתה גבור לעולם ה' רב להושיע מכלכל חיים בחסד מחיה מתים ברחמים רבים רופא חולים ומתיר אסורים ומשען לאביונים ומקיים אמונתו לישני עפר מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך ממית ומחיה. ברוך אתה ה' מחיה המתים.

This version contains three references to מחיה מתים like the Geniza material, includes additional attributes of the רב להושיע and one reference to redemption: רב להושיע.

The following comments of the אבודרהם (13th Century) demonstrate that the version of the ברכה that was recited in his time only contained three references to מחיה מתים:

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה אתה גבור-אתה גבור לעולם ה' על שם (ישעי' מב, יג) ה' כגבור יצא. ואמר בתחלת ברכה זו לשון גבורה שכל אלה שמזכיר בברכה זו הם בגבורה כמו שנפרש. ומזכיר בברכה זו שלשה פעמים תחיית המתים: הראשונה מחיה מתים אתה; והשניה מחיה מתים ברחמים רבים; והשלישית בא"י מחיה המתים. והטעם כי בשלשה ענינים הקב"ה מחיה המתים: הראשונה כשאדם ישן על מטתו והרי הוא חשוב כמת ואומר (תה' לא, י) בידך אפקיד רוחי. והקב"ה מעלה עננים ומוריד טללים וגשמים כדי לפרנסו ומחזיר לו נשמתו לכך נסמך זה לזה, מחיה מתים אתה רב להושיע משיב הרוח ומוריד הגשם כי זו מורה בתחית המתים לגוף בקומו ממטתו. והשנית בענין ירידת הגשמים כדאמרי' בפרקא קמא דתעניות (תענית ז, א) אמר רבי אבהו גדול יום הגשמים יותר מתחיית המתים דאלו תחיית המתים לצדיקים ולא לרשעים שנאמר (דניאל יג, ה) ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם, ואלו גשמים לצדיקים ולרשעים. והשלישי בענין תחיית המתים לעתיד לבא שאנו חותמין בא"י מחיה המתים שאז עיקר זכירת תחיית המתים, והיינו דאמרינן בבבא מציעא בפרק השוכר את הפועלים (פד) ר' גזר תעניתא אנהתינהו לר' חייא ובניו קמי תיבותא אמר משיב הרוח נשיב זיקא מוריד הגשם אתא מיטרא. כי מטא לאדכורי תחיית המתים רעש עלמא. וכתב הר"ף אע"ג דמקמי משיב הרוח ומוריד הגשם איכא מחיה מתים אתה, זה לא קשה דדוקא למשיב הרוח נשיב זיקא ולמוריד הגשם אתא מיטרא מפני שאז עיקר תפלת הגשם והרוח שבברכה זו, אבל תחיית המתים שהברכה חתומה בה לא היו מרגישים עד החתימה שאז הי' עיקר זכירת תחיית המתים ע"כ.

There is one more version of the ברכה worth noting. It comes from the סידור על פי

חביב who lived in Morocco in the 11th Century:

אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים אתה ורב להושיע מכלכל חיים בחסד מחיה מתים ברחמים רבים רופא חולים וסומך נופלים ועוזר דלים ומתיר אסורים ומשען לאביונים ומקיים אמונתו לישיני עפר מי כמוכה בעל גבורות ומי דומה לך ממית ומחיה ונאמן אתה הוא מלכינו להחיות מתים. ברוך אתה ה' מחיה המתים.

Those of you who want to note all the differences in the versions should pay close attention to when the letter "ו" appears as a connector; in particular before the words: רב להושיע and between the descriptions of: סומך נופלים רופא חולים מתיר אסורים.

SUPPLEMENT

What is the source for תחיית המתים in the תורה?

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף צ' עמ' ב' – מניין לתחיית המתים מן התורה – שנאמר
How is resurrection derived from the Torah? As it is written,

(במדבר י"ח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן; וכי אהרן לעולם קיים? והלא
And you shall give thereof the Lord's heave offering to Aaron the priest. But would Aaron
live for ever; he

לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין
did not even enter Palestine, that terumah should be given him? But it teaches that he
would be resurrected, and Israel give him

לו תרומה מכאן לתחיית המתים מן התורה. דבי רבי ישמעאל תנא: לאהרן – כאהרן,
terumah. Thus resurrection is derived from the Torah. The school of R. Ishmael taught: To
Aaron means to one like Aaron:

מה אהרן חבר – אף בניו חברים. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין
just as Aaron was a haver, so his sons must be haverim. R. Samuel b. Nahmani said in R.
Jonathan's name: Whence

שאינן נותנין תרומה לכהן עם הארץ – שנאמר, (דברי הימים ב' ל"א) ויאמר לעם
do we know that terumah must not be given to a priest and 'am ha-arez? From the verse,
Moreover he commanded the people

ליושבי ירושלים לתת מנת הכהנים והלויים למען יחזקו בתורת ה'; כל המחזיק בתורה
that dwelt in Jerusalem to give the portion of the Levites, that they might hold fast to the
law of the Lord: thus, whoever holds fast to the law of the Lord,

ה' – יש לו מנת, ושאינו מחזיק בתורה ה' – אין לו מנת. אמר רב אחא בר אדא אמר
has a portion; whoever does not, has no portion. R. Aha b. Adda said

רב יהודה: כל הנותן תרומה לכהן עם הארץ – כאילו נותנה לפני ארי, מה ארי ספק
in Rab Judah's name: One who gives terumah to an ignorant priest is as though he had
placed it before a lion: just as a lion may possibly

דורס ואוכל ספק אינו דורס ואוכל – אף כהן עם הארץ, ספק אוכלה במהרה ספק
tear his prey and eat it and possibly not, so is an ignorant priest may possibly eat it
undefiled and possibly

אוכלה בטומאה. רבי יוחנן אמר: אף גורם לו מיתה, שנאמר (ויקרא כ"ב) ומתו בו כי
defiled. R. Johanan said: He even causes the ignorant priest's death, for it is written, and die
therefore,

יחללהו. דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא: אף משיאו עון אשמה, שנאמר (ויקרא כ"ב)
if they profane it. The School of R. Eliezer b. Jacob taught: He also embroils him in a sin

of general trespass, for it is written,

והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם.

Or suffer them to bear the iniquity of trespass when they eat their holy things.

תניא, רבי סימאי אומר: מניין לתחיית המתים מן התורה? שנאמר (שמות ו') וגם

It has been taught: R. Simai said: Whence do we learn resurrection from the Torah? —

From the verse, And I also

הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען. לכם לא נאמר, אלא להם: מכאן

have established my covenant with the Patriarchs to give them the land of Canaan: '[to give] you' is not said, but 'to give them' personally;

לתחיית המתים מן התורה.

thus resurrection is proved from the Torah.

שאלו מיניין את רבן גמליאל: מניין שהקדוש ברוך הוא מחייה מתים? אמר להם מן

Sectarians [minim] asked Rabban Gamaliel: Whence do we know that the Holy

One, blessed be He, will resurrect the dead? He answered them from

התורה, ומן הנביאים, ומן הכתובים, ולא קיבלו ממנו. מן התורה, דכתיב (דברים

the Torah, the Prophets, and the Hagiographa, yet they did not accept it as conclusive proof. 'From the Torah': for it is written,

ל"א) ויאמר ה' אל משה הנך שכב עם אבותיך וקם, אמרו לו: ודילמא וקם העם הזה

And the Lord said unto Moses, Behold, thou shalt sleep with thy fathers and rise up again.

'But perhaps,' said the sectarians to him, 'the verse reads, and the people will

וזנה! מן הנביאים – דכתיב (ישעיהו כ"ו) יחיו מתים נבלתי יקומון הקיצו ורננו שכני

rise up?' 'From the prophets': as it is written, 'Thy dead men shall live, together with my dead body shall they arise. Awake and sing, ye that dwell

עפר כי טל אורת טלך וארץ רפאים תפיל – ודילמא מתים שהחיה יחזקאל? מן

in the dust: for thy dew is as the dew of herbs, and the earth shall cast out its dead. But perhaps this refers to the dead whom Ezekiel resurrected?

הכתובים – דכתיב (שיר השירים ז') וחכך כיון הטוב הולך לדודי למישרים דובב

'From the Hagiographa': as it is written, And the roof of thy mouth, like the best wine of my beloved, that goeth down sweetly,

שפתי ישנים – ודילמא רחשי מרחשן שפוותיה בעלמא, כרבי יוחנן. דאמר רבי יוחנן

causing the lips of those that are asleep to speak. But perhaps it means merely that their lips will move, even as R. Johanan said:

משום רבי שמעון בן יהוצדק: כל מי שנאמרה הלכה בשמו בעולם הזה – שפתותיו

If a halachah is said in any person's name in this world, his lips

דובבות בקבר, שנאמר דובב שפתי ישנים. עד שאמר להם מקרא זה: (דברים י"א)

speak in the grave, as it is written, causing the lips of those that are asleep to speak? Thus he did not satisfy them until he quoted this verse,

להבין את התפלה

אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם, לכם לא נאמר אלא להם – מיכן לתחיית המתים

which the Lord swore unto your fathers to give to them; not to you, but to them is said; hence resurrection is derived

מן התורה. ויש אומרים: מן המקרא הזה אמר להם: (דברים ד') ואתם הדבקים בה'

from the Torah. Others say that he proved it from this verse, But ye that did cleave unto the Lord

אלהיכם חיים כלכם היום (פשיטא דחיים כלכם היום, אלא אפילו ביום שכל העולם

your God are alive every one of you this day; just as you are all alive to-day, so shall

כולם מתים – אתם חיים). מה היום כולכם קיימין – אף לעולם הבא כולכם קיימין.

you all live again in the world to come.

שאלו רומיים את רבי יהושע בן חנניה: מניין שהקדוש ברוך הוא מחיה מתים, ויודע מה

The Romans asked R. Joshua b. Hananiah: Whence do we know that the the Holy One, blessed he He, will resurrect the dead and knows

שעתיד להיות? אמר להו: תרווייהו מן המקרא הזה, שנאמר (דברים ל"א) ויאמר ה' אל

the future? He replied: Both are deduced from this verse, And the Lord said unto

משה הנך שכב עם אבתיך וקם העם זה וינה. – ודילמא, וקם העם הזה וינה? – אמר

Moses, Behold thou shalt sleep with thy fathers, and rise up again; and this people shall go a whoring etc. But perhaps 'will rise up, and go a whoring'? —

להו: נקוטו מיהא פלגא בידיכו, דיודע מה שעתיד להיות. איתמר נמי, אמר רבי יוחנן

He replied: Then at least you have the answer to half, viz., that He knows the future. It has been stated likewise: R. Johanan said

משום רבי שמעון בן יוחאי: מניין שהקדוש ברוך הוא מחיה מתים, ויודע מה שעתיד

on the authority of R. Simeon b. Yohai: Whence do we know that the Holy One, blessed be He, will resurrect the dead and knoweth the future?

להיות – שנאמר, הנך שכב עם אבתיך וקם וגו'. תניא, אמר רבי אליעזר ברבי יוסי:

From, Behold, Thou shalt sleep with thy fathers, and . . . rise again etc. It has been taught: R. Eliezer, son of R. Jose, said:

בדבר זה זיפתי ספרי כותים, שהיו אומרים אין תחיית המתים מן התורה. אמרתי להן:

In this matter I refuted the books of the sectarians, who maintained that resurrection is not deducible from the Torah. I said to them:

זיפתם תורתכם, ולא העליתם בידכם כלום. שאתם אומרים אין תחיית המתים מן

You have falsified your Torah, yet it has availed you nothing. For ye maintain that resurrection is not a

התורה, הרי הוא אומר (במדבר ל"ו) הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה הכרת תכרת

Biblical doctrine, but it is written, Because he hath despised the word of the Lord, and hath broken his commandment, that soul shall utterly be cut off

– בעולם הזה, עונה בה לאימת? לאו לעולם הבא? אמר ליה רב פפא לאביי: ולימא להו

his iniquity shall be upon him. Now, seeing that he shall utterly be cut off in this world,

when shall his iniquity be upon him? surely in the next world. R. Papa said to Abaye: Could he not have

תרוייהו מהכרת תכרת! – אינהו הוו אמרי ליה: דברה תורה כלשון בני אדם. כתנאי:

deduced both this world, and the next from he shall be utterly cut off? They would have replied: 'The Torah employed human phraseology.' This is disputed by Tannaim:

הכרת תכרת, הכרת – בעולם הזה, תכרת – לעולם הבא, דברי רבי עקיבא. אמר לו

That soul shall utterly be cut off [hikkareth] he shall be cut off in this world and [tikkareth] in the next: this is R. Akiba's view. R. Ishmael said:

רבי ישמעאל: והלא כבר נאמר (במדבר ט"ו) את ה' הוא מגדף ונכרתה וכי שלשה

But the verse has previously stated, he reproacheth the Lord, and that soul shall be cut off are there then three worlds?

עולמים יש? אלא: ונכרתה – בעולם הזה, הכרת – לעולם הבא, הכרת תכרת – דברה

But [interpret thus]: and [that soul] shall be cut off — in this world: hikkareth, he is to be cut off — in the next; whilst as for [the repetition] tikkareth, that is because the Torah employs human phraseology.

תורה כלשון בני אדם. בין רבי ישמעאל ובין רבי עקיבא עונה בה מאי עבדי ביה?

How do both R. Ishmael and R. Akiba utilize his iniquity shall be upon him? — For that which has been taught:

לכדתניא: יכול אפילו עשה תשובה-תלמוד לומר עונה בה לא אמרתי אלא בזמן

I might think that [this is so] even if he repented: therefore Scripture saith, his iniquity is upon him: I decreed [that he shall be cut off] only if his iniquity

שעונה בה.

is still in him.

שאלה קליאופטרא מלכתא את רבי מאיר, אמרה: ידענא דחיי שכבי, דכתיב (תהלים

Queen Cleopatra asked R. Meir, 'I know that the dead will revive, for it is written,

ע"ב) ויציצו מעיר כעשב הארץ; אלא כשהן עומדין, עומדין ערומין או בלבושיהן

And they, the righteous, shall in the distant future blossom forth out of the city [Jerusalem] like the grass of the earth. But when they arise, shall they arise nude or in their garments?'

עומדין? אמר לה: קל וחומר מחיטה, ומה חיטה שנקברה ערומה, יוצאה בכמה לבושין,

He replied, 'Thou mayest deduce by an a fortiori argument the answer from a wheat grain: if a grain of wheat, which is buried naked, sprouteth forth in many robes,

צדיקים שנקברים בלבושיהן – על אחת כמה וכמה. אמר ליה קיסר לרבן גמליאל:

how much more so the righteous, who are buried in their raiment!' An emperor said to Rabban Gamaliel:

אמריתו דשכבי חיי, הא הוו עפרא, ועפרא מי קא חיי?

'Ye maintain that the dead will revive; but they turn to dust, and can dust come to life?'

אמרה ליה ברתיה: שבקיה, ואנא מהדרנא ליה. שני יוצרים יש בעירנו, אחד יוצר מן

להבין את התפלה

Thereupon the emperor's] daughter said to the Rabbi: 'Let me answer him: In our town there are two potters; one fashions his products from

מים ואחד יוצר מן הטיט, איזה מהן משובח? אמר לה: זה שיוצר מן המים. אמרה לו: water, and the other from clay: who is the more praiseworthy?' 'He who fashions them from water, he replied.

מן המים צר, מן הטיט לא כל שכן? דבי רבי ישמעאל תנא: קל וחומר מבלי זכוכית, מה 'If he can fashion man from water, surely he can do so from clay!' The School of R. Ishmael taught: It can be deduced from glassware:

כלי זכוכית שעמלן ברוח בשר ודם, נשברו - יש להן תקנה, בשר ודם שברוחו של if glassware, which, though made by the breath of human beings, can yet be repaired הקדוש ברוך הוא - על אחת כמה וכמה. אמר ליה ההוא מינא לרבי אממי: אמריתו when broken; then how much more so man, created by the breath of the Holy One, blessed be He. A sectarian [min] said to R. Ammi: 'Ye maintain

דשכבי חיי, והא הוּו עפרא, ועפרא מי קא חי? - אמר ליה: אמשול לך משל, למה that the dead will revive; but they turn to dust, and can dust come to life?' — He replied: I will tell thee a parable.

הדבר דומה למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: לכו ובנו לי פלטרין גדולים במקום שאין This may be compared to a human king who commanded his servants to build him a great palace in a place where there was no

מים ועפר, הלכו ובנו אותו. לימים נפלו. אמר להם: חזרו ובנו אותו במקום שיש עפר water or earth for making bricks. So they went and built it. But after some time it collapsed, so he commanded them to rebuild it in a place where water

ומים. אמרו לו: אין אנו יכולין. כעס עליהם ואמר להם: במקום שאין מים ועפר - בנייתם, and earth was to be found; but they replied, 'We cannot'. Thereupon he became angry with them and said, 'If ye could build in a place containing no water or earth,

עכשיו שיש מים ועפר על אחת כמה וכמה ואם אי אתה מאמין - צא לבקעה וראה surely ye can where there is!' 'Yet,' [continued R. Ammi], 'If thou dost not believe, go forth in to the field and see

עכבר שהיום חציו בשר וחציו אדמה, למחר השריץ ונעשה כלו בשר. שמא תאמר לזמן a mouse, which to-day is but part flesh and part dust, and yet by to-morrow has developed and become all flesh. And shouldst thou say, 'That takes a long time,'

מרובה - עלה להר וראה שהיום אין בו אלא חלזון אחד, למחר ירדו גשמים ונתמלא go up to the mountains, where thou wilt see but one snail, whilst by to-morrow the rain has descended and it is covered

כולו חלזונות.

with snails.'

אמר ליה ההוא מינא לגביהא בן פסיסא: ווי לכון חייביא דאמריתון מיתי חייין, דחייין A sectarian [min] said to Gebiha b. Pesisa, 'Woe to you, ye wicked, who maintain that the

dead will revive; if even the living die,

מיתי - דמיתי חייך? אמר ליה: ווי לבון חייביא דאמריטון מיתי לא חייך, דלא הוו - חיי,
shall the dead live! He replied, 'Woe to you, ye wicked, who maintain that the dead will not
revive: if what was not,[now] lives,

דהוי חיי, לא כל שכן? אמר ליה: חייביא קרית לי? אי קאימנא - בעיטנא בכ ופשיטנא
surely what has lived, will live again!' 'Thou hast called me wicked,' said he, 'If I stood up I
could kick thee and strip

לעקמותך מינד. - אמר ליה: אם אתה עושה כן - רופא אומן תקרא, ושכר הרבה תטול.
thee of thy hump! 'If thou couldst do that,' he retorted, 'thou wouldst be called a great
doctor, and command large fees.'

*TRANSLATION REPRODUCED FROM THE DAVKA CORP.
SONCINO CLASSICS CD-ROM*

TRANSLATION OF SOURCES

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה אתה גבור -The words: Ata Gibor L'Olam Hashem are based on the verse: (Isaiah 42,13) *G-d as a mighty warrior went out*. One begins this Bracha by reciting words describing G-d's power because all the attributes of G-d that one mentions in this Bracha are based on G-d's might as we will explain. We mention that G-d resurrects the dead three times in this Bracha: the first time when we say: Michaya Masim Ata; the second when we say Michaya Masim B'Rachamim Rabim and the third when we say the Bracha: Michaya Masim. We mention this attribute three times because G-d resurrects the dead in three ways: first, when we arise from our bed where we are considered like we are dead while we sleep as we learned in Tehillim 31, 10: In G-d's hands we leave our souls. And G-d brings forth clouds and provides dew and rain in order that we can produce food and make a living and returns to us our souls that is why these two concepts follow each other in the Bracha: Michaya Masim Ata Rav L'Hoshiya Mashiv Ha'Ruach Oo'Morid Ha'Gashem which speaks of G-d resurrecting the dead body when man arises from his bed. The second reference is connected to the production of rain as we learned in Masechet Taanit 7, 1, Rabbi Abahu said: Greater is a day of rain than the day of the resurrection of the dead because when the resurrection of the dead occurs it will only occur for the righteous as it is written: Daniel 13, 5: *Many of those sleeping in the earth will arise; some who will go on to live forever and others to be shamed forever*, while rain is beneficial to both righteous people and evil people. Third, we mention the ultimate Resurrection of the Dead which will happen in the future which is what we refer to when we recite the words: Michaya Masim in the Bracha. This is the key reference to Tichayat Ha'Maysim. This is what is referred to in Masechet Baba Metziya; Chapter Ha'Sochair Et Ha'Poalim(87) Thereupon Rabbi proclaimed a fast, and R. Hiyya and his sons were bidden to descend to the reading desk¹. As R. Hiyya exclaimed, 'He causeth the wind to blow', a wind blew; he proceeded, 'he causeth the rain to descend', whereat the rain descended. When he was about to say, 'He quickeneth the dead', the universe trembled. The Rif wrote: it is not a problem that we mention the words: "resurrection of the dead" before we recite Mashiv Haruach. He causes the wind to blow', and the wind blows; 'He causes the rain to fall', and rain falls are words that represent the request for wind and rain in the Bracha. The theme of the Resurrection of the Dead which is the main thrust of the Bracha is not found until the end which contains the main reference to the resurrection of the dead.

1. In the synagogue of Talmudic times the reading-desk was on a lower level than the rest of the building. On fast days, according to the Midrash Tanhuma on בשלח three men led the congregation in prayer, instead of one, as usual.

Your comments and questions are welcome and to subscribe- beureihatefila@yahoo.com.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לג' עמ' ב' – ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא, אמר: הא – ל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראוי החזק והאמיץ והוראי והנכבד. המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה: סיימתניהו לכולהו שבחי דמרך? למה לי כולי האי? אנן הני תלת דאמרינן, אי לאו דאמריננהו משה רבינו באורייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה, לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת! משל, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו!

Notice that **שליח ציבור** objected to the words chosen by the **רבי חנינא** and not the fact that the **שליח ציבור** added to the standard text.

In the following excerpt, the **גמרא** clearly encourages a **שליח ציבור** to add to the standard text:

ירושלמי מסכת ברכות – דף יב' עמ' א' – ב' – הלכה ה' – מתני' בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה ובערב מברך שתים לפניה ושתים לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך לחתום אינו רשאי שלא לחתום שלא לחתום אינו רשאי לחתום: דף יד' עמ' א' – גמרא – אלו ברכות שמאריכין בהן: ברכות ראש השנה ויום הכיפורים וברכות תענית ציבור. מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם בור הוא. אלו ברכות שמקצרינן בהם: המברך על המצות ועל הפירות וברכת הזימון וברכה אחרונה של ברכת המזון אחר המזון. הא כל שאר ברכות אדם מאריך? אמר חזקיה מן מה דתני, המאריך הרי זה מגונה והמקצר הרי זה משובח. הדין אמרה שאין זה כלל. תני: צריך להאריך בגואל ישראל בתענית. הא בשש שהוא מוסיף אינו מאריך? א"ר יוסה שלא תאמר הואיל והוא מעין י"ח לא יאריך בה, לפום כן צריך מימר צריך להאריך בגואל ישראל בתענית:

We can point to the development of **תפלת מוסף ראש השנה** as proof that one of the ways that the **שליח ציבור** was allowed to add to **שמונה עשרה** was by adding **פסוקים**:

משנה מסכת ראש השנה פרק ד' משנה ו' – אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות. רבי יוחנן בן נורי אומר אם אמר שלש שלש מכולן יצא. אין מזכירין זכרון מלכות ושופר של פורענות. מתחיל בתורה ומשלים בנביא רבי יוסי אומר אם השלים בתורה יצא.

Let us not forget that the **תפילות** we are discussing were not readily available in book form until after the invention of the printing press (circa 1440 CE). For both the **שליח ציבור** and the congregation, the easiest words to recall from memory were words that followed a poetic form or were borrowed from **תנ"ך**. What has survived are a few examples of the amplification of the **תפילות** that took place in many locations over several centuries by thousands of **שלוחי ציבור**.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מ עמ' ב' -Whoever changes the wording of the Brachot from the wording chosen by Chazal does not fulfill his obligation.

Professor Ezra Fleischer-Our analysis of the prayers leads us to conclude that separate sources led to the introduction into the Tephilot of words that follow a prose form and words that follow a poetic form. Our analysis further opens a door to uncovering the origin of some parts of the current fixed prayers and the identification of their source as following the text of the prayer as it was recited by the prayer leader when ten men were present. It is well known that in many early synagogues in Eretz Yisroel there existed side by side two forms of Shemona Esrei, both established at the same time, one that was recited by the individual congregants and one that was recited by the prayer leader. From the time of the birth of poetic liturgy (piyuttim) this is how the services were conducted: the individuals when reciting Shemona Esrei would follow the standard text with which they were familiar. The prayer leader would not repeat out loud the same text but would instead recite a different version, one that was more flowery and frilly and arranged in a poetic form.

ב' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לנ' עמ' ב' - A certain reader went down in the presence of Rabbi Hanina and said, O G-d, the great, mighty, terrible, majestic, powerful, awful, strong, fearless, sure and honoured. Rabbi Hanina waited until the reader had finished. When the Reader had finished Rabbi Hanina said to him: Have you concluded all the praise of your Master? Why do we want all this? Even with these three words of praise that we do say, had not Moses our Master mentioned them in the Torah and had not the Men of the Great Assembly come and inserted them in the Tefillah, we should not have been able to mention them, and you say all these and still go on! It is as if an earthly king had a million denarii of gold, and someone praised him as possessing silver ones. Would it not be an insult to him?

ה' הלכה ב' א' עמ' א' ב' -ירושלמי מסכת ברכות דף יב' עמ' א' ב' -הלכה ה' -Mishna: In the morning, we recite two Brachot before Kriyat Shema and one after Kriyat Shema. In the night, we recite two Brachot before Kriyat Shema and two after Kriyat Shema, one long and one short. If it was customary to recite a long Bracha, it was not appropriate to shorten it; if it was customary to recite a short Bracha, it was not appropriate to lengthen it. If it was customary to end with a Bracha, it was not appropriate to end without a Bracha; if it was customary to end without a Bracha, it was not appropriate to end with a Bracha. Gemara-these are the Brachot that we lengthen: the Brachot in Shemona Esrei of Rosh Hashona and on Yom Kippur and on a public fast day. We can tell from the wording chosen by the prayer leader to include within his Brachot whether he is a wise man or an

ignorant man. These are the Brachot that we may shorten: the ones recited for performing Mitzvot; before eating fruit, the Zimun Bracha and the last Bracha of Bircat HaMazone after eating. May one lengthen other Brachot? Chizkia said: We can learn the same rule from another Baraita in which we learned: one who lengthens his Bracha has acted inappropriately and one who shortens his Bracha has acted in a praiseworthy manner. Since this Baraita is teaching us that it is inappropriate to lengthen a Bracha, we can conclude that the other Baraita was not teaching us a general rule. It was taught in a different Baraita: the prayer leader must lengthen the Bracha of Go'Ail Yisroel on a public fast day. Does this mean that he should not lengthen the six additional Brachot that are added to Shemona Esrei on a public fast day? Rav Yossi said: You may think that since the Bracha of Go'Ail Yisroel is one of the eighteen Brachot in Shemona Esrei that the prayer leader may not add to it. For that reason the Baraita taught that he may add to the Bracha of Go'Ail Yisroel and to the other Brachot of Shemona Esrei on a public fast day.

משנה מסכת ראש השנה פרק ד' משנה ו' - We may not recite less than ten verses whose theme is the kingdom of G-d; less than ten verses whose theme is G-d remembering and less than ten verses whose theme is blowing the Shofar. Rabbi Yochanon Ben Nuri said: it is sufficient if one recites three verses from each theme. We may not choose a verse whose theme is the Kingdom of G-d or the Shofar blowing of punishment. One should begin with verses from the Torah and end with verses from the prophets. Rav Yossi said that if one concludes with a verse from the Torah, he still fulfills his obligation.

SUPPLEMENT

The Archaeology of Judaism

Rachel Hachlili, Professor, University of Haifa

Editor's Note: *The study of the development of Tefila needs to include the history of תפלה. בעיבור. The study of תפלה בעיבור in turn involves the history of the synagogue as an institution. Professor Rachel Hachlili, a Professor of Archaeology, has written extensively on the history of the synagogue. The following is part of a chapter she wrote for the book: Archaeology and World Religion edited by Timothy Insoll. This excerpt was downloaded from www.questia.com.*

Introduction

The archaeology of Judaism is the term meaning art, archaeology and material culture created specifically for the Jewish community. Its form and content were determined by the desires of all classes. It was executed in accordance with the spiritual and secular requirements of local congregations and was employed to satisfy both functional and recreational needs. The archaeology of Judaism, from the Second Temple period to the end of Late Antiquity (late second century BCE—seventh century CE), the period under consideration here, reflects a culture which came into being not in consequence of a nation's isolation but as the result of a necessity to absorb and assimilate, and to compete with, the culture of others. Simultaneously with absorbing and assimilating elements from its Hellenistic, Roman pagan, and later Christian, surroundings, Jewish art and archaeology retained and clung to its fundamentally spiritual basis, and to its essential beliefs and customs.

The worship of objects, whether natural or created by a person, was of significance in ancient times. With the proliferation of polytheistic beliefs the necessity for organised symbols was realised. In the case of Judaism, however, visual art was not an indispensable attribute of worship. On the contrary, a constant battle raged between the Jewish religion, which was expressed in abstract values, and pagan worship, where symbols and tangible objects were used. Although Judaism in principle rejected pagan symbols, they nevertheless penetrated Jewish art and archaeology as decorative motifs, devoid of their original meaning. Jewish art and archaeology found expression in various aspects of Jewish life; secular, sacred, and funerary. It adorned public and private buildings, tombs, sarcophagi, and ossuaries, some of which, such as the synagogue interiors and exteriors and the tomb facades in Jerusalem, were vigorously and splendidly decorated.

This study examines the available data, both in Israel and where relevant in the Diaspora, and aims for comprehensive aspects of interpretation by determining the meaning and significance of the material culture presented. It draws attention to what seems truly

distinctive in the archaeology of Judaism. The purpose of this chapter is to assess the archaeology of Judaism in respect of these main aspects; the synagogue, Jewish burial customs, Jewish symbols and iconography, inscriptions, dietary remains, and the domestic and community environment.

The synagogue

Two important institutions distinguish Judaism: the Jerusalem Temple and the synagogue. Throughout Jewish history both have been dominant in Jewish religious, social, and cultural life. The Jerusalem Temple was the focal point for the Jewish nation, the centre for worship and the place where political, economic and spiritual affairs of world Jewry could be discussed and determined. The Temple of the Second Temple period was conformed with the temple of biblical Israel in its main religious and architectural features.

During the first century BCE—first century CE, the Temple in Jerusalem was still the centre of worship and ritual of the entire Jewish community in Judea and the Diaspora. Here Jews could participate in ceremonies and in the teaching of the Law conducted in the Temple courtyards, and could settle administrative questions in the Temple courts (Safrai 1987). The destruction of Jerusalem and the Temple was a turning point in the creation of the synagogue, both in architectural terms and in the customs and rituals practised. The response to the catastrophe of 70 CE was the use of Torah reading, study and prayer to supplement the sacrificial cult, so that public worship by study and prayer was now the cult of the synagogue. This new, important, and unique Jewish institution was invented during the Second Temple period (Schürer *et al.* 1979, II: 427-8; Cohen 1984:151-74; Safrai 1987:31-51).

The synagogue institution was a revolutionary concept in terms of worship and faith. First, it was a place of new ways of worship, not only for the privileged few, namely the priests, but for a large, participating community fulfilling the need for individual self-expression. Its aim was to supplement or replace the Temple and its sacrificial cult. The main elements of temple worship, offerings and sacrifices, were not transferred to the synagogue, not even symbolically. Second, it provided a structure to house the Torah shrine, the central place of worship built on to the wall oriented to Jerusalem. Finally, it was also used as an assembly house for communal as well as for religious occasions.

The relationship between Temple and synagogue was further strengthened by the use of related iconography and symbols of the Temple in the architecture and decoration of synagogues (Hachlili 1988: Chapters VII-IX, 1998: Chapters II, VII). The Jewish communities in the Land of Israel and the Diaspora were anxious to preserve and remember the sanctity of the Temple, its sacred vessels, its cult, and its ceremonies, so they used them in the synagogue decoration as well as in the religious services.

Synagogue, *Beth Ha-Knesseth* in Hebrew and *synagoge* in Greek, both mean 'House of Assembly'. The origin of the synagogue is still disputed, and various theories have been

promoted concerning these origins, their date, form, function, and location (Levine 1996, Hachlili 1997, 1998:15-22). As early as the mid-third century BCE, inscriptions mention Egyptian synagogues; Jews in the first century CE believed the synagogue to be a very ancient institution dating back to the time of Moses; Talmudic tradition mentions that there were synagogues during the Babylonian exile. Some scholars assume that the synagogue was established by Diaspora Jews, and maintain that it is likely that the synagogue first developed in Ptolemaic Egypt. Gutmann (1981:3-4) maintains that the emergence of the synagogue was the result of the Hasmonaean revolution in second-century BCE Judaea, when the synagogue, an institution unique to the Pharisees, became a meeting place where prayers and ceremonies were practised by individual Jews. Safrai (1976:912-13, 918) sees the synagogue as developing from the public Torah-reading assemblies at the time of Ezra (fifth century BCE).

The archaeological sources for synagogue origins are to be found in the assembly halls of the Second Temple period (Hachlili 1997a). Following the destruction of the Temple they were adapted to function also as places of local worship in addition to their previous function of community centre, becoming symbols of the uniqueness of the Jewish community. Jewish aspirations in the Diaspora for a separate identity and community life resulted in the construction of assembly structures in Egypt and Babylon during the Second Temple period; for example, concurrently at Delos a dwelling house was used for assembly purposes. These local centres probably existed as community assembly halls where services would be conducted on Sabbaths and feast days (Hachlili 1988:138-40). The Zealot assembly structures at the fortresses of Masada, Herodium and Gamla probably served as local assembly halls during the years of the revolt against Rome, a time when it was extremely difficult for the congregation to travel to Jerusalem to participate in Temple worship.

Two recently uncovered structures at Jericho (Netzer *et al.* 1999) and Kiryat Sefer (Magen *et al.* 1999:27-30) are also deemed to be synagogues of this period. During the time these structures served as small community centres, worship may have been conducted in them, even though no convincing evidence has yet been found. Such structures may have had a focal point in the centre of the hall, which would explain the function of the benches lining the walls: the congregation would have faced inwards. The excavated structures are assumed by scholars to be synagogues because of the circumstantial evidence of similarity in architectural plan, hence in function, even though no actual proof has been uncovered. Common architectural features are (a) their construction as oblong halls; (b) the division of the hall by rows of columns into a central nave and surrounding aisles; (c) stepped benches erected along all four walls of the hall facing the centre. The structures also share a similar period for their construction, namely the first century CE (although those in Gamla and Jericho may have been erected by the end of the first century BCE). The pre-70 CE structures conceivably had didactic functions as well as being centres for assembly and for the community, but they were not places of cult or worship. As long as the Temple existed in Jerusalem, the Jews were careful to avoid any competition with it. Epigraphic and literary

sources are also informative, such as the Theodotus inscription from Mount Ophel which records a synagogue in Jerusalem (Frey 1952: no. 1404). Josephus and the New Testament (*Against Apion* 2, 175; *Acts* 15:21), also attest to the existence of synagogues in the first century CE which were centres of Scripture reading and studies.

After the destruction of the Temple, the sages established the 'act' of compulsory prayer, a new institution in Jewish life, invented for social and educational reasons (Cohen 1984:165, Fleisher 1991:28 and n. 9; on the sanctity of the synagogue see Fine 1997:61-79). This imposition of prayer on the Jewish community as a law was one of the most important in the history of the nation. It not only mitigated the theological calamity, it also consolidated the dispersed survivors as a unique national and religious unit (Fleisher 1991:34-5). The synagogue building began functioning now as an assembly hall for the local congregation as well as a spiritual, religious, and social centre; it was not a substitute for, nor did it replace the Temple, but it served only local needs.

Synagogues of Late Antiquity operated as a combination of congregational assembly hall and, more importantly, a place for reading the Torah, for obligatory prayer, and for instituting and teaching religious law, the *halacha*. The congregation inside the hall prayed facing the Torah shrine, that is, facing Jerusalem and the Temple. Thus the distinctive feature of the later synagogue emerges, the Torah shrine built on the Jerusalem oriented wall, which determined the synagogue orientation and which symbolised the sanctity of the place, being a reminder of the Temple.

The focus of synagogal activities, according to literary sources, consisted of reading the Torah, the Scriptures. This was the primary purpose of the synagogue for its congregation, who participated both by reading and by paying attention to other readers. Regular prayer services were held on the Sabbaths and the feast days. Daily prayers involving a large number of worshippers were established only after the destruction of the Second Temple (Safrai 1976:922-7, 942-3, Fleisher 1991:28-30). The synagogue generally belonged to a local community and was governed by three representatives: the *archisynagogus*, the president; the receiver of alms, who was a civic official, and the minister (*hazzan*). The *archisynagogus* managed religious and financial affairs (Rajak and Noy 1993) and the *hazzan* was the executive officer in charge of the practical details of running the synagogue. He was the master of ceremonies, and a paid employee (Safrai 1976:933 ff., Schürer *et al.* 1979 II: 427-39). Construction of a synagogue would be decided upon by the heads of the community and financed by private and public donations. Numerous dedicatory Hebrew, Aramaic, and Greek inscriptions found in synagogue excavations indicate that the finance for the erection of the structure and its decoration as well as for repairs, remodelling, or rebuilding came from private and public donors, usually Jewish.

The synagogue building in Late Antiquity functioned as an assembly hall for the local Jewish congregation as well as a spiritual, religious, and social centre. It served the community for fund-raising, charitable collections, congregational affairs, and as a type of court of public interests. Institutions adjoining the synagogue included schools and, in

annexes, hostels, guest houses, and residences for synagogue officials. Sometimes ritual baths (*miqvaot*) were also built on to it or close by. Its use as a community assembly centre determined its architectural plan which took the form of a large hall divided only by supporting columns, and with benches around it. The many different architectural styles uncovered verify that they were not built according to a stereotype, nor were they designed according to an authoritative law; no universal or uniform synagogue plan existed. Opinions vary considerably as to the evolution of synagogue architecture. Several attempts have been made to categorise and explain the different types and the divergence in style of the synagogues scattered throughout many regions (Hachlili 1988:141-233, 1998:14-95).

Some features encountered in most of the excavated and surveyed synagogues in the Land of Israel direct attention to an originality and individuality in their plans (Figures 4.1 and 4.2). These features include the Torah shrine, the triple portal, the gallery, as well as various methods of ornamentation of the facade, interior, and floors. The highly ornamented facade exterior, characteristic of the Galilean and Golan synagogues (Figure 4.3), is an additional original feature. Differences in plans among contemporary synagogues are usually due to regional and local traditions and local priorities as well as fashion. Changes in synagogue designs probably came about as a result of changes in theological concepts. Whereas Galilean synagogues indicate a preference for entrances and Torah shrines both on the same Jerusalem-oriented wall, in other localities the Torah shrine is on the Jerusalem-oriented wall and the entrance is on another.

From its inception, the Torah shrine became a permanent fixture in the synagogue building. Built on the Jerusalem-oriented wall, the Torah shrine was the receptacle for the Ark of the Scrolls and took the form or structure of aedicula, niche, or apse. It was the physical symbol of the direction of the reading of the Torah and prayer. Chronologically, the aedicula is the earliest type of Torah shrine, already in existence by the second century CE, and the most popular type in Galilean and Golan synagogues. Though constructed for use as a permanent structure, it was an appendage built on to the original internal wall only after the synagogue building had been constructed. In the case of synagogues which possessed two flanking aediculae, these seem to have had separate functions. One aedicula served to house the Ark of the Scrolls, and the other may have held the menorah. An important stage in the evolution of the Torah shrine form is the later development of the apse, during the later fifth and sixth centuries. The apse is a dominant architectural feature in the synagogue, functioning as the container for the Ark and possibly the menorah. Typological differences in the Torah shrines should be attributed to local preferences, the popular vogue, or historical development.

Scholarly opinion differs concerning the origin of the synagogue building plan and its sources of inspiration, such as the Hellenistic basilica, the pagan triclinium, or other public structures. It appears most likely that synagogue structures were a synthesis and accumulation of a variety of plans and architectural features which were themselves influenced by traditional customs as well as by contemporary fashion, together with the

Jewish congregation's social and religious needs. The rich ornamentation of the facade, walls, floors, and other areas of the synagogue was influenced by contemporary architectural styles in secular and religious buildings in the Land of Israel and Syria. A combination of all these elements resulted in a house of worship functionally planned and lavishly decorated by the Jewish congregation for itself. Utilising previously constituted tenets within their own tradition, the Jews also adapted various elements of architecture and art from their neighbours. In this way, they succeeded in creating aesthetic and monumental structures which harmonised with the spirit of Judaism in the Land of Israel.

The discovery of Diaspora synagogue buildings which have been surveyed or excavated in Syria, Turkey, Greece, Italy, Yugoslavia, North Africa, Bulgaria, and Spain indicates that they do not have much in common architecturally; in fact, they rarely have similar features among themselves or to synagogues in the Land of Israel. Most of the Diaspora synagogues had several stages of use, but most of them were either built in the third and fourth centuries or flourished at that time (Rutgers 1998:97-135, Hachlili 1998:14-95). The Delos (Greece) and Ostia (Italy) synagogues were probably the earliest Diaspora synagogues, whilst the Dura Europos synagogue is dated to the middle of the third century. The dating of the end of some synagogues is determined by their subsequent conversion into churches, probably in the fifth century.

The plans seem to be local and not part of established types. However, there were two factors that determined the architectural plan of each of the Diaspora synagogues. The first was the local artistic and architectural traditions and fashions. But second, several circumstances peculiar to the Diaspora synagogues seem to have exerted some influences that ultimately determined their plans. For example, the Dura Europos synagogue was a dwelling that was subsequently converted into an assembly hall. Some synagogues were built as part of a public complex in a prominent site in the city, for instance, the Sardis synagogue, which was part of the monumental Roman bath and gymnasium complex. An important fact in the fragmentary architectural survival of some Diaspora synagogues was the intentional converting of the synagogue into a church. An instance of this is provided by the Apamea (Syria) synagogue at the end of the fourth century. Characteristic features of the Diaspora synagogue include a forecourt, a main hall, which was not divided by columns; it was usually a hall with a Torah shrine, elders' seat, and sometimes benches. The main feature and focal point of the Diaspora synagogues was also the Torah shrine which consisted of the same three forms, aedicula, niche, and apse, built on the wall oriented towards Jerusalem.

In summary, it appears that the construction of most of the synagogues in the Land of Israel and in the Diaspora took local topography into consideration; their orientation, however, was determined by the Jerusalem-oriented Torah shrine structure. Consequently, the differences in synagogue orientation depend on local traditions or fashions regarding the location of the Torah shrine. The synagogue was not only a centre of worship and religious life but also a community centre, holding educational, social, and financial activities.

תחיית המתים THE THEME OF

Although the theme of תחיית המתים plays a prominent role within the second ברכה of גבורות as ברכה, the תלמוד בבלי refers to the שמונה עשרה,

מסכת ראש השנה פרק ד' משנה ה'—סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים דברי רבי יוחנן בן נורי. אמר ליה רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים.

That the גמרא does not describe the second ברכה exclusively as מחיה המתים is surprising in light of the opinion of most scholars that the second ברכה was as a statement of faith by the Pharisees in opposition to the views of the Sadducees in the period that preceded and followed the destruction of the Second בית המקדש:

Bernard Martin, *Prayer in Judaism*, pages-114-115: The second, known as *Gevurot*, speaks of the G-d who reveals himself in the works of nature, particularly in the life of man and even beyond man's earthly existence, in death.

"You are mighty forever, Lord" is explained by the phrase "You revive the dead"; G-d's power is eternal as is his concern for man, a concern which extends beyond the grave. Israel Abrahams believes that originally this prayer may have described G-d's omnipotence in more general terms, but when the Sadducees denied the doctrine of resurrection, the Pharisees (perhaps during the reign of John Hyrcanus, 135-104 B.C.E.) introduced this strong statement into the *Amidah* in order to emphasize it all the more. The resurrection became such a cardinal item of Pharisaic faith that the Mishna excludes from "the world to come" anyone who affirms that "there is no resurrection of the dead" (*Sanhedrin* 10:I).

Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy*, page 26: One clear mark of identification is the stress on resurrection of the dead in Benediction 2; though in the much simpler Palestinian version of the *Amida* it is not mentioned as frequently as in the current version, there too the eulogy speaks of it, and one senses clearly that the wording of the prayer gives particular stress to the theme. Such emphasis on one of the articles of faith in the prayer cannot have come about unintentionally, for this doctrine was one of the points in dispute between the Sadducees and the Pharisees, and the victorious Pharisaic party demanded acknowledgment of its view in the worship.

גמרא: The issue grows when we consider the following:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח' עמ' ב' – תנו רבנן: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה, לשנה אחרת שכחה – דף כט' עמ' א' – והשקיף בה שנים ושלש שעות ולא העלוהו. אמאי לא העלוהו? והאמר רב יהודה אמר רב: טעה בכל הברכות כלן – אין מעלין אותו, בברכת המינים – מעלין אותו, חיישינן שמא מין הוא! שאני שמואל הקטן, ראינו תקנה.

רב and רבן גמליאל lived five generations after רב. רב lived one generation after רב יהודה and the establishment of שמונה עשרה. רב who resided in בבל was among the first אמוראים. It appears from the above גמרא that רב was not concerned that a שליח ציבור who made a mistake in the second ברכה of שמונה עשרה must be considered to be a מין. רב was exclusively concerned that a שליח ציבור who made a mistake in the ברכה of ולמלשינים should be considered a מין. Contrast רב's position in the תלמוד בבלי concerning the ברכה of תלמוד ירושלמי with the position of the מחיה המתים:

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ה' דף ט' טור ג' /ה"ג' – רבי אחא ורבי יודה בן פזי יתבין בחד כנישתא אתי עבר חד קומי תיבותא ואשגר חד ברכה. אתון ושיילון לרבי סימון. אמר לו רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: שליח ציבור שהשגיר שנים שלש ברכות אין מחזירין אותו. אשכח תניי ופליג: לכל אין מחזירין אותו חוץ ממי שלא אמר מחיה המתים ומכניע זדים ובונה ירושלים, אני אומר מין הוא. שמואל הקטן עבר קומי תיבותא ואשגר מכניע זדים בסופה שרי משקיף עליהון אמרין ליה לא שיערו חכמים כך.

מחיה מתים: מינות as rebukes of שמונה עשרה in ברכות three viewed ארץ ישראל in חז"ל, ברכות בבל. A שליח ציבור who made a mistake in any of those ברכות was to return to those ברכות and to recite them properly. If he refused to do so, he was to be considered to be a מין. This means that חז"ל in ארץ ישראל viewed the ברכה of מחיה מתים as centered on the theme of תחיית המתים. They further viewed the ברכה as a statement of faith in opposition to the Sadducees. The difference in opinion between the תלמוד ירושלמי and the תלמוד בבלי on this issue demonstrates that Jews living in בבל in the era of רב did not face the same challenges as those faced by the Jews who lived in ארץ ישראל. The Pharisee versus the Sadducees conflict can therefore be viewed as primarily a ארץ ישראל problem. We can also conclude that the text of the second ברכה of שמונה עשרה may have been different in בבל. In addition, the definition of who was a מין may have differed in the two places. We will return to consider the definition of a מין when we study the ברכה of ולמלשינים.

TRANSLATION OF SOURCES

מִשְׁנָה ה' - מִשְׁנָה מִסֵּד הַשְּׁמִינִי - MISHNAH. THE ORDER OF BLESSINGS IN THE MUSAF 'AMIDAH' IS AS FOLLOWS: THE READER SAYS THE BLESSING OF THE PATRIARCHS, THAT OF MIGHTINESS AND THAT OF THE SANCTIFICATION OF THE NAME AND INCLUDES THE KINGSHIP-VERSES WITH THEM AND DOES NOT BLOW THE SHOFAR. HE THEN SAYS THE SANCTIFICATION OF THE DAY AND BLOWS, THE REMEMBRANCE-VERSES AND BLOWS, AND THE SHOFAR-VERSES AND BLOWS; AND HE THEN SAYS THE BLESSING OF THE TEMPLE SERVICE AND THE ONE OF THANKSGIVING AND THE BLESSING OF THE PRIESTS. THIS IS THE VIEW OF R. JOHANAN B. NURI. SAID R. AKIBA TO HIM: IF HE DOES NOT BLOW THE SHOFAR FOR THE KINGSHIP-VERSES, WHY SHOULD HE SAY THEM? NO; THE RULE IS AS FOLLOWS. HE SAYS THE BLESSING OF THE PATRIARCHS AND OF THE RESURRECTION AND OF THE SANCTIFICATION OF THE NAME, AND SAYS THE KINGSHIP-VERSES ALONG WITH THE SANCTIFICATION OF THE DAY AND BLOWS THE SHOFAR, THEN HE SAYS THE REMEMBRANCE-VERSES AND BLOWS, AND THE SHOFAR-VERSES AND BLOWS. THEN HE SAYS THE TEMPLE SERVICE BLESSING AND THE THANKSGIVING AND THE BLESSING OF THE PRIEST.

תְּלִמּוּד בְּבֵלִי מִסֵּד בְּרָכוֹת דָּף כ"ח ע"ב - OUR RABBIS TAUGHT: SIMEON HA-PAKULI ARRANGED THE EIGHTEEN BENEDICTIONS IN ORDER BEFORE RABBAN GAMALIEL IN JABNEH. SAID RABBAN GAMALIEL TO THE SAGES: CAN ANY ONE AMONG YOU FRAME A BENEDICTION RELATING TO THE MINIM? SAMUEL THE LESSER AROSE AND COMPOSED IT. THE NEXT YEAR HE FORGOT IT AND HE TRIED FOR TWO OR THREE HOURS TO RECALL IT, AND THEY DID NOT REMOVE HIM. WHY DID THEY NOT REMOVE HIM SEEING THAT RAB JUDAH HAS SAID IN THE NAME OF RAB: IF A READER MADE A MISTAKE IN ANY OF THE OTHER BENEDICTIONS, THEY DO NOT REMOVE HIM, BUT IF IN THE BENEDICTION OF THE MINIM, HE IS REMOVED, BECAUSE WE SUSPECT HIM OF BEING A HERETIC? — SAMUEL THE LESSER IS DIFFERENT, BECAUSE HE COMPOSED IT.

תְּלִמּוּד יְרוּשָׁלַמִי מִסֵּד בְּרָכוֹת דָּף ה' ע"ט טור ג' /ה"ג - (ARTSCROLL YERUSHALMI BERACHOT DAF 57,2)-RABBI ECHA AND RABBI YUDA SON OF PAZI WERE SITTING IN SYNAGOGUE. SOMEONE CAME FORWARD AND WENT BEFORE THE ARK TO LEAD THE SERVICES AND HE OMITTED ONE BRACHA. THE CONGREGANTS WENT AND ASKED RABBI SIMON WHETHER THE PRAYER LEADER MUST RETURN AND RECITE THE OMITTED BRACHA. RABBI SIMON ANSWERED THEM IN THE NAME OF RABBI YEHOASHUA BEN LEVI: IF A PRAYER LEADER OMITTS TWO OR THREE BRACHOT, WE DO NOT REQUIRE THE PRAYER LEADER TO RETURN AND RECITE THOSE BRACHOT. WE FIND A BARAITA THAT CONTAINS A DIFFERENT OPINION: IF A PRAYER LEADER OMITTS A BRACHA, WE DO NOT REQUIRE HIM TO RETURN AND RECITE IT UNLESS THE

BRACHA HE OMITTS IS THE BRACHA OF MICHAYA HAMAISIM, MACHNIYA ZAIDIM (V'LA'MALSHINIM) OR BONEH YERUSHALAYIM BECAUSE FOR OMITTING THOSE BRACHOT WE SUSPECT THAT THE PRAYER LEADER IS A HERETIC. SHMUEL HA'KATAN WAS ONCE THE PRAYER LEADER AND OMITTED THE BRACHA OF MACHNIYA ZAIDIM (V'LA'MALSHINIM). AFTER OMITTING THE BRACHA, SHMUEL WAITED TO SEE IF THE CONGREGATION WOULD REMOVE HIM AS PRAYER LEADER. THE CONGREGATION THEN SAID TO HIM: THE SAGES DO NOT SUSPECT YOU OF BEING A HERETIC.

SUPPLEMENT

In this week's newsletter we were introduced to the dispute between the Pharisees (who later became the Rabbis in the Talmud) and Sadducees concerning belief in the principle of the resurrection of the dead. The period in question is in and around the time of the destruction of the Second Temple. The following excerpt from the book: *From the Maccabees to the Mishnah* by Shaye J. D. Cohen, a Professor of Hebrew Literature at Harvard University, is being presented to provide more details about that era.

page 143

Pharisees, Sadducees, and Essenes

The heyday of Jewish sectarianism was from the middle of the second century B.C.E. to the destruction of the temple in 70 C.E. In several passages Josephus describes the three "schools of thought" found among the Jews at that time, the Pharisees, Sadducees, and Essenes. The Josephan evidence about these three groups is supplemented by the testimony of the *New Testament*, the Qumran scrolls, and rabbinic texts. (Philo and one or two pagan writers provide some additional evidence about the Essenes; see below.) I shall survey each body of evidence separately, and then present a synthetic portrait of the three groups.

Sources Written in Greek: Josephus

In order to distinguish the Pharisees from the Sadducees, and the two of them from the Essenes, Josephus highlights three areas in which the sects differed from each other. These areas are philosophy, social standing and politics, and way of life.

Philosophy

Josephus calls the three groups haireseis, "schools of thought" or "philosophical schools." Each advocates certain doctrines about fate, free will, and immortality--precisely the questions that should be addressed by philosophical schools. Josephus explicitly compares the Pharisees with the Stoics and the Essenes with the Pythagoreans, and implicitly compares the Sadducees with the Epicureans. The Sadducees do not allocate "Fate" any role in human affairs, and they deny both immortality of the soul and resurrection; the Essenes ascribe all human actions to the power of Fate and believe in both immortality and resurrection; the Pharisees adopt a middle course, ascribing power to both Fate and human free will, and believing in immortality and resurrection (but apparently in a way different from the Essenes--this point is not clear).

In all likelihood, as I remarked above, Josephus' presentation of the three groups as "philosophical schools" was for the benefit of his non-Jewish readers, who would have had

little interest either in the real Pharisees, Sadducees, and Essenes or in the issues that divided them. The three "schools" probably did debate theological and philosophical questions, but we may doubt whether these debates were central to their sectarian identity.

Social Standing and Politics

These "schools" also engaged in politics. After supporting the Pharisees, John Hyrcanus shifted his allegiance to the Sadducees. On his deathbed Alexander Jannaeus, who had faced revolt from many quarters of the population, counseled his wife and successor, Salome Alexandra, to befriend the Pharisees "because these men have so much influence with their fellow Jews that they can injure those whom they hate and help those to whom they are friendly; for they have the complete confidence of the masses" (*Jewish Antiquities* 13.15.5, §401). Alexandra heeded his advice and gave the Pharisees free reign. They killed many of their opponents, especially the aristocrats who had supported Jannaeus. Salome's son Aristobulus opposed the Pharisees and resented the influence they had over his mother. When Herod came to power, Pollio the Pharisee counseled the people to accept Herod as their leader; as a result Pollio and the Pharisees, who numbered six thousand, were respected by Herod. Josephus further records that the Pharisees had special influence over the women of Herod's court. The last time the Pharisees appear in a political context is in the year 66 C.E., when, just before the outbreak of the revolt, they joined the "principal citizens" and the chief priests in beseeching the revolutionaries not to begin a war that they could not win. Their advice was ignored. During the first year of the war, the Pharisee Simon ben Gamaliel was a member of the revolutionary presidium in Jerusalem, and three other individual Pharisees are mentioned in his company.

Thus "the Pharisees" appear as a "political party" in the time of John Hyrcanus (137-104 B.C.E.), Salome Alexandra (76-67 B.C.E.), Herod the Great (37-34 B.C.E.), and in the first year of the great revolt (66-67 C.E.). Several politically important individuals from the time of Herod and the outbreak of the revolt are called Pharisees. The Sadducees, in contrast, appear only once as a political party, when Hyrcanus joins them and abandons the Pharisees, and only one individual is ever called a Sadducee, a high priest of the first century C.E. The Essenes never appear as a political group, although individual Essenes are occasionally mentioned. One Essene predicted to his disciples the murder of the brother of Aristobulus (104-103 B.C.E.). Another accurately forecast the career of Herod the Great, and a third interpreted a significant dream of Herod's son after the death of his father. John the Essene led some military campaigns in the early phases of the war of 66-70. Three of these four Essenes, then, were "holy men" or "prophets," rather than politicians.

The Pharisees have "the complete confidence of the masses." This idea is expressed even more strongly in another passage. The Pharisees "are extremely influential among the masses; and all prayers and sacred rites of divine worship are performed according to their exposition. . . . Whenever the Sadducees assume some office, though they submit unwillingly and perforce, yet submit they do to the dictates of the Pharisees, since otherwise the masses would not tolerate them." The Sadducees are supported only by "the

people of highest standing" (*Jewish Antiquities* 18.1.3-4, §15-17). The Pharisees, who in the time of Herod numbered six thousand, are the party of the masses, while the Sadducees are the party of the aristocracy. Thus according to Josephus the Pharisees had a great deal of power in Jewish society from the last part of the second century B.C.E. until the outbreak of the great revolt, while the Sadducees did not. It may be significant that these claims of Pharisaic power appear only in the *Jewish Antiquities*, which was completed in 93/4 C.E., and not the *Jewish War*, which was completed between ten and fifteen years earlier. The Essenes, who numbered only four thousand, were apparently not a political party at all.

Way of Life

"Philosophical schools" in antiquity were often as conspicuous for the way of life affected by their adherents as for their tenets. In his long descriptions of the Essenes, which were summarized in chapter 4, Josephus emphasizes the ascetic and pietistic character of their communal life. Although he provides no parallel description of the communal life of the Pharisees and Sadducees, Josephus mentions one important point over which the two groups differed (*Jewish Antiquities* 13.10.6, §297-298):

The Pharisees handed down to the people certain regulations from the ancestral succession and not recorded in the laws of Moses, for which reason they are rejected by the Sadducean group, who hold that only those regulations should be considered valid which were written (in Scripture), and that those which had been handed down by the fathers need not be observed. And concerning these matters the two parties came to have controversies and serious differences.

Since the Pharisees follow "the tradition of the fathers," they show deference to their elders, while the Sadducees by contrast are very argumentative with their teachers. Josephus nowhere gives an example or defines the meaning of "the tradition of the fathers," so that it is difficult to know precisely what is intended. It is hard to accept the notion that the Sadducees followed "only those regulations which were written (in Scripture)," since a life lived in accordance with scripture alone is a life filled with obscurities and contradictions (see the next chapter). This problem aside, the passage shows that the Pharisees were known for their dedication to the ancestral tradition which supplemented the written Torah, and that the Sadducees were known for their denial of the Pharisaic tradition. . .

page 154

Sources Written in Hebrew: Rabbinic Texts

Like the Essenes of Qumran, the group that produced the Mishnah and related works does not give itself an identifying label. Rabbinic texts refer to Pharisees, Sadducees, and assorted other groups (but never to "Essenes"), but at no point do the rabbis explicitly declare that they are, or regard themselves as, the descendants of this or that group of second temple times, and at no point do they refer to any named individual as "X the

Pharisee" or "Y the Sadducee." Nevertheless, virtually all scholars see the rabbis as the descendants of the Pharisees. Like the Pharisees described by Josephus and the New Testament, the rabbis are loyal to the "ancestral tradition" (sometimes called the "oral law") and are punctilious about the observance of the commandments, notably the laws regulating purity, Sabbath, festivals, and marriage. They believe in resurrection and in a combination of destiny and free will. The rabbis claim to be (and to have been) the leaders of the masses, and they look upon the Pharisees of the second temple period as their heroes. The house of Gamaliel, known from Josephus and the New Testament to be Pharisaic, assumed the leadership of the rabbis around the year 100 C.E. Therefore, the pre-70 Pharisees must have had some intimate connection with the post-70 rabbis, but this connection does not mean that the two groups were identical in all respects or that the rabbinic group consisted of Pharisees alone.

The rabbinic evidence about the Pharisees and Sadducees is of two sorts. The first consists of texts that explicitly refer to either of these two groups; the second consists of texts that describe the conditions of the second temple period or attribute sayings to people who lived at that time. I shall survey each of these in turn.

Explicit Evidence: Pharisees vs. Sadducees

In rabbinic Hebrew the word *parush* (plur. *perushim*), whose literal meaning is "separatist," often is used with a negative valence. For example, the liturgical condemnation of heretics, mentioned briefly in chapter 4 and to be discussed again in chapter 7, is called in one rabbinic document "the blessing against separatists (*perushim*)."⁵ Occasionally the word appears with the meaning "pietist" without negative overtones. In other passages, however, the word *perushim* is used as the name of a group, and that group is the same as that which Josephus and the New Testament call Pharisees. Here is an excerpt from the chief mishnaic passage about Pharisees and Sadducees (*Yadayim* 4:6-7):

The Sadducees say, We cry out against you, O Pharisees, for you say "The Holy Scriptures render the hands unclean but the writings of Homer do not render the hands unclean." . . . The Sadducees say, We cry out against you, O Pharisees, for you declare pure an unbroken stream of liquid (which connects a pure vessel to an impure). The Pharisees say, We cry out against you, O Sadducees, for you declare pure a channel of water which flows from a burial ground. The Sadducees say, We cry out against you, O Pharisees, for you say, "If my ox or my ass have done an injury, I (the owner) am culpable, but if my bondman or bondwoman have done an injury I (the owner) am not culpable."

This passage (as well as related ones) illustrates the rabbinic perspectives on the Pharisees and the Sadducees. (1) The position attributed to the Pharisees is always that of the rabbis themselves. In these debates the Pharisees are always the victors, the Sadducees always the losers.

(2) The topics of debate are always legal, sometimes (as here) of the most technical and trivial sort, and for the most part center on temple cult and purity. Nowhere do the rabbinic texts posit a fundamental principle that separates the two groups; they do not even support Josephus' contention that the Sadducees deny the ancestral traditions affirmed by the Pharisees. One rabbinic passage, which purports to give a history of the origins of the Sadducees and Boethusians (a mysterious group mentioned only in rabbinic literature), asserts that these groups "broke away from the Torah" because they erroneously concluded that there is no reward and punishment in the next world and no resurrection of the dead. The perspective of this passage is close to that of the New Testament, which sees the Sadducees primarily as a "philosophical" school that denies immortality and resurrection, but everywhere else the rabbis see not theology but law as the focal point of the disputes between the groups. The "Sadducees" who participate in some of these legal debates are not always the priestly aristocrats known to the Greek sources but sometimes are the Zadokite priests of the Qumran community (see below).

(3) The Pharisees are not a "sect" but the exponents of authentic Judaism to whom even the Sadducees (and the Boethusians) must yield. Public rituals in the temple were performed in such a way as to flout the rulings of the Sadducees and the Boethusians. Three stories tell of the deaths of high priests (in two cases by supernatural means, in one by an angry mob) who refused to follow the practices enjoined by the rabbis-Pharisees and endorsed by the masses. Thus the rabbis confirm the report of Josephus: the Sadducees are powerless because they must submit to the rulings of the Pharisees. (But the rabbis go even further than Josephus. They claim that the sanhedrin was constituted of, and controlled by, rabbinic sages, whereas the New Testament and Josephus say that it was constituted of members of diverse groups and controlled by the high priests.)

Implicit Evidence: The Rabbinic Version of the Past

The mishnaic tractate Chapters of the Fathers opens with a chain of tradition that links Moses to the rabbis of the second and third centuries. Rabbinic tradition was transmitted through the generations from masters to disciples. The first master was G-d and the first disciple was Moses. Moses in turn was Joshua's teacher, and so on. Since the Mishnah regards rabbinic Judaism as the only authentic form of Judaism that ever existed, it imagines that it had proponents in every generation and that these proponents were the nation's leaders. The Mishnah (and rabbinic tradition generally) knows very little about the pre-rabbinic sages who are alleged to have lived during the second temple period. Some of them, notably Hillel and Shammai (approximately the time of Herod), are the heroes of anecdotes of dubious historicity, but none of them, not even Hillel and Shammai, figures prominently in the legal tradition that forms the core of the Mishnah. Hillel, Shammai, and all the rest are disembodied names whose function is to bridge the gap between the prophets of the Bible and the rabbis of the Mishnah. Although no rabbinic text ever calls any of these people Pharisees, it is striking that some of the individual Pharisees who appear on the pages of Josephus and the New Testament can be identified with links in the

rabbinic chain of tradition. The Pharisee Gamaliel known to the New Testament and the Pharisee Simon ben Gamaliel known to Josephus are certainly identical with the rabbinic figures of the same names.

If the individuals of the pre-70 period are bare names for the Mishnah, the "house of Hillel" and the "house of Shammai" are substantial entities that are cited frequently. The word "house" is probably the equivalent of "school," although no rabbinic text describes the social organization behind this term. The two houses are cited numerous times in the Mishnah, almost always in tandem, and almost always in debate. The major focal points of the debates between the houses were the laws of purity, Sabbath, festivals, and table fellowship (What is the proper procedure for the eating of a meal? Which blessings must be recited and in what order? What are the rules of etiquette that must be observed? How should the purity rules be implemented during a meal?). In all these matters, if the house of Shammai says "impure" or "forbidden," the house of Hillel can be counted on to say "pure" or "permitted."

Most scholars view the two houses as wings or factions of the Pharisees, because the profile of their interests is consistent with what is known elsewhere of the Pharisees specifically and of Jewish sects generally (with the notable addition of table fellowship and near omission of temple law). But the very identity of these interests is a serious problem, for how can the Pharisees disagree among themselves on the same issues over which sects disagree? If the Pharisees reject the purity rules of the Sadducees, how can the house of Hillel reject the purity rules of the house of Shammai without engendering further sectarian division? The Mishnah assures us that the houses did not split into separate factions (*Yebamot* 1:4):

Although these forbid what the others permit, and these declare ineligible (for marriage) those whom the others declare eligible, yet (the men of) the house of Shammai did not refrain from marrying women from the house of Hillel, nor did (the men of) the house of Hillel refrain from marrying women from the house of Shammai. Despite all the disputes about what is pure and impure, wherein these declare pure what the others declare impure, neither refrained from using anything that pertained to the others in matters concerned with purity.

Although each of the houses advanced its own marriage and purity laws, nevertheless, the Mishnah insists, they lived together as one big happy family. How were the houses able to accomplish this? Why did the disputes between the Pharisees and the Sadducees create social barriers while those between the houses did not? What was the relationship between the houses and the Pharisees? None of these questions is addressed, much less answered, by the Mishnah or any other rabbinic text. Rather than repeat the oft-repeated assertion that the Pharisees consisted of two schools or wings, one progressive or liberal (the house of Hillel) and the other conservative or strict (the house of Shammai), I prefer to admit ignorance. We know neither the social reality that the houses represent nor the relationship

of the houses to the Pharisees.

The Rabbinic Evidence

The rabbis of the second century and later did not look upon themselves as members of a sect, either because they were not, or because members of a sect never see themselves for what they really are. Nor did the rabbis see their ancestors as sectarians, but as the legitimate leaders of the Jewish people and as the exponents of authentic Judaism. The *haberim*, "associates," that group of pietists who carefully observed the laws of tithing and purity (see chapter 4), is nowhere in rabbinic tradition connected with the Pharisees or regarded as a sectlike organization. The Sadducees and the Boethusians "break away from the Torah" and debate the rabbis on various legal matters, mostly concerning purity and temple cult, but have little impact because they flail helplessly against the masses and their leaders, the rabbis. In the debates with the Sadducees and the Boethusians, the Pharisees represent the position that the rabbis themselves accept as correct. To some extent, therefore, the rabbis identify themselves with the Pharisees of second temple times. This identification is confirmed by implicit evidence (the rabbis of the Mishnah have many features in common with the Pharisees described by Josephus and the New Testament) and by the prominence in both traditions of Gamaliel and his son.

If the rabbis really were the descendants of the Pharisees, it is remarkable that they know (or choose to reveal) so little information about their ancestors. Few legal opinions and few narratives of any historical value are attributed by rabbinic tradition to the individual masters of the second temple period. Virtually all modern scholars agree that much of rabbinic Judaism derives from second temple times, but the rabbis are not interested in documenting this fact.

Only the houses of Hillel and Shammai are cited abundantly, and these shadowy groups debate primarily the laws pertaining to purity, Sabbath and festivals, and meals.

SUPPLEMENT

THE ארבעה פרשיות OF THE פיוטים

פרשת שקלים is the first of the ארבעה פרשיות that precede פסח. In many synagogues, פרשת שקלים is the first שבת since the ימים נוראים in which the congregation recites פיוטים during the תפילות. In the case of the ארבעה פרשיות, the פיוטים serve the purpose of reminding the congregation of the theme of each of the ארבע פרשיות. The recitation of the פיוטים and the recitation of the special מפטיר and הפטרה are what mark the uniqueness of the שבת.

It is one of your editor's goal to stimulate interest in studying פיוטים. The פיוטים are unique in that they represent the personal expression of one individual. That individual authored his liturgical poems in the hope that his words would raise the spiritual level of the prayer service. The author chose his words carefully and adapted many of the words from the מדרש, the גמרא and the תנ"ך.

Let us begin by understanding why the sections of פיוטים open with the paragraph that begins: מסוד חכמים ונבונים:

מסוד חכמים ונבונים-טעם ההקדמה הזאת לפני הפיוטים בשמונה עשרה ראה בשאלות ותשובות חות יאיר (סימן רלח') שהיא כעין נטילת רשות. ובמחזור כל בו כתוב משום דאמר רבי יהודה (ברכות לד', א') לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. ונחלקו חכמי הגאונים אם מותר להפסיק באמצע השלשה הראשונות באמירת קרובות ופיוטים, והרבה גאונים התירו שהרי הפייטנים הראשונים היו חכמים גדולים ופייטו קרובות לאמרם בתוך התפלה, ודברי רבי יהודה קים להו דרך לצרכי יחיד נאמרו אבל צרכי ציבור שרי. וכדי להפסיק דעתם של הציבור שלא יתלוננו על השליח ציבור שמרשה לעצמו להפסיק באמצע התפלה באמירת הפיוטים, הוא מתנצל לפניהם שלא מרעת עצמו הוא עושה, אלא "מסוד חכמים ונבונים" שהם ברוב חכמתם סדו לומר כך.

In the opening פיוט in פיוט חזרת הש"ץ the author borrows the words: במספר במשקל from a מדרש:

אז מאז זמות בכל פועל, במספר במשקל כל לך להעל

במדבר רבה (וילנא) פרשה ב-ד"א והיה מספר בני ישראל ר' אבין הלוי ב"ר פתח (עזרא ח) במספר ובמשקל לכל וגו' א"ר אבין כל הדברים יש להם מדה. המים יש להם מדה שנאמר

(ישעיה מ) מי מדד בשעלו מים. והשמים יש להם מדה שנאמר (שם /ישעיהו מ') ושמים בזרת תכן. והעפר יש לו מדה שנאמר (שם /ישעיהו מ') וכל בשליש עפר הארץ. וההרים יש להם מדה שנאמר (שם /ישעיהו מ') ושקל בפלס הרים. והגבעות יש להם מדה שנאמר (שם /ישעיהו מ') וגבעות במאזנים. כל הדברים יש להם מדה שנאמר במספר ובמשקל לכל. ומי שאין לו לא מספר ולא מדה אלו ישראל שאין להם מספר ומדה שנאמר והיה מספר בני ישראל כחול הים מה חול הים.

The second line has a reference to משה רבינו taken from a פסוק in חומש:

גדת בכך למשוי ממי שעל – הגדת למשה שנמשך מן המים שנמדדו בכפות רגליו של הקב"ה; שמות, ב', י' – ויגדל הילד ותבאנה לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתנו:

Other lines contain words that are borrowed from תנ"ך:

חל בעדם חבר והצרי תעל – עד שבא משה והתפלל בעדם כמו שנאמר: ויחל משה. ונקרא שם על שם שחיבר את ישראל לאביהם בשמים. תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יג' עמוד א' – רבי שמעון בן פזי כי הוה פתח בדברי הימים אמר הכי: כל דבריק אחד הם, ואנו יודעין לדורשן. (דברי הימים א', ד') ואשתו היהדיה ילדה את ירד אבי גדור ואת חבר אבי שוכו ואת יקותיאל אבי זנוח ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד. אמאי קרי לה יהדיה – על שום שכפרה בעבודה זרה, דכתיב (שמות ב') ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור, ואמר רבי יוחנן: שירדה לרחוץ מגילולי בית אביה. ילדה? והא רבויי רביתיה! – לומר לך שכל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. ירד – זה משה, ולמה נקרא שמו ירד – שירד להם לישראל מן בימיו. גדור – שגדר פרצותיהן של ישראל, חבר – שחיבר את ישראל לאביהן שבשמים.

טורח משאם הגד לו שאת – ומאהבתו יתברך שמו לישראל אמר למשה שישא טרחם ומשאם. ישרם להליץ תלוי ראש לשאת – ולהיות עליהם מליץ ישר – וכן נהג משה בעת שחטאו בעבודה זרה ונתחייבו תליה המליץ משה לפני הקב"ה ואמר הלא אפשר הוא שגזירתך קיימת ובניך קיימים, אמרת להשמידם, והו נשיאת ראש לתליה, הפוך נא הלשון לטובה לרומם. וזה הכתוב הגזירה של תלוי ראש הפכו משה לשאת לגדלם ולנשאם.

The theme of the first paragraph of the second פיוט: G-d reins in the wind and rain so as not to harm mankind; mankind gives a half shekel as a redemption in a manner that does not cause injury to mankind. The words are also borrowed from תנ"ך:

להבין את התפלה

מעתיק פלוסים צר ובורא רוח

Who lifts up mountains and limits the winds that He creates

מעתיק – איוב פרק ט' פסוק ה' – המעתיק הרים ולא ידעו אשר הפכם באפו:

פלוסים – ישעיהו פרק מ' פסוק יב' – מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תכן וכל בשלש עפר הארץ ושקל בפלס הרים וגבעות במאזנים:

צר ובורא רוח – ויקרא רבה (וילנא) פרשה טו – אמר רבי יהושע ברבי חנינא בשעה שהרוח יוצאת מלפני הקב"ה משברו בהרים ומרשלו בגבעות ואומר לו הוי זהיר שלא תזיק לבריותי שנא' (ישעיה נז) כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי בשביל נשמות שאני עשיתי.

The second paragraph focuses on **המן** and how the **מחצית השקל** of the **זכות** saved them from **המן**'s decree:

שריג זד שעריר טרם עמד

Before a branch (**המן**) that sprouted from the seed of **עשו** could do his damage

תלמוד ירושלמי מסכת מגילה פרק א דף ע טור ד /ה"ה–רבי לוי בשם רבי שמעון בן לקיש צפה הקב"ה שהמן הרשע עתיד לשקול כספו על ישר' אמ' מוטב שיקדים כספן של בני לכספו של אותו הרשע לפיכך מקדימין וקורין בפרשת שקלים.

פרשה זאת להנות בקץ זה

After the destruction of the **בית המקדש**, the reading of **שקלים** **פרשת שקלים** became a substitute for the giving of the **שקלים**.

צוה צור לציר כן תת מתן זה

G-d (**צור**) commanded **משה** (**ציר**) to give the **מחצית השקל** as a **כפרה** for the **מעשה העגל**.

Editor's Note: These are just a few examples of the work that went into composing these **פיוטים**.

*The explanations provided in this supplement were adapted from the **רזן ושבח** annotated by Aharon Levy*

1-הא-ל הקדוש OF ברכה THE THEME OF THE

The theme of the **הא-ל הקדוש** of **ברכה** is difficult to define because of the **ברכה**'s connection to **קדושה**. In order to uncover the theme of the **ברכה** we need to separate the **הא-ל הקדוש** of **ברכה** from the **תפלה** of **קדושה**. Separating the **הא-ל הקדוש** of **ברכה** from the **תפלה** of **קדושה** is the correct first step because the **הא-ל הקדוש** of **ברכה** was not composed with the intent that it be a part of **קדושה**. We can draw that conclusion from the historical fact that when **שמונה עשרה** was first composed it was **מנהג ארץ ישראל** to not recite **קדושה** during any of the weekday **תפילות**. **קדושה** was only recited on **שבת** and on **יום טוב** and only during **שחרית**. The custom in **ארץ ישראל** began to follow **מנהג בבל** only after tremendous pressure was placed on the residents of **ארץ ישראל** by **רב יהודאי גאון** in the 700's CE. This is how the circumstances are described in **רב יהודאי גאון**, a student of **תשובות פרקי בן אבוי**:

עד עכשו אין אומרים בארץ ישראל קדיש ושמע אלא בשבת או בימים טובים בלבד בשחרית בלבד חוץ מירושלים ובבל מדינה שיש בה בבלאין שעשו מריבה ומחלוקת עד שקבלו עליהם לומר קדושה בכל יום אבל בשאר מדינות ועיירות שבארץ ישראל שאין בהם בבלאין אין אומרים קדוש אלא בשבת ובימים טובים בלבד.

מכנף הארץ זמירות שמענו explains the reason that in **ארץ ישראל** they would recite **קדושה** only on **שבת** and **ימים טובים** in **ב' עמ' ב'** **תוספות**:

מכנף הארץ זמירות שמענו – כתוב בתשובת הגאונים שאין בני ארץ ישראל אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב (ישעיה ו') גבי חיות שש כנפים לאחד, וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול. וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבונו של עולם אין לנו עוד כנף. והקב"ה משיב להם: יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה שנאמר **מכנף הארץ זמירות שמענו**.

The early versions of the **ברכה** are so different than the current version that arguably the differences support the argument that the **הא-ל הקדוש** of **ברכה** was not composed to be a part of **קדושה**. Let us examine the text of the **ברכה** as it appears in **ארץ ישראל**:

נתיב בינה-קדוש אתה ונורא שמך ואין אלו-ה מבלעדיך. בא"י הא-ל הקדוש.

Even in **בבל** the text of the **ברכה** was much different than the current version:

סדר רב עמרם גאון – לדור ודור המליכו לא-ל כי הוא לבדו מרום וקדוש, ושבתך אלו-הינו מפינו לא ימוש לעולם ועד כי מלך גדול וקדוש אתה. ברוך אתה ה', הא-ל הקדוש.

We begin to see the **ברכה** move towards its present form in the **סידור רב סעדיה גאון**:

אתה קדוש ושמך קדוש וזכרך קדוש וכסאך קדוש וקדושים בכל יום יהללוך סלה בא"י
הא-ל הקדוש:

The number of people who followed **מנהג ארץ ישראל** began to wane at the time of **רב**

מחזור ויטרי. The text as we know it today appears in the **סעדיה גאון**:

סימן פט ד"ה ברוך אתה- ויחיד או' בן. אתה קדוש ושמך הקדוש וקדושים בכל יום יהללוך
סלה בא"י הא-ל הקדוש:

The **ספר כלבו** explains how our version of the **ברכה** evolved:

ספר כלבו סימן יא' ד"ה ומאה ועשרים-ויש אומרים שאין אומר היחיד לדור ודור נגיד גדלך
אלא לדור ודור אתה קדוש והטעם לפי שאין היחיד אומר קדושה, תקנו נוסח זה שיש לה
קדושה בתפלתו כמו שלח צבור, כך מצאתי.

Apparently the **ברכה** was changed once it became the universal practice for **קדושה** to be recited every day. The change was made in order that individuals could recite words that paralleled the words in **קדושה** as we see in the following comment:

פירושי סידור התפילה לרוקח [מז] אתה קדוש-אתה קדוש י"ד תיבות, כנגד י"ד תיבות
בפסוק וקרא זה אל זה ואמר, וכן י"ד תיבות בנעריצך, וכן בנקדש את שמך, כשתאמר וכן
כתוב על יד נביאך.

A second reason to believe that **קדושה** was not composed at the same time as the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** is based on the following statement:

סידור רש"י סימן נט'-ועל עשרה שהתפללו ושמעו כולם קדושה וברכו וכל סדר תפילה אמר
רבי שיכולין להימנות למניין אחר בשביל אחד שלא התפלל, כמו שעושין לחתן, או למי
שלא השכים לבית הכנסת, ואפילו אחד מאותו עשרה שהתפללו כבר יכול לחזור ולהתפלל
ולהוציא את החייב, וסומך רבי ומראה פנים מן הציבור שמתפללין כל אחד לעצמו י"ח
ברכות, וחוזר וכופלו השליח צבור בשביל הקדושה, נמצא שהמתפללין נמנין למניין על
הקדושה לבדה, נענה מאן דהוא ואמר אולי בשביל הקדושה שלא אמרו כל אחד לעצמו הן
נמנין, נמצאו עדיין מחוייבין בדבר, והשיב רבי לא מצינו בכל התלמוד חיוב קדושה אלא
חביבה היא לנו ואינה פחות מעשרה.

It is **רש"י**'s opinion that the **גמרא** never mentions a requirement to recite **קדושה**. In contrast, the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** is mentioned in the **גמרא**. It is clear that **רש"י** would agree that the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** was composed independent of the **תפלה** of **קדושה**.

Perhaps we need to examine more closely the words that are found in the **ברכה** of **הא-ל** according to **מנהג ארץ ישראל** and the **סדר רב עמרם גאון**. It appears that the words are focused on the theme of **מלכות** rather than on the theme of **קדושה**.

TRANSLATION OF SOURCES

תשובות פרקי בן אבוי -Until now it was not the custom in Israel to recite Kedushah and a verse from Kriyat Shema in Kedushah except on Shabbat and on Yom Tovim and only in Schacharit. Kedushah was recited everyday in Yerushalayim and any part of the country where Jews of Babylonian descent lived who caused infighting and disagreement until the residents of that area agreed to recite Kedushah every day. But in other parts of Israel and in cities where Jews of Babylonian descent did not live, the residents of those areas did not recite Kedushah except on Shabbat and on Yomim Tovim.

תוספות-מכנף הארץ ומירות שמענו - It is written in the Responsa of the Gaonim that the residents of Eretz Yisroel did not recite Kedushah except on Shabbat. They followed that custom based on a verse in Yishayahu, Chapter 6. The verse relates to us that the angels had six wings. With each wing the angels would recite one song each day of the regular days of the week. When Shabbat came, the angels asked G-d: G-d, we do not have any more wings with which to sing. G-d answered them: I have one more wing (the Jewish people) who will recite Shira for Me on Shabbat as the verse says: (Yishayahu 24, 16): From the uttermost parts of the Earth have we heard songs.

ספר כלבו סימן יא' ד"ה ומאה ועשרים -Some say that an individual should not recite L'Dor Va'Dor Nagid Gadlecha but instead he should recite: L'Dor Va'Dor Ata Kadosh. The reason for this being that an individual may not recite Kedushah. In the place of Kedushah, they composed a Bracha which included words of Kedushah within it so that it followed the form of the prayer of the Prayer Leader, so I found.

פירושי סידור התפילה לרוקה [מז] אתה קדוש -The Bracha of Ata Kadosh contains 14 words. That number was chosen so that the Bracha had the same number of words that are in the verse: V'Kara Zeh El Zeh V'Amar; and the same number of words as in the line beginning with the word: Na'Aritzcha; and the same number of words as the line beginning with the word: Nikadesh Es Shimcha when you include the words: V'Kain Kasuv Al Yad Nivecha.

סידור רש"י סימן נט' -Concerning ten men who prayed together and heard Kedushah and Barchu and all of Tefila, my Rebbe said that each of them can be counted towards another Minyan for the benefit of a person who has not yet prayed with a minyan, as we do for a groom, or for one who comes late to synagogue. One of those ten can also be the prayer leader for the second Minyan and fulfill the obligation of Tefila for another. My Rebbe based his ruling on the fact that every time ten men pray together the silent Shemona Esrei individually, one of the ten repeats the Shemona Esrei for the purpose of reciting

Kedushah. This means that it is permitted that all ten be counted as part of the group and can recite Shemona Esrei a second time just for the reason of hearing Kedushah even though they already fulfilled their obligation to recite Shemona Esrei. Some have asked: maybe when the Shemona Esrei is repeated, they can be counted even though they already fulfilled their obligation to recite Shemona Esrei because they have an obligation to hear the Kedushah which they were not authorized to recite during their individual prayer. In that case, they cannot be the prayer leader for the benefit of another person who has not heard Kedushah since they already fulfilled their obligation to hear Kedushah. My Rebbe answered: we do not find anywhere in the Talmud that there is a requirement that one must recite Kedushah. As a result, even though they hear the Kedushah for the first time when Shemona Esrei is repeated they are essentially reciting Shemona Esrei a second time. If they can recite Shemona Esrei a second time, then they can recite Shemona Esrei a third time if it will allow a person who has not heard Kedushah to hear it. Notwithstanding the fact that we do not find anywhere in the Talmud that there is a requirement that one must recite Kedushah, Kedushah is a beloved prayer and we only recite Kedushah when ten men are present.

2-הא-ל הקדוש OF ברכה THE THEME OF THE

In last week's newsletter we demonstrated that in our search for the theme for the **ברכה** of **הא-ל הקדוש**, we needed to distinguish between the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** and the **תפלה** of **קדושה**. One of the bases for doing so was the language of the **ברכה** in its early versions:

נתיב בינה-קדוש אתה ונורא שמך ואין אלו-ה מבלעדיך. בא"י הא-ל הקדוש.
סדר רב עמרם גאון -לדור ודור המליכו לא-ל כי הוא לבדו מרום וקדוש, ושבתך אלו-הינו
מפינו לא ימוש לעולם ועד כי מלך גדול וקדוש אתה. ברוך אתה ה', הא-ל הקדוש.

The next step in trying to uncover the theme of the **ברכה** may be to examine where the text of the early versions of the **ברכה** appears today. Both versions appear in the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** on **ראש השנה ויום כיפור** with the wording: **לדור ודור המליכו לא-ל כי הוא** appearing in **נוסח ספרד**. Is there a connection between the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** and **שמונה עשרה** on **ראש השנה ויום כיפור**? Perhaps the following **משנה** will be informative:

מסכת ראש השנה פרק ד' משנה ה'-סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע, קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים דברי רבי יוחנן בן נורי. אמר ליה רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים.

קדושת היום and not **קדושת השם** within the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** places **מלכיות** within the **ברכה** of **הא-ל הקדוש**. What prompted **רבי יוחנן בן נורי** to place **מלכיות** within the **ברכה** of **הא-ל הקדוש**? If the theme of the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** is **מלכות**, then **רבי יוחנן בן נורי** is suggesting that the theme of **מלכות** within the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** be expanded on **ראש השנה**. Although we follow the position of **רבי יוחנן בן נורי**, we do not totally reject the position of **רבי עקיבא**. This is evidenced by the fact that we recite the wording found in early versions of the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** on **ראש השנה** and **יום כיפור**.

If the original theme of the **ברכה** of **הא-ל הקדוש** was **מלכות**, then we can resolve another issue. We previously discussed the reason that the first **ברכה** of **שמונה עשרה** does not include the words: **מלך העולם**. An alternate answer may be that the words: **מלך העולם** were omitted because **מלכות** was an independent **ברכה**, the **ברכה** of **הא-ל הקדוש**.

The text of קדושה as it was recited in בבל is additional proof that the theme of the ברכה of מלכות is קדושת השם:

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה ד"ה וסדר תפלת-וסדר תפלת שליה ציבור היורד לפני התיבה כך הוא, אומר אבות וגבורות, וקודם קדושת השם אומר. כתר יתנו לך המוני מעלה וקבוצי מטה. יחד כולם קדושה לך ישלשו כמה שנאמר על ידי נביאך וקרא זה אל זה ואמר, קדוש קדוש קדוש ה' צב-אות מלא כל הארץ כבודו (ישעיהו ו', ג'). אז בקול רעש גדול אדיר וחזק משמיעים ומתנשאים לעומתם ברוך יאמרו ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג' י"ב). ממקומך מלכנו תופיע ותושיענו ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך מתי תמלוך בציון בקרוב בימינו ובחיינו תשכן. תתגדל ותתקדש בתוך ירושלם עירך לדור ודור ולנצח נצחים. ועינינו תראנה במלכותך כדבר האמור בשירי עזך מפי דוד משיח צדקך, ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללוי-ה (תהלים קמ"ו, י').

The opening line of כתר יתנו לך המוני מעלה וקבוצי מטה and the lines of ממקומך מלכנו תופיע ותושיענו ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך מתי תמלוך בציון בקרוב בימינו ובחיינו ועינינו תראנה במלכותך כדבר האמור בשירי עזך מפי דוד משיח צדקך and the lines: ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללוי-ה are all focused on the theme of מלכות. The importance of these words grows when you consider that this version of the text of קדושה was the form of קדושה for all the תפילות according to the סדר רב עמרם גאון.

This is not the first time that we encounter the theme of מלכות in תפלת שחרית. We dealt with this concept when we studied the opening פסוק of קריאת שמע. However, in קריאת שמע, the focus is on accepting עול מלכות שמים in this world and in the present time. The מלכות found in the ברכה of הא-ל הקדוש is the messianic מלכות. We look forward to the day when the heavenly world and the earthly world become one and join together for purposes of קבלת עול מלכות שמים. The original theme of the ברכה of הא-ל הקדוש therefore reflects the messianic fervor that pervaded Jewish life after the destruction of the בית שני.

Our search for the theme of the ברכה of הא-ל הקדוש also serves as our introduction to קדושה within שמונה עשרה. We begin our study of קדושה by observing that the version of קדושה contained in סדר רב עמרם גאון is not recited responsively. It is presented in the form of a פיוט. We will further learn that סדר רב עמרם גאון provides a version of קדושה that is to be recited by an individual who recites שמונה עשרה without a מנין. We can therefore conclude that in בבל, קדושה in its initial form was not composed to be a שבקדושה.

SUPPLEMENT

הפיוטים של ארבע הפרשיות

Why are we allowed to interrupt the first three ברכות of שמונה עשרה during חזרת פיוטים with the recital of דש"ץ?

A. Orynowski, on page 34 of his book: תולדות השירה העברית בימי הבינים gives us some historical background on this issue:

הגאונים הראשונים הביטו בעין זעומה על הפיוטים וסרבו לתת להם מקום בתפלות הצבור, כי חשבו את אמירתם להפסק וערבוב סדר התפלה הנהוג ועומד מדורות קדמונים. בסדורו של רב עמרם גאון חסרים עדיין הפיוטים לגמרי, אולם הוא כבר התיר את אמירתם מרשות ברבים.

"ונראים הדברים-אומר החכם ראה"ו- כי מה שהתיר הגאונים נגד שורת הדין לספח אל התפלה את הפיוטים החדשים, היה זה כהפסת דעת העם, אשר היה כרוך אחרי הפיוטים, אשר הליבשו דברי אגדה בלבוש מליצה ושיר. המדקדקים במצות התפלה, אשר היה לבם נוקפם על הדבר הזה, שאלו שאלותיהם מן הגאונים, אם מותר לעשות כן, ויהי כראותם, כי לא הניאו אותם הגאונים לאומרם ואף הסכימו לספחם אל התפלה, אז מעט מעט היה הדבר למנהג מוסכם . . . ועוד סיבה אחרת היתה נגד פני הגאונים, כי ראו בפיוטים דבר שהזמן דורש אותו. זמנם היה זמן פריחת הקראים עויני הרבנים עד מות והתלמוד עד להשחית, והכשילו רבים בתורה אף מן הדבקים בתורת הקבלה, וכן ראינו מתוך כתבי תשובותיהם, כי היו אנשים גם בין הרבניים, אשר היו ממאנים לאמר דברי משנה ותלמוד בהגדה של פסח; ועל כן היו פיוטי הקליר דרושים לחפציהם, כי הם היו פיוטים ממין מיוחד, כי כולם היו נוסדים על מדרשי הרבנים, שנאוי נפש הקראים, והיתה כונתם בהיתר אמירתם עם תפילות הצבור לעשות פרסום נגד הקראים. וכן אמר הגאון רב נוטרונאי, שהרשות נתונה לאמר דברי פיוטים, משום שמרבים בהם דברי אגדה, ומכיון שהוקדשו מסבה צודקת, הוקדשו גם בדורות הבאים, ביחוד באשכנז וצרפת ("דור דור ודורשיו", ח"ד).

Why were the Karaites such a threat to Rabbinic Judaism? To answer that question I am providing two chapters from the book: *THE JEWS OF IRAQ 3000 Years of History and Culture* by Nissim Rejwan, Professor at Hebrew University:

1. Rabbi Isaac Hirsch Weiss (1815-1905)-Talmudist, born in Austria. Known for writing the book: *דור דור ודורשיו*; a history of Halacha.

CHAPTER 14

Messianism and Karaism: Rabbinic Judaism Challenged

Speculation, the probing of things secret and mysterious, mysticism, and finally messianism -- these are but different though widely and radically divergent degrees of the same phenomenon. The Jews of Babylonia, before as well as after the close of the Talmudic era, were constantly exposed to such influences, and though they were fully occupied with legal deductions and biblical and mishnaic interpretation, they could not withstand the lure of what was taking place in their midst and on their borders. Though they tended clearly to disdain probing into things secret, to try to lift the veil from 'what is above and what is below, what was in the beginning, and what will be in the end', some of their best intellects showed clear signs of restlessness. The common people were the first to come in contact and be affected by the crude superstitions of Chaldaic lore and custom, but even the learned could not entirely shake these off. This was true also of the wild speculation then rife among the sects on the borders of Christianity, and later of the no less intensive, almost feverish religious, juridical and theological disputations which plagued Islam at a fairly early stage.

The very soil was impregnated with a succession of religious systems in which, as in Manicheism, mystic notions were blended, for the elect to take hold on. Jewish mysticism in the times of the Gaons revelled in the contemplation of the divine majesty, which took on grossly anthropomorphic forms. Those of sober mind were hostile to the fantastic writings of this genre. Nevertheless the boast of mystic profundity and of intimate intercourse with the prophet Elijah secured in 814 the headship of the school at Pumbeditha to the aged Joseph ben Abba. His successor Abraham ben Sherira (816-28) was reputed to be able to prognosticate events from the soft murmur of palms on calm days. (Max Margolis and Alexander Marx, *History of the Jewish People*, p. 258).

From this to the claims of the composers of apocalypses and even to those of the false Messiahs the distance was not so great. Indeed, in the *Geonic* period many new apocalypses were composed, similar in form and style to those of the Maccabean and Roman periods. Dealing with eschatology (the doctrine of the last things) and comprising such works as the *Book of Jubilees*, the *Book of Enoch*, the *Book of Zerubbabel* and others, apocalypses were written mostly anonymously by a class of visionaries who directed their hopes to a future in which the present temporal and religious world order would give way to a supernatural and eternal world brought about by divine intervention through some universal catastrophe. In these booklets, the eschatological future is always depicted as being connected with the coming of a heavenly Messiah, an event which is invariably claimed to occur just a little ahead of the date of writing. To this consummation, man cannot contribute it any way; no action of his can serve either to speed it on or to retard it. The event has been predetermined from the beginning in the counsels of God, and all that the faithful are

bidden to do is to have patience and trustingly await the miraculous deliverance and the reward that is theirs.

The *Geonic* period also witnessed the revival of religious mysticism, a phenomenon well known to Islam in its post-conquest days, and which took the form of a systematic effort to experience the immediate presence of God. The phenomenon was not quite new to Judaism; it was known in Talmudic times though in a different form -- the mysteries of creation, the lore of God's chariot-throne. But the rabbis regarded these matters as deep secrets into which only the most soberly pious could be initiated. With the passage of time, and starting with the eighth century, what used to be committed as secret doctrine to a privileged few became the manifest pursuit of the many. The mystics now developed a regular technique of contemplation, and they recorded their inner experience in documents which furnished detailed descriptions of the progress of the soul through various levels of the spiritual world until it arrives at the very chariot of God and knows the unspeakable bliss of the Divine Presence.

What distinguishes Jewish mysticism from its Muslim and Christian counterparts is a clear tendency towards messianism. This form of mysticism sees the whole of creation engaged in a struggle for redemption from evil and seeks salvation in the establishment of the universal kingdom of God. With the spread of this messianic streak, people's souls became accessible to anyone who appealed to their imagination. And these were not in short supply, especially in times of hardship. There were those who claimed to 'calculate the end' by deftly manipulating the obscure numbers in the Book of Daniel.

In the more distant provinces of Persia, in the eighth century, Jewish masses were stirred by a false Messiah who came from Ispahan and who held out the promise of restoration of the Holy Land and bade his followers abandon their possessions. This pretender to the messianic dignity, who was a tailor by profession nicknamed Abu Issa, managed to gather an army of Jews, who though poorly equipped trusted in their leader's miraculous powers and started their march to Palestine. One version of Abu Issa's story has it that, faced with an army of non-Jews, he roped his followers off and announced that the enemy could not get inside the circle. The miracle duly worked, we are told; but in a battle which was finally fought with their enemies the Jews were badly beaten and scattered, while Abu Issa chose to die by his own hands.

A disciple of Abu Issa's, Yudghan of Hamadan, was not daunted; he proclaimed himself a prophet and a forerunner of the Messiah, and some of his Jewish followers acclaimed him as 'shepherd' (*al-Ra'i*). According to one report, he was a shepherd by profession. In the end Yudghan was also defeated and killed. It is noteworthy that most of these pretenders, and their followers, used to make light of various rabbinic precepts, some of them even ruling that the observance of the Sabbath and festivals was not obligatory in exile. They were also generally given to ascetic exercises and abstained from meat and wine and increased the number of daily prayers.

Common to all these movements was one form or another of anti-Talmudism, and opposition to the line of traditional development which the Talmud connoted. But this undercurrent of anti-rabbinism and anti-Talmudism was itself not new. Already during the Amoraic period there were some murmurings against the sages and their work of interpretation and preservation of the Oral Law. 'What good have the sages ever done us?' was a complaint heard in certain quarters long before the completion of the Talmud. Exactly what the resentment was directed against is not clear, for -- as we are told in *Sanhedrin* 99b f. -- even as the complainers and critics disapproved of the law which forbade the eating of ravens, so they objected to the permission to eat dove's meat.

These anti-rabbinic tendencies, which characterized all the apocalyptic, mystical and messianic movements, failed to leave a lasting mark or in any serious way affect the authority of the Talmud -with the exception of one, Karaism, with which we will deal in this chapter and which managed to survive up till our own day though its effects on Jewish life and Jewish theology remains at best marginal. Rabbinic Judaism, in short, managed to weather one crisis after another, starting with the rise of various messianic pretenders before the Muslim conquest and continuing with an assortment of sectarian movements which emerged under the impact of Muhammed's successful challenge to the existing political and religious order. Salo Baron remarks on the relative paucity and historical insignificance of these movements, calling the phenomenon 'amazing'. He explains: 'With all the research hitherto done by modern scholars, intensely interested in any form of Jewish heterodoxy as well as in yearnings for the return to Zion, only about half a dozen non-Karaite heresiarchs and less than a score of messianic pretenders, including all the former, are known to us by name in the long and crucial period of seven centuries following the religious consolidation of the Babylonian Talmud.'

During this 700-year period, one of the main tasks of the Babylonian Jewish leadership was to guard important Jewish principles and precepts from outside influences, especially those emanating from Persia. For the truth is that, along with whatever indigenous echoes excited their imagination, the Jews of Babylonia and of Persia were exposed to ample stimulus from a variety of non-Jewish sects, particularly from the far-off provinces of Persia.

The old Persian Empire [writes one modern Jewish historian] had for centuries been the battle ground of numerous conflicting cultures. The ancient religion of Babylon still exerted its influence, surviving in various sects, such as the Mandeans, and transmitted through other channels. The religion of Zoroaster had reigned supreme for centuries. Persia was the home of Manicheism which, despite all persecutions, still had numerous adherents and spread its powerful influence far beyond the boundaries of Persia. The tenets of Mazdak outlived the destruction of its believers and continued as an important spiritual factor. The Neoplatonic and Gnostic doctrines, which very early asserted their influence through the medium of the above sects, had been, as it were, personally introduced in the middle of the sixth century through the exiled philosophies of Byzantium. Among these agencies must also be

counted the ancient paganism or the so-called Sabeism of Harran, whose adherents were also largely represented in Mesopotamia, not to speak of the great Jewish and Christian centres and perhaps Hindu influences. All these variegated elements, often in a modified or mutilated form, found expression in a motley multitude of Shiitic sects with a weird mixture of all possible doctrines and practices which were artificially harmonized with the official religion by means of allegorical interpretation.

It was this Shiite deposit, the writer goes on to demonstrate, that assisted the political anarchy of the eighth century; it also found receptive temperaments in certain contemporary Jewish circles.

The various messianic movements, and the variety of signs of active dissent which surfaced in Mesopotamia and Persia from the seventh century onwards, were based on a strange mixture of ideas and motives. There was, to start with, a desire among a fairly large number of Jews to throw off the yoke of their new Muslim masters -- a desire which was somehow bound up with rebelliousness against the Jewish establishment of the day. Secondly, one of the things advocated by the messianic pretenders was a relaxation of the laws of *kashrut* (dietary regulations) as well as some other basic changes and revisions of what was then accepted as normative Judaism. Among these was the call to increase to seven the number of times a man must pray every day, and even the recognition of both Muhammed and Jesus as prophets.

These were rather radical departures from Judaism and some Jewish scholars find it astonishing that they should have found supporters among the common people. Solomon Grayzel has written:

It merely proves that the influence of ideas current among non-Jews was great among the Jews, and that the power of the Talmud was still weak, since the Geonim had not yet gained control over the spiritual life of the people. Thus the freedom of movement and of contact with their neighbours had served to weaken Jewish unity as long as Jewish knowledge and faith had not counterbalanced the influence of the environment. For generations after the downfall of the false prophets, a considerable number of Jews still believed in them and their principles. In the course of time their followers were either absorbed by the Muhammedans or returned to the Jewish fold. The net result was a loss in Jewish numbers.

But the loss could not have been great quantitatively nor, with the exception of Karaism, was the rift with these sects and movements either long or lasting. As Shahrastani, a contemporary Muslim student of religion, remarks after listing the names and surveying the teachings of a number of Jewish heterodoxies, all Jews, regardless of their sectarian divergence, believed in monotheism, the uniqueness of the Torah revealed to Moses, the observance of the Sabbath, and the coming of the Messiah, 'the shining star, which will illumine the world'.

The *Gaonate*, whose origins can be traced back to the last two decades of the sixth century but which some historians insist on dating only from the year AD 657, no doubt constitutes the most significant development in Jewish history and in the life of Jews world-wide. It is no wonder, therefore, that historians speak of this episode as 'the *Geonic* Period' in Jewish history -- a span of just less than five centuries generally fixed as starting with the appointment of the first *Gaon*, the head of the academy of Pumbeditha, in 589 and as ending in 1038 With the death of the last of the *Geonim*, Rab HaiGaon. During this period, calculations show that forty-nine *Geonim* headed the Pumbeditha academy, and forty-two headed the academy of Sura. After Hai's death, the two institutions of *Gaonate* and Exilarchate were combined in the person of the Exilarch, with the result that neither office ever again managed to maintain more than a semblance of its past glory. The man who assumed the enhanced function after Hai's death was the scholarly Exilarch Hezekiah, who perished shortly afterwards as a result of a wave of anti-Jewish persecutions.

Throughout its years of existence the *Gaonate* sustained a number of grave setbacks, beginning as early as the year 767 with the outbreak of the Karaite schism and continuing with periodic fierce clashes between the two supreme authorities, the *Geonim* and the Exilarchs. In order to understand better the Karaite movement, we must try and view it in the context of Jewish religious history as a whole.

In the evolution of Jewish religious thought there had always been two main trends. One of these regarded Judaism as a living, organic tradition, continually growing and developing yet in essence always the same, and represented in every age by its rabbis and teachers; the other viewed it as fixed and immutable, with its final expression in a specific code of law. During the period of the second Temple these two trends were represented respectively by the Pharisees and Sadducees. The former were distinguished from the latter by their adherence to the Oral Law, and were noted for their skilful interpretation of the Torah. The Pharisaic line was continued by the rabbis of the Talmudic period and henceforth by their successors, who together form the tradition of Rabbinic Judaism. It is thus accurate to say that the entire subsequent development of Judaism bears the indelible stamp of Pharisaism.

The other leading trend in Judaism, whose proponents were known as Sadducees, derives its name from the priestly house of Zadok, the ancestors of the Hasmoneans, and is thus connected both with the Hasmonean dynasty and with the Temple hierarchy. The Sadducees' distinctive doctrine was a rejection of the Oral Law and consequently of the work of the rabbis. They emerged at a time in which the contrast became sharply polarized between the non-priestly, popular, rabbinic type of Judaism developed since the days of Ezra and which was close to the life of peasants and artisans, and the more conservative, almost fundamentalist tendencies of a powerful and wealthy priesthood, whose interests coincided with those of the aristocracy and the landowners. It was only natural, therefore, that with the destruction of the Temple the Sadducees should have lost both their ideological and social centre and lapsed into near oblivion.

Although they were virtually finished as a distinct sect in Judaism, the trends which the Sadducees represented continued. Although dormant throughout the Talmudic period, this trend was none the less awaiting an opportune moment to rise to the surface. This was duly furnished by the world-shattering events which had been taking place since the middle of the seventh century with the creation of the Muslim Empire and the fierce controversies that erupted among peoples and sects living in such proximity to the then established centre of Jewish life -- Babylonia. These heated controversies were strangely analogous to those that had raged among the Jews throughout their history. They concerned such topics as the genuineness of certain traditions allegedly going back to Muhammed, and they also touched upon the fundamentals of the relation between tradition and Scripture. Watching their close neighbours debating fine points of difference about a *hadith* (a saying reported to have been uttered by Muhammed) and travelling hundreds of miles to verify its authenticity generations after their prophet's death, many an enquiring Jew started wondering about their own Oral Law and whether some of its traditions were not equally doubtful and even spurious. The time, so it seemed to some members of the growing Jewish intelligentsia, was ripe for doctrinal readjustments and for throwing off the shackles of a confining tradition, whose divine origin they now seriously questioned.

It was at this juncture that a personality appeared on the scene that was to sound the keynote for breaking away from tradition and going back to 'fundamentals', namely the Scriptures themselves. According to one tradition emanating from rabbinic sources, the occasion for the rebellion against the rabbis and all they stood for was a dispute over a succession to the office of the Exilarch in the year 767. The story goes that one 'Anan ben David was in the line of succession to the Exilarchate. The two *Geonim*, however, had reason to suspect his orthodoxy, as he had lived for some time in Persia, the centre of a number of Jewish heresies. They therefore chose as the new Exilarch 'Anan's younger brother Hananiah, a man of inferior scholarship and apparently a far more pliable person. The election, as was customary, was duly confirmed by the caliph and Hananiah was installed as Exilarch in 767. It was 'Anan's refusal to accept this decision that set in motion a chain of developments which resulted in the rise of Karaism, a considerable force in Jewish life and thought which persisted for a number of centuries and spread to every important part of the Jewish world.

The following rabbinic account of the rise of Karaism is curiously preserved for us in a book written by a Karaite, Elijah ben Abraham, and entitled *The Rift between the Karaites and the Rabbanites* (*Hilluk ha-Karaim veba-Rabbanim*). It is possible that the account is an extract from Rab Saadia Gaon's lost Arabic polemic, *Refutation of 'Anan*, written about the year 905, when Saadia was still in Egypt and but twenty-three years of age. Generally speaking, the facts given here are accurate, and the tone itself seems to justify the opinion that the Karaites and the rabbinites -- like the Protestants and the Catholics in a later period -- 'disliked each other so cordially that it was difficult for, either side to write dispassionately'. (Jacob R. Marcus, *The Jew in the Medieval World*, pp. 233-4.)

'Anan [so the rabbinite's account goes] had a younger brother whose name was Hananiah. Now 'Anan was greater than his brother in knowledge of the Torah and older in years, but the schools of the generation were not willing to set him as Exilarch because of the unmitigated unruliness and irreverence which characterized him. The sages, therefore, turned to Hananiah his brother because of his great modesty, shyness, and fear of God, and made him Exilarch. Then 'Anan became incensed, he and every scoundrel that was left of the Sadducean and Boethusian breed, and he secretly determined to make a schism in Judaism because he feared the government of the day. These heretics appointed 'Anan as their Exilarch.

This matter was made known to the authorities on a Sunday and it was ordered that he be put into jail until Friday, when he was to be hanged. There, in the prison, he met a certain Muslim scholar who was also imprisoned and was to be hanged also on that very Friday, for he had rebelled against the religion of Muhammed. The Muslim gave him a piece of advice ' and this is what he said to him: 'Are there not in the Torah commands which may permit of two interpretations?' 'Anan answered: 'There certainly are.' Then he said to him: 'Take some point and interpret it differently from those who follow your brother Hananiah; only be sure your partisans agree to it, and don't fail also to give a bribe to the Vizier. Perhaps he will give you permission to speak. Then prostrate yourself and say: "My lord King, have you appointed my brother over one religion or two?" And when he will answer you: "Over one religion", then say to him: "But I and my brother rule over two different religions!" Then you will surely be saved, if you will only make clear to him the religious differences between your faith and the faith of your brother, and if your followers agree with you. Talk like this and when the King [al-Mansur, 754-75] hears these things, he'll keep quiet.'

'Anan thereupon set out to deceive his own group and said to them: 'Last night Elijah appeared to me in a dream and said to me: "You deserve to die because you have transgressed against that which is written in the Torah." '

Through his sharp sophistry he taught them these things, and in order to save himself from violent death and to win a victory he spent a lot of money bribing his way until the King gave him permission to speak. Then he began saying: 'The religion of my brother is dependent, in making the calendar, on astronomical calculations of the months and year, but my religion is dependent on the actual observation of the new moon and the signs of the ripening grain.' Now since that King made his calculation, too, through actual observation of the new moon and the signs of the ripening grain, he was pacified and reconciled to 'Anan.

Written as it was some 140 years after the event, this narrative must be treated with skepticism. What we learn from it, however, is that after being thrown into prison for insubordination, 'Anan's neck was saved only when he proclaimed himself leader of a new

religious denomination, a separate sect -- a phenomenon which the government of the day tolerated amongst the *dhimmis*. It is widely thought, incidentally, that the Muslim scholar referred to here was none other than Abu Hanifa, the founder of one of the great schools of Muslim jurisprudence. It remains a moot point, however, whether 'Anan, whose quarrel with the Jewish establishment of the day started as a political struggle for succession, had ever thought of establishing a new sect and of starting a conflict relating to control over the whole domain of Jewish law. According to Baron, 'Anan -- like Abu Hanifa -- may merely have intended to establish another school of jurisprudence, rather than a sect, and that this was why he evidently refrained from injecting any serious dogmatic deviation from orthodox Judaism.

It is interesting to note that almost all the accounts we have of the rise of the Karaite schism and of the great debates which accompanied it date from at least 130 years after the event. This is true not only of the accounts left by the rabbinites but also of the various defences and pleas written by the Karaites themselves. One such apologia, written at some date between the years 960 and 1000, is by the Jerusalem Karaite Sahl ben Masliah Ha-Kohen; it is included in an openly missionary and propagandist pamphlet entitled *Tokabat Megullah (An Open Rebuke)*. It is a rather fierce attack on the rabbinic tradition as a whole, and it goes to the core of the Karaite ideology by advising the individual Jew to turn directly to the Bible for guidance and, on the basis of his own reasoning, to determine the laws which he must observe.

One of the more curious aspects of the rise and growth of Karaism was the apparent reluctance of the Jewish establishment of the day to react to it. The first rabbinite leader on record as reacting to the Karaite schism was Natronai bar Hilai *Gaon*, who headed the academy of Sura nearly 100 years after 'Anan challenged the rabbinites -- and this only in the form of a *responsum*. Answering some unknown enquirer, the *Gaon* was brief and rather summary in his verdict. 'Anan, he wrote, had instigated his followers to ridicule the words of the Talmudic sages; he promised his followers: 'I shall prepare for you a Talmud of my own'; and he and his followers were heretics who should be 'banished, not allowed to pray with Jews in the synagogue and be segregated until they mend their ways and pledge themselves to observe the customs of the two academies'. Another *Gaon*, Hai ben David of Pumbeditha (890-97), is reported to have translated 'Anan's work into Arabic or Hebrew; but neither he nor his father, who collaborated with him in the project, could find 'anything of which they could not trace the source in the doctrine of the rabbinites'.

This somewhat startling conclusion may have meant nothing more than that the rabbinites wanted it to be noted that 'Anan utterly lacked originality. The evidence, however, points to something far more significant. The rabbinite leadership was either no match for 'Anan and his new doctrines or it simply did not consider the schism to be a serious threat to the established order. The fact that the rabbinites evinced little concern about the new schism, and the lack of any serious reaction to it for close on a century, belies the idea that the rise of Karaism shook the Jewish community to its foundations, and that the danger of a

complete breakdown was averted only by the intervention of the militant and superlatively gifted Saadia *Gaon*.

Baron goes even further and calls this idea 'part of a scholarly mythology which has grown up since the days of Pinsker and Graetz'. He raises a major issue in Babylonian Jewish historiography when he adds:

Blinded by the flashes of light thrown on the theretofore obscure, Karaite history by newly discovered documents, spurious as well as genuine, the generation of scholars living between 1850 and 1880 proceeded to rewrite in a 'pan-Karaite' vein the entire cultural history of the Jewish people in the crucial centuries after the rise of Islam. Before long all the revolutionary discoveries of that period in Hebrew philology, Bible exegesis, and philosophy were ascribed to Karaites or, at best, to Rabbinites reacting to the rise of the new sect. These exaggerations of literary history have . . . been effectively disproved by more recent painstaking research which, at times, went to the opposite extreme of denying even some indubitable pioneering merits of Karaite authors. But there remained the residual conviction of the great impact of Karaite propaganda on all Jewish life and letters of the period. This view, too, requires considerable qualification.

However, even if Baron's radically dissenting version of this episode in Babylonian Jewish history is completely valid, and historians like Graetz and Pinsker grossly overestimated the importance of the Karaites, the fact remains that by the time Saadia wrote his first attack on Karaism some 140 years after the outbreak of the schism the Karaites were not only still there but were growing in numbers and in intellectual vigour alike. The source of this vitality seems to have resided in one of the Karaites' main articles of faith, namely their refusal to bow to authority of any kind, not excluding that of their leaders. It was the boast of 'Anan's followers and heirs that no two of their number agreed. 'Anan himself had undermined authority by his ambiguous ruling 'Search the Scriptures diligently, and lean not upon my opinion.' Anyone might interpret Scripture according to his own lights, and no one's ruling need be accepted by others. 'Anan, however, continued to be venerated by later generations among those who attached themselves to his movement, and he was looked up to as the 'principal teacher'. Although in the course of time the 'Ananites disappeared, making way for men who governed their lives in accordance with newer teachings, 'Anan remained the Karaites' first teacher and his person was invested with a legendary halo.

The movement started by 'Anan ben David in 767 was not originally called Karaism, a term derived from the word *Mikrah* (Scripture). The term was coined only in the third decade of the ninth century, with the emergence of a second prominent Karaite, Benjamin of Nehawend. This man exercised such an influence, and his contribution was so crucial, that some historians believe that were it not for him the movement would have disintegrated completely; so much so, indeed, that when Arab chroniclers spoke of the

Karaites they referred to them as 'the companions of 'Anan and Benjamin'. It was in the days of Benjamin's leadership that his followers came to be called 'Children of Scripture' (*Bene Mikrah*), and subsequently 'Scripturists' or 'Scripturalists' (*Karaim*). With his profounder understanding and his milder approach, Benjamin helped consolidate the movement; he abandoned his sect's traditionally unquestioning opposition to the rabbinites and did not hesitate even to adopt a number of rabbinic ordinances or accept rabbinic interpretations of the Law which 'Anan had rejected. 'I have compiled for you this Code', he declared in the introduction to *Benjamin's Portion*, which he wrote in Hebrew, 'that you may judge your Karaite brethren. I cite in every instance the Scriptural source. As for those laws which the Rabbinites follow, but for which I was not able to find support in the Scriptures, I wrote them as well, that you might follow them if you so choose.' Thus Benjamin, true Karaite that he was, left his followers free to disregard his own authority.

Another outstanding Karaite leader and theoretician was Daniel ibn Musa al-Qumisi, who rose to prominence at the end of the ninth century. Austere and somewhat more limited in intellectual range than Benjamin, al-Qumisi in his later years became radically opposed to 'Anan and the 'Ananites. In contrast to Benjamin, he rejected reason as a means of deciding religious law. He spurned the allegorical method so widespread in his day and adhered strictly to the simple, natural sense of the Scriptural text. He was, however, far from consistent on this point. To give one example: taking literally such biblical phrases as 'I am the Lord that healeth thee' (Exodus 15: 26), many 'Ananites roundly rejected medical treatment of any kind, and al-Qumisi agreed with them. However, he rejected Benjamin's vision of a divine government of the world through intermediary 'angels' -- a rejection which did not result from an excess of rationalism. Indeed, a later Karaite intellectual, al-Qirqisani, censures al-Qumisi for his inconsistency in employing rigorous logical reasoning to the interpretation of Scripture and yet being 'dissatisfied with rationalism to such an extent that he reviles both it and its devotees many times in his work'.

With al-Qumisi the first period in the history of the Karaite sect came to a close. However, despite the movement's persistent efforts to arrive at a measure of fixity in matters of religious observance, it was hesitant about committing itself to the reign of authority. As a matter of fact, neither in 'Anan nor in Benjamin, nor in their various successors, do we reach a crystallization of authority or a recognized legal code. Nevertheless, by the middle of the tenth century or thereabouts the writings of such teachers as Benjamin and al-Qumisi formed part of an equipment which the Karaites had as they moved to more favourable centres. 'A beginning had been made; a literature was being produced, both in Aramaic and in Hebrew; the movement had a distinct identity; it had already included a few forceful personalities. It could afford, therefore, to adopt a more aggressive tone.'

Al-Qirqisani taught that 'intellect is the foundation upon which every doctrine should be built', and that 'all knowledge should be derived by means of reason only'; he even advanced a purely psycho-physiological explanation of dreams, whose divinatory functions are so frequently stressed in Scripture. However, only a few among the Karaites dared to

deny physical resurrection, or to interpret it in the sense of Israel's future deliverance from exile. In view of their extreme nationalism, moreover, the early Karaites gave even freer rein to messianic speculation than their rabbinite contemporaries; we even know of one Karaite messianic pretender, Solomon Ha-Kohen, who proclaimed himself the Messiah about the year 1121.

All this, however, could not affect what seems to be the central point of conflict between the Karaites and the rabbinites, which was the reason why normative Judaism could not accept the tenets of Karaism. The point, as Rabbi Goldin suggests, was that the Karaites' anti-Talmudism amounted to a denial of history. As Goldin asserts:

We fail utterly to understand the movement if we see in it a form of anti-nomianism. Not only 'Anan but also every Karaite of note was preoccupied with law. What finally petrified Karaism was in truth a combination of factors, not the least of which was its failure to appreciate that Talmudic law had been an organic product. No *tour de force* could take its place. Before long Karaite protagonists, too, had to appeal to an inherited corpus of teaching, which, they insisted, was Scripture made explicit. . . . An undeveloped historical sense afflicted the schismatics in practically every period. . . .

The ultimate fate of Karaism, however, is not representative of its state in the tenth century. At that point in Jewish history its threat to the unity of Jewish life was serious and the silence of the *Geonim* was poor strategy.

CHAPTER 15

Saadia's Legacy

The challenge posed by the Karaites to some of the basic tenets of Judaism seems to have remained unanswered for a considerable number of years, either because the rabbinites did not take it seriously or for lack of interest and stamina. But a response had to come, and it finally came with the appearance on the scene of a young man by the name of Saadia ben Joseph. It is a curious fact of Jewish history at that phase that Saadia (whom the Arabs knew as Saad ibn Yusuf al-Fayyumi) was born not in Mesopotamia but in Egypt, although he and his works are justly considered part of the cultural and religious heritage of Babylonian Jewry.

Born in the district of al-Fayyum in upper Egypt in 892 AD, Saadia left his native land in 915, travelled in Syria and Palestine, and finally settled in Iraq, where, in 922, he became a leading member (*Aluf*) of the academy of Sura. Six years later, due to his brilliance as a scholar and the volume of work he had managed to produce, Saadia was appointed *Gaon*. He died, still holding the office, at the age of fifty.

In order fully to appreciate Saadia's work, as well as some of the reasons which led to his unprecedented appointment to the *Gaonate* of Sura, it must be kept in mind that the

Karaites did not present the only challenge to Judaism in those days. Baghdad in the final decades of the ninth century was the capital and metropolis of an empire not only great politically but intellectually as well, and the Jews there could not help being affected. In the Introduction to his major philosophical work, *Kitab al-Amanat wal-I'tiqadat* (*The Book of Doctrines and Beliefs*), written in 933, Saadia draws a grim picture of the confusion he saw reigning in the religio-intellectual life of his Jewish contemporaries. He lists four categories of men, classifying them on the basis of doubt and certainty, error and truth:

Some there are who have arrived at the truth and rejoice in the knowledge that they possess it. . . . Others have arrived at the truth, but doubt it; they fail to know it for a certainty and to hold on to it . . . still others confidently affirm that which is false in the belief that it is true . . . others again base their conduct on a certain belief for a time, and then reject it on account of some defect they find in it; then they change over to another belief and renounce it in turn because of something in it which seems questionable to them; then they go over to yet another belief for a while, and drop it because of some point which, in their opinion, renders it invalid. . . .

In other words, there were those who possessed both truth and certainty; others who possessed truth but lacked certainty; a third category of men who lacked truth but possessed certainty; and finally those who lacked both truth and certainty.

That this confusion was the lot of both Jewish and Muslim intellectuals in the Baghdad of the tenth century is amply illustrated by a story told by a Muslim historian who lived there in those days. This historian, called al-Humaydi, relates the experience of a Muslim theologian from Spain who visited Baghdad, identified as Abu Omar Ahmad ibn Muhammed ibn Sa'idi. We are told that this theologian, upon his return to Spain, was asked by a fellow theologian whether he had an opportunity of attending, during his stay in Baghdad, one of the assemblies regularly held by the Mutakallimun, a school of Muslim theologians who generally opposed their orthodox counterparts. Sa'idi's answer was:

'Yes, I attended twice, but I refused to go there for a third time.' Upon being asked why, he said: 'For this simple reason, which you will appreciate: At the first meeting there were present not only people of various [Islamic] sects, but also unbelievers, Magians, materialists, atheists, Jews and Christians -- in short, unbelievers of all kinds. Each group had its own leader, whose task it was to defend its views, and every time of the leaders entered the room his followers rose to their feet and remained standing until he took his seat. In the meanwhile, the hall had become overcrowded with people. One of the unbelievers rose and said to the assembly: "We are meeting here for a discussion. Its conditions are known to all. You, Muslims, are not allowed to argue from your books and prophetic traditions since we deny both. Everybody, therefore, has to limit himself to rational arguments." The whole assembly applauded these words. So you can imagine that after these words I decided to withdraw. They proposed to me that I should attend another meeting in a

different hall, but I found the same calamity there.'

Obviously this depiction of the state of intellectual and religious life among the Muslims of those days must be taken with some reservations. But there seems to be no doubt whatever that disruption of the kind described by Sa'idi was rampant among Jews as well as Muslims in the Baghdad of those days. The fact is that, between the latter decades of the eighth century, which witnessed the birth of Karaism, and the first decades of the tenth century, when Saadia launched his single-minded campaign against error and doubt and for what he saw as truth and certainty, Jewish life found itself threatened from several sects and circles besides that of the Karaites. In addition to these, there existed a number of minor but apparently active and influential sects and groups which presented a variety of challenges to the Jewish establishment of the day. Al-Qirqisani, the Karaite, describes some of these in *Kitab al-Anwar (The Book of Lights)*. There was, for one, the Maghariyya sect, which seems to have owed its existence to the influence of the Philonic tradition; like Philo, they indulged in an allegorical interpretation of the Bible, and their Angel doctrine echoes in some way Philo's Logos conception. Another group of Jews had strong leanings towards the Manichean religion. The spokesman and theoretician of this group was the formidable Hiwi al-Balkhi (middle of the ninth century), who wrote a book in which he propounded 200 questions against the teaching of the Pentateuch; he even denied the unity of God, His omnipotence and omniscience. He denied free will and the possibility of miracles, and went so far as to object to circumcision. What was surprising, and rather disturbing to the leaders of Babylonian Jewry, was that his book created quite a stir, and his ideas found many adherents and were even taught to schoolchildren.

Belatedly perhaps but with due determination, the rabbinites finally decided to meet these growing challenges. They must have realized, in the process, that the most effective method of fighting the enemy was by employing his own weapons, so they set out to widen the range of their studies by going beyond the subjects covered by Talmudists. In Rabbi Epstein's words, 'While the onslaught of the Karaites led the rabbinites to pay greater attention to biblical exegesis, Hebrew grammar and philology, the challenge of rationalism gave a strong impetus among them to the cultivation of philosophy, logic, and the physical sciences.' It is not at all unlikely that Saadia's appointment to the *Gaonate* of Sura in 928 was motivated partly or even largely by the need to meet these challenges. After all, not only was Saadia not a native Babylonian but he did not have any of the family connections that had usually been indispensable to aspirants to that office, which for two centuries had been in the almost exclusive possession of three families.

No less significant than the reality of the challenges was the fact that by the tenth century Sura had only a distinguished past to boast of. The dearth of outstanding scholars had brought the institution to a low ebb, and when Yom Tob Kahana, the *Gaon* who was a weaver by trade and who held the office for only two years, died in 928, the Exilarch David ben Zakkai thought of closing the school altogether -- a step which would have pleased the ambitious head of the now Baghdad-based rival academy of Pumbeditha, Kohen-Tzedek II

(917-36). However, a nominal head was appointed to the office in the person of Nathan ben Yehudai, whose sudden death soon afterwards was taken as a warning that it would be sinful to terminate the existence of the venerable seat of learning. The choice now before the Exilarch was narrowed down to two candidates -- Tzemah ben Shahin and Saadia. According to one widely accepted account, ben Shahin was a learned man of a distinguished family, and ben Zakkai sought the advice of Nissi Naharwandi, who had just declined an offer of the *Gaonate* of Sura on the ground that the head of the academy was called 'Light of the World' while he, Naharwandi, was blind.

Naharwandi advised the Exilarch to appoint ben Shahin and not Saadia, even though the latter was a great man and a distinguished scholar. 'He fears no man, however,' he explained, 'and kotows to no one because of his great wisdom, his spirit, his eloquence and his fear of sin.' But the Exilarch had already made up his mind and Saadia was duly named *Gaon* of Sura and induced into office in the presence of Kohen-Tzedek II and the scholars of the Pumbeditha academy. This was a decision that the Exilarch was going to regret having made.

Saadia al-Fayyumi was already a known name in the Jewish world of learning when he was named *Gaon* of Sura. For a number of years his name had figured prominently in literary and intellectual circles. At the age of twenty, while still in Egypt, he had compiled a Hebrew lexicon and a rhyming dictionary, for which -- he said in a highly instructive introduction to the dictionary -- there was a contemporary need. What prompted him to prepare the work, he added, was that Jews were rapidly forgetting how to express themselves properly in their own language. It is interesting to note here that the foundation for Saadia's vast erudition had already been laid in the land of his birth, where there had been a revival of Jewish communal life and of Jewish learning since the Muslim conquest of Egypt in 655. The largest and most flourishing Jewish settlement was in the capital Fostat (Old Cairo) and was presided over in the middle of the ninth century by a Babylonian Jew, Abu 'Ali Hasan al-Baghdadi, referred to above. What must have irked young Saadia and led him to his attempts at a Hebrew revival was that the Jews of his native land spoke the language of the governing Arab classes, while his younger contemporaries were eagerly absorbing the dominant culture. By that time the Karaites, too, had penetrated some Jewish circles in Egypt and were propagating their views, which again aroused Saadia, who composed his first anti-Karaite work, *Kitab al-Rad 'ala 'Anan* (*The Refutation of 'Anan*), when he was twenty-three years old.

Saadia was never to abandon his battle against the Karaites, and he fought sectarianism of any type, which he thought undermined the survival of the Jewish people. He did not hesitate to engage in controversies, nor did he deal with them kindly. One of these is especially worth mentioning, since among other things it brought Saadia fame and renown. The controversy originated in an action taken by the head of a Palestinian academy concerning the Jewish calendar. It is worth noting here that following the Muslim conquest of Palestine the 'lot' of the Jews there was greatly improved. In the words of one of their

leaders, Yehudai: 'When the Ishmaelites came, they left them [the Jews] free to occupy themselves with the Torah.' Palestine thus regained some of its ancient status as the seat and arbiter of Jewish learning. The revival was such that heads of the higher Palestinian schools of learning began to style themselves *Gaons*, like their Babylonian counterparts. In two crucial spheres, too, the Babylonians deferred to the Palestinians, namely in matters pertaining to the letter of Scripture and in the regulation of the calendar. This latter subject was a sensitive and rather intricate point of unceasing controversy. In the old days, when the empirical method prevailed of accepting the evidence of anyone who chanced to see the new moon in a clear sky, it had been the prerogative of the Palestinian patriarchal court to sanctify the new moon. Similarly, when owing to a discrepancy between the solar and the lunar calendars the vernal season would have occurred at too early a date, it had been the rule of the patriarch to postpone the Passover festival by intercalating a thirteenth month before the month of Nisan. In later times, when observation gave way to astrological calculation, the intricacies of computation often seemed to be attended by mystery, and the teachers of Babylonia had to travel to Palestine to get instruction. As late as AD 835, the Exilarch recognized as ancient custom for himself and the heads of the academies and for all the Jewish people to accept the calendar as sent out by the authorities in Palestine. Later, however, owing partly to the ascendancy of Babylonia and partly to the uniformly established method of computation, the practice fell into disuse and the Babylonians made themselves independent of the Holy Land.

Things went smoothly until, in the autumn of 921, one zealous Palestinian *Gaon* and dignitary, Aaron ben Meir, came out with what he regarded as an improvement in the calendar and sought thereby to re-establish the ancient authority of the Palestinian establishment. Accordingly, the improved calendar was proclaimed from the Mount of Olives, in keeping with a now discarded custom. It is quite possible that, were it not for Saadia's firm objections, the Babylonian authorities would have yielded on this point. In the event, when the news reached Saadia, who was then sojourning in Aleppo, he immediately started remonstrating with ben Meir by letter and a fierce controversy developed.

To start with, it turned out that ben Meir had previously visited Baghdad and won the adherence of the *Gaon* of Pumbeditha, apparently in return for the support he extended to him against a rival. By the time Saadia arrived, however, that particular internal quarrel had been resolved, and he was able to persuade the authorities to address a joint letter to the author of the new calendar, asking him civilly to withdraw his proclamation that the coming Passover would fall on Sunday instead of Tuesday. Ben Meir, however, would not yield, insisting that the calculations of the Babylonians were in error. To this Saadia replied to the effect that the Palestinians' claims were baseless. Incriminations and recriminations were thus hurled and the tone of the missives grew in bitterness. Meanwhile, some Jewish communities celebrated the holidays according to ben Meir's calendar, others according to the dates set by the Babylonians, and the confusion which ensued was noticed even by non-Jews. The rift, breaking at a time in which the Karaites seemed particularly active, must have persuaded Saadia even more that ben Meir's dissenting plans had to be defeated. In

the course of the controversy, he proved his mettle, meeting invective with invective and -- what was far more important -demonstrating his vast learning and his grasp of an intricate subject. At the request of the Exilarch, whose support he enjoyed, Saadia composed a *Book of Seasons*, in which he effectively refuted ben Meir's assertions. The work was widely circulated among Jewish communities far and near, and it came to be recited annually in the month preceding the new year. Saadia emerged victorious from a controversy which, though it must have made him enemies, won him a number of admirers in high places. A few years after this controversy Saadia was named *Gaon* of Sura, and for two years all went well as far as relations with the Exilarch were concerned. But the almost inevitable rupture came soon enough, the occasion being a lawsuit which involved a settlement of a large estate consisting of property and a large sum of money which fell to some men through inheritance and which they desired to divide. This led to a dispute between the heirs, who in the end agreed to pay the Exilarch ten per cent of all the estate in return for removing all complaints against themselves and to settle the case. Since all such legal papers had to be confirmed by the heads of the academies of Sura and Pumbeditha, the Exilarch after signing the documents ordered the parties to go to the two *Gaons* who would confirm them. They went first to Saadia, who after examining the papers asked them to get first the signature of Kohen-Tzedek 11, the *Gaon* of Pumbeditha. However, when they came back with the required signature affixed on the papers, Saadia refused to sign them. The Exilarch became insistent, sending his son Judah with an explicit order to the *Gaon* to sign. 'Tell your father', Saadia told Judah, 'that it is written in the Torah (Deut. 1:17): "Ye shall not respect persons in judgement."'

Threats ensued, and during one of his missions Judah even raised his hand to strike Saadia. Finally the exasperated Exilarch deposed the *Gaon* of Sura and appointed Joseph ben Jacob bar Satia to the vacant office. He then pronounced the ban on Saadia, who retaliated by excommunicating the Exilarch and appointing his younger brother Hasan as successor to the Exilarchate. Obviously a great survivor and with a lot of money and influence, David ben Zakkai remained in his office, either because Hasan died or owing to the caliph's support. For seven years, Babylonian Jewry was divided into two opposing camps, with the majority of the wealthy and prominent families siding with Saadia, while the Exilarch was aided and abetted by his influential friends. Saadia lived in retirement in Baghdad, writing some of his most important works, including *The Book of Doctrines and Beliefs*. After seven years, the people wearied of the strife and, when the Exilarch declined to sustain an appeal by Saadia on the part of a Suran litigant and had him flogged, there was universal clamour for reconciliation. The two men were brought together on the eve of Purim in the year 937, and after a touching ceremony embraced. Saadia returned to his post and directed the work of his academy for five more years. He died in 942, reportedly of melancholia.

Tenth-century Baghdad, where Saadia *Gaon* wrote his major philosophical work while in forced retirement in 933, was a place torn between religious and intellectual extremes. Conflicting philosophical creeds abounded, and the impact of works translated from Greek since the middle of the eighth century was becoming visible. Saadia himself depicted the

situation in moving terms in the Introduction to *The Book of Doctrines and Beliefs*:

When I considered these evils, my heart grieved for my race, the race of mankind, and my soul was moved on account of our own people Israel, as I saw in my time many of the believers clinging to unsound doctrines and mistaken beliefs while many of those who deny the faith boast of their unbelief and despise the men of truth, although they are themselves in error. . . . I felt that to help them was my duty, and guiding them aright an obligation upon me.

The great philosopher-poet Abu el-'Alaa al-Mu'arri, a contemporary of Saadia's, was similarly troubled by the intellectual confusion. 'Muslims, Jews, Christians and Magians,' he lamented, 'they all are walking in error and darkness. There are only two kinds of people left in the world; the one group is intelligent, but lacking in faith; the other has faith, but is lacking in intelligence.' What Saadia, as a teacher of his people and as a member of 'the race of mankind', tried to do was to introduce some order into the general confusion. In this monumental undertaking, his sole guide was reason, by way of which, he felt, man would ultimately apprehend the existence and nature of God.

Saadia's belief in the power of reason was such that he felt that man would have acquired knowledge of God even without revelation, which according to him hastened the process and acted as a guide during this quest. In what amounts to a hymn to reason, Saadia writes in Book Four of *The Book of Doctrines and Beliefs*:

By virtue of it man preserves the memory of deeds that happened long ago, and by virtue of it he foresees many of the things that will occur in the future. By virtue of it he is able to subdue the animals so that they may till the earth for him and bring in its produce. By virtue of it he is able to draw the water from the depth of the earth to its surface; he even invents irrigating wheels that draw the water automatically. By virtue of it he is able to build lofty mansions, to make magnificent garments, and to prepare delicate dishes. By virtue of it he is able to organize armies and camps, and to exercise kingship and authority for establishing order and civilization among men. By virtue of it he is able to study the nature of the celestial spheres, the course of the planets, their dimensions, their distances from one another, as well as other matters relating to them.

Throughout this book, Saadia takes a position of strict rationalism. Judaism, he argues, is in harmony with the dictates of reason. Revelation may give us some truths which we could not prove by logic alone, but it never teaches us anything unacceptable to logic and good sense. Many of the basic tenets of religion can be demonstrated by reasoning, and Saadia duly offered such rational proofs for the existence and unity of God. The great advantage of revelation, he argued further, is that it provides certainty -- since we might make errors in the use of logical proofs -- and that, moreover, it makes the truth available and clear to the simple and uneducated who have not the time, talent or maturity for philosophical study. It is precisely for the benefit of such minds that the Bible was written in a concrete

and vivid style. Saadia, in short, undertook to establish a rational, Jewish creed and to demonstrate the soundness of the religious heritage. *The Book of Doctrines and Beliefs* is unanimously considered to have been the first comprehensive and systematic attempt ever made to give a rational basis to Jewish religious doctrine and practice, a landmark in Jewish religious and philosophical thinking, the like of which was not undertaken until Maimonides wrote his epoch-making *Guide for the Perplexed* two and a half centuries later.

That Saadia proclaimed the supremacy of reason ('*aq̣l*'), that his thinking was so totally dominated by an uncompromising rationalism, does not mean that he was not aware of a certain anti-rationalist strain within Jewry that would forbid philosophical enquiry. 'How can we undertake to pursue knowledge by means of speculation and enquiry with the object of attaining mathematical certainty seeing that our people reject this manner of speculation as leading to unbelief [*kufr*] and the adoption of heretical views [*ẖandaqa*]'? To this hypothetical objection, so carefully worded by the author himself, Saadia has a ready answer equally well formulated:

Our answer is that only the ignorant speak thus. Similarly one will find that the ignorant people in our town are of the opinion that everyone who goes to India becomes rich. So, too, some of the ignorant people in our nation are said to think that the eclipse of the moon occurs whenever something resembling a dragon swallows the moon. Some of the ignorant people of Arabia are said to hold the opinion that unless a man's camel is slaughtered over his grave, he will have to appear on foot on Judgement Day. There exist many more ridiculous opinions like these.

Responding to another objection, namely 'that the greatest of the Sages of Israel prohibited [speculation], and particularly the speculation on the origin of Time and Space, when they declared. "Whosoever speculates on four things should better not have been created: on what is above and what is below, what was in beginning, and what will be in the end." [Hagigah 2:1]', he writes:

Our answer is this: It cannot be thought that the Sages should have wished to prohibit us from rational enquiry seeing that our Creator has commanded us to engage in such enquiry in addition to accepting the reliable Tradition. Thus He said, 'Know ye not? Hear ye not? Hath it not been told you from the beginning? Have ye not understood the foundations of the earth?' [Isaiah 40:21] The pious men said to each other, 'Let us choose for us that which is right; let us know among ourselves what is good' [Job 34:41], and, indeed, the five men, namely Job, Eliphaz, Bildad, Zopher and Elihu, had long discussions on this subject.

It is impossible not to marvel, reading these remarks, at the matter-of-fact, relaxed and rather devastating way in which Saadia dismisses beliefs and attitudes that were widespread even in those days of intellectual unrest. It is also interesting to note the inroads and influences which Greek thought and philosophy had on his writing.

Two more outstanding features of Saadia's work are worth mentioning, namely the orderly, methodical fashion in which he expressed his thoughts and the fact that his works, wide-ranging and varied though they were in their scope, were all intended to fill a pressing need and addressed to a popular rather than a specialized audience. Although in many instances only fragments of his writings have been preserved, even these reveal his lucidity of manner and outlook. As Judah Goldin has remarked:

Saadia's codifications of the law became models for future codifiers. . . . Before he undertook to treat details, he prepared an introduction to the subject matter as a whole. The very fact, incidentally, that he recognized the purpose and value of introductory discussions is a commentary on his approach to the craft of teaching and writing. His introductions not only outlined the principal ideas of the books, but also furnished him with an opportunity to discuss problems which might occur to a reflective student.

Thus, in his introductory analysis of the Pentateuch he speaks of 'three kinds of education, of which one is stronger than the others'. After examining the several kinds of education, he sums up:

And God has revealed, in this Book which is dedicated to the education of His servants, the three methods. . . . He commands piety and prohibits sin; He announces the reward of good actions and the punishment of evil actions; and finally He gives the history of those who lived on earth before us -- the salvation of those who have been virtuous and the punishment of those who have been wicked. [2](#)

That Saadia's various works were all intended to fill a popular need is perhaps best illustrated by the fact that his very first effort was the compilation of a Hebrew lexicon, followed by a rhyming dictionary. Seeing how sectarianism was endangering the unity of Jewish life and the Jewish heritage, he then addressed himself to the task of combating the 'Ananites and systematically refuting their anti-Talmudism. And this is true of all his other works.

In his prayer book he omitted reference to authorities as he discussed the laws of worship, since his audience was the folk at large, not the small scholarly circle. When he saw how his generation, ignorant of Hebrew, was forgetting the Bible, he translated it for their benefit. Where mere translation would still leave difficulty, he paraphrased. The philosophical speculations of the age challenged the teachings of traditional Judaism; he undertook in his *Doctrines and Beliefs*, therefore, to establish a rational Jewish creed and to demonstrate the soundness of the religious heritage.

Some students of the period consider Saadia's translation of the Bible to be his crowning achievement. This Arabic version of the Scriptures, accompanied in certain books or parts of books by a commentary, was in its way an epoch-making undertaking. The translation was intended for the common people, the Jews living in the vast Muslim Empire and fast

absorbing the Arabic language and Arab culture. Discarding the habitual forced interpretation so often indulged in by the rabbis, Saadia in his translation and commentaries broke the ground for a rational, systematic exposition. The work, which students of JudeoArabic culture still hold in awe, yielded stores of information to successive generations of biblical scholars as a whole. What made these scholars especially grateful to Saadia was that, apart from rendering the Bible into Arabic, Saadia composed an independent treatise in which he made suggestions as to the meaning and import of some ninety words which are found but once in the Bible, 'having neither brother nor friend' but still capable of being understood with the aid of the later Hebrew or the cognate Arabic.

As a philosopher, too, Saadia has justly been called 'the father of medieval Jewish philosophy'. Not only was he the first to undertake a systematic philosophical justification of Judaism, but he was the first also to develop the notions of Islamic theology and philosophy in an independent manner. This latter accomplishment was of crucial importance because, as Julius Guttman explains in his history of Jewish philosophies of religion, the same needs which brought about the development of the Muslim philosophy of religion produced its Jewish counterpart:

This Islamic background determines the character of medieval Jewish philosophy from beginning to end. Even more than Islamic philosophy, it was definitely a philosophy of religion. Whereas the Islamic Neoplatonists and Aristotelians dealt with the full range of philosophy, Jewish thinkers relied for the most part on the work of their Islamic predecessors in regard to general philosophic questions, and concentrated on more specifically religio-philosophic problems.

In this Saadia was no exception. For his fundamental theses, he relied on the Kalam (speech, scholastic theology), inclining toward its rationalist Mu'tazilite version which approximated the Jewish position both in its strict and uncompromising treatment of the concept of God's unity and in its insistence on the doctrine of free will. 'Saadia followed the Mu'tazilite convention even in the formal structure of his book by having the chapter on God's justice follow the chapter on the unity of God. But apart from this he handled the traditional scholastic themes with great freedom.'

Preoccupied as he was with what appear to be purely theological problems, Saadia had his feet firmly on the ground. To be sure, the Torah by virtue of its intrinsic worth is both eternal and immutable; but it is not unrelated to life. In fact, the Torah is of little use to those who proclaim that 'the best thing for man to do is to devote himself to worship of G-d, fast during the day, and spend the night in praise of God, and relinquish all worldly occupation'. In the first place, the eternity of the Torah is bound up with the eternity of the Jewish people, and with their very existence as a people. 'Israel is a nation only by virtue of its Torah', and since God through His prophets guaranteed the eternity of Israel, the Torah, too, must of necessity endure to eternity. Secondly, the Torah has little meaning if it is to be divorced from human and social activities. If life is renounced for the sake of

worship of God, Saadia insists, then we have no chance to obey or disobey many of the religious observances decreed therein. 'How shall the hermit observe the laws of correct weights and measures? . . . Which part of the civil law will he fulfill with truth and justice? . . . And so it is with regard to the laws of sowing, of tithes, of charity and similar precepts.

Nor was Saadia an uncompromising doctrinaire, although as we have seen he knew how to take a firm stand when matters of principle were involved. An Arab historian, Ibn al-Hiti, relates a story about Saadia attending the funeral in Aleppo of the Karaite leader Salmon ben Yeruhim, who among other things had accused the rabbinites of abandoning the Ten Commandments and whom Saadia had fought tooth and nail during his lifetime. Saadia, says al-Hiti in what may be an apocryphal report, attended the funeral 'with his garment torn, girded with a rope and barefoot'. As if to lend credence to the story, Saadia in al-Hiti's account is further reported to have declared on the occasion: 'We both derived much profit from our controversies.'

He was equally magnanimous in his attitude to the man who had sought his personal downfall and caused him so much distress, the Exilarch David ben Zakkai. When David died, in 940, Saadia used his influence to have the deceased Exilarch's son Judah installed in the office. But Judah held the Exilarchate for barely seven months; he died, leaving a boy of twelve years, and Saadia took his erstwhile enemy's grandson to his house and reared him with fatherly care. Two years later Saadia died, and the boy Solomon eventually became the next Exilarch.

Saadia left a great and many-faceted legacy. There was almost no field of Jewish literature and thought that did not interest him intensely, and in many of these he was the true pioneer. Perhaps the best and most eloquent tribute to his work was the one made by Maimonides, who in many ways followed in the steps of his eminent precursor and predecessor. 'Were it not for Saadia,' wrote Maimonides in his *Iggeret Teman* (*Epistle to Yemen*), 'the Torah would almost have disappeared from the midst of Israel; for it was he who made manifest what was obscure therein, made strong what had been weakened.'

Reproduced from www.questia.com

קדושה THE ORIGIN OF

We have already noted that in **ארץ ישראל**, קדושה was only recited in **שבת** on **חזרת הש"ץ**, while in **בבל**, it was recited during the week day **חזרת הש"ץ** as well. There were other differences. The introductory lines of the קדושה were also different. The first line of קדושה according to the **סדר רב עמרם גאון** opened with the words: **כתר יתנו לך**. In **ארץ ישראל**, קדושה began as described in the following:

מסכת סופרים פרק ט"ז הלכה ט'—וקטן שאינו פורס את שמע אינו יכול לומר קדוש ביוצר ביחיד, אבל בציבור עונה עמחם. וגדול שהוא פורס את שמע, יכול לומר קדוש, לפי שהוא בסודר, אבל קדוש של עמידה, כיון שצריך לומר נעריצך ונקדישך, אינו מן הדין לומר פחות מעשרה.

In **ארץ ישראל**, קדושה always began with the words: **נעריצך ונקדישך**. We also learn from **דבר שבקדושה** that in **ארץ ישראל**, קדושה was considered to be a **מסכת סופרים**. How did the two areas, **ארץ ישראל** and **בבל** develop such different views, practices and wording for קדושה? The answer is found by studying the sources that **ארץ ישראל** and **בבל** each based their practice of reciting קדושה.

In last week's newsletter we noted that the **סדר רב עמרם גאון** provides a form of קדושה that an individual can recite when he is not part of a **מנין**. It is the following:

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה ד"ה קדושה ליחיד—קדושה ליחיד. ויאמר שלחני כי עלה השחר, אמר לו וכי גנב אתה או קוביוסתוס אתה, שאתה מתיירא מן השחר. אמר לו לא גנב אני ולא קוביוסתוס אני אלא מלאך אני, ומיום שנבראתי לא הגיע זמני לומר שירה עד עכשיו. מסייע ליה לרב חננאל אמר רב, דאמר רב חננאל אמר רב שלש כיתות של מלאכי השרת אומרות שירה בכל יום. אחת אומרת קדוש, ואחת אומרת קדוש. ואחת אומרת קדוש ה' צבא—ות מלא כל הארץ כבודו. מתיבי, חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת, שישראל אומרים שירה בכל שעה שירצו, ואלו מלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי לה פעם אחת בשבת, ואמרי לה פעם אחת בחודש, ואמרי לה פעם אחת בשנה, ואמרי לה פעם אחת בשבוע, ואמרי לה פעם אחת ביובל, ואמרי לה פעם אחת לעולם. ולא עוד אלא שישראל מזכירין את השם לאחר שתי תיבות, שנאמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד (דברים ו', ד') ואלו מלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר שלש תיבות, שנאמר קדוש קדוש קדוש ה' צבא—ות מלא כל הארץ כבודו. ולא עוד אלא שאין מלאכי השרת רשאים לומר שירה למעלה עד שיאמרו ישראל שירה למטה. שנאמר ברוך יחד ככבי בקר ויריעו כל בני אלהים (איוב ל"ח, ז'). תיובתא דרב חננאל אמר רב. אימא אחת אומרת קדוש ואחת אומרת קדוש ואחת אומרת קדוש קדוש קדוש ה' צבא—ות מלא כל הארץ כבודו. והא איכא ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול ברוך כבוד ה' ממקומו. ההוא אופנים הוא דקאמרי לה. ואי בעית אימא כיון דאיתיהיב רשותא, איתיהיב. ועמו ישראל ממליכין שמו ואומרינן ה' ימלוך לעולם ועד.

The **תלמוד בבלי מסכת חולין דף** that **סדר רב עמרם** provides is borrowed from **שמונה עשרה** with **צא' עמ' ב'** is suggesting that an individual who is not reciting קדושה by learning a segment of **גמרא** in which the **מנין** should recite the words found in קדושה.

key words of קדושה are included. We can conclude that מדרש רב עמרם held that the מדרש quoted by the גמרא is the source for reciting קדושה because of עמרם's opinion that this segment of גמרא is a valid substitute for קדושה.

The מדרש that is quoted in 'ב' עמ' דף מסכת חולין is not quoted in תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף לו' עמ' ב' - מכנה הארץ זמירות שמענו - כתוב בתשובת הגאונים שאין בני ארץ ישראל אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב (ישעיה ו') גבי חיות שש כנפים לאחד, וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול. וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבונו של עולם אין לנו עוד כנף. והקב"ה משיב להם: יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה שנאמר מכנה הארץ זמירות שמענו.

The מדרש quoted by תוספות as the basis for the practice in ארץ ישראל is not quoted in תלמוד בבלי. We must therefore conclude that חז"ל in בבל and חז"ל in ארץ ישראל began their practices of reciting קדושה based on different sources. That explains why the differences in practice developed. In the מדרש that was used by חז"ל in ארץ ישראל as the source for reciting קדושה, the מלאכים do not recite שירה on שבת. It then became the obligation of כלל ישראל to recite the פסוקים of קדוש, קדוש, and ברוך כבוד on שבת. Being that the פסוקים are the only שירה that is being recited on behalf of the רבונו של עולם, the recital of those פסוקים became a דבר שבקדושה. As a דבר, the recital of the פסוקים needed to be preceded by words of invitation such as נעריצך ונקדישך. That is the same format that the שליח ציבור uses to invite the congregation to recite other דברים שבקדושה such as ברכו and קדיש.

In the מדרש upon which חז"ל in בבל base the recital of קדושה, it is the מלאכים who are all times reciting the פסוקים of שירה, the דבר שבקדושה. The words that the מלאכים are waiting for כלל ישראל to recite before they recite שירה are not the פסוקים of קדושה. It is the words of שמע ישראל. The text of קדושה according to מנהג בבל beginning with the words: כתר יתנו does not include an invitation for כלל ישראל to recite the פסוקים. What you find is an expression of messianism, a prayer for the day when כלל ישראל will recite the פסוקים of קדושה together with the מלאכים. Because קדושה is considered a דבר שבקדושה in ארץ ישראל, the lines in קדושה are read responsively. In סדר רב עמרם גאון, קדושה is not considered a דבר שבקדושה which is why the שליח ציבור provides that the שליח ציבור reads all of קדושה while the congregation remains silent. That further explains why in בבל, חז"ל provided that an individual who recites שמונה עשרה without a מניין can recite a substitute for what is recited when ten men are present. Our practice of קדושה today reflects parts of both מנהג ארץ ישראל and מנהג בבל.

copyright. 2006. a. katz

SUPPLEMENT

Why are we permitted to read two portions of the תורה on special occasions but we do not read two parts of two הפטרות, one for שבת and one representing the special occasion?

ראבי"ה ח"ב – מסכת מגילה סימן תקצה ד"ה ופרשת פרה-ופרשת פרה זימנן בשבת הסמוכה אחר פורים, וזימנן סמוכה לראש חדש ניסן, ולא פליגי הא דאיקלע ראש חדש בשבת הא דאיקלע באמצע שבת. וראש חדש ניסן שחל להיות בשבת מוציאין שלש ספרי תורה וקורין ששה בענין היום אחד בדראש חדש ומפטיר בהחודש הזה לכם, והכי מפורש בירושלמי, והכי נהגין. ובשבת שאחרי ארבע פרשיות חוזרין לסדר הפטרות, דקיימא לן כרבי ירמיה. דבשבת אי אפשר לחד מפטיר לקרות שני הפטרות, דאף על גב דמדלגים בנביא בשני ענינים, סתמא דמילתא הוי בכדי שיפסיק התורגמן, ואין מדלגין. ותו דליכא הכירא שהיה המפטיר קורא בענין היום ובענין הפרשה, כדאמרין חל להיות בואתה תצוה קרו שיתא מואתה תצוה עד כי תשא וחד מכי תשא עד ועשית, ופריך אביי אמרי אוקומי הוא דקמוקים, דלא בקיאי אינשי כל כך להכיר ולהבחין, הילכך לא איפשר. אבל גבי קריאת התורה אפשר דחד קרי בענין היום וחד בדראש חדש אי נמי בפרשה: גרסינן בירושלמי רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא אין מפסיקין בין פרה לחודש אמר רבי לוי וסימניהן בין הכוסות הללו אם רצה לשתות שותה בין שלישי לרביעי לא ישתה. רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא בדין הוא שתקדים פרשת החודש לפרשת פרה שהרי באחד בניסן הוקם המשכן ובשני (לא) נשרפה הפרה אלא שהיא טהרתן של כל ישראל:

The concept of הכירא appears in other contexts as well:

ראבי"ה ח"ב – מסכת מגילה סימן תקעז ד"ה ומה שנהגו – ומה שנהגו לומר עמוד פלוני טעמא נמי משום אינצויי כהנים אהדדי או לוויים או ישראל. ואפילו שליו ציבור כשהוא שושבין וקורא נראה שצריך לומר לו אחר קרא, דגרסינן בתוספתא פרק בתרא דמגילה ראש הכנסת או חזן לא יקרא עד שיאמרו לו אחרים קרא שאין אדם מבזבז לו, פירוש אינו נוטל שררה לעצמו. ושוב לאחר זמן מצאתי במגילת סתרים שהביא הק' ברייתא וגרים שאינו מבזבז בדינו לו. ובבראשית רבה פרשת וישלח יעקב אמרינן אפילו חזן הכנסת אינו נוטל שררה לעצמו, והיינו כדפרישית. ואף על גב דאקריית ספר תורה קאי, נראה דהוא הדין בקריאת המגילה: ולבדו אין לו לקרות לקורא, דמסיים בתוספתא התם חזן העומד לקרות אחר עומד ומחזן לו עד שיקרא וכו'. ובירושלמי מגילה גרסינן רב שמואל בר רב יצחק על לכנישתא חמא חד בר נש קאים וקרי ולא מוקי בר איניש תחותיי אמר ליה אסור לך כשם שניתנה תורה על ידי סרסור כך אנו צריכין לנהוג על ידי סרסור, ויליף לה מדכתיב ואנכי עומד בין ה' וביניכם (דברים ה' ה'): וגם משמע התם בירושלמי שאסור לסמוך ולעמוד

למיתרגם משום שניתנה תורה באימה וכו', וכל שכן לקורא: תו התם גרסינן בתוספתא בני הכנסת שאין להם מי שיודע לקרות אלא אחד, עומד וקורא ויושב ועומד וקורא ויושב אפילו שבע פעמים. ופירש רבינו זקני דהך ברייתא שצריך לעשות הכירא ביושב ועומד מיירי קודם תקנה אבל לאחר שתקנו לברך לכל שבעה משום הנכנסין והיוצאין אין צריך לישוב, דאיכא הכירא בברכות התורה, והיינו טעמא שנהגו שבמקום שאין לוי וקורא הכהן שתי פעמים שאינו יושב ביניהם. וטעמא דמסתבר הוא, ודכותיה גרסינן בפרק בני העיר גבי חל להיות בואתה תצוה וכו' עד דאמרי אוקמי הוא דקא מוקים התם, אלמא דחשו חכמים למיעבד היכירא בכי האי גוונא. ותו לא מדי:

ראבי"ה ח"ג – הלכות תענית סימן תתמו–אמר רבי העובר לפני התיבה בימות החמה ואמר משיב הרוח אין מחזירין אותו, אמר מוריד הגשם מחזירין אותו. פירוש לראש הברכה, כי אין הכירא במה שהיו גוערין בו לומר ולהתחיל מכלכל חיים, וכך דינם בימות הגשמים לומר בתר משיב הרוח ומוריד הגשם מכלכל חיים, הילכך חוזר לראש הברכה. אבל בימות הגשמים לא אמר משיב הרוח אין מחזירין אותו, לא אמר מוריד הגשם מחזירין אותו, פירוש לומר מוריד הגשם דאינו צריך לחזור לראש הברכה כי יש היכר גדול, שבימות החמה אין מזכיר כלל. ויש מפרשים להיפך אבל זה נראה לי עיקר, וכן קבלתי. ולא עוד אלא אם אמר מעביר הרוח ומפריח הטל אין מחזירין אותו, לפי שאינן נעצרים וכל שכן שאם לא אמר ותן טל (ומטר) שאין מחזירין אותו.

Biography of the RA'AVYAH

R. Eliezer ben R. Yoel Halevi, Ra'avyah, was born ca. 1140 in Mainz, Germany, and passed away in Cologne, ca. 1220. His father, R. Yoel Halevi, and his grandfather, R. Eliezer ben R. Nathan (Ra'avan), were noted German Tosafists. Ra'avyah studied Torah with them and with other distinguished scholars of his generation. Ra'avyah moved many times, although he spent most of his lifetime in Bonn. In his later years he filled his father's position as rabbi of Cologne. Due to his intense activity on behalf of the Jewish community, he developed connections with government officials, but he adamantly opposed their interference in the internal affairs of the Jewish community. Sefer Ra'avyah, which was apparently entitled Avi Ha-Ezri by its author, contains 1155 chapters, including halachic discussions and responsa, arranged according to the order of the tractates of the Talmud. A small portion of the work was published by Rabbi C. N. Dembitzer in Cracow, 1882, although the majority of this work was only published recently. The work is frequently cited by medieval Ashkenazic halachists, including Mordechai, Haggahot Asheri, Haggahot Maimoniyot, Sefer Ha-Asuppot (most of this latter work is still in manuscript). Some of these citations found in these works differ from those found in our edition of Ra'avyah, or are missing entirely from that work. Ra'avyah also wrote Sefer Aviasaf on the laws of Nashim and Nezikin, although this work is no longer extant. Many of Ra'avyah's decisions were accepted by later authorities, and many rulings in the Shulchan Aruch are based on his decisions.

Biography reproduced from the Bar Ilan Judaic Library CD-ROM

TRANSLATION OF SOURCES

מסכת סופרים פרק טז הלכה ט'—A minor who is not qualified to porais the Shema may not recite the Kedushah found in the first Bracha of Kriyat Shema when praying without a group of ten men but when he is among a group of ten men, he may respond to the prayer leader. An adult is qualified to Porais the Shema and can recite the Kedushah that is found in the first Bracha of Kriyat Shema but he may not be recite the Kedushah of Shemona Esrei except in the presence of ten men since it includes the invitation of “we shall elevate You and sanctify your name.”

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה ד"ה קדושה ליחיד—And he said: Let me go, for daylight is breaking. Jacob said to him, ‘Are you a thief or a rogue that you are afraid of the morning?’ He replied: ‘I am an angel, and from the day that I was created my time to sing praises to the Lord had not come until now’. This supports the statement of R. Hananel in the name of Rab. For R. Hananel said in the name of Rab: Three divisions of ministering angels sing praises to the Lord daily; one proclaims: Holy, the other proclaims: Holy, and the third proclaims: Holy is the Lord of hosts. An objection was raised: Israel are dearer to the Holy One, blessed be He, than the ministering angels, for Israel sing praises to the Lord every hour, whereas the ministering angels sing praises but once a day. Others say: Once a week; and others say: Once a month; and others say: Once a year; and others say: Once in seven years; and others say: Once in a jubilee; and others say: Once in eternity. And whereas Israel mention the name of G-d after two words, as it is said: Hear, Israel, the Lord etc., the ministering angels only mention the name of G-d after three words, as it is written: Holy, holy, holy, the Lord of hosts. Moreover, the ministering angels do not begin to sing praises in heaven until Israel have sung below on earth, for it is said: When the morning stars sang together, then all the sons of God shouted for joy! The opinion of R. Hananel is therefore refuted. — It must be this: One division of angels says: Holy; the other says: Holy, holy; and the third says: Holy, holy, holy, the Lord of hosts. But is there not the praise of ‘Blessed’?—‘Blessed’ is recited by the Ophanim. Or you may say: Since permission has once been granted it is granted. And G-d’s nation, Israel crowns G-d as King by reciting: G-d will live forever.

תוספות—מסכת סנהדרין דף לו' עמ' ב'—מכנה הארץ ומירות שמענו—It is written in the Responsa of the Gaonim that the residents of Eretz Yisroel did not recite Kedushah except on Shabbat. They followed that custom based on a verse in Yishayahu, Chapter 6. The verse relates to us that the angels had six wings. With each wing the angels would recite one song each day of the regular days of the week. When Shabbat came, the angels asked G-d: G-d, we do not have any more wings with which to sing. G-d answered them: I have one more wing (the Jewish people) who will recite Shira for Me on Shabbat as the verse says: (Yishayahu 24, 16): From the uttermost parts of the Earth have we heard songs.

IS קדושה FOUND IN THE גמרא

Last week, we determined that the basis for reciting קדושה in ארץ ישראל and in בבל was found in two separate מדרשים. The מדרש that became the source for reciting קדושה according to מנהג בבל was found in מסכת חולין and does not appear in תלמוד ירושלמי. The מדרש that became the source for reciting קדושה according to מנהג ארץ ישראל was found in תוספות and does not appear in תלמוד בבלי. The version of קדושה that we used to represent מנהג בבל was found in סדר רב עמרם גאון and the version of קדושה that we used to represent מנהג ארץ ישראל was found in מסכת סופרים. Are there any earlier sources that can serve as a basis for reciting קדושה?

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כא' ע"ב – אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל; רבי יהושע בן לוי אמר: אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל. במאי קא מפלגי? מר סבר: יחיד אומר קדושה; ומר סבר: אין יחיד אומר קדושה. וכן אמר רב אדא בר אבהו: מניין שאין היחיד אומר קדושה – שנאמר: (ויקרא כ"ב) ונקדשתי בתוך בני ישראל – כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? דתני רבנאי אחוה דרבי חייא בר אבא: אתיא תוך תוך. כתיב הכא: (ויקרא כ"ב) ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתוב התם: (במדבר ט"ז) הבדלו מתוך העדה הזאת, מה להלן עשרה, אף כאן עשרה. ודכולי עלמא מיהת מפסק לא פסיק. איבעיא להו: מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך? כי אתא רב דימי אמר, רבי יהודה ורבי שמעון תלמידי דרבי יוחנן אמרי: לכל אין מפסיקין, חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך, שאפילו עוסק במעשה מרכבה – פוסק. ולית הלכתא כותיה.

Who are the parties involved in this dispute and where did they live. The תנאים of סדר תנאים בבל according to רב הונא identifies רב שרירא גאון as an אמורא who lived in בבל and was a תלמיד of רב ושמואל. The same book identifies רבי יהושע בן לוי as an אמורא who lived in ארץ ישראל and was a תלמיד of רב יוחנן and ריש לקיש. Why did רב הונא concern himself with an individual who came late to synagogue and who needed to recite מודים but was not concerned that he might miss קדושה? Since the קדושה that was recited in בבל was not initially considered a דבר שבקדושה and there was a form of קדושה that an individual could recite, רב הונא was not concerned about an individual not hearing the קדושה reciting שליח צבור because מודים דרבנן רב הונא was only concerned about מודים דרבנן. That explains the statement by רב הונא that קדושה if he did not hear קדושה; an individual could recite a form of קדושה if he did not hear קדושה.

שליח ציבור from the קדושה.

On the other hand, חז"ל, ארץ ישראל. In ארץ ישראל lived רבי יהושע בן לוי, established a form of קדושה that was a דבר שבקדושה. That means that when an individual came late to synagogue that individual had to be concerned about reciting קדושה with the congregation as well as reciting מודים דרבנן. It is very likely that this discussion was included in the תלמוד בבלי as an explanation as to why בבל accepted the practices concerning קדושה that were followed in ארץ ישראל.

Here is another early source for קדושה:

תוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק א' הלכה ט'-אילו ברכות שפותחין בהן בברוך כל הברכות כלן פותחין בברוך חוץ מברכה הסמוכה לשמע וברכה הסמוכה לברכה אחרת שאין פותחין בהן בברוך. ואין עונין עם המברך; ר' יהודה היה עונה עם המברך ק' ק' ו' ו' וברוך וגו' כל אילו היה קורא ר' יהודה עם המברך.

What does the phrase: ואין עונין עם המברך mean?

מנחת ביכורים- ואין עונין עם המברך- כשאחד מברך להוציא חבירו כגון ברכת המזון בזמון אין עונים עמו אלא שומע ושותק דעדיף טפי להוציא אחד לחבירו, מלברך כל אחד ואחד משום ברוב עם הדרת מלך.

The תוספתא is presenting the two types of קדושה; the one followed in ארץ ישראל and the one followed in בבל. The תוספתא teaches us that ר' יהודה would answer after the מנהג ארץ ישראל during קדושה. ר' יהודה was acting in accordance with שליח ציבור.

The position of : אין עונין עם המברך was the position of those in בבל. The comment by the מנחת ביכורים as to the meaning of the words: אין עונין עם המברך provides us with an explanation of why in בבל, they were opposed to reciting קדושה responsively. In בבל it was felt that it was a better practice that the שליח ציבור reads the complete קדושה on his own and the congregation then answers: אמן when he recites the ברכה of הקדוש הא-ל because of the rule of: ברוב עם הדרת מלך.

Professor Eliezer Levy in his book: יסודי התפלה opines that there is another source for קדושה in the גמרא:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לג' עמ' א'-אמר ליה רב שמן בר אבא לרבי יוחנן מכדי אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות.

Professor Levy is in the minority in interpreting the word: קדושות as referring to קדושה. Most others interpret the word קדושות as referring to קידוש which parallels the word: הבדלות said by רב שמן בר אבא in the same breath.

SUPPLEMENT

Why does Judaism have names for the months and not for the days of the week?

חידושי הריטב"א מסכת ראש השנה דף ג' עמוד א'

חדא דשני בשבת לא אשכחן. בירושלמי מקשה עלה והכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום שני ופריק אין למידין מבריאת עולם, פי' שלא מנה שם שני לשבת אלא שני לעולם, א"נ דהתם אכתי לא הוה מצי למימר לא חדש ולא שבת והוצרך למימר שני של שבת ראשונה, והא דלא אשכחן בלשון הכתוב שמות לימי השבוע כמו לשאר לשונות, מפורש במדרש הטעם כדי שנוכח תמיד יום השבת כשנמנה כל ימי השבוע. וכן אמר במכילתא זכור את יום השבת ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים אלא תהא מונה לשם השבת. ומזה הטעם אין לנו שמות לחדשים אלא שאנו אומרים חודש ראשון וחודש שני לפי שחשבון החדשים הוא ליציאת מצרים לדברי הכל כדכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים כדאיתא לקמן (ז' א'). והטעם כדי שנוכח תמיד יציאת מצרים כדבעינא למימר קמן. וזהו שאמרו בב"ר (פמ"ח) שמות החדשים עלו מבבל, פי' שלא תמצא שמות ניסן אייר וחביריו נזכרין בכתוב אלא אחר שירדו לבבל, ושמות פרסיים הם, ואפ"ה לעולם מייחס אותם ליציאת מצרים, בחדש הראשון הוא חדש ניסן (אסתר ג'), ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר (שם ט'), וכן כולם, כדי להזכיר גלות בבל עם יציאת מצרים. וא"ת והרי מצינו שמות חדשים בתורה ירח האיתנים (מלכים א' ח') חודש זיו (שם ו'), וי"ל דהנהו אינם שם עצם אלא שם תואר על מה שאירע, ירח האיתנים או דתקיף במצות או שנולדו בו איתני עולם, וחדש זיו על שם שנולדו בו זיוותני עולם או דאית ביה זיוותא לאילנא (לקמן י"א א'), וזה טעם נכון וברור.

חידושי הריטב"א מסכת ראש השנה דף ז' עמוד א'

ת"ר באחד בניסן ר"ה לחדשים. פי' ונפ"מ לדעת איזהו סדר החדשים איזהו ראשון ואיזהו שביעי ובזה תיקון כל המועדות, והא דברי הכל היא ואפי' לר"א דאמר בתשרי נברא העולם דהא לא אפשר דפליג שום גברא בהא דלא ליהוי ניסן ר"ה לחדשים, אי משום קראי דמוכחי הכי להדיא כדלקמן בשמעתין אי משום נוהג שבעולם שנהגו כל ישראל לעשות פסח בניסן וכל המועדות בתשרי דכתיב ביה בחודש השביעי, ופשוט הוא זה, וכיון דכן איכא למידק טובא לר' אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם וממנו מונין לתקופות הרי תשרי כשם שהוא ראש השנה לדעתו כך הוא ראש החדשים כי משם התחילה תקופתם, ומי חלק בין ראש השנה וראש החדשים, והנכון בזה כי בודאי למ"ד בתשרי נברא העולם תשרי הוא ראש

החדשים ומה שאנו אומרים דניסן הוא ראש החדשים זה למנין התורה ומנין ישראל שגזר הקב"ה למנות מניסן זכר ליציאת מצרים, תדע שלא אמר הכתוב ראשון הוא לחדשי השנה אלא ראשון הוא לכם, וכן אמר במכילתא החדש הזה לכם. אבל לא מנה בו אדם הראשון, ויונתן בן עוזיאל תרגם בירח האיתנים בחג (מלכים א' ח') בירחא דעתיקיא קרו ליה ירחא קדמאה והשתא קרי ליה ירחא שביעאה, תרגמו לדעת ר"א דאמר בתשרי נברא העולם והוא היה ראשון לחדשים קודם מתן תורה, וההיא דמכילתא נמי כר"א ריהטא דאילו לר' יהושע אף ראשון לאדם הראשון, ולר' יהושע לסמוכין הוא דאתא לכם ככם (לקמן כ"ב א' ע"ש בדברי רבינו), ומסתברא דהלכתא כר"א והיינו דתקינו בצלותא דבי רב זה היום תחלת מעשיך וכדאיתא לקמן (כ"ז א').

דרשה זו דרש הרמב"ן ז"ל בראש השנה

כתיב וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל לאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו והקרבתם אשה לה' זו היא הפרשה של המועד הזה.

והנה צוה הכתוב שנעשה יום טוב ומקרא קודש ביום הזה ולא פירש למה ועל מה, ובשאר כל המועדים מפרש טעם המועד כל אחד ואחד במועדו, כמו שאמר בחג המצות את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות למועד חודש האביב כי בו יצאת ממצרים, והאריך בטעמו בכמה מקומות וצוה להגידו לבנים לדורות כדכתיב והגדת לבנך וגו', ובחג השבועות אמר וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים, ואמר וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה, ועוד אמר שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות ועשית חג שבועות לה' אלהיך וגו', הנה צוה שנביא עומר בכורי קציר שעורים ויתיר החדש במדינה, ונספור ממנו חמשים ונביא מנחה חדשה שתי הלחם בכורי קציר חטים ויתיר החדש במקדש, ונעשה חג לה' כי חקות קציר ישמר לנו, והקב"ה חפץ לכבדו מראשית כל בכורי כל כאשר מפורש בתורה, ובחג הסוכות אמר וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה, לפרש שהם על חקות קציר ואסיף ששמר לנו הקב"ה, אבל בכאן לא פירש כלום ואמר סתם שנעשה ביום זה שבתון וזכרון תרועה, ואמר עוד יום תרועה יהיה לכם, ולא באר הענין כלל.

ובתחלה יש עלינו לפרש מה שאומר בחודש השביעי, כי יכול השואל להקשות לנו היאך זה חדש השביעי והלא כל ישראל קורין אותו ראש השנה, ומפי עוללים ויונקים ראש השנה שמו, וכן קורין אותו רבותינו בתלמוד ואומרים בכל מקום ראש השנה ויום הכיפורים,

להבין את התפלה

והכתוב עצמו מורה שזה החודש הוא ראשון וראש לשנה, שנאמר בחג הסוכות בצאת השנה כלומר בחדש שיצאה השנה והשניה מתחלת, וכן אמר תקופת השנה שמקפת וחוזרת כמו לתקופות הימים, ואם הוא ראש השנה החודש שלו ראשון לשנה על כל פנים, שזה קשר של קיימה הוא שהחדש הראשון הוא ראש השנה, שהשנה מחוברת היא מחדשים, ואל יתפתה אדם להפריש ביניהם ולומר שזה לחדשים וזה לשנה, כי הראשון לשנה על כל פנים הוא ראשון לחדשי השנה למי שיודע הדבר בלי שבוש.

ותשובת שאלה זו כי מה שאמר בתורה בניסן החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה אין פירושו שיהיה ניסן ראש, אלא שיהא נקרא ראשון לנו כלומר ראשון לגאולתינו, שנמנה החדשים לגאולתינו שיצאנו ממצרים, כי מנהג התורה שימנו החדשים והימים למצות, שהרי ימי השבוע אין להם שם בישראל, ובשאר האומות כל אחד שמו עליו, כגון הנוצרים שקורין אותם על שם שבעת כוכבי לכת כצנ"ש חל"ם שהם ראשי הימים, ואומרים וכו' (עי' בפ' רבנו עה"ת בפסוק זכור את יום השבת, ובפירש"י ברכות נ"ט ב'). אבל בישראל אין להם שם אלא שקורין אותם לשם מצות שבת ואומרים אחד בשבת שני בשבת וכו' כדי שזכור השבת בכל יום, וזהו פשוטו של מקרא שאמר זכור את יום השבת שזכור אותו תמיד בכל הימים, וכך אמרו רז"ל במכילתא ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת, כלומר כל הימים תהא מונה אליו וממנו, ועל כן לא קראו להם לא שם עצם ולא שם תאר כלל אלא לשם שבת הם נקראים, וכן החדשים לא היה להם שם בתורה ולא בישראל אבל היו ישראל אומרים כמו שהתורה אומרת בחודש הראשון, וכן ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן, ובחודש השביעי באחד לחודש וכן כולם, ופירושו בחודש הראשון לגאולתינו ממצרים ובחדש השביעי ליציאת מצרים, וזהו פירוש ראשון הוא לכם שאינו ראשון בשנה אבל הוא ראשון לנו שנקרא אותו ראשון לגאולה שלנו.

ואלו השמות שאנו קורין אותן ניסן אייר סיון, שמות פרסיים הם ולא תמצא אותם לא בתורה ולא בנביאים אלא בכתבי הקדש הנעשים בבבל, ולא בימי מלכות בבל עצמה שאינם בספר דניאל, אלא לאחר שכבשו הפרסיים המלכות הוזכרו כן בספר עזרא ובדברי זכריה נביא בבל, ובמגלת אסתר מזכיר אותם בחודש הראשון הוא חודש ניסן כלומר בחודש הראשון לישראל שהוא נקרא ניסן למלכות פרס, וכן בחודש השלישי הוא חודש סיון, והענין הזה הזכירוהו רבותינו ז"ל אמרו בבראשית רבה (פמ"ח ט) וכן בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ב) שמות החדשים עלו עמהם מבבל כלומר שמתחילה לא היו להם שמות בישראל עד שיצאנו מבבל והעלינו השמות משם, והסבה בזה לפי שמתחילה נצטוינו למנותם בזכרון גאולת מצרים, וכשיצאנו מבבל ונצטוינו לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי

אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון וגו', חזרנו לקרות חדשינו לגאולת צפון, ולא שנשנה השמות הראשונים ונשכח גאולת מצרים אלא שנצרף שם שמות בבל להודיע ולזכור ששם עמדנו ומשם הוציאנו ה', וכל זה נתחדש ביציאתנו ממצרים, אבל קודם לכן החדשים הנזכרים בתורה כגון במבול בראשון באחד לחדש ובחדש השני והשביעי והעשירי הנמנים שם, אינן אלא למנין השנים והראשון הוא תשרי שהוא ראש השנה לזרע וקציר וממנו כולם, שכבר הסכימו הכל לדעת ר' אליעזר וקבעו בתפילות זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון, כמו שאמרו בגמרא (ר"ה כ"ז א') כמאן מצלינן וכו', ובתורה מפורש וחג האסיף בצאת השנה ואמר תקופת השנה כמו שהזכרתי, וכן היה הענין עד שיצאנו ממצרים ואז נצטוונו לעשות שני מנינים אחד לחדשים ויהיה פי' ראשון ושני ושלישי לגאולה, ואחד למנין השנים ויהיה ראש השנה מתשרי.

וכן אמרו במכילתא החדש הזה לכם לא מנה בו אדם הראשון, כלומר אדם הראשון שהוא ראש ליצירה לא מנה בו שהוא היודע ועד כי תשרי הוא הראשון שבו נברא, אבל אתם תעשו אותו ראשון לכם לגאולתכם, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל בירח האיתנים בחג הוא החדש השביעי (מ"א ח') אמר בירחא דעתיקיא קרן ליה ירחא קדמאה וכען הוא ירחא שביעאה, כלומר שהראשונים היו קורין לו קדמאה לבריאתו של עולם ועכשיו הוא ירחא שביעאה ליציאת מצרים, ומה שאמר הכתוב בירח זיו בירח בול בירח האיתנים שמות תואר הן שהכתוב מזכירם בהן, וכן חכמים דורשים אותן (ר"ה י"א א') בירח שנולדו בו איתני עולם וזיותני עולם, ולא היו נקראין כן בפי העם אלא ראשון ושני וכו'.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כא' עמ' ב' -R. Huna said: If a man goes into a synagogue and finds the congregation saying the Tefillah, if he can commence and finish before the reader reaches 'We give thanks', he may say the Tefillah, but otherwise he should not say it. R. Joshua b. Levi says: If he can commence and finish before the reader reaches the Sanctification, he should say the Tefillah, but otherwise he should not say it. What is the ground of their difference? One authority held that a man praying by himself does say the Sanctification, while the other holds that he does not. So, too, R. Adda b. Abahah said: Whence do we know that a man praying by himself does not say the Sanctification? Because it says: I will be hallowed among the children of Israel; for any manifestation of sanctification not less than ten are required. How is this derived? Rabinai the brother of R. Hiyya b. Abba taught: We draw an analogy between two occurrences of the word 'among'. It is written here, I will be hallowed among the children of Israel, and it is written elsewhere. Separate yourselves from among this congregation. Just as in that case ten are implied, so here ten are implied. Both authorities, however, agree that he does not interrupt the Tefillah.

The question was asked: What is the rule about interrupting the Tefillah to respond. May His great name be blessed? — When R. Dimi came from Palestine, he said that R. Judah and R. Simeon the disciples of R. Johanan say that one interrupts for nothing except 'May His great name be blessed', for even if he is engaged in studying the section of the work of the Divine Chariot, he must interrupt to make this response. But the law is not in accordance with their view.

ט' תוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק א' הלכה ט' -These are the Brachot which begin with the word Baruch: all the Brachot begin with the word Baruch except for the Bracha that is connected to Shema and any other Bracha which is connected to another Bracha which does not begin with the word: Baruch. We do not recite a Bracha on our own after a person recites a Bracha on our behalf. Rav Yehudah says: I would repeat what the prayer leader recited after the prayer leader recited the words: Kadosh, Kadosh, Kadosh and Baruch Kvod. Those two verses Rav Yehudah would recite after the prayer leader recited them.

מנחת ביכורים – ואין עונין עם המברך -When one person recites a Bracha and has in mind to fulfill the obligation to recite the Bracha on behalf of another, such as for Bircat Hamazone when three men are present, then the others present do not repeat the Bracha after the leader reads the Bracha. They simply listen. It is preferable that when a group is together that one should recite the Bracha on behalf of the others rather than each one recite the Bracha for himself because of the rule that G-d is glorified among a large group.

A SCHOLARLY LOOK AT THE ORIGIN OF קדושה

Professor Ezra Fleischer in an article entitled: 'קדושת העמידה' provides his theory as to the origin of קדושה. He believes that interest in mysticism was prevalent at the time that שמונה עשרה was put into its final form and that the third ברכה was the place where an expression of mysticism found a home within שמונה עשרה. He supports his theory with the fact that the discovery of early פיוטים include פיוטים for קדושתאות, קדושה.

Fleischer joins those scholars including Ismar Elbogen who believe that the original version of the third ברכה of שמונה עשרה included the two פסוקים that are the cornerstone of קדושה:

הברכה שלישית של העמידה הכילה בגופה, בניסוחה הראשון, את פסוקי ההתגלות שהפכו לימים לקדושה. הקדושה כפי שהיא לפנינו בתפילותינו הממוסדות נתפתחה עם הזמן מן הגרעין הקמאי הזה. (206)

Fleischer gives his opinion as to the text of the original ברכה:

אתה קדוש ושמך קדוש ולך יאמרו קדושים קדוש, ככתוב על יד נביאך: וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה' צב-אות מלא כל הארץ כבודו. ונאמר: ברוך כבוד ה' ממקומו. ברוך אתה ה' הא-ל הקדוש.

He then describes the role that the פסוקים played:

- דבר מובן מאליו הוא שכל הימים שבם כללה הברכה השלישית בתוכה את פסוקי הקדושה היא נאמרת, יחד עם הפסוקים שבתוכה, גם מפי היחיד, כשם שנאמרה מפי שליח ציבור במעמד הרבים. ומובן גם כן שכוונת ה"קדושה" במעמד הזה לא הייתה אלא תיאורית: הברכה השלישית מוקדשת לתהילת ה' במרומים, ופסוקי ה"קדושה" שהובאו בה כווננו להמחיש תהילה זו על פי המקרא. (211)
- העמידה ייצגה אפוא נאמנה את כוונת המחוקקים, אבל היא לא ייצגה את עולמם הרוחני של ישראל בשלמות אמתית. קרוב לומר שהמתפללים הקדומים מצאו בברכה השלישית של העמידה, וביותר בפסוקי ההתגלות שנכללו בה, פורקן מה למאוויהם, והיתר, עקיף לפחות, לסקרנויותיהם המיסטיות. (214)

The interest in mysticism that became the basis for קדושה are expressed in this מדרש:

אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד קצ' ד"ה פרק תשיעי: ברוכים לשמים ולארץ יורדי מרכבה, אם תאמרו ותגידו לפני מה אני עושה בתפילת שחרית ובתפילת המנחה וערבית

1. Found on page 202 of the book: מקראה בחקר התפלה that was published by the journal, תרביץ.

בכל יום ובכל שעה ושעה שישראל אומרים לפני קדוש, ולמדו אתם ואמרו להם שאו עיניכם לרקיע כנגד בית תפלתכם בשעה שאתם אומרים לפני קדוש. כי אין לי הנאה בכל בית עולמי שבראתי באותה שעה שענייכם נשואות בעיני ועיני נשואות בעיניכם בשעה שאתם אומרים לפני קדוש. כי הקול היוצא מפיכם באותה שעה טורד ועולה לפני כריח נחוח. והעידו לי להם מה עדות אתם רואים אתי, מה אני עושה לקלסתר פניו של יעקב אביהם שהיא חקוקה לי על כסא כבודי. כי בשעה שאתם אומרים לפני קדוש כורע אני עליה ומחבקה ומנשקה ומגפפה וידי על זרועותי ג' פעמים שאתם אומרים לפני קדוש, כדבר שנאמר קק"ק.

What spurred the practice of repeating קדושה during חזרת הש"ץ? According to Fleischer, the תוספתא we studied last week provides a clue:

תוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק א הלכה ט-אילו ברכות שפותחין בהן בברוך כל הברכות כלן פותחין בברוך חוץ מברכה הסמוכה לשמע וברכה הסמוכה לברכה אחרת שאין פותחין בהן בברוך. ואין עונין עם המברך; ר' יהודה היה עונה עם המברך ק' ק' וגו' וברוך וגו' כל אילו היה קורא ר' יהודה עם המברך.

Individuals who recognized the importance of the words wanted to recite the words along with the שליח ציבור. That is evidenced by the conduct of ר' יהודה in the תוספתא.

(Editor: reciting מודים דרבנן began for similar reasons.)

The practice became prevalent based on the following מדרש:

במדבר רבה (וילנא) פרשה ד', כ', ד"ה ופקדת אלעזר-שוב מעשה באדם אחד שהיה מתחרט שלא קרא ולא שנה. פעם אחת היה עומד בבית הכנסת כיון שהגיע העובר לפני התיבה לקדושת השם הגביה את קולו ואמר ק' ק' ק' ה' צבאות. אמרו לו מה ראית שהגבהת קולך? אמר להם: לא זכיתי לא למקרא ולא למשנה ועכשיו שניתנה לי רשות לא אנביה את קולי ותשוב נפשי עלי. ולא יצאת אותה השנה ולא שינתה ולא שילשה עד שעלה אותו האיש מבבל לארץ ישראל ועשאוהו שר החיל של קיסר ומינוהו ראש על כל בירניות שבא"י ונתנו לו מקום ובנה עיר וישב שם וקראו לו קילוני לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות.

According to Fleischer the שלוחי ציבור then began creating innovative ways to introduce and close the קדושה, to connect the lines of קדושה and to involve the congregation. The insertion of connecting lines started to give קדושה an identity of its own. For a time, two forms of קדושה existed side by side; the form recited by the individual who recited the פסוקים while he recited the silent שמונה עשרה and the version that was recited by the שליח ציבור and the congregation during חזרת הש"ץ. Fleischer points to the position of רב הונא that we studied last week: יחיד אומר קדושה as proof of that practice.

TRANSLATION OF SOURCES

... **הברכה שלישית** - In its original wording, the third Bracha of the Amidah contained the verses of revelation that became Kedushah. The Kedushah as it exists today in our standard Siddur blossomed over time from this original seed.

... **דבר מובן מאלי** - It is apparent that during the time that the third Bracha contained the verses of Kedushah, the verses were recited by individuals as well as by the prayer leader in a group of ten or more men. It is also clear that the purpose of Kedushah was to be descriptive: the third Bracha was dedicated to describing how G-d is praised in the heavens. The verses from Kedushah were included to illustrate that praise by means of Biblical verses.

... **העמידה ייצגה אפוא** - The Amidah accurately represented the intention of its authors but it did not adequately represent the spiritual feelings of the Jewish people. It is appropriate to say that the ones who first recited the text of the Amidah found in the third Bracha of the Amidah, more particularly in the verses that were included within it, an outlet for their feelings and permission indirectly to pursue their mystical curiosity.

אוצר המדרשים (איוונשטיין) עמוד קז' ד"ה פרק תשיעי - Blessed to the heavens and to the earth are you who have entered the heavenly world if you will relate to humanity what I, G-d, do during Tephilat Schacharit, Tephilat Mincha and Tephilat Maariv each day and at each moment when the Jewish people recite Kedusha before me. Learn and then teach those on Earth: raise your eyes towards the heavens from your synagogues at the moment that you recite Kedushah before Me. I do not receive as much pleasure from the world that I have created as I do when you raise your eyes towards My eyes in heaven and I turn My eyes towards your eyes on Earth at the moment that you say Kedushah. The sound that is emitted from your mouths at that moment travels and rises in front of Me as once rose the fragrance of the sacrifices. Be My witnesses for the people on Earth as to the events that you see here; what I do to the image of Yaakov Aveinu's face which is embedded in My Seat of Honor. At the moment that the Jewish people recite Kedushah before Me, I bend over and hug Yaakov's image, kiss it, caress it, My hands upon his hands each of the three times that you say before Me Kadosh, as the verse says: Kadosh, Kadosh, Kadosh.

במדבר רבה (וילנא) פרשה ד' ד"ה כ ופקדת אלעזר - There is a story told about a man who regretted that he had never learned the Written Law nor the Oral Law. One day, this man found himself standing in a synagogue. When the prayer leader reached the Bracha of Kedushas Hashem, this man raised his voice and recited loudly: Kadosh, Kasdosh, Kadosh

Hashem Tzvakot. The others present in synagogue asked him: what prompted you to raise your voice to say: Kadosh, Kasdosh, Kadosh? He told them: I never merited the opportunity to study the Written Torah or the Oral Torah. Now that I had an opportunity to recite Kedushah, should I not say it loud and ease my spirit. Not a year later and not a half year later and not a third of a year later this man left Bavel for Israel and he was appointed a military leader for the Emperor of Rome who made him head of the fortified castles in Israel. The Emperor gave this man some land on which the man built a city and in which he lived. He and his children were then called Roman citizens forever and ever.

SUPPLEMENT

הגדה ABOUT THE

The Tefila newsletter is based on a method of study that views the סידור as being a secondary source and that to understand the development of the סידור there needs to be a search for the primary sources for each of the תפילות. The הגדה is a secondary source as well. The development of the הגדה can only be understood by undertaking a similar search for primary sources.

Here are a few examples of what you will find when you search for original sources.

The primary מצוה underlying the הגדה is the Mitzvah of סיפור יציאת מצרים. That סדר רב עמרם גאון סדר פסח ד"ה ומתחיל בגנות-מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ור' עקיבא ור' טרפון שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית. The wording for this section of the הגדה is not found in the Gemara. The only part of the paragraph that can be verified from the Gemara is that בני ברק was a מקום תורה: תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף צו' עמ' ב'-מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק.

On the other hand, a search reveals the following found in the תוספתא. It appears to be the מעשה upon which the הגדה בעל הגדה wrote the above:

תוספתא מסכת פסחים (ליברמן) פרק י הלכה יב-מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו לבית המדרש.

TRANSLATION: A story about Rabban Gamliel and the elders who were congregated in the house of Beisus son of Zonin in Lud. They were involved in discussing the laws of Pesach all night until the rooster called out. They then got up and went to the Beis Medrash.

That the original basis for creating the הגדה was לימוד הלכות פסח and not סיפור יציאת מצרים is bolstered by the following:

תוספתא מסכת פסחים (ליברמן) פרק י הלכה יא-אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כגון אגוזין תמרים וקליות. חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה אפלו בינו לבין בנו אפלו

בינו לבין עצמו אפלו בינו לבין תלמידו.

TRANSLATION: After eating the Afikoman, we do not eat foods such as nuts, dates or roasted grain. A person is required to study the Halachot of Pesach the whole night even if only with his son and only if with himself and even if with only his student.

The concept of studying about the קרבן פסח as a substitute for bringing the קרבן פסח is in line with the rule of ונשלמה פרים שפתינו. That is the rule which became the basis for reciting קרבנות and for viewing תפלה as a substitute for the קרבנות. Scholars believe that because only a few Jews were capable of fulfilling this requirement, the concept of a הגדה based on אנדתא (the מדרש מכילתא on ארמי עובד אבי) was born. With that in mind, we can understand the significance of the section beginning with: רבן גמליאל היה אומר: It represents what חז"ל initially wanted the סדר night to be; a night of discussion about the הלכות of פסח.

Let us take a look at the source for the Four Questions: Here is how the questions are presented in the Gemara:

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קטז' עמוד א'—משנה. מזוגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. ואם אין דעת בבן אביו מלמדו: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה? שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור? שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי? שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים? ולפי דעתו של בן, אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש (דברים כו) מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

TRANSLATION: MISHNAH. THEY FILLED A SECOND CUP FOR HIM. AT THIS STAGE THE SON QUESTIONS HIS FATHER; IF THE SON IS UNINTELLIGENT, HIS FATHER INSTRUCTS HIM TO ASK: 'WHY IS THIS NIGHT DIFFERENT FROM ALL OTHER NIGHTS. FOR ON ALL OTHER NIGHTS WE EAT LEAVENED AND UNLEAVENED BREAD, WHEREAS ON THIS NIGHT WE EAT ONLY LEAVENED BREAD; ON ALL OTHER NIGHTS WE EAT ALL KINDS OF HERBS, ON THIS NIGHT BITTER HERBS; ON ALL OTHER NIGHTS WE EAT MEAT ROAST, STEWED OR BOILED, ON THIS NIGHT, ROAST ONLY. ON ALL OTHER NIGHTS WE DIP ONCE, BUT ON THIS NIGHT WE DIP TWICE.' AND ACCORDING TO THE SON'S INTELLIGENCE HIS FATHER INSTRUCTS HIM. HE COMMENCES WITH SHAME AND CONCLUDES WITH PRAISE; AND EXPOUNDS FROM 'A WANDERING ARAMEAN WAS MY FATHER' UNTIL HE COMPLETES THE WHOLE SECTION.

להבין את התפלה

Two interesting facts: Our fourth question about reclining is missing and there is a question about eating roasted meat. Currently it is our custom not to eat roasted meat at the Seder. Many Scholars point to this Mishna as one source to show that after the destruction of the Temple, there was a segment of the Jewish community that roasted a kid goat for the Seder as a reminder of the **קרבן פסח**. Second fact: the question concerning reclining was a later addition to the **הגדה**.

What is the definition of the word **אפיקומן**?

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף פה' עמוד ב'—החלונות ועובי החומה וכו'. אמר רב: גגין ועליות לא נתקדשו. איני? והאמר רב משום רבי חייא: כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא? — לא, דאכלי בארעא ואמרי באיגרא. — איני? והתנן: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ואמר רב: שלא יעקרו מחבורה לחבורה! — לא קשיא: כאן — בשעת אכילה, כאן — שלא בשעת אכילה.

Translation: THE WINDOWS AND THE THICKNESS OF THE WALL etc. Rab said: The roofs and the upper chambers were not sanctified. But that is not so, for Rab said on the authority of R. Hiyya: There was only as much as an olive of the Passover-offering to eat yet the Hallel split the roofs! (It was sung with such gusto.) Does that not mean that they ate on the roof and recited the Hallel on the roof? No: they ate on the ground and recited it on the roof. Yet that is not so, for surely we learned: You must not conclude after the Paschal meal by saying "To the aftermeal entertainment!" (It was customary among ancient nations to conclude a banquet with bouts of drinking, revelry and music. The sanctity of the Paschal meal precluded this, as it would turn an occasion of solemnity and reverential gratitude to G-d into one of light-hearted frivolity.) and Rab said: That means that they must not remove from one company to another? — There is no difficulty: there it is at the time of eating; here it is not at the time of eating.

In this Gemara, the word **אפיקומן** means after dinner entertainment. It is clear that over time, the definition of the term: "after dinner entertainment" came to include eating additional food.

*You can learn more about the historical development of the **הגדה** in the book:*

***הגדת הו"ל** by Professors Shmuel and Zev Safrai.*

קבלת עול מלכות שמים AS קדושה

Professor Fleischer's theory that the origin of קדושה was the result of חז"ל needing to find an outlet for the people's yearnings for mysticism is based on a faulty premise.

Because חז"ל discouraged the study of מעשה מרכבה, the study of the heavenly world, it is not likely that חז"ל would insert a prayer that encouraged such study.

תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף יא' עמ' ב' - /משנה/. אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו.

הפטרה: מעשה מרכבה as a reflection of חז"ל's attitude is reflected in its concern about reading the

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף כה' עמ' א' - אין מפטירין במרכבה, ורבי יהודה מתיר. רבי אליעזר אומר: אין מפטירין (יחזקאל ט"ז) בהודע את ירושלים.

מעשה מרכבה: חז"ל were concerned about the consequences of studying

תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף יד' עמ' ב' - תנו רבנן: מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור, והיה מהלך בדרך, ורבי אלעזר בן ערך מחמר אחריו. אמר לו: רבי! שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה! אמר לו: לא כך שניתי לכם: ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם מבין מדעתו? אמר לו: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתי. אמר לו: אמור. מיד ירד רבן יוחנן בן זכאי מעל החמור, ונתעטף וישב על האבן תחת הזית. אמר לו: רבי, מפני מה ירדת מעל החמור? אמר: אפשר אתה דורש במעשה מרכבה, ושכינה עמנו, ומלאכי השרת מלוין אותנו, ואני ארכב על החמור? מיד פתח רבי אלעזר בן ערך במעשה המרכבה ודרש, וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה, פתחו כולן ואמרו שירה. מה שירה אמרו (תהלים קמ"ח) הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהמות... עץ פרי וכל ארזים הללוי-ה. נענה מלאך מן האש ואמר: הן הן מעשה המרכבה. עמד רבן יוחנן בן זכאי, ונשקו על ראשו, ואמר: ברוך ה' אל-הי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אתה נאה דורש ונאה מקיים. אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלצידך.

Notwithstanding our rejection of Professor Fleischer's underlying premise, we can accept the balance of Professor Fleischer's theory as to the development of קדושה. We can suggest an alternative reason that חז"ל included these פסוקים within the third ברכה of שמונה עשרה by reconciling the contradictory nature of the two פסוקים that comprise וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה' צב-אות מלא כל הארץ: פסוק. קדושה ברוך: פסוק. speaks of the רבונו של עולם being present throughout this world. חז"ל speaks of the רבונו של עולם being present in the heavenly world. חז"ל

resolved the contradictory messages within the פסוקים by putting the two פסוקים one after the other. Combined, the פסוקים represent the day when the heavenly world and the earthly world will be one. A similar message is found in the פסוק: שמוע ישראל ה' אלקינו: פסוק. This explains why the שירה that the מלאכים wait for us to recite each morning before they recite the פסוקים of קדושה is the פסוק: אחד ה' אלקינו ה' אחד.

Why do we recite this message in שמונה ברכות? The three opening ברכות of שמונה ברכות are שבה. What is the greatest שבה that we can give the רבנו של עולם. That is the message of קריאת שמע and קדושה. They also express a yearning for a day when the whole world recognizes the רבנו של עולם as the supreme ruler and the heavenly and the earthly worlds become one. Both hopes are a שבה. The same message answers another question. Why are our תפילות based on ברכות in which we recite the only name of the רבנו של עולם that we may not pronounce (י-ה-ו-ה)? תלמוד בבלי מסכת פסחים דף נ' עמ' א'-(זכריה יד) והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, אטו האידנא לאו אחד הוא? – אמר רבי אחא בר חנינא: לא בעולם הזה העולם הבא; העולם הזה, על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת. לעולם הבא – כולו הטוב והמטיב. ושמו אחד, מאי אחד, אטו האידנא לאו שמו אחד הוא? – אמר רב נחמן בר יצחק: לא בעולם הזה העולם הבא; העולם הזה – נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד – נקרא ביו"ד ה"י, ונכתב ביו"ד ה"י. סבר רבא למדרשה בפירקא. אמר ליה ההוא סבא: לעולם כתיב, רבי אבינא רמי: כתיב, (שמות ג') זה שמי לעלם, וזה זכרי לדר דר. אמר הקדוש ברוך הוא: לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"א, ונקרא אני באל"ף דל"ת.

Each time that we recite a ברכה, we look forward to the day when the רבנו של עולם's name will be read and pronounced in the same manner. This yearning which is also expressed in קדושה matches our conclusion that the theme of the ברכה of האל הקדוש that we found in מנהג ארץ ישראל and in the סדר רב עמרם גאון was מלכות. Why did רב יוחנן include the theme of מלכות in the third ברכה of שמונה ברכות? Before רבן גמליאל and his instituted the practice of גאולה לתפלה five generations after רבן גמליאל put שמונה ברכות into its final form, קריאת שמע was recited about an hour before שמונה ברכות by those who recited קריאת שמע at its earliest time. Because there was no קבלת עול מלכות שמים that preceded שמונה ברכות, there was no expression of קבלת עול מלכות שמים within the first three ברכות of שמונה ברכות. שמונה ברכות included the פסוקים of קדושה within the first three ברכות of שמונה ברכות so that our בקשות would be made just after we make a pledge of קבלת עול מלכות שמים.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' מִשְׁנָה - THE SUBJECT OF FORBIDDEN RELATIONS MAY NOT BE EXPOUNDED IN THE PRESENCE OF THREE, NOR THE WORK OF CREATION IN THE PRESENCE OF TWO, NOR THE WORK OF THE CHARIOT IN THE PRESENCE OF ONE, UNLESS HE IS A SAGE AND UNDERSTANDS OF HIS OWN KNOWLEDGE.

א' מִשְׁנָה - THE PORTION OF THE CHARIOT IS NOT READ AS A HAFTARAH, BUT R. JUDAH PERMITS THIS. R. ELEAZAR SAYS: THE PORTION, MAKE KNOWN TO JERUSALEM', (YECHEZKEIL 16) IS NOT READ AS A HAFTARAH.

ב' מִשְׁנָה - Our Rabbis taught: Once R. Johanan b. Zakkai was riding on a donkey when going on a journey, and R. Eleazar b. 'Arak was driving the donkey from behind. R. Eleazar said to him: Master, teach me a chapter of the 'Work of the Chariot'. He answered: Have I not taught you thus: 'Nor the work of the chariot in the presence of one, unless he is a Sage and understands of his own knowledge'? R. Eleazar then said to him: Master, permit me to say before thee something which you taught me. He answered, Say on! Forthwith R. Johanan b. Zakkai dismounted from the donkey, and wrapped himself up, and sat upon a stone beneath an olive tree. Said R. Eleazar to him: Master, why did you dismount from the donkey? He answered: Is it proper that while you are expounding the 'Work of the Chariot', and the Divine Presence is with us, and the ministering angels accompany us, I should ride on the donkey! Forthwith, R. Eleazar b. 'Arak began his exposition of the 'work of the Chariot', and fire came down from heaven and encompassed all the trees in the field; thereupon the angels all began to utter divine song. What was the song they uttered? — Praise the Lord from the earth, you sea-monsters, and all deeps . . . fruitful trees and all cedars . . . Hallelujah. An angel then answered from the fire and said: This is the very 'Work of the Chariot'. Thereupon R. Johanan b. Zakkai rose and kissed R. Eleazar on his head and said: Blessed be the Lord G-d of Israel, Who has given a son to Abraham our father, who knows to speculate upon, and to investigate, and to expound the 'Work of the Chariot' — There are some who preach well but do not act well, others act well but do not preach well, but you preach well and act well. Happy are you, O Abraham our father, that R. Eleazar b. 'Arak has descended from you.

א' מִשְׁנָה - And the Lord shall be King over all the earth; in that day shall the Lord be One, and His name one: is He then not One now? — Said R. Aha b. Hanina: Not like this world is the future world. In this world, for good tidings one

says, 'He is good, and He does good', while for evil tidings he says, 'Blessed be the true Judge'; whereas in the future world it shall be only 'He is good and He does good'. 'And His name one': what does 'one' mean? Is then now His name not one? — Said R. Nahman b. Isaac; Not like this world is the future world. In this world His name is written with a "yod hey" and read as "alef daleth" (adonai); but in the future world His name shall be of one format: it shall be written with "yod hey" and read as "yod hey". Now, Raba thought of lecturing it at the session, whereupon a certain old man said to him, It is written, "le'alem" (without a "vav"). R. Abina pointed out a contradiction: It is written, this is my name, to be hidden; and it is also written, and this is my memorial unto all generations? The Holy One, blessed be He, said: Not as My name is written is it read: it is written with a "yod hey", while it is read as "alef daleth".

SUPPLEMENT

More on the הגדה

Professor Daniel Goldschmidt in his פסח של הגדה provides an outline for the הגדה. The outline helps us focus on the fact that the סדר is centered on the מדרש on the פסוקים of ארמי אובד אבי:

♦ מתחלה עובדי עבודה זרה	הדקדמה הארמית
פתיחה למדרש	Aramaic Introduction
An Introduction to the Midrash	♦ הא לחמא עניא
♦ ברוך שומר הבטחתו לישראל	השאלות
המדרש	The Questions
The Midrash-The Essence of the Haggadah	♦ מה נשתנה
♦ ארמי אובד אבי	הדקדמה הראשונה למדרש
תוספת למדרש	The First Introduction to the Midrash
An Addition to the Midrash	♦ עבדים היינו
♦ רבי יוסי הגלילי אומר	שני סיפורים מתקופת התנאים
♦ דיינו	Two stories from the days of the Tanaiim
משנת רבן גמליאל	♦ מעשה ברבי אליעזר
The Mishna of Rabban Gamliel	♦ אמר רבי אליעזר
♦ רבן גמליאל היה אומר	ברייתא של ארבע בנים
♦ בכל דור ודור	Baraita of the Four Sons
קריאת ההלל	♦ ברוך המקום
The Recitation of Hallel	דרשה אחרת של חז"ל
♦ הללוי-ה הללו	Another Lesson from Chazal
ברכת הגאולה	♦ יכול מראש חדש
The Blessing of Freedom	הקדמה שנייה למדרש
	A Second Introduction to the Midrash

הלל הגדול	♦ ברוך אתה ה'... אשר גאלנו
The Great Hallel	סעודה
♦ הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו...	The Meal
ברכת מעין שלוש	ברכת המזון
Grace after Drinking Wine	Grace After the Meal
פיוטים	המשך ההלל
Songs	The Continuation of Hallel
	♦ לא לנו...

Professor Goldschmidt raises the issue of why we do not recite the ברכה of שעשה נסים at the סדר. Here are some answers:

סדר רב עמרם גאון סדר פסח ד"ה בתחלה מוזגין – בתחלה מוזגין את הכוס ומברכין על היין קודם, שכך שנינו מזגנו לו כוס ראשון, ב"ש אומר מברך על היום ואח"כ על היין וב"ה אומר מברך על היין ואח"כ מברך על היום. למה, שהיין גורם לקדושה שתאמר, דבר אחר, ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, ותדיר ושאינו תדיר קודם, והלכה כבית הלל. וכך מברך. ברוך אתה ה' אל-הינו מלך העולם בורא פרי הגפן. ברוך אתה ה' אל-הינו מלך העולם אשר בחר בנו וכו'. מקדש ישראל והזמנים. ברוך אתה ה' אל-הינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. ואין צריך לומר שעשה נסים, שכך אמר ראש ישיבה, המקדש בפסח אין צריך לומר על הכוס שעשה נסים. מאי טעמא, הואיל וצריך לומר ועשה לנו את כל הנסים האלו, ושם צריך להזכיר שעבוד ועבדות וגם וגאולה, אינו צריך להזכיר כאן. ואם מזכיר שתי פעמים, מוציא שם שמים לבטלה. ובחנוכה ובפורים אנו אומרים אותה ברכה בפני עצמה, ששם אין קדוש ולא הגדה ולא סדר נסים כפסח, וכך מנהג בשתי ישיבות שאין אומרים.

ספר האורה חלק א' [צ] סדר הפסח ד"ה ליל שימורים – ליל שימורים שחל [לילי פסח] להיות בשבת אומר ויכולו ובורא פרי הגפן, ואומר יום המנוח הזה, ואת יום חג המצות הזה, וחזרת מקדש [השבת] וישראל והזמנים ושהחיינו, ואינו אומר שעשה נסים שעתיד לאומרו בהגדה אשר גאלנו וגאל את אבותינו.

מחזור ויטרי הלכות פסח (עמ' 310–254) סימן צו ד"ה אינו אומ' – אינו אומ' שעשה נסים מפני שצריך לאומרו באגדה.

להבין את התפלה

סידור רש"י סימן שפב-וגם זה דרך ארוכה מבואר במדרשו וטעמיו ונסדר מפי רבינו יזכר שמו לטובה: ליל שמורים שחל להיות בשבת מוזג אדם כוס של יין ואומר עליו ויכולו, בורא פרי הגפן ואשר בחר בנו ושהחיינו, ואינו אומר שעשה נסים, מפני שעתיד לאמור בהגדה אשר גאלנו,

ספר העיטור – עשרת הדיברות הלכות מצה ומרור דף קלד עמוד א-זגו לו כוס שני וכאן הבן שואל ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה בו' מתחיל בגנות ומסיים בשבח מהו רב אמר מתחלה ושמואל אמר עבדים היינו ומנהגא כתרומתהו ר"ג היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח אל יצא י"ח ואלו הן פסח מצה ומרור וכו'. עד לפיכך אנו חייבים וזה במקום שעשה נסים.

ספר המנהגות (ר' אשר מלוניל) דף כו עמוד א-כיון שיברך על הכרפס וחולק המצה לשני חלקים יעקור הסל שדומה לשלחן ויגביהנו ויאמר הא לחמא עניא, ומתרגם אותו שיבינו האנשים והנשים והבנים הקטנים שהיה להם, והתרגום בלעז לנו, ועתה שיאמר אותו בלעז שלנו וכן מה נשתנה ואמ' מן ההגדה ומן ההלל עד חלמיש למעינו מים, והיינו טעמא דלא מברכינן על הלל שבילילי הפסח, שבראשו מפני שאין קוראו כלו ובסופו לפי שאין מתחיל בו, גם נאמ' שאין צריך לקרותו בתורת קרית שיר אלא בתורת הגדה, ועוד טעם אחר שהרי אומרי' לפי' אנו חייבין להודות ולהלל ולברך, וכן תירצו הגאונים למה לא יברך על שעשה נסים לאבותינו כחנוכה ופורים משום דהא מדכרינן למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, ונ"ב שהרי אנו מזכירין הנס בקדוש ובהגדה וברכת אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, אבל בחנוכה ופורים אין אנו מזכירין הנסים ולפי' צריך שעשה נסים בחנוכה ובפורים ולא בפסח.

ספר מהרי"ל (מנהגים) סדר ההגדה ד"ה [ית] אמר- [ית] אמר מהר"י סג"ל הא דלא מייחדינן ברכה על ארבע הכוסות, כגון וצונו לשתות ארבע כוסות, נראה לי משום דהן מפוריין ולא מכונסין בפעם אחת. והיינו טעמא נמי דלא מברך על הלל דליל פסח, מאחר דמחולק מקצתו קודם סעודה ומקצתו אחריה. ועוד אמר טעמא דהיאך יברך על הכוסות וצונו לשתות ארבע כוסות בלילה הזה, והלא שנים מהן דשל קידוש ודברכת המזון מחוייבין בשאר י"ט נמי. והא דלא מברכינן שעשה נסים איציאת מצרים, אמר מהר"י סג"ל משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכינן שעשה נסים אלא אמצוה דרבנן, כגון חנוכה ופורים דתיקנו הברכה משום הנס, מצות ופסח דאורייתא גם אם לא הנס. ויש אומרים דסומכין על מה שמזכירין בהגדה הנס. וקשה לרב אדהיא סומכין, אם על שעשה נסים לאבותינו זה לא הוי ברכה, ואם על ברכת אשר גאלנו אין בו משום לשון נס. ע"כ טעמא כדפירשתי.

Professor Goldschmidt points to a flaw in all the arguments made to justify not reciting the ברכה of שיעשה נסים לאבותינו. The following גמרא provides that the basis to recite ברכה was learned from יציאת מצרים. Why would we not recite the ברכה as part of our commemoration of an event that is the basis for reciting the ברכה.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נד עמוד א-/משנה/. הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. . . תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נד עמוד א-גמרא. מנא הני מילי? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: (שמות י"ח) ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'.

Sometimes we can learn about ancient practices by studying how some of the sources criticize others. The following excerpt from the סדר רב עמרם גאון indicates that there was another form of קידוש and another form to parts of the הגדה at his time.

סדר רב עמרם גאון סדר פסח-וכך אמר רב נטרונאי גאון ריש מתיבתא, מי שאומר בקידוש של פסח אשר קדש את ישראל, וכשגומרין מה נשתנה אין אומר עבדים היינו לפרעה, ואינו אומר מתחלה, אלא אומר ויאמר יהושע אל כל העם עד ויעקב ובניו ירדו מצרים, ואומר מברוך שומר עד צא ולמד, וקורא ארמי אובד אבי עד שגומר את הפרשה כלה, פסוקין כמות שהן ואינו אומר מדרש כלל, ואומר רבן גמליאל אומר, ואשר גאלנו והלל, תימה גדול בדבר זה.

מי שנוהג מנהג זה אין צריך לומר שלא יצא, אלא כל מי שעושה כן, מין הוא, וחלוק לב הוא, וכופר בדברי חכמים ז"ל, ובוזה דברי משנה ותלמוד. וחייבין כל הקהלות לנדותו ולהבדילו מקהל ישראל, ככתוב והוא יבדל מקהל הגולה (עזרא י', ח').

וכי עבדים היינו שאמרו חכמים ז"ל לא מן התורה הוא, ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה (דברים ו', כ"א). ויאמר יהושע אל כל העם (יהושע כ"ד, ב') לא מתחלה עובדי ע"ז הוא. שכך שנינו מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ואמרנו מאי גנות רב אמר עבדים היינו. ואילולי טינא שיש בלבבם וחלוק לבם ואין רוצין לומר דברי משנה ותלמוד, מאי איכפת להם לומר מתחלה.

אלא הללו מינין ומלעיגין ובוזין דברי חז"ל, ותלמידי ענן ירקב שמו, אבי אביו של דניאל, חוט המשולש ברשע ובמינות, שאמר לכל התועים והזונים אחריו, עזבו דברי משנה ותלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי. ועדיין הם בטעותם ונעשו אומה לעצמן, ותקן תלמוד של רשע ושל עול לעצמו, וראה מרנא ורבנא אלעזר אלוף ז"ל דמן אספמא ספר תועבות שלו שקורין אותו "ספר מצות", כמה תחבולות יש בו. ועכשיו צריכין לנדותם שלא להתפלל עם ישראל בבית הכנסת ולהבדילם עד שחוזרין למוטב, ומקבלין עליהן שנוהגין כמנהג של שתי ישיבות, שכל מי שאינו נוהג מנהג שלנו לא יצא ידי חובתו.

קדושה RECITING THE OPENING SECTION OF

Should the congregation recite the opening section of קדושה before it is recited by the שליח ציבור?

שולחן ערוך אורח חיים סימן קכ"ה סעיף א' – אין הציבור אומרים עם שליח ציבור נקדישך, אלא שותקין ומכוונים למה ששליח ציבור אומר עד שמגיע לקדושה, ואז עונים הציבור קדוש.

The position of the שולחן ערוך is quite clear and the רמ"א does not disagree with the position of the שולחן ערוך. Why then do we not follow the שולחן ערוך? Let us begin by gaining a better understanding of the position of the שולחן ערוך:

משנה ברורה סימן קכ"ה ס"ק א' – אין הציבור וכו' – הטעם דניתקן שש"ץ יאמרנו בשביל הקהל ויהיה שלוחם וכשגם הציבור אומרים אותו איך יקרא הש"ץ שלוחם וכן בקדיש יש לזהר שלא לומר עם החזן יתגדל וכו' עד אמן יהא שמיא רבא. ואפילו יש מניין מלבדו ששומעין ומאזינין לש"ץ ג"כ אסור כי על כל אחד שבבית הכנסת החיוב לשתוק ולהאזין לש"ץ ואח"כ לענות אחריו. ומטעם זה אפילו אם ירצה ללמוד ע"י הרהור ג"כ אסור משעה שמתחיל החזן נקדש; וכן בקדיש אם לא בשעה שהחזן מאריך בניגון ולא בשעה שמחתך האותיות. ואינו נקרא קדושה אלא נעריצך וכו' הוא למנהג הספרד שאומרים כן בכל תפילת שחרית וכן לאשכנזים שאומרים נקדש לעומתם וכו' ובדברי וכו' אבל שאר הנוסח שמוסיפין בשבת אינו בכלל קדושה ואינו צריך להאזין אחר החזן בזה וכן המנהג כהיום שאומרים זה קודם החזן וכן מותר ללמוד אז ע"י הרהור כן כתב המגן אברהם בשם הגהות יש נוחלין אבל כמה אחרונים סוברים דאפילו ימלוך ג"כ אינו מעיקר הקדושה וכל שכן לעומתם וכו' ובדברי וכו'.

The קדושה should be recited in detail how סדר תפילות נוסח ברכות התפילה רמב"ם explains in detail how be recited:

שליח צבור מברך לעולם ברכה שלישית בנוסח זה: נקדישך ונמליכך ונשלש לך קדושה משולשת כדבר האמור על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש יי' צב-אות מלא כל הארץ כבודו, כבודו וגדלו מלא עולם ומשרתיו שואלים איה מקום כבודו להעריצו לעומתם משבחים ואומרים ברוך כבוד יי' ממקומו, ממקומך מלכנו תופיע ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך מתי תמלוך בציון בחיינו ובימינו תשכון תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך לדור ודור לנצח נצחים ועינינו תראינה במלכות עוזך כדבר האמור בדברי קדשך על ידי דוד משיח צדקך ימלוך יי' לעולם אלקיך ציון לדור ודור הללויה, ה, לדור ודור נגיד גדלך ולנצח נצחים קדושתך נקדישך ושבתך אלקינו מפינו לא ימוש כי א-ל מלך גדול וקדוש אתה ברוך אתה יי' הא-ל הקדוש. בעת ששליח ציבור אומר בברכה זו וקרא זה אל זה כל העם עונים קדוש קדוש וכו', וכשהוא אומר איה מקום כבודו כל העם עונים משבחים ואומרים ברוך כו', וכשהוא אומר בחיינו ובימינו כל העם עונים אמן, וכשהוא אומר על ידי דוד משיח צדקך כל העם אומרים ימלוך יי' לעולם, וכל אלו הדברים שעונים הציבור הוא קורא עמהם, ולא יגביה קולו בעת שהן עונים עמו.

Why do we not follow the שולחן ערוך?

מגן אברהם א"ח סימן קכה ס"ק ב' - ונוסח שלנו יש לה סמך מחזקוני פרשת האזינו שצריך לומר כ"א (21) תיבות קודם שיזכיר השם כמו שעשה משה בפ' האזינו ועיין שם בילקוט ובתוס' סנהדרין. The 21 letters: explains the significance of the 21 letters: on מדרש ספרי פיסקא שו' - מצינו שלא הזכיר משה שמו של הקדוש ברוך הוא אלא לאחר עשרים ואחד דבר. ממי למד? ממלאכי השרת, שאין מלאכי השרת מזכירים את השם אלא לאחר שלש קדושות שנאמר (ישעיה ו' ג') וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה' צב-אות. אמר משה דיי שאתהיה בפחות משבעה כמלאכי השרת. והרי דברים קל וחומר ומה משה שהוא חכם חכמים וגדול שבגדולים ואבי הנביאים לא הזכיר שמו של מקום אלא לאחר עשרים ואחד דבר, המזכיר שמו של מקום בחנם על אחת כמה וכמה.

Are we acting correctly in not following the שולחן ערוך?

משנה ברורה סימן קכה' ס"ק ב' - אלא שותקין וכו' - ויש מקילין שיוכל לאמר עם השליח ציבור והמנהג הנכון כמו שכתב השולחן ערוך כי עמו נמשכו האחרונים וכן נהג הגר"א. ומכל מקום המנהג בימינו שאומרים הקהל גם כן נקדש.

The שולחן ערוך, quoted by the בית יוסף, provides the basis for the position of the רא"ש:

אורח חיים סימן קכה' אות א' ד"ה ולאחר שיסיים - ולאחר שיסיים ברכה שניה יאמר נקדישך ונעריצך וכו' ויענו אחריו קדושה. נראה מדברי רבינו שאין הציבור אומרים עם החזן נקדישך אלא שותקין ומכוונים למה ששליח ציבור אומר וכשמגיע לקדוש אז יענו ויאמרו קדוש וכו' וכן כתב הרא"ש בתשובה כלל ד' סי' י"ט וזה לשונו דבר פשוט הוא שאין לומר קדיש עם החזן כי אין אומרים קדיש אלא בעשרה וצריך להבין לחזן ולענות אמן אחריו כמו כן בקדושה אומר החזן נקדישך ונעריצך וכו' עד שמגיע לקדוש ואז עונים הציבור קדוש עכ"ל.

From our discussion we can conclude that a דבר שבקדושה is not created merely by the presence of ten men. The first step to creating a דבר שבקדושה is the designation of an agent. When those present recite שליח ציבור before the נקדש they are acting as individuals who have not yet appointed an agent to act on their behalf. The דבר שבקדושה never comes to life. Their words remain a סיפור בעלמא, the telling of a story; the type of קדושה that is found in ברכת יוצר. Concerning ברכו and קדיש, the congregation never joins in or says ahead the words: ברכו or יתגדל. This allows the דבר שבקדושה to come into being at the moment when the שליח ציבור says on behalf of the congregation: ברכו or יתגדל. This concept explains the old Ashkenazic practice that a single mourner recites קדיש יתום on behalf of all mourners and that preferably it be the שליח ציבור. קדיש יתום may not reach the level of being a דבר שבקדושה when more than one mourner recites קדיש יתום. In order for קדיש יתום to reach the level of a דבר שבקדושה, it too needs to be recited by a single individual who acts as agent for the ten or more men who have designated him to act on their behalf.

TRANSLATION OF SOURCES

שולחן ערוך אורח חיים סימן קכה' סעיף א' -The congregation should not recite together with the prayer leader the sentence beginning: Nakdishach but instead should keep silent and should concentrate on what the prayer leader is reciting until he reaches the end of the section. The congregation should then respond with the words: Kadosh.

משנה ברורה סימן קכה ס"ק א' -The reason that the practice began that the prayer leader recites on his own the opening sentence of Kedushah is that he is the agent of the congregation. The act by the congregation of reciting the first sentence with the prayer leader negates the agency relationship. The same practice should be followed in reciting Kaddish. The congregation should be careful not to recite the words of Kaddish from the opening words to Yihai Shmai Rabbah together with the prayer leader. The same practice should be followed even if there are nine people in the congregation who did not recite the words together with the prayer leader because there is an obligation on each congregation member to be silent and to listen to the prayer leader and to answer after him. For this reason it is prohibited for someone to learn Torah even if only through thought while the prayer leader recites the opening section of Kenosha and during Kaddish unless it is during the time that the prayer leader does extensive singing and recites the words slowly. The parts of Kedushah that are governed by this rule are the opening section which is Na'Aritzecha for Nusach Sefard and Nikadesh for Nusach Ashkenaz; also L'Oomasom and Oo'Vidivrei but the additional words that we say on Shabbat are not included in this rule. For those sections, it is not necessary to listen to the prayer leader. It is permitted to learn Torah during those sections by thought, so wrote the Magen Avrohom in the name of the Ha'Gahat Yesh Nochlin. However, some later commentators believe that even the section beginning with the words: Yimloch are also an integral part of Kedushah and certainly the sections of L'Oomasam and O'Ovidivrei.

רמב"ם סדר תפילות נוסח ברכות התפילה - (His version of Kedushah) After the prayer leader says within the Bracha: V'Kara Zeh El Zeh, the congregation answers Kadosh, Kadosh; after the prayer leader say Ayeh Mikom Kvodo, the congregation responds: Mishabchim V'Omrin Baruch Kvod; after the prayer leader says: B'Chayeinu O'Oviyameinu, the congregation responds: Amen; after the prayer leader says: Al Yidei Dovid Moschiach Tzidkecha, the congregation responds with Yimloch Hashem L'Olam. Whatever is answered by the congregation is also said by the prayer leader but he should not raise his voice over theirs when the congregation answers the prayer leader.

מגן אברהם אורח חיים סימן קכה' ס"ק ב' -Our practice has a basis from the comments of the Chizkooni to Parshat Ha'Azeinu that it is necessary to recite 21 words before reciting

G-d's name which follows the conduct of Moshe Rabeinu in Parshat Ha'Azeinu. You can check there in the comments of the Yalkut Shimoni and in Tosaphot in Masechet Sanhedrin.

מדרש ספרי דברים פרשת האזינו פסקא שו' -We find that in Parshat Ha'Azeinu, Moshe Rabeinu did not mention G-d's name until after 21 words. From whom did he learn to do so? From the ministering angels. The ministering angels do not mention G-d's name until after saying the word Kadosh three times as it is written: (Isaiah 6, 3) And each called to each other and said: Kadosh, Kadosh, Kadosh, Lord of Hosts. Moshe said: It is appropriate that I act in a manner that equals seven times the act of the ministering angels. Moshe's act is a lesson to us. Moshe who was among the wisest men who ever lived, one of the greatest men that ever lived, Father of all prophets did not mention G-d's name until after reciting 21 words, the rest of us who mention G-d's without thought should not do the same?

משנה ברורה סימן קכה' ס"ק ב' -There are those who are lenient and allow the congregation to recite the opening section of Kedeushah together with the prayer leader. The correct practice is to follow the Schulchan Aruch because many later commentators follow his position and so does the Vilna Gaon. In any event it has become the practice in our day that the congregation also says the opening section of Kedushah.

רא"ש אורח חיים סימן קכה' אות א' ד"ה ולאחר שיסיים -After the prayer leader finishes the second **ברכה**, he should recite Nakdishcha V'Naaritzach etc. The congregation should answer with the words: Kadosh, Kadosh . . . It appears from the words of the Rosh that the congregation does not recite the words: Nakdishcha V'Naaritzach etc. but rather remains silent and concentrates on what the prayer leader is reciting. When the prayer leader reaches the word: Kadosh, then the congregation should respond by saying Kadosh etc. So wrote the Rosh in his responsa in Tshuva Klall 4, Siman 19 and these are his words: it is an obvious matter that the congregation should not recite the words: Nakdishcha V'Naaritzach with the prayer leader because Kedushah must be said by a group of ten men and not by ten individuals. The congregation must generally listen to the prayer leader and answer Amen after the prayer leader. So too in Kedushah the prayer leader says: Nakdishcha V'Naaritzach until he reaches the word: Kadosh. Then the congregation responds by saying: Kadosh.

SUPPLEMENT

MORE ON THE הגדה

There are many interesting issues that come to the fore when you examine early versions of the הגדה. Professor Daniel Goldschmidt in his הגדה tells us about a few of them:

בכמה כתבי יד של ימי הבניים באה לאחר הקידוש הברכה מעין שלוש בנוסח הידוע "על הגפן ועל פרי הגפן וכו'". ברכה זו אף היא תלויה במנהגים או בפסקי הלכה. לפי תקנת המשנה שותים בליל הסדר ארבע כוסות, ושלוש הן לפי מנהגינו באים בתוך הסעודה גופה; השנייה בלבד, שעתה ממש סמוך לסעודה לפנייה, נחשבת לפי כל הדעות בכלל הסעודה, וברכת המזון פוטרת אותה מן הברכה האחרונה. לענין שאר הכוסות חלוקת הדעות, ורש"י ותלמידיו פסקו שהן טעונות ברכה מעין שלוש. מנהג זה אינו נזכר בכתבי הגאונים, וגם בקטעי הגניזה אין זכר לו.

לאחר הקידוש נוטלין לידיים לטיבול הראשון ומברכין על נטילת ידים כפי המנהג העתיק. כידוע נתבטל מנהג זה של הברכה ושל הנטילה העדות האשכנזים, ולא נשתמר ממנו אלא זכר לדבר בלבד, שבעל הבית נוטל בלא ברכה, והמסובין אינם נוטלים כלל. אבל ברוב כתבי-יד ההגדה ובכל קטעי הגניזה כתובה הברכה, כפי שפסקו כמה מהגאונים. על אכילת הירקות מברכין "בורא פרי האדמה" ולפי מנהג העתיק מברכים אחריהם "בורא נפשות רבות", ומסתבר שבדורות קדומים לא הקפידו לאכול פחות מכזית דווקא.

Here is the source that shows רש"י's position:

סידור רש"י סימן שפב'-וגם זה דרך ארוכה מבואר במדרשו וטעמיו ונסדר מפי רבינו יזכר שמו לטובה: ליל שמורים שחל להיות בשבת מוזג אדם כוס של יין ואומר עליו ויכולו, בורא פרי הגפן ואשר בחר בנו ושהחיינו, ואינו אומר שעשה נסים, מפני שעתיד לאמור בהגדה אשר גאלנו, וכוס שאמרו צריך שיחזיק רביעית הלוג, ומוזג כוס לכל אחד ואחד מבני ביתו, אחד אנשים ואחד נשים: ואם חל להיות במוצאי שבת, מברך בורא פרי הגפן, ואשר בחר בנו, בורא מאורי האש, ואינו מריח בבשמים, גזירה שמא יקטמנו, ועוד מפני איבוד נפש, ואומר המבדיל בין קודש (לחול), ושהחיינו, וסימנך י' ק' נ' ה' ז', ושותין בהסיבות שמאל דרך חירות ומברכין בא"י אמ"ה על הגפן ועל פרי הגפן וכו', ונוטלין ידיהם, ומברכין על נטילת ידים על שם כלי ששמו אנטל וזה כללו של דבר, כמו כן בכל שבתות השנה, שאינו נוטל ידיו עד שיקדש, דבעינן נטילת ידים לשם סעודה, ועכשיו נראה כנוטל ידיו לשם קידוש, ולא לשם סעודה, דהוי כנוטל ידיו לפירות, דהוי מגסי הרוח:

On what source did the בעל הגדה rely in stating the דרוש:

ויוציאנו י"י ממצרים לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח. אלא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו. שנאמר (שמות י"ב) ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלחי מצרים אעשה שפטים אני י"י. ועברתי בארץ מצרים אני ולא מלאך. והכתי כל בכור אני ולא שרף. ובכל אלחי מצרים אעשה שפטים אני ולא שליח. אני י"י אני הוא ולא אחר.

Professor David Flusser in his book: **בעל הגדה** opines that the based his statement on the **פסוקים** on the following **תרגום שבעים**:

ישעיהו פרק סג פסוק ח-ט-ח) ויאמר אך עמי המה בנים לא ישקרו ויהי להם למושיע: (ט) בכל צרתם <לא> לו צר ומלאך פניו הושיעם באהבתו ובחמלתו הוא גאלם וינטלם וינשאם כל ימי עולם:

According to Professor Flusser, a misinterpretation of the **פסוק** developed because of the **קרי** and **כתיב** in those **פסוקים**. Is it **לא** or **לו**? or **ציר** or **צר**? **פסוקים** **כתיב** and **קרי**.

רש"י interprets the **פסוק** as follows:

רש"י ישעיהו פרק סג פסוק ט-בכל צרתם – שהביא עליהם:
לא צר – לא היצר להם כפי מעלליהם שהיו ראויין ללקות כי מלאך פניו הוא מיכאל שר הפנים ממשמשים לפניו הושיעם תמיד בשליחותו של מקום:

רש"י reads the **פסוק** as: "לא".

The following **מכילתא** reads the **פסוק** as: "לו" and provides a different explanation to the **פסוק**.

מכילתא דרבי ישמעאל בא – מס' דפסחא בא פרשה יד-ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה מגיד שמכיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין; בחמשה עשר בניסן נדבר המקום עם אברהם אבינו בין הבתרים; בחמשה עשר בניסן באו מלאכי השרת אצל אברהם אבינו לבשרו; בחמשה עשר בניסן נולד יצחק; ומנין שבחמשה עשר בניסן נגזרה גזרה בין הבתרים שנ' ויהי מקץ, קץ אחד לכולן. וכה"א ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות י"י אלו מלאכי השרת וכן אתה מוצא כל זמן שישראל משועבדין כביכול שכינה משועבדת עמהם שנ' ויראו את אל-הי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר (שמות כד י). וכשנגאלו מה הוא אומר וכעצם השמים לטוהר ונאמר בכל צרתם לו צר (ישעיה סג ט). אין לי אלא צרת ציבור צרת יחיד מנין ת"ל יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה (תלים /תהלים/ צא טו), ואומר ויקח אדני יוסף אותו, ואומר ויהי י"י את יוסף (בראשית לט כ – כא), ואומר מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוי ואל-היו (שמואל ב' ז כג).

להבין את התפלה

Professor Flusser provides his own explanation:

מובנו הנכון של ישעיהו סג', ט', נשתמר בתרגום השבעים של הפסוק . . . וכן במשפט אחד הנמצא בהגדת פסח. לשון ישעיהו סג', ט' קשה, דבר שכנראה נגרם על ידי כך שלשונו – ותוכנו – של פסוק קשורים במסורות הטמונות במשא ומתן בין משה רבינו לבין ה' אחרי חטא עגל הזהב (שמות לב', לד' וכן שם לג', יד'–טו'). במשא ומתן שם מציע ה' למשה: שמות פרק לב פסוק לד – ועתה לך נחה את העם אל אשר דברתי לך הנה מלאכי ילך לפניך וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם: ביקש ה' למסור את עם ישראל בידי מלאך, עד שעמד משה ובקש: שמות פרק לד פסוק ט – ויאמר אם נא מצאתי חן בעיניך אד – ני ילך נא אד – ני בקרבנו. וכן כתוב: שמות פרק לג פסוק יד – ויאמר פני ילכו והנחתי לך. המתרגם של תרגום השבעים הרגיש את הסמיכות של שתי הפרשיות ותרגם את המילה "פנים" הן בספר שמות הן בישעיהו סג', ח'–ט' כאותה מלה: שמובנה כאן "בעצמי". והנה נביא שוב את ישעיהו סג', ח'–ט': ויאמר: אך עמי המה, בנים לא ישקרו, ויהי להם למושיע בכל צרתם. לא צר ומלאך, פניו הושיעם, באהבתו ובחמלתו הוא גאלם וינטלם וינשאים כל ימי עולם:

Professor Flusser maintains that additional support for the position of the תרגום השבעים can be found in the following פסוק:

דברים פרק לב פסוק ח–ט–(ח) בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל: (ט) כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו:

As we have seen, the focus of the הגדה is on the מדרש of the פסוקים in דברים פר' ט', פסוק בעל הגדה could have included the next פסוק, כו', ה'–ח', but chose not to do so.

דברים פרק כו פסוק ט – ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש:

It is a worthwhile exercise to compare the actual מדרשים with what the בעל הגדה writes:

ספרי דברים פיסקא שא ד"ה ואמרת לפני – ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אובר אבי, מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד ומעלה על לבן הארמי כאילו איברו.

ספרי דברים פיסקא שא ד"ה וירד מצרימה – וירד מצרימה, מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור שם, שמא תאמר שירד ליטול כתר מלכות תלמוד לומר ויגר שם, יכול באוכלוסים הרבה תלמוד לומר במתי מעט כענין שנאמר (דברים י כב) בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה. ויהי שם לגוי גדול, מלמד שהיו ישראל מצויינים שם. וירא את ענינו, כמה שנאמר (שמות/ א טז) וראיתן על האבנים. ואת עמלינו, כמה שנאמר (שמות א כב) כל הבן הילוד

היאורה תשליכוהו וכו'. רבי יהודה היה נותן בהם סימן דצ"ך עד"ש באח"ב.

מדרש תנאים לדברים פרק כו פסוק ה וענית-ארמי אבד אבי- לבן הארמי בקש לאבד את אבא מלמד שלא הלך אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד מן העולם ומעלה על לבן הארמי כאילו אבדו: וירד מצרימה שמא תאמר שירד ליטול כתר מלכות ת"ל ויגר שם יכול באכלוסין הרבה ת"ל במתי מעט כמה שנ' (י כב) בשבעים נפש יר' אב' מצרימה: ויהי שם לגוי מלמד שהיו ישראל מצוינין שם: גדול ועצום ורב כמה שנ' (שמות א ז) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו:

מדרש תנאים לדברים פרק כו פסוק ו וירעו- וירעו אותנו המצ' כמה שנ' (שם ה כג) ומאז באתי אל פר' לדב' בש' הרע לעם הזה: ויענונו כמה שנ' (שם א יא) וישימו עליו שרי מסים מען ענ' בסבלתם: ויתנו על' עב' קש' כמה שנ' (שם א יג) ויעב' מצרים את בני יש' בפרך:

מדרש תנאים לדברים פרק כו פסוק ז ונצעק-ונצעק אל ה' אלקי אבותינו כמה שנ' (שם ב כג) ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים: וישמע ה' את קלנו כמה שנ' (שם כד) וישמע אלה' את נאקתם: וירא את ענינו כענין שנ' (שם א טז) וראיתן על האבנים: ד"א זו פרישות דרך ארץ כמו שנ' (שם ב כה) וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים: ד"א זה השעבוד שנ' (שם ג ז) ראה ראיתי את עמי אשר במצרים: ואת עמלנו כענין שנ' (שם א כב) כל הבן הילוד היארה תשליכוהו: ואת לחצנו זה הדוחק שנ' (שם ג ט) וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם:

מדרש תנאים לדברים פרק כו פסוק ח ויוציאנו-ויוציאנו ה' ממצ' לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח אלא הקב"ה בעצמו: ביד חזקה זה הדבר כמו שנ' (שם ט ג) הנה יד ה' הויה במקנך: ובזרוע נטויה זו החרב שנ' (דהי"א כא טז) וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים: ובמורא גדול זה גילוי שכינה (שמות יד לא) כמו שנ' וירא ישראל את ה' הגד': ובאתת זה המטה (שם ד יז) ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האתת: ובמופתים אלו המכות (יואל ג ג) ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן: ד"א ביד חזקה שתים ובזרוע נטויה שתים ובמורא גדול שתים ובאתת שתים ובמופתים שתים אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים ר' יהודה היה נותן בהן סימן דצ"ך עד"ש באח"ב:

מדרש תנאים לדברים פרק כו פסוק ט ויביאנו-ויביאנו אל המ' הזה זה המקדש [או] יכול [זה] ארץ ישראל כשהוא אומר ויתן לנו את הארץ הזאת הרי כבר ארץ ישראל אמורה ומה ת"ל ויביאנו אל המקום הזה בשכר ביאתנו אל המקום הזה נתן לנו את הארץ:

SUPPLEMENT

More on why the Congregation should not recite the opening line of קדושה

The concepts contained in the newsletter require a little more explanation. We previously learned that the importance of **ברב עם הדרת מלך** lies in the rule of **ברב עם הדרת מלך**. We further learned that because of the rule of **ברב עם הדרת מלך** if we have a choice as to whether to pray in a shul that has a small crowd or a shul that has a big crowd, we should choose to daven in a shul that has a big crowd. Why? Because there is greater fulfillment of the rule of **ברב עם הדרת מלך** when the **שליח ציבור** is acting as agent for more people. Why is the agency aspect of the **שליח ציבור** so important? Because the **עבודה** in the **בית המקדש** was performed through an agency relationship. Today, our ability to fulfill the rule of **ברב עם הדרת מלך** is limited by the physical capacity of our shuls. At the time of the **בית המקדש**, we were able to fulfill the rule of **ברב עם הדרת מלך** at its maximum level; the **קרוב תמיד** was brought by the **כהנים** as representative of all **כלל ישראל**. There is no act that we perform today that even comes close to fulfilling the rule of **ברב עם הדרת מלך** at that level.

Our designation of a **שליח ציבור** to act on our behalf is the closest that we can come to duplicating the representative **עבודה** that was performed in the **בית המקדש**. That is why having the **שליח ציבור** open **קדושה** for us is so important. An act has to occur that clearly indicates that we have designated the **שליח ציבור** to act on our behalf. Having him say **ברכו** or **יתגדל** or **נקדש** is the kind of act that reveals to all that the **שליח ציבור** is the agent who has been designated to act on behalf of all those present. Without that designation, all present are simply a collection of individuals. **ברב עם הדרת מלך** requires that it be possible to look at an individual as a representative of the group and to be able to count how many people that person represents. Based on that count, we know how well we have fulfilled the rule of **ברב עם הדרת מלך**.

מתן תורה AND קדושה

Our discussion concerning the origin of קדושה would be incomplete if we did not ask why חזון is the הפטרה of the first day of שבועות from which קדושה borrows the words: ממקומו ה' ברוך כבוד ה' is the הפטרה of the first day of שבועות on which we read about מתן תורה and why חזון ישעיהו from which קדושה borrows the words: קדוש קדוש קדוש ה' צבאות. What connection can there be between מתן תורה and קדושה?

The basis for חזון to be the הפטרה for the first day of שבועות is as follows:

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף לא' עמ' א' – בעצרת (דברים ט"ז) שבעה שבועות ומפטירין (חבקוק ג') בחבקוק; אחרים אומרים: (שמות י"ט) בחדש השלישי, ומפטירין (יחזקאל א') במרכבה. והאידנא דאיכא תרי יומי, עבדינן כתרוייהו, ואיפכא.

One can surmise that חזון ישעיהו became the הפטרה for פרשת יתרו for the same reason that חזון יחזקאל became the הפטרה for the first day of שבועות.

A connection between מתן תורה and קדושה can be found in the following מדרש:

פסיקתא רבתי – פרשה כ' ד"ה תנו רבנן אנכי – תנו רבנן אנכי ה' אל-היך (שמות כ' ב') בשעה שעלה משה למרום, באותה שעה באתה ענן ורבצה כנגדו. לא היה יודע משה אם לרכב עליה אם לאחוז בה. מיד פתחה ונכנס בתוכה שנאמר ויבא משה בתוך הענן (שמות כ"ד, י"ח) ויכס הענן (שמות כ"ד, ט"ו). ונשאתו ענן והיה מהלך ברקיע ופגע בו קמואל המלאך, שהיה ממונה על שנים עשר אלפים מלאכי חבלה שהם יושבים בשער הרקיע. גער במשה ואמר: מה לך בקדושי עליון? אתה ממקום הטנופות באת ומהלך במקום טהרה, ילוד אשה מהלך במקום אש. אמר לו משה, בן עמרם אני שבאתי לקבל תורה לישראל. כיון שלא הניחו, הכהו משה פצע אחד ואבדו מן העולם. והיה משה מהלך ברקיע כאדם שמהלך בארץ, עד שהגיע למקום הדרניאל המלאך שהוא גבוה מחבירו ששים רבוא פרסאות וכל דיבור ודיבור שיוצא מפיו יוצאים בדיבור שנים ברקים של אש. פגע במשה, אמר לו: מה לך במקום קדושי עליון? כיון ששמע קולו נבהל מפניו וזלגו עיניו דמעות וביקש ליפול מן הענן. באותה שעה נתגלגלו רחמיו של הקב"ה ויצתה בת קול ואמרה לו להדרניאל: דעו שמימכם אנשי מריבה אתם. כשביקשתי לבראות את אדם הראשון עשיתם לפני קטיגור ואמרתם מה אנוש כי תזכרנו (תהלים ח' ה') ולא עזבתם אותי עד ששרפתי מכם כתות באש, ועכשיו אתם עומדים במריבה ואין אתם מניחים אותו ליתן תורה לישראל. שאילמלא אין ישראל מקבלין את התורה אין דירה לא לי ולא לכם. כיון ששמע הדרניאל כך אמר לפניו: גלוי וידוע לפניך שלא ידעתי שברשותך בא. עכשיו אני אעשה לו שליח ומהלך לפניו כתלמיד לפני רבו. והיה מהלך לפניו עד שהגיעו לאשו של סנדלפון. אמר לו הדרניאל למשה עד כאן היה לי רשות להלוך מכאן ואילך אין לי רשות להלוך מפני אשו של סנדלפון שלא ישרפני. כיון שראה משה את סנדלפון נבהל מפניו וזלגו עיניו דמעות ובקש ליפול מן הענן וביקש רחמים מלפני הקב"ה וענהו. בא וראה כמה חביבים ישראל לפני הקב"ה. באותה שעה ירד הקב"ה בעצמו מן כסאו ועמד לו לפני סנדלפון עד שעבר, ועל אותה שעה אמר ויעבור ה' על פניו וגו' (שמות ל"ד ו'). אמרו עליו על סנדלפון שהוא גבוה מחביריו מהלך חמש מאות שנה ומשתמש אחר המרכבה וקושר כתרים לקונו. וכי תעלה על דעתך שיודעים מלאכי השרת היכן הוא והלא כבר נאמר ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג' י"ב)? ואילו מקומו לא ראו, אלא משביע את הכתר ועולה ויושב בראש אדונו. ובשעה שיגיע כתר, כל חיילי מעלה מזדעזעים וחיות דוממות ונהמות כארי. באותה שעה עונין כולם

ואומרים קדוש קדוש קדוש ה' צב-אות (ישעיה ו' ג'). בשעה שהגיע לכסאו מתנגלים גלגלי כסאו ומתרעשים אדני שרפרף וכל הרקיע כולם אוזנים חלחלה. בשעה שהוא עובר על כל חיילי מרום וכתר שלו, פותחים פיהם ואמרים ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל שם ג'). בא וראה שבחו וגדולתו של הקדוש ברוך הוא בשעה שמגיע כתר לראשו מחזיק עצמו לקבל כתר מעבדיו, וכל חיות ושרפים ואופנים וגלגלי המרכבה וכסא הכבוד בפה אחד אומרים ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללוי-ה (תהלים קמ"ו י').

This **מדרש** is an important source because it provides that the **מלאכים** also recite the **פסוק**: ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללוי-ה each day. However, there are two problems with using this **מדרש** as a source for **קדושה**. The **פסיקתא רבתי** from which it was taken is a set of **מדרשים** that was authored after **התלימוד** which would place the origin of **קדושה** after **התלימוד**. (That might explain why there is only one reference to **קדושה** in the **תלמוד**.) The second problem is that we need to reconcile this **מדרש** with a much earlier **מדרש**:

מדרש תנחומא - פרשת נשא סימן כד-ויהי ביום כלות משה. רבי אומר כל מקום שנאמר ויהי, דבר חדש הוא. ורשב"י אומר כל מקום שהוא אומר ויהי דבר שהיה ופסק להרבה ימים, וחזר להיות לכמות שהיה, זש"ה באתי לגני וגו' (שיר השירים ה', א'), בשעה שברא הקב"ה העולם, התאווה שיהא לו דירה בתחתונים, כשם שיש לו בעליונים, קרא את אדם וצוהו ואמר לו מכל עץ הגן אכול תאכל, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו (בראשית ב טו יז), ועבר על ציוויו, א"ל הקב"ה כך נתאוית, כשם שיש לי דירה בעליונים, כך יהא לי בתחתונים, ודבר אחד צויתי אותך, ולא שמרת אותו, מיד סילק הקב"ה שכינתו לרקיע, מנין שנאמר וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום (בראשית ג, ח'), וכיון שעברו את ציוויו סילק את שכינתו לרקיע הראשון. עמד קין והרג את הבל, מיד סילק שכינתו מרקיע הראשון לרקיע השני. עמדו דור אנוש והיו עובדי ע"ז, שנאמר אז הוחל לקרא בשם ה' (בראשית ד כו), וסילק שכינתו מן השני לשלישי. עמדו דורו של מבול, וכתוב בהם ויאמרו לאל סור ממנו (איוב כא יד), מיד סילק שכינתו מן הרקיע השלישי לרביעי. עמדו דור הפלגה אמרו לא כל הימנו, לבור לו את העליונים, וליתן לנו את התחתונים, מה אמרו, הבה נבנה לנו עיר (בראשית יא ד), ומה עשה להם הקב"ה, ויפץ ה' אותם משם (בראשית י"א ח'), עמד וסילק שכינתו מן הרקיע הרביעי לחמישי. עמדו הסדומיים מה כתוב בהם, ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד (בראשית יג, יג'), רעים זה לזה, וחטאים בגילוי עריות, לה' בע"ז, מאד בשפיכות דמים, מיד סילק שכינתו מן הרקיע החמישי לששי. עמדו הפלשתים והכעיסו להקב"ה מיד סילק שכינתו מרקיע הששי לשביעי. אמר הקב"ה שבעה רקיעים בראתי ועד עכשיו יש לרשעים לעמוד, מה עשה הקב"ה קיפל כל דורות הרשעים והעמיד לאברהם אבינו, כיון שעמד אברהם אבינו ועשה מעשים טובים, מיד ירד הקב"ה מרקיע השביעי לששי, עמד יצחק ופשט צוארו על גבי המזבח, וירד מרקיע הששי לחמישי, עמד יעקב וירד מן החמישי לרביעי, עמד לוי והיו מעשיו נאים וירד מן הרביעי לשלישי, עמד קהת וירד מן השלישי לשני, עמד עמרם והורידו מן השני לרקיע הראשון, עמד משה והוריד את השכינה. אימת? כשהוקם המשכן. אמר הקב"ה באתי לגני לדבר שהייתי מתאוה לי, וזה הוא ויהי ביום כלות משה, מכאן אמר ר' שמעון בן יוחאי אין ויהי אלא דבר שהיה ונפסק להרבה ימים וחזר לכמות שהיה.

In the **שאי למלא אין ישראל מקבלין את התורה אין דירה לא לי ולא** **פסיקתא רבתי**, we learn:

משכן. In the **מדרש תנחומא** we learn that the **רבנו** established his **דירה** in the **עולם** של **רבנו**.

How do we reconcile the two **מדרשים**? The **פסיקתא רבתי** is discussing a time when the **בית** **המקדש** is not standing. **חז"ל** provided that we read a **הפטרה** that includes **מרכבה** every time we read about **תורה** and included **קדושה** within **עשרה** to reassure **ישראל** that the **עולם** של **רבנו** still resides among them because of **קבלת התורה**.

TRANSLATION OF SOURCES

'עמ' א' -Now that we celebrate Shavuot for two days, we follow both opinions but in reverse order.

Our Rabbis learned: "I am your G-d (Shemot 20, 2); when Moshe went on high, a cloud approached him and lay down next to him. Moshe did not know whether to ride on the cloud or to grab hold of it. Immediately the cloud opened and Moshe entered into it as it is written: Moshe entered into the cloud (Shemot 24, 18) and the cloud covered him (Shemot 24, 15). The cloud carried him and was travelling in the heavens when Kimuel, the angel who was head of twelve thousand very strong angels and who protected the entrance to the higher heavens, came to him. Kimuel growled at Moshe and said: What business do you have with the heavenly bodies? You are someone who has come from a place of impurities and you are walking in a place of purity; someone born of a woman walking in a place of fire. Moshe responded: I am the son of Amrom who has come to receive the Torah for the sons of Israel. Because Kimuel would not allow Moshe to proceed, Moshe struck him with a blow and sent Kimuel out of that world. Moshe then started to travel through the heavens like someone travelling on Earth until he reached the place of Hadarniel the angel who was higher than other angels by six thousand Parsaot; each utterance that left Hadarniel's mouth included two bolts of fire. Hadarniel encountered Moshe and said to him: What is your business in a place of high holiness? As soon as Moshe heard Hadarniel's voice, Moshe became terrified, tears ran down his face and he wished to fall back down to earth.. At that moment, G-d felt pity for Moshe. A voice came out of the heavens directed to Hadarniel: Know, that you angels, have always been disagreeable. When I wanted to create the First Man, you became advocates against the concept and said: What is man that you are mindful of him? (Tehillim 8,5) and you would not stop arguing with Me until I destroyed many among you with fire. Now you are interfering once again. You are not allowing Me to deliver the Torah to Israel. If Israel does not receive the Torah, there will be no dwelling place for Me nor for you. As soon as Hadarniel heard those words, he responded: You know that I did not know that Moshe came here based on Your authority. I will now act as Moshe's guide and lead him as a student leads his teacher. Hadarniel led Moshe through the heavens until they reached the fire of the angel, Sandalphone. Hadarniel said to Moshe: until here I have permission to proceed and noone can harm me. However, I have no permission to proceed further within the heavens. Nothing will protect me from the fire of Sandalphone. When Moshe saw Sandalphone, Moshe once again became terrified. Tears ran down his face and he wished to fall down to earth. Moshe prayed for pity from G-d and G-d answered Moshe. Come and see how dear the Jewish people are to G-d. At that moment G-d himself came down off his throne and stood in front of Sandalphone so that Moshe could pass by Sandalphone. It is based on this incident that the Torah tells us: G-d passed by his face, etc. (Shemot 34, 6). It was said about Sandalphone that he was taller than his colleagues the distance of five hundred years; that he served behind G-d's throne and knotted knots for G-d. Do not think from this that the angels knew where G-d resided as we know from the verse: Baruch Kvod Hashem Mimkomo (Yechezkeil 3, 12). Although the angels did not know where G-d resided, they did see the crown rise and rest on G-d's head. At the moment the crown reaches G-d, all the armies of the heavens tremble and the Chayot become quiet and then roar like a lion. At that moment, they all answer: Kadosh, Kadosh, Kadosh, Hashem Zva'Ot (Yishayahu 6,3). When Hashem reaches his throne, the wheels of His throne start to turn and the footstools of the throne start to make noise and the heavens start to tremble. At the moment that G-d passes over the

heavenly bodies wearing His crown, the heavenly bodies begin to say; Baruch Kvod Hashem Bim'Komo (Yechezkeil 3,12). Come and see the honor and greatness of G-d. At the moment that the crown reaches G-d, G-d prepares to receive the crown from his servants. All the heavenly forms of angels respond as one: Yimloch Hashem L'Olam Elohaiyich Tzion L'Dor Va'Dor Halleluya (Tehillim 146, 10).

מדרש תנחומא – פרשת נשא סימן כד – ויהי ביום כלות משה Rebbe says: anywhere in the Torah where you find the word: Va'Yehi, the Torah is relating something new. Rabbi Shimon Bar Yochai says: anywhere in the Torah where you find the word: Va'Yehi, the Torah is relating something that once existed, stopped existing for a period of time and then started anew. This is what is meant by the verse: Bossi L'Gani (Shir Ha'Shirim 5,1). When G-d created this world, G-d coveted having a home in this world as He does in the heavenly world. G-d called to Man and commanded him that he may eat from any tree in the garden but not from the tree of knowledge (Breishit 2, 15, 16). Man then disobeyed G-d's command. G-d said to Man: I desired to have a home on this Earth as I do in the heavens and I asked only that you obey one command and you could not keep it. Immediately G-d moved the Schechina up one level to the Rakiya. How do we know that G-d had come to the Earth? Because the verse says: Va'Yishmi'oo et Kol Hashem His'halech Ba'Gan (Breishit 3,8). Because Man disobeyed G-d's commandment, G-d moved the Schechina up to the first Rakiya. When Cain killed Abel, G-d moved the Schechina from the first Rakiya to the second Rakiya. When the generation of Enosh worshipped idols, as it is written: Oz Hoo'Chal Likro B'Shem Hashem (Breishit 4, 26), G-d moved the Schechina from the second Rakiya to the third Rakiya. After the generation of the flood, about whom it is written: Therefore they say to G-d, Depart from us; for we do not desire the knowledge of your ways (Job 21,14), G-d moved the Schechina from the third Rakiya to the fourth Rakiya. Next came the generation of Haphlaga who said that it was not right that G-d had kept the heavens for Himself and left the Earth for Man. So they said: let us build a city (Breishit 11, 8). What did G-d do to them? Hashem dispersed them from there. G-d then moved the Schechina from the fourth Rakiya to the fifth Rakiya. Then there came the generation of Sodom about whom it is written: V'Anshei Sdom Ra'Im V'Chataim La'shem M'Od (Breishit 13, 13). What does the word: Ra'Im represent? That they were evil to each other. What does the word: V'Chataim represent? That they were sexually deviant. What does the word: La'Shem represent? That they were idol worshipers. What does the word: M'Od represent? That they were murderers. G-d then moved the Schechina from the fifth Rakiya to the sixth Rakiya. Then the Philistines angered Hashem. G-d then moved the Schechina from the sixth Rakiya to the seventh Rakiya. G-d then said: I only created seven levels of heaven and until now only evil ones have roamed the Earth. What did G-d do? He rolled all the evil generations together and turned the world over to Avrohom. Because Avrohom did good deeds, G-d came down from the seventh Rakiya and moved to the sixth Rakiya. Yitzchak continued with that tradition and placed his neck on the alter. G-d then came down from the sixth Rakiya and moved to the fifth Rakiya. Yaakov continued with that tradition and then G-d came down from the fifth Rakiya and moved to the fourth Rakiya. Levi continued with that tradition and his deeds pleased G-d so G-d came down from the fourth Rakiya and moved to the third Rakiya. Kehas continued with that tradition and G-d came down from the third Rakiya and moved to the second Rakiya. Amrom continued with that tradition and G-d came down from the second Rakiya and moved to the first Rakiya. Moshe continued with that tradition and brought the Schechina back down to earth. When? When the Mishkan was completed. G-d said: I have come to my place. This is something that I wanted from the beginning. That is the meaning of the words: Va'Yihi B'Yom Kalos Moshe. From this verse, Rabbi Shimon Bar Yochai learned that when the Torah uses the word: Va'Yihi, the Torah means to tell us about something that once existed, stopped existing for a period of time and then started anew.

SUPPLEMENT

Making the ברכה for העומר during the day

One of the many differences we find in the ספר החילוקים is that in ארץ ישראל, their custom was to make a ברכה on ספירת העומר both in the day and at night. This is how the difference is expressed:

ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב סימן מד'–ארץ מזרח אין סופרין העומר אלא בלילה, ובני ארץ ישראל ביום ובלילה.

The disagreement is based on a conflict between two משניות that we find in the תלמוד בבלי:

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף כ' עמ' ב'–משנה. כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל, ולתקיעת שופר, ולנטילת לולב, ולתפלת המוספין, ולמוספין, ולוידוי הפרים, ולוידוי מעשר, ולוידוי יום הכפורים, לסמיכה, לשחיטה, לתנופה, להגשה, לקמיצה, ולהקטרה, למליקה, ולקבלה, ולהזיה, ולהשקיית סוטה, ולעריפת העגלה, ולטהרת המצורע. כל הלילה כשר לקצירת העומר, ולהקטר חלבים ואברים. זה הכלל: דבר שמצותו ביום – כשר כל היום. דבר שמצותו בלילה – כשר כל הלילה.

משנה מסכת מנחות פרק י' משנה ט'–קוצרין מפני הנטיעות מפני בית האבל מפני בטול בית המדרש לא יעשה אותן כריכות אבל מניחן צבתים מצות העומר לבא מן הקמה לא מצא יביא מן העמרים מצותו לבא מן הלח לא מצא יביא מן היבש. מצותו לקצור בלילה נקצר ביום כשר ודוחה את השבת:

The מנהג ארץ ישראל which often represents תלמוד ירושלמי does so in this case:

תלמוד ירושלמי מסכת מגילה פרק ב דף עג טור ג /ה"ז–אמר הדא פלגו בין ר' לעזר בי ר"ש ובין רבנן דרבנן אמרין קצירת היום כקצירת הלילה ורבי לעזר בי ר"ש או' אין קציר היום כקצירת הלילה.

The רבנן, the majority opinion, presents מנהג ארץ ישראל תלמוד ירושלמי as the opinion.

This disagreement may be the basis for permitting counting during the day when one forgot to count at night, albeit without a ברכה:

ספר הלכות גדולות סימן עא' – הלכות מנחות עמוד תרסה–אמר רב אשי מצוה למימני יומי

ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מאנו יומי ומאנו שבועי. מר רב יהודאי גאון הכי אמר היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילותא, מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות ולילות, אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי.

From the following it appears that the basis is in fact this disagreement:

ראבי"ה ח"ב – מסכת פסחים סימן תקכו ד"ה תנו רבנן – וכן פסק בהלכות גדולות שאם שכח ולא בירך בלילה לא יברך ביום, מהך סתמא דמגילה, דדייקינן בפרק העומר דלילה דומיא דיום מה דיום בלילה לא אף דלילה ביום דבתרא פסול.

The **כלבו** adds a little twist that is worth studying:

ספר כלבו סימן נה' – ומי ששכח ולא ספר לילה ראשונה כתב רב יהודאי גאון ז"ל שאינו סופר עוד בשאר הלילות ואם נזכר ביום ט"ז סופר בו ביום, וכן כתב הגאון רב עמרם דהיכא דאשתלי ולא מנה לילה קדמא תו לא מאני בשאר לילות משום דבעינן תמימות וליכא, ורבינו האיי גאון ז"ל כתב אי משום דבעינן תמימות שכח בשאר הימים נמי חסר המניין והלכך אם שכח סופר יום שלאחריו דמצוה לממני יומי, והריא"ג ז"ל כתב כמו רב יהודאי ורב עמרם ז"ל שאם לא מנה מבערב אע"פ שמנה לאחר כן לא עלתה בידו תמימות, ומסתברא דרבינו האיי גאון ז"ל לפי שספירת העומר לדידן אינה מן התורה לפי שאין לנו לא הבאה ולא קרבן אין לנו לדקדק כל כך בתמימות.

ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללו-יה

In last week's newsletter we identified a **מדרש** which relates that the **מלאכים** recite not only the **וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו: פסוקים** but also the **ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור: פסוק** **ממקומו** and **ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור: פסוק**. The **מדרש** thereby places the **פסוק** of **קדושה** in the same category as the other two **פסוקים**. Unfortunately we cannot state with any certainty that the **מדרש** predates the practice of reciting **ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור: פסוק**. Although references to the **פסיקתא רבתי** are included in some **תשובות הגאונים**, it is not quoted in the **סדר רב עמרם גאון**.

Assuming *arguendo* that the **פסיקתא רבתי** is not the source for including the **פסוק** **ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור: פסוק**, then why was the **פסוק** added to **קדושה**? The following represents the common explanation:

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה ואומר שליח-ובדברי קדשך כתוב לאמר ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללו-יה. **ישראל נקראו ציון כדאיתא בפסיקתא (פסידר"כ סוף אנכי)** אמר רבי חנניא בר פפא חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו מקום שנקראו **ישראל ציון** אלא זה (ישעיה נא, טז) ולאמר לציין עמי אתה. או יש לומר ציון ממש ומן הדין הי' לומר ה' ימלוך לעולם ועד שהוא של תורה (שמות טו, יח) אלא בשביל הזכרת ציון אנו אומרים זה שאמר דוד על שם (תהי' קלז, ו) אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי. ובכל התפלות אנו מזכירין או ציון או ירושלם.

The **ספר האשכול** provides a deeper explanation:

ספר האשכול (אלבק) הלכות קריאת שמע וברכותיה דף ו' עמ' א'— ומזכירין קדושה ביוצר אור, כי המלאכים כמו כן מקלסין ומקדשין כמו ישראל, כדכתיב (איוב לח, ז'): ברן יחד כוכבי בקר, אלו ישראל; והדר ויריעו כל בני אל-הים אלו המלאכים. וישראל ממליכין שמו של הקדוש ברוך הוא בקריאת שמע אמת ויציב ומקבלים על עצמם מלכות שמים, וכן בתפלה לאחר שאומרים אלו ב' פסוקים קדוש וברוך מוסיפין ישראל פסוק ואומרים ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור:

The **ספר האשכול** teaches us that **חז"ל** added the **פסוק** **ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור: פסוק** in order to change the message of **קדושה** from our imitating **המלאכים** to **קבלת עול מלכות שמים**. A similar message is found in the **מדרש** that we studied last week.

Some view the פסוק as representing the day when the whole world fulfills מפרשים קבלת עול מלכות שמים:

רמב"ן שמות פרק טו' פסוק יח' – ה' ימלוך לעולם ועד – יאמר, כי הראה עתה כי הוא מלך ושלטון על הכל, שהושיע את עבדיו ואבד את מורדיו, כן יהי הרצון מלפניו לעשות בכל הדורות לעולם, לא יגרע מצדיק עיניו, ולא יעלימהו מן הרשעים המריעים. ובאו כזה פסוקים רבים, כגון ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללוי-ה (תהלים קמו י), יהי שם ה' מברך מעתה ועד עולם (שם קיג ב), והיה ה' למלך על כל הארץ (זכריה יד ט).

A similar theme is found in the ברכה of המלך הקדוש ראש שמונה עשרה in every יום כיפור and השנה נעילה. It is no accident that we find the פסוק: ימלוך ה' ברכה: within that לדור ודור הללוי-יה:

ותמלוך אתה ה' לבדך, על כל מעשיך, בהר ציון משכן כבודך, ובירושלים עיר קדשך, ככתוב בדברי קדשך: ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללוי-ה. קדוש אתה ונורא שמך, ואין אלו-ה מבלעדיך, ככתוב: ויגבה ה' צבאות במשפט, והא-ל הקדוש נקדש בצדקה. ברוך אתה ה' המלך הקדוש.

Notice the similarity between the words in the ברכה of המלך הקדוש and the version of סדר רב עמרם גאון that we found in קדושה:

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה-ממקומך מלכנו תופיע ותושיענו ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך מתי תמלוך בציון בקרוב בימינו ובחיינו תשכן. תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך לדור ודור ולנצח נצחים. ועינינו תראנה במלכותך כדבר האמור בשירי עזר מפי דוד משיח צדקך, ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללוי-ה (תהלים קמ"ו י').

Notice also that the words that follow the פסוק: ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללוי-ה are the words that comprise the ברכה of המלך הקדוש according to מנהג ארץ-הא-ל. The language that was used to create the ברכה of המלך הקדוש may have been borrowed from the ברכה of המלך הקדוש that is recited on ראש השנה and יום כיפור.

Professor Fleischer in his article on קדושה notes that in the version of קדושה that includes the פסוק of שמע ישראל מוסף לום טוב and מוסף לשבת which is recited in פסוקים several are truncated; i.e. אני ה' אלה-יכם; להיות לכם לאלו-הים. He surmises that at one time the פסוק of ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון לדור ודור הללוי-ה was also truncated. His basis is the fact that the פסוק of ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון, is followed by גידלך. Chop off the word: הללוי-ה and what do you have: ימלוך ה' לעולם אל-היך ציון, or according to the סדר רב עמרם גאון, לדור ודור הללוי-ה. לדור ודור המליכו לא-ל כי הוא לבדו מרום וקדוש.

בעד רפואה שלימה לאבי, אליהו בן בילע

SUPPLEMENT

Excerpts from the paper entitled GATHERING IN THE SYNAGOGUES ON FESTIVALS, SABBATHS AND WEEKDAYS presented by Professor Shmuel Safrai of Hebrew University, Jerusalem at a symposium on Ancient Synagogues in Israel at the University of Haifa in May 1987¹

Editor's note: This paper is an excellent example of the method used by scholars to cull information from the gemara. You will notice that much of what Professor Safrai concludes is based on what the gemara fails to tell us. What do you think about that method of analysis?

The first and primary element in divine worship in the synagogue in ancient times was not prayer, but the reading of the Torah. This fact is revealed clearly in the various sources both from the time of the Second Temple and afterwards. It can be demonstrated from both early and late Talmudic sources, from the evidence in the New Testament – in the Gospels and the Acts of the Apostles – from the writing of Philo and Josephus, and from epigraphic evidence.

In Tosefta Megilla, Ch.3, Halakha 18 (and in parallel passages in both Talmuds) we read: One does not act lightly in synagogues; one does not enter them in the heat because of the heat, in cold because of the cold, or in the rain because of the rain. One does not eat in them, nor drink in them, nor sleep in them, nor walk around in them nor relax in them, but one does read and study and preach in them. A eulogy for the public may be made in them; Rabbi Yehudah said: To what does this refer? To synagogues that are functioning, but if they are in ruins, then they are left and allowed to grow weeds out of distress.

This Tannaitic *halakha*, recounting the things not to be done in the synagogue and those to be done, mentions reading and learning, but does not mention prayer at all. Rabbi Yehuda was familiar with this *halakha* since he added to it that one may make a eulogy for the public in a functioning synagogue, but may not use a ruined synagogue at all because of distress. Also in Rabbi Yehudah's famous description of the great synagogue in Alexandria in Tosefta Sukka 4:6 (and in parallel Talmudic passages), Torah reading and the benediction over the reading of the Torah are mentioned, but not prayer:

And a wooded platform in the middle, and the *hazzan* of the synagogue stands upon it with a cloth a banner? In his hands, *someone* takes *the Torah scroll* to read it, and he, *the hazzan*, raises the cloth and they, *the congregation*, respond amen to every benediction and he raises the cloth and they answer amen.

1. The proceedings of the symposium have been published as BAR International Series 499, 1989

The benediction is over the reading of the Torah, but prayer is not mentioned. The *halakhot* of the synagogue appear in the Mishna in the tractate Megilla in the context of the laws of reading the Scroll of Esther and of the reading of the Torah, not in the Mishna Berakhot in which the first chapters set forth the laws of the recitation of *Shema* and of prayer. Perusing the tractate Berakhot chapters I-V and the parallel passages in the Tosefta, one finds the individual praying while covering himself with water (3:5), carrying the dead (3:1), riding a donkey (4:5), atop a tree or a scaffold (2:4), standing in a road or market (4:1 and Tosefta 3:20), but not in a synagogue. Only on Sabbath and Festival days, on which the *Musaf* (additional) service is recited, is there any hint of a synagogue . . .

Editor's Note: In the following section, Professor Safrai argues that the Brachot that are recited after the Haftorah and the Brachot recited by the Koehn Gadol on Yom Kippur represent an early form of a complete prayer.

A number of scholars have pointed out that the benedictions recited after the *haftara* are not only benedictions to be said after a reading from the Prophets because, in contradistinction to the blessing said after the reading of the Torah, which is brief and pertains only to the Torah, giving thanks to the Torah of truth, the blessing after the *haftara* include in their various recensions prayers touching on a wide range of issues: consolation, the kingdom of David, the Torah and the Temple service, and the sanctification of the Sabbath, and they recited in a most festive manner . Some scholars have hypothesized that in ancient times these blessings constituted the nucleus of the prayer to be recited on a given day. In other words; originally, the congregation would gather for the reading of a passage in the Torah and the Prophets; after the reading, the leader or the person who was honored with the reading from the prophets would add a number of benedictions , and these were the entire prayer service. The language and content of the blessings as they have come down to us are similar to the blessings recited by the High Priest on Yom Kippur after the reading of the Torah (Mishna Yoma 7:1): "And he recites eight benedictions over them-on the Torah and on the Temple service and on Thanksgiving and on atonement of sin and on the Temple . . .and on Israel and on Jerusalem . . . and on the priests." According to the Mishna the same benedictions are to be recited by the king after reading "the king's portion:" "On Sukkot when the High Priest blesses them, but he substitutes 'pilgrimage festivals' for 'atonement'." Here too no prayer is mentioned as preceding , and only after the reading of the Torah did they recite the eight blessings which constituted the prayer.

In both instances that we have cited, the reading by the High Priest on Yom Kippur and the reading in the ceremony of convocation (*haqel*), there is no mention of a reading from the Prophets. Both the High Priest and the king do not read anything but the Torah, yet they recited benedictions like those of the Haftorah. These blessings are not intrinsically linked to the reading from the Prophets but to the reading of the Torah , since in earliest

times there was no reading other than from the Torah and only later on , in the time of the second Temple was the Prophetic passage appended. Thus it is reasonable to presume that this chain of blessings related to the particular day of festivity was created in ancient times, when only the Torah was read . . .

Editor's Note: In the next section, Professor Safrai presents his opinion as to how the purpose of the synagogue changed after the destruction of the Second Beit Hamikdash. He further suggests a novel theory as to the development of Shemona Esrei. Please note the comment he makes about the third Bracha of Shemona Esrei, the subject of this week's newsletter.

The synagogue operated for hundreds of years during the Second Temple period, a fact which we can learn from internal Jewish tradition, from both Jewish and Gentile writers, and from epigraphic and archaeological sources; but the destruction of the Temple brought about a further development in the synagogue service. A few cogent facts from the generation of Yavne will suffice to bear out these points:

- (1) With the destruction of the Temple, Rabban Yohanan b. Zakkai established the priestly benediction as the conclusion of the synagogue service: "The Rabbis taught: the priests may not ascend the dukhan (pulpit) with their shoes and that is one of nine decrees which Rabban Yohanan b. Zakkai decreed. Even before the destruction of the Temple, the priestly benediction had been carried out in the synagogue, but the ruling that the priests must ascend barefoot added an element of the Temple atmosphere to its execution in the synagogue because in the Temple the entire service was conducted by barefoot priests. Likewise, as the priestly benediction concluded offering of the daily sacrifice in the Temple, so it concluded the synagogue service, coming at the end of the Amida. The last prayer of the amida is known in the Amoraic literature as "Grant Peace" (Sim Shalom) but it is always referred to in Talmudic literature as the "priestly benediction (Birkat Kohanim). The text of this final benediction does not stand by itself, but forms a response to the priestly benediction by the congregation or the leader. It is reasonable to assume that this decree which gave the priestly benediction in the synagogue a standing similar to that which it had in the Temple as part of the daily sacrifice, was made on the presumption that public prayer is conducted every morning.
- (2) In the Mishna (Berakhot 4:3), Rabban Gamliel ruled that "every day a person should pray eighteen benedictions." His colleagues disagree with him, some saying that one should recite an equivalent of eighteen blessings, others specifying that "if he is able to say the prayer fluently", and still others raising objections to the arrangement, claiming that pre-ordained prayer is not heartfelt supplication. The discussion of the "eighteen benedictions" presupposes public prayer that includes the priestly benediction, and

even an individual praying privately says the “priestly benediction” in conformity with public prayer. The recollection of prayer on weekdays in the time of the Temple, as mentioned in the literature, is very distant from the format of the eighteen blessings. The Mishna (Tamid, beginning of chapter 5) describes the gathering of the priests for prayer in the Chamber of Hewn Stone after preparing the daily sacrifice to be offered. Their service includes the reading of the Shema, the Ten Commandments and a short prayer concluding with the priestly benediction. The Tractate Tamid in the Mishna reports the reality just prior to the destruction of the Temple, and it is doubtful if at that time there already was a fixed text of eighteen benedictions. The priestly benediction is likely to have been included because the priests had just gathered and were preparing themselves to offer the daily sacrifice.

(3) One baraita testifies explicitly: “Shimon ha-Paqli arranged the eighteen benedictions before Rabban Gamliel in Yavne”. In recent generations numerous scholars have debated the meaning of this tradition. Already in the Babylonian Talmud it presented a problem that demanded an explanation, since adjacent to it is the tradition that “one hundred and twenty elders, and among them prophets, ordained the eighteen benedictions in their order.” The Talmud explains: “They forgot them and he, Shimon, arranged them again.” This equivocation is not historical, but there is no doubt that some prayers were accepted in ancient times and left their mark in different references in Second Temple literature. However, we can find no genuine indication from the time of the Temple of a chain of eighteen benedictions comprising three introductory blessings, twelve intermediate blessings or supplications (recited on weekdays only) and three concluding blessings. It is not unlikely that as a result of the tradition that the order of prayer devolved from the earliest days of the Temple, and the fact that in the period of Yavne a weekday prayer of eighteen benedictions existed, the ordination of those eighteen benedictions came to be attributed to the “Men of the Great Assembly.”

On the contrary, we can say with certainty that the format of the Amidah of the Sabbath and festivals, i.e., three introductory blessings, three concluding blessings, and one intermediate blessing specifically pertaining to the sabbath or festival, already existed before the destruction of the Temple. “A holiday that falls on Shabbat-Bet Shammai says: one recites eight benedictions saying the blessing of the Sabbath by itself and the blessing of the holiday by itself, starting with the Sabbath. And Bet Hillel says: one recites seven, starting with the Sabbath and ending with the Sabbath, and with the sanctification of the holiday day in between. Bet Shammai said: Honi the Small went down before the ark and said seven and the entire people said to him: you have satisfaction.” Certainly, Bet Shammai and Bet Hillel were describing an event that took place before the destruction of the Temple, and the format of these six benedictions existed in the time of the Second Temple.

Perhaps we would not be wrong to presume that the public prayers on Sabbath and holidays opened and closed with three blessings, all of them having a general religious significance, but on weekdays, when the individual prayed alone, they would begin with supplications, the first supplication being “You grant man knowledge” . . . just as many of the prayers of the Qumran community open with a request or note of thanks for knowledge. After the request for knowledge came the other requests which added up to twelve benedictions or perhaps less.

This fact may also explain the relative brevity of the third benediction “You are holy.” In all the versions we have, this benediction is short, because it was expanded by the Qedusha, which was recited only in public and at first only on Sabbath and festivals. As early as the Geonic period the Qedusha was not recited in Eretz Yisroel except on Sabbath and holidays. What Shimon Pequeli did was not to set down the final text of the eighteen benedictions but to arrange the basic format: adding the three first blessings and the three last to the weekday prayer and arranging the twelve intermediate blessings, the weekday portions for the individual and the community. And indeed, even in the generation of Yavne we find that they prayed eighteen benedictions in public on weekdays, as in the story told of Shmuel ha-Qatan, the older contemporary of Rabban Gamliel, who went before the ark “and thought about (the benediction for heretics) for two and three hours, but they did not remove him.” That is to say, they did not stop him from reciting the prayer on behalf of the public, even though the halaka rules that one who errs in the benediction for heretics ‘is to be removed.’

In our opinion, in the time of the Temple a seven-fold prayer was recited in public on Sabbaths and holidays, three introductory benedictions, three concluding benedictions and a special one for the Sabbath or festival. These six benedictions were recited in public and thus their content is of general religious significance. In the course of their recitation they would recite the Qedusha and conclude with the priestly benediction. On weekdays, the individual would commence the prayers with ‘You grant knowledge’ and conclude with “He that hears prayers.” In the generation of Yavne, at the time of Rabban Yohanan ben Zakkai and Rabban Gamliel, with the destruction of the Temple and the cessation of the daily sacrifice in the Temple, i.e., the cessation of public daily worship, they began to pray in public on weekdays as well and therefore added the opening and concluding blessings to the weekday prayer, ending with the priestly benediction. The Quedusha was still only recited on Sabbaths and holidays, and consequently the text of the blessing “You are holy” remained minimal in the custom of Eretz Yisroel.

Thus we see that in the field of public prayer, as in other areas of public life, the teachers of Israel in the generation of Yavne were able to transform the catastrophe of the destruction of the Temple into a source of creativity and reconstruction in the life of the Jewish people.

TRANSLATION OF SOURCES

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה ואומר שליה -The Jewish people are called Tzion as we find in the Psikta: Rav Chanaya son of Papa said: we have reviewed all of Tanach and have not found a place where the Jewish people are called Tzion except in the verse (Yeshayahu 51, 16) V'Lomar L'Tzion Ami Ata. In the alternative, we should interpret the word Tzion in the verse Yimloch as referring to Tzion itself. In truth, the third verse in Kedushah should have been: Hashem Yimloch L'Olam V'A'Ed which is found in the Torah (Shemot 15, 18) but because of the need to mention Tzion, we say that which King David said (Tehillim 137, 6), Im Lo A'Aleh Et Yerushalayim Al Rosh Simchasi. In all our Tephilot, we mention either Tzion or Yerushalayim.

ספר האשכול (אלבק) הלכות קריאת שמע וברכותיה דף ו' עמ' א' -We mention Kedushah in the Brachot of Kriyat Shema because the angels praise and say Kedushah in the same manner as we do as the verse says (Job 38, 7): B'Ran Yachad Kochvai Boker (when the morning stars sang together) that represents the Jewish people; V'Hadar Va'Yari'Oo Kol Bnei Ailim (and all the sons of G-d shouted for joy) that represents the angels. The Jewish people declare G-d's name to be the name of the ultimate King in Kriyat Shema, Emes V'Yatziv and accept the yoke of G-d's kingship. Likewise the Jewish people do so in Shemona Esrei after reciting the two verses of Kedushah, the Jewish people add one more verse and say: Yimloch Hashem L'Olam . . .

רמב"ן שמות פרק טו' פסוק יח' - ה' ימלוך לעולם ועד -Let it be said that G-d then showed that He is the King and Ruler over everything; that G-d saved his servants and destroyed those who rebelled against G-d. In the same manner let it be G-d's will to do the same in all generations forever; that the ones who are right in G-d's eyes not be diminished and that they not be hidden because of the evil ones who cause harm to them. We find many verses that share the same theme such as: Yimloch Hashem L'Olam (Tehillim 146, 10); YiHio Shem Hashem Mi'Vorach Mai'Ata V'Ad Olam (Tehillim 113, 2) V'Haya Hashem L'Melech Al Kol Ha'Aretz (Zechariya 14, 9).

הא-ל הקדוש OF ברכה TO THE אמן ANSWERING

What is the basis for the following positions?

- טור אורה חיים סימן סו'-ובס"מ קטן כתב ועונין קדיש וקדושה ואמן של הא-ל הקדוש ואמן של שומע תפלה בכל מקום.
- שולחן ערוך אורה חיים סימן סו' סעיף ג'-לקדיש ולקדושה ולברכו, מפסיק אפילו באמצע הפסוק, וכן למודים, אבל לא יאמר אלא תיבת מודים בלבד. דעה: וכן בברכו לא יאמר יתברך וישתבח כו'. ויש אומרים דאמן שעונין אחר ברכת הא-ל הקדוש ואחר שומע תפלה יש לו דין קדושה ויוכל לענות אותם בקריאת שמע, וכן עיקר.

The basis for their position is the following:

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ג' דף ו' טור ב' /ה"ב-א"ר שמואל בר אבדומא: זה שהוא נכנס לבית הכנסת ומצאן עומדין ומתפללים, אם יודע שהוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל שליה ציבור כדי לענות אחריו אמן יתפלל, ואם לאו אל יתפלל. באי זה אמן אמרו? תרין אמוראין; חד אמר באמן של הא-ל הקדוש, וחד אמר באמן של שומע תפילה. א"ר פינחס ולא פליגי; מאן דמר באמן של הא-ל הקדוש בשבת, ומאן דמר בשומע תפילה בחול.

This excerpt from the תלמוד ירושלמי can be properly understood if it is interpreted in accordance with the following opinion of Professor Shmuel Safrai¹:

In our opinion, in the time of the Temple a seven-fold prayer was recited in public on Sabbaths and holidays, three introductory benedictions, three concluding benedictions and a special one for the Sabbath or festival. These six benedictions were recited in public and thus their content is of general religious significance. In the course of their recitation they would recite the Qedusha and conclude with the priestly benediction. On weekdays, the individual would commence the prayers with 'You grant knowledge' (חונן הדעת) and conclude with "He that hears prayers (שומע תפלה)." In the generation of Yavne, at the time of Rabban Yohanan ben Zakkai and Rabban Gamliel, with the destruction of the Temple and the cessation of the daily sacrifice in the Temple, i.e., the cessation of public daily worship, they began to pray in public on weekdays as well and therefore added the opening and concluding blessings to the weekday prayer, ending with the priestly benediction. The Quedusha was still only recited on Sabbaths and holidays, and consequently the text of the blessing "You are holy" (אתה קדוש) remained minimal in the custom of Eretz Yisroel.

According to רב פינחס, there was no disagreement between the אמוראין. One אמורא was speaking about שבת, a day on which the ברכה of הא-ל הקדוש was recited. The person coming late needed to wait only until after answering אמן to the ברכה of הא-ל הקדוש before he could recite שמונה עשרה. On a weekday, because הא-ל הקדוש was

1. From the paper entitled: *GATHERING IN THE SYNAGOGUES ON FESTIVALS, SABBATHS AND WEEKDAYS* delivered by Professor Shmuel Safrai of Hebrew University, Jerusalem at a symposium on Ancient Synagogues in Israel, held at the University of Haifa in May 1987,

not recited, the person had to wait to answer **אמן** to the **ברכה** of **שומע תפילה** before reciting **עשרה**.

Our version of the excerpt from the **תלמוד ירושלמי** is not the only version:

רא"ש מסכת ברכות פרק ג' סימן יז: ועוד מוסיף בירושלמי דברים אחרים דגרסינן בירושלמי בפרק תפלת השחר לא התפלל שחרית ובא ומצאן שמתפללין של מוסף אם היה יודע שאם יתחיל יגמור עד שלא יתחיל שליח ציבור כדי לענות אחריו אמן יתפלל. ואם לאו אל יתפלל. באיזה אמן אמרו חד אמר באמן של הא-ל הקדוש. וחד אמר באמן של שומע תפלה. מאן דמר בהא-ל הקדוש בשבת; ומאן דמר בשומע תפלה בחול.

The **רא"ש** immediately notices a difficulty with his version:

ומשמע מתוך ירושלמי זה שהיו מתפללים במוסף שבחול כגון בראש חודש ובחולו של מועד י"ח ברכות. והיה תמיה רבי חיים הכהן ז"ל על מנהג שלנו שאין אנו מתפללים בהם רק שבע ברכות.

תוספות answers the problem as follows:

תוספות מסכת ברכות דף כא' עמ' ב' -עד שלא יגיע שליח צבור למודים - ומתוך הירושלמי משמע שהיו רגילין לומר י"ח ברכות שלמות במוסף של חול כגון בר"ח ובחול המועד ומיהו אנן סמכינן אהא דאמר פרק תפלת השחר (לקמן דף כט.) דקאמר תמני סרי תקון תשסרי לא תקון. . . עוד אומר הר"ר חיים דאיתא בתוספתא (דפ' ת"ה) בהדיא כמנהגנו דקאמר התם ימים שיש בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וחול המועד ערבית ושחרית מתפלל י"ח שלמות ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירים אותו ובמוספים מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע ובירושלמי נמי י"ל דטעות סופר הוא ול"ג של מוסף אלא בא ומצאן מתפללים וכן משמע בירושלמי פרק מי שמתו דגם זו המימרא כתובה שם ולא הזכיר של מוסף כלל.

Why is it so important to answer **אמן** after the **ברכות** of **הא-ל הקדוש** and **שומע תפלה**?

מגן אברהם אורח חיים סימן סו' ס"ק ז'-דאמן שעונים כו' - כתב ב"י בשם מהר"א הטעם משום דהוה סיום ג' ראשונות, ושומע תפלה הוי סיום אמצעיות. והא דלא חשיב אמן של ברכת שים שלום לפי שזה אף היחיד עונה סיום י"ח ולפיכך אין לו להפסיק בשבילו מאחר שיוכל לאמרו ביחיד עכ"ל, וכתב לבוש דלדידן דקי"ל בסו' רט"ו דיחיד אינו עונה אמן אחר סיום י"ח צריך להפסיק בק"ש לענות אמן אחר שים שלום ובל"ח כ' דלא יפסיק אלא יסמוך על אמן שאמר בעושה שלום וכנ"ל מאחר דהרב"י כ' בשם הפוסקים דאף לשני אמנים אלו לא יפסיק א"כ הבו דלא לוסיף עלה ומי יודע מאיזו טעם ייחד הירושלמי שני אמנים אלו: כתב מט"מ שאף כשמתפלל ביחיד יאמר אחר עושה שלום ואמרו אמן שאומר כן להמלאכים השומרים אותו.

בעד רפואה שלימה לאבי, אליהו בן בילע

TRANSLATION OF SOURCES

טור אורח חיים סימן סו-In Siman 40, he wrote: we may answer to Kaddish, Kedushah and the Amen of the Bracha: Ha'Ail Ha'Kadosh and the Amen of the Bracha Shomeah Tefila no matter where we are holding in our prayers.

שולחן ערוך אורח חיים סימן סו סעיף ג'-For Kaddish, Kedushah and Barchu, he can stop even if he is in the middle of a verse in Kriyat Shema; also for Modim but he should not recite more than the word: Modim. Ramah: While answering to Barchu, he should not recite the words: Yisbarach and Yishtabach. There are those who hold that the Amen that is recited after hearing the Bracha: Ha'Ail Ha'Kadosh and the Amen of the Bracha Shomeah Tefila have the same status as Kedushah and one can answer Amen to those Brachot even if one is in the middle of reciting Kriyat Shema and it appears to me to be correct.

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ג' דף ו' טור ב' /ה"ב'-Rav Shmuel son of Abduma said: One who enters a synagogue and finds the congregation saying the silent Shemona Esrei, if he knows that he can begin and finish reciting Shemona Esrei before the prayer leader begins and reaches the place where the late comer must answer: Amen, he may recite Shemona Esrei. If the late comer does not expect to finish before the prayer leader reaches the point when the late comer needs to recite: Amen, he should not begin. Which "Amen" must he recite? Two Amoroim answered: One said: the Amen that follows the Bracha of Ha'Kail Ha'Kadosh and one said: the Amen that follows the Bracha of Shomaiya Tefila. Rav Pinchas said: The two Amoroim do not disagree with each other; the one who said: the Amen that follows the Bracha of Ha'Kail Ha'Kadosh is concerned with Shabbat and the one said: the Amen that follows the Bracha of Shomaiya Tefila was concerned with weekdays.

רא"ש מסכת ברכות פרק ג' סימן יז-The Yerushalmi Talmud adds: if one came to synagogue after the congregation completed Tephilat Schacharit and found the congregation reciting Tephilat Mussaf, if he believes that he can complete Shemona Esrei and answer Amen to the Bracha of the prayer leader, he may begin; if not, he should wait. Which "Amen"? One said: the Amen that follows the Bracha of Ha'Kail Ha'Kadosh and one said: the Amen that follows the Bracha of Shomaiya Tefila. The one who says the Bracha of Ha'Kail Ha'Kadosh is concerned with Shabbat and the one who said: the Bracha of Shomaiya Tefila was concerned with weekdays.

רא"ש מסכת ברכות פרק ג' סימן יז-One can conclude from the excerpt from the Talmud Yerushalmi that the example given is on a weekday when Tephilat Mussaf is recited such as Rosh Chodesh or Chol Ha'Moed and they prayed the 18 Brachot of Shemona Esrei as part of Mussaf. Based on this excerpt Rav Chaim HaCohen was astonished about our custom in which we only recite seven Brachot in the Shemona Esrei of Mussaf on a Rosh Chodesh that

falls on a weekday.

תוספות מסכת ברכות דף כא' עמ' ב' -From the words of the Talmud Yerushalmi, one can possibly conclude that it was their practice to recite the full eighteen Brachot of Shemona Esrei as part of the Mussaf prayer on a Rosh Chodesh or Chol Ha'Moed that fell on a weekday. Our practice not to do so is based on that which is found in Masechet Brachot Daf 29a where we learn that Chazal composed Shemona Esrei to have eighteen benedictions and not nineteen benedictions. Moreover, HaRav Chaim said that we find that a Tosephta explicitly expresses our practice as follows: days on which a Mussaf sacrifice was brought like Rosh Chodesh and Chol Ha'Moed, the practice is to recite a version of Shemona Esrei that has eighteen benedictions for Schacharit and Maariv, include a reference to the special occasion in the Bracha of Avodah (Ya'Aleh V'Yavoh) and if the prayer leader fails to mention the special occasion, we have him return to that place, while for Tephilat Mussaf, we recite a form of Shemona Esrei that has only seven Brachot and the prayer leader mentions the special occasion in the middle Bracha. As for the excerpt from the Talmud Yerushalmi, one needs to conclude that a publishing error entered the text and we should not study that excerpt as referring to Tephilat Mussaf. Instead we need to read the excerpt as referring to a person who came late to synagogue and found the congregants reciting Shemona Esrei of Tephilat Schacharit. Support for this position can be found in the fact that the Talmud Yerushalmi in the chapter entitled: Mi Sh'Masu repeats this discussion and does not refer to Tephilat Mussaf.

מגן אברהם אורח חיים סימן ס"ק ז' -The Beis Yosef wrote in the name of the Mahari that the reason that the Amen after the Bracha: Ha-Ail Ha'Kadosh is so important is that it comes at the end of the first three Brachot and the Amen after the Bracha: Shomeah Tefila is so important because it comes at the end of the middle Brachot. What about the Amen that comes after reciting the last Bracha, Sim Shalom? That is not mentioned because even an individual who recites Shemona Esrei says Amen after the Bracha of Sim Shalom. As a result it is not necessary to interrupt your prayers to answer Amen to the Bracha of Sim Shalom. The Levush wrote that since in his opinion as expressed in Section 115 that an individual does not respond Amen after his own Bracha at the end of Shemona Esrei, he must stop even in the middle of reciting Kriyat Shema in order to respond Amen to the Bracha of Sim Shalom. Another commentator wrote that one should not stop in the middle of reciting Kriyat Shema but instead we should rely on the fact that we say Amen and the end of the line of "Oseh Shalom Bimromav". It appears to me that because the Beis Yosef wrote in the name of several poskim that even for these two recitations of Amen one should not stop, then one should certainly not stop for the Amen of Sim Shalom. Moreover, who knows why the Yerushalmi thought that these two Amens were so important. The Match Moshe wrote: that even an individual should say at the end of "Oseh Shalom" the word: V'Imru because he is saying it on behalf of the angels that accompany and protect him.

SUPPLEMENT

דא-ל הקדוש ברכות of אמן to the Additional material on the issue of reciting שומע תפלה and

The following is the complete comment of the רא"ש that is quoted in the newsletter:

רא"ש מסכת ברכות פרק ג' סימן יז-יח [דף כא ע"ב] אמר רב הונא הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללים אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ למודים יתפלל ואם לאו לא יתפלל לפי שצריך לשחות עם הצבור במודים שלא יראה ככופר למי שחבריו משתחוים לו. וה"ה אם יגיע למודים או לאחת מן הברכות ששוחין בהן כשש"ץ מגיע למודים שפיר דמי כיון שהוא משתחוה עם חבריו. אבל הגמרא לא פסיק ליה למינקט כה"ג ולא מסתבר לפרושי דמשום מודים דרבנן צריך שיגמור תפלתו קודם מודים. ור"ת ז"ל כשהיה עומד באמצע התפלה והיה מגיע למודים היה משתחוה עם הצבור באמצע הברכה אבל לא בתחלה וסוף דאמרינן לקמן (דף לד א) אין לשוח בתחלת הברכה וסוף אלא באבות ובמודים מיהו לכתחלה אין לעשות כן אם לא שיצטרך אדם להתפלל ולסמוך גאולה לתפלה. וכן לענין קדושה אם יגיע לש"ץ כשאומר נקדישך יאמר עם הש"ץ מלה במלה כל מה שהוא אומר. ואין זה קרוי הפסק ואם התפלל וצבור אומרים קדושה או יהא שמייה רבא כתב רש"י בסוכה פרק לולב הגזול (דף לח ב) בשם ה"ג וכן פר"ח ז"ל שישתוק ויכוין למה שהצבור אומרים והוי כעונה. אבל ר"ת ור"י ז"ל אומרים דכיון דשומע כעונה הוי הפסקה אם ישתוק וקצת יש ראייה מכאן דאי שומע כעונה אמאי קאמר הכא דלא יתחיל אם לא יוכל לגמור עד שלא יגיע ש"ץ לקדושה למנ"מ ישתוק ויכוין ויהיה כעונה. מיהו נוכל לומר דענייה חשיבא טפי. ועוד מוסיף בירושלמי דברים אחרים דגרסינן בירושלמי בפרק תפלת השחר לא התפלל שחרית ובא ומצאן שמתפללין של מוסף אם היה יודע שאם יתחיל יגמור עד שלא יתחיל ש"צ כדי לענות אחריו אמן יתפלל. ואם לאו אל יתפלל. באיזה אמן אמרו חד אמר באמן של האל הקדוש. וחד אמר באמן של שומע תפלה מ"ד בהאל הקדוש בשבת ומ"ד בשומע תפלה בחול. ומשמע מתוך ירושלמי זה שהיו מתפללים במוסף שבחול כגון בר"ח ובחולו של מועד י"ח ברכות והיה תמיה רבי חיים הכהן ז"ל על מנהג שלנו שאין אנו מתפללים בהם רק שבע ברכות. וגם בגמ' דידן לא הוזכר שבע ברכות כי אם בשבתות וי"ט דחיישינן למירחא אבל בראשי חדשים ובחול המועד דלא חיישינן למירחא שהרי מתפללים בשחרית ערבית ומנחה י"ח ברכות א"כ אף במוסף יהיה ראוי לנו להתפלל י"ח והרב אלחנן ז"ל היה אומר כי בגמ' דידן יהיה מוכח שאין להתפלל בשום מוסף י"ח ברכות שאם היה

מתפלל י"ח ברכות היה אומר גם ברכות מוסף אז יהיה י"ט ברכות ואמרינן לקמן בפרק תפלת השחר (דף כ"ט א) תמני סרי תיקון תשסרי לא תיקון. ולא תיקשי מענינו דדוקא ש"ץ הוא שאומרה ברכה בפני עצמה אבל יחיד כוללה בשומע תפלה. ואין לומר נכלול תפלת מוסף בעבודה כמו בתפלת שחרית. דא"כ בפרק במה מדליקין (דף כד) הוה ליה למיתני מוסף בהדי ערבית ושחרית ומנחה שמתפללין שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בעבודה. ועוד כיון דלא נתקנה התפלה אלא בשביל המוסף די לנו בז' ברכות. גם נראה שאין לגרום בירושלמי בא ומצאן מתפללין של מוסף דלמה לו להזכיר בתפלת המוסף דין זה בתפלה של חול נמי היה יכול להשמיענו. ובתוספתא דברכות נמי יש סמך למנהג שלנו. דקתני כל שאין בו מוסף כגון חנוכה ופורים ערבית ושחרית ומנחה מתפלל י"ח ואומר מעין המאורע בהודאה ואם לא אמר אין מחזירין אותו. ובימים שהיה בהן קרבן מוסף כגון ר"ח וחול המועד (ערבית) שחרית ומנחה מתפלל י"ח ואומר מעין המאורע בעבודה ואם לא אמר מחזירין אותו ובמוספין מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע. וריב"ל אומר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל ואם לאו לא יתפלל במאי קמיפלגי רב הונא סבר היחיד אומר קדושה. ור' יהושע ב"ל סבר אין היחיד אומר קדושה. וכן אמר רבי יצחק אין היחיד אומר קדושה. אמר רב אדא בר אהבה מניין שאין היחיד אומר קדושה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי'. אבל קדוש של סדר קדושה יחיד אומרה שאינו אלא כמי שקורא הפסוק ומתרגמו. וקדושה שביוצר י"מ שאין היחיד אומרה אלא יאמר ואומרים ביראה קדוש וברוך. וי"א שיחיד אומר וכן יראה כי אינו אלא סיפור דברים בעלמא היאך המלאכים הן מקדישין אבל כשאנו אומרים נקדישך ונעריצך כמו שהמלאכים מקדישין אין לומר בפחות מי'. וכ"ע מיהא מיפסק לא פסיק איבעיא להו מהו שיפסיק ליהא שמיא רבא ומסיק דלא פסיק:

For those of you who would like to study more on the subject, here is the opinion of the פני יהושע:

פני יהושע מסכת ברכות דף כא' עמוד ב'—בתוספות בד"ה עד שלא הגיע ש"ץ למודים כו' וה"ה נמי אם הגיע למודים כשהש"ץ כו' אבל אין גמרא פסיקא ליה כה"ג עכ"ל. ולפי"ז משמע דתוס' כתבו כן מסברא דנפשיהו ואף דלכאורה לדידן לא נפקא מינה בהאי פיסקא דהא קיי"ל כריב"ל דכשמצא ציבור שמתפללין צריך לגמור עד שלא הגיע ש"ץ לקדושה אלא דאכתי נפקא מינה במי שנכנס לבית הכנסת וממתין להתפלל עד שגמר הש"ץ הקדושה או שבא לבית הכנסת לאחר קדושה דבכה"ג בעינן שיהיה יוכל להתחיל ולגמור עד שיגיע הש"ץ למודים דריב"ל אית ליה נמי הא דר"ה כדמשמע בשמעתין וכן כתבו הפוסקים ועל זה כתבו מסברא דה"ה אם יגיע למודים כשהש"ץ הגיע למודים, ואף דלפי"ז לא הו"ל לפרש כן אלא לענין קדושה לחוד במי שבא לבית הכנסת ורוצה להתחיל תפלתו עם הש"ץ ויאמר

להבין את התפלה

קדושה עם הש"ץ דרשאי כמו שכתבו התוס' בסמוך בד"ה אין יחיד והא ודאי הוי מילתא דשכיחא טפי מלענין מודים שצריך לצמצם כל תפלתו עד שיגיע למודים עם הש"ץ, אלא דאפילו הכי קבעו התוס' למילתייהו בדר"ה משום דלכאורה הוי משמע מדבריו איפכא דמדקאמר ומצא צבור שמתפללין משמע שמתפלל באמת עם הציבור ואפ"ה מסיים בהו אם יכול להתחיל ולגמור על כרחך דלענין מי שרגיל להאריך בתפלתו איירי ואתי לאשמעין דבדידיה משערינן ולפי"ז הו"א דלא סגי במה שהגיע לומר מודים עם הש"ץ דאי לא תימא הכי למה אר"ה שצריך לגמור עד שלא הגיע הש"ץ למודים ולכך כתבו התוס' דאין בזה סתירה לסברתם דודאי לעולם דבהכי סגי שיאמר עם הש"ץ, אלא הא דלא קאמר הכי משום דלא פסיקא ליה כה"ג שענין זה צריך צימצום ביותר לכיוון בכל תפלתו שיגיע למודים עם הש"ץ כיון דעיקר מילתא דר"ה איירי כשהתחיל להתפלל קודם הש"ץ עם הציבור וא"כ בנקל יכול לגמור כל תפלתו קודם שיגיע הש"ץ למודים אבל במי שבא לבית הכנסת בענין שאינו יכול כלל להתפלל עם הציבור שכבר גמרו תפלתם אלא שרוצה להתפלל עם הש"ץ ולומר עמו מודים דבהא לא איירי ר"ה ואה"נ דר"ה מודה בכה"ג דשפיר דמי ומדר"ה נשמע לריב"ל לענין קדושה כדפרישית וכן לענין מודים אם מתחיל להתפלל עם הש"ץ אחר קדושה, כן נראה לי בכוונת התוס' ודוק היטב:

בא"ד בירושלמי פרק תפלת השחר כו' באמן של שומע תפלה ולא פליגי כו' עכ"ל. ויש לדקדק למה הביאו התוס' זה הירושלמי דלכאורה התלמוד שלנו אין סובר כן דאם כן לא אתי שפיר הא דקאמר רב הונא אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"ץ למודים ותיפוק ליה דצריך להתחיל ולגמור קודם שיגיע הש"ץ לשומע תפלה כדי שיענה אמן אחריו, ודוחק לומר דעיקר מילתא דר"ה לא איירי אלא בשבתות וי"ט. מיהו אפשר דר"ה מילתא דפסיקא נקט דשומע תפלה לא פסיקא ליה כ"כ כיון דלא שייך בשבתות וי"ט מש"ה נקט מודים מיהו בחול נמי איכא נפקא מינה טובא במודים לענין התחלה במי שלא התחיל להתפלל עד שכבר ענה אמן על ברכת שומע תפלה אפ"ה צריך להמתין ג"כ עד שיגיע ש"ץ למודים וק"ל: בא"ד ומתוך הירושלמי משמע שהיו רגילין לומר י"ח ברכות כו'. ובירושלמי נמי י"ל דטעות סופר הוא כו' עד סוף הדיבור. ואף שאיני כדאי להשיג על דבריהם מ"מ נראה דוחק גדול לומר דלא גרסינן של מוסף כיון דלא גרסינן ליה בירושלמי בפרק מי שמתו. ולכאורה אדרבה מוכח להיפך דבפרק מי שמתו דבתפלת שחרית קאי התם כל הסוגיא מש"ה קתני סתמא משא"כ בפרק תפלת השחר דכל הסוגיא דהתם לענין תפלת מוסף מיירי ואמתני' דאין תפלת המוספים אלא בחבר עיר קאי כל הסוגיא דמקמי הא מיירי בפלוגתא דר"א בן עזריה ורבנן וא"כ האיך אפשר לפרש דאיירי בשאר תפלות במלתא דלא איירי בה הסוגיא דלעיל מיניה כלל, ועוד דבכל ספרי הירושלמי שלפנינו הכי גרסינן רבי יונה בשם רבי זירא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפלל של מוסף מתפלל עמהם לא נתפלל של שחרית ובא

ומצאן מתפלל של מוסף אם יודע שהוא מתחיל וגומר כו' כדי לענות אחריו אמן יתפלל ואם לאו אל יתפלל באיזה אמן אמרו כו' ואם כן לפי גירסת התוס' לא שייך הך בבא דרישא דנתפלל של שחרית כלל, ועוד מאי שנא רישא דקאמר סתמא מתפלל עמהם ומאי שנא סיפא דקאמר אם יכול להתחיל ולגמור.

לכך היה נראה לי לפרש דודאי דוקא בתפלת מוסף איירי והכי קאמר שאם כבר התפלל של שחרית ומצא ציבור שמתפללים מוסף מתפלל עמהם של מוסף בכל ענין אע"פ שלא יוכל לענות אמן אחר הש"ץ דלא דמי תפלת מוסף לשאר תפלות שעיקרן משום תפלה ואינן אלא לרמז בעלמא כנגד תמידין משא"כ תפלת מוסף שעיקר התפלה להזכיר קרבן מוסף דמש"ה ס"ל לר"א בן עזריה דאינה אלא בחבר עיר מש"ה איכא למימר דאפילו תכמים דפליגי אר"א בן עזריה מודו דלכתחלה יש לו להתפלל עם הצבור אע"פ שלא יוכל לגמור ולענות אמן ואהא מסיק שפיר בסיפא דכל שלא נתפלל שחרית ומצא הצבור מתפללין מוסף שרוצה להתפלל תפלת שחרית של שחרית בעוד שהצבור מתפללין מוסף כדי שתהא תפלתו בשעה שהצבור מתפללין וקס"ד דלא איכפת לן באמן של מוסף כיון שאינה תדירא כמו שאר תפלות אלא תפלה נוספת קמ"ל דאין לחלק ודמי לשאר תפלות אם יכול להתחיל ולגמור לענות אמן רשאי ואם לאו אינו רשאי, אלא כי היכי דלא נימא שאל יתפלל אלא א"כ יענה אמן אחר כל ברכת הש"ץ עד שיסיים הש"ץ תפלתו ומש"ה מייתי אנב גררא הך מימרא דפרק מי שמתו באיזה אמן אמרו דאיירי בשאר תפלות. כן נראה לי ליישב גירסת הספרים שלנו ולפי"ז אין כאן הוכחה שהיו רגילין להתפלל תפלת י"ח במוסף אלא דהא דקאמר התם בפרק מי שמתו ולא פליגי כאן בחול כאן בשבת היינו לענין הא מילתא לחוד דלא איכפת לן באמן שאחר סיום גמר תפלת הש"ץ וכ"ש משאר ברכת אמן כגון בשבת ויו"ט שאין מתפללין י"ח יכול להתחיל ולהתפלל לאחר שגמר הש"ץ קדושה וענה אמן אחר האל הקדוש. כן נראה לי בכוונת הירושלמי ומש"ה נמי לא מייתי בפרק תפלת השחר הך מלתא דלא פליגי כאן בחול וכאן בשבת כיון דכולה מלתא דאמר הכא באיזה אמן אמרו לא מייתי לה אלא אנב גררא דפרק מי שמתו ובין הכא ובין הכא בשאר תפלות איירי כדפרישית. ויותר נראה לפרש בשיטת הירושלמי שלא היו רגילין להתפלל מוסף תפלה מיוחדת לגמרי כמו שאנו מתפללין תכנת שבת אלא שהיו מתפללין אותה כמו שמתפללין בשבת בשחרית, אלא שכוללין באותה תפלה ענין קרבנות מוסף ובזה יתיישב היטב בירושלמי התם בפלוגתא דרב ושמואל בענין תפלת מוסף שצריך לחדש בה דבר כמו שיבואר בקונטרס אחרון: