

ישראל מ' תא־שמע

התפילה האשכנזית הקדומה

פרקים באופייה ובתולדותיה

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

מהדורה ראשונה תשס"ג
מהדורה שנייה תשס"ד

עריכת לשון: יחזקאל חובב

ההפצה: הוצאת מאגנס

ת"ד 39099, ירושלים 91390, טל' 02-6586659, פקס' 02-5633370
דוא"ל magnes@huji.ac.il, אינטרנט www.magnespress.huji.ac.il

©

כל הזכויות שמורות
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס
האוניברסיטה העברית
ירושלים תשס"ד

אין לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 9-169-493-965 ISBN

נדפס בישראל
סדר ועימוד: דעץ, ירושלים

הספר מוקדש
למוריי היקרים, אישי רוח ומדע
פרופ' אפרים אלימלך אורבך
פרופ' שרגא אברמסון
זכר שניהם לברכה לחיי העולם הבא



תוכן העניינים

פתח דבר

ט

שער ראשון

עיונים בסידור התפילה האשכנזי הקדום: דברי מבוא

- 3 פתיחה: הגדרה ומינוח
- א. בין בבל לארץ ישראל 4
- ב. 'מחזור ויטרי' 15
- ג. המשך התפתחותו של 'מחזור ויטרי' 26
- ד. תפילה בעל פה ומתוך מחזור 29
- ה. פיוטים 33
- ו. התפילה: פרשנות ונוסח 38
- ז. קווי ייחוד אופייניים לסידור האשכנזי 43
- ח. חסידות אשכנז 46

שער שני

פרקים בתפילות הקבע

1. פסוקי דזמרה
- פרק א: 'הודו' ו'ברוך שאמר' – כיצד פותחת תפילת השחר? 57
- פרק ב: שירת הים 66
2. קריאת שמע ותפילת עמידה
- פרק ג: 'אהבת עולם' ו'אהבה רבה' 73
- פרק ד: מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך 84
- פרק ה: ישיבה ועמידה בקריאת שמע ובברכותיה 91
- פרק ו: סמיכת גאולה לתפילה 101

110 פרק ז: מקומה של הקדושה בתפילה

3. התפילה שאחרי התפילה

115 פרק ח: תפילת ערבית רשות או חובה?

127 פרק ט: 'ויהי נועם' וקדושה דסדרא של מוצאי שבת

139 פרק י: תפילת 'עלינו לשבח' ושאלת סיום התפילה

שער שלישי

תפילות מיוחדות

157 פרק יא: כמה ענייני תענית

175 פרק יב: תפילות לעצירת גשמים

181 פרק יג: ברכת בתולים

188 פרק יד: שבע ברכות ופנים חדשות

שער רביעי

בית הכנסת: גברים, נשים וטף

199 פרק טו: 'מקדש מעט' – הסמל והממשות

214 פרק טז: הרהור, דממה, לחש, קול רם וצעקה – מה עדיף?

223 פרק יז: אף הן היו באותו הנס

227 פרק יח: העלאת ילדים לקריאת התורה ולהפטרה

237 פרק יט: בכוח השם – לתולדותיו של מנהג נשכח

249 רשימת המקורות

254 רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

255 מפתח המקורות

262 מפתח התפילות

263 מפתח האישים

266 תיקונים והשלמות למהדורה השנייה

פתח דבר

זה לי שנים מרובות שאני עוסק בחקר התפילה בישראל, ועשרות מחקרים מפורטים בתחום זה פרסמתי מעל בימות שונות, בעיקר בכתבי עת מקצועיים בארץ ובחול ובספרי יובל וזיכרון, שאינם מצויים ביד הקורא הממוצע. מעט מן המעט נתפרסם בספרי הראשון 'מנהג אשכנז הקדמון' (ירושלים: הוצאת מאגנס, מהדורה שלישית תשנ"ט), ומקצתם נכללו בשערו השני של הספר הזה. את יתרם תקוותי להשלים, לתקן, לעדכן ולאסוף יחדיו בקובץ מיוחד, אם ירצה ה' בחיים. ספריי הנדפסים עד כה הוקדשו כולם לשלושה תחומים עיקריים: (א) תולדות הספרות הרבנית בימי הביניים; (ב) התפתחות ההלכה בימי הביניים; (ג) תולדות הספרות הפרשנית לתלמוד בימי הביניים. ספר זה הוא הראשון מוקדש לחקר התפילה האשכנזית הקדומה. הספר מחולק לארבעה שערים: החלק הראשון עוסק בניסיון ראשון מסוגו – עד כמה שידיעתי מגיעה – לתאר את המאפיינים העיקריים המייחדים את התפילה האשכנזית הקדומה, מן המאות השלוש עשרה – הארבע עשרה, את מקורותיה הספרותיים וההיסטוריים, את 'חותם' הווייתה הליטורגית ואת מקומה בעולם הרוח של תרבות ישראל בימי הביניים. יתר השערים מקבצים בתוכם כעשרים מחקרים פרטיים, בפרקים מוגדרים, על סדר התפילה. כמחציתם לא פורסמו בעבר, והאחרים תוקנו ועודכנו על פי מצב הידיעה כיום. פרקים אלה מבקשים להדגים ולהאיר היבטים אשכנזיים בתפילה, מן הסוג הנדון במסגרת השער הראשון. עבודה רבה השקעתי בספר זה ולא עלו בידי אלא ראשי פרקים בלבד. עדיין רחוק הנושא המרתק הזה ממיצוי, אבל יש בו משום פתיחת הדיון, ולא מילתא זוטרתא היא.

הספר אינו עוסק בנוסחה הלשונית של התפילה ובשאלות טקסטואליות של 'נוסח אשכנז'. תחום זה מעסיק הרבה את המחקר, ובשנים האחרונות מתבצעים מפעלי מחקר גדולים, הנמצאים כולם בעיצומם, במטרה לחשוף את מלוא הגיון הלשוני והעושר הסגנוני המשתקף מן המקורות הליטורגיים המשוקעים במקורות חז"ל, בתעודות הגניזה ובמאות כתבי היד העתיקים הפזורים בספריות השונות בעולם, ולעמוד על המשמעויות ההיסטוריות העולות מכך. אי אפשר להפריז בחשיבותם של מחקרי נוסח אלו, כשם שאי אפשר להתעלם ממגבלותיהם המתודולוגיות הדורשות מיומנות לשונית רבה, שאני חסר אותה. כאמור, ספר זה, על ארבעת שעריו, מדיר עצמו משאלות נוסח ודקדוקי טקסט, ודן במקורות ההשפעה ובפרמטרים

ההיסטוריים, הספרותיים, האידאיים והפולקלוריים שקבעו את אופייה הייחודי של התפילה האשכנזית הקדומה והשפיעו על דרכי התפתחותה בתקופות מאוחרות יותר, שהן מחוץ לתחום מחקרו של ספר זה.

תודתי נתונה לאנשי הוצאת מאגנס, ובמיוחד לפרופ' יוסף הקר ולמר דן בנוביץ, שהשקיעו עמל רב ורצון טוב, ולמר יחזקאל חובב שהתקין את הספר לדפוס בטוב טעם ודעת.

ישראל מ' תאשמע

האוניברסיטה העברית בירושלים
ירושלים, ט"ו שבט תשס"ג

כמה מפרקי הספר נתפרסמו בעבר, ואלו הם:

הפרקים א, ד, ו פורסמו בספר עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, בעריכת ד' בויארין ואחרים, ירושלים תש"ס.

פרק ג נתפרסם בספר היובל לרב מרדכי ברויאר, א, בעריכת מ' בראשר, ירושלים תשנ"ב.

פרק ה נתפרסם בקובץ כנישתא: מחקרים על בית הכנסת ועולמו, בעריכת י" תבורי, רמת גן תשס"א.

פרק ח נתפרסם בקובץ מקומראן עד קהיר, בעריכת י" תבורי, ירושלים תשנ"ט.
פרק ט נתפרסם בספר חזון נחום: מחקרים בהלכה, מחשבה והיסטוריה יהודית מוגשים לד"ר נחום לאם בהגיעו לשיבה, בעריכת י" אלמן וג' גורקא, ניו יורק תשנ"ח.

פרק י נתפרסם בספר זיכרון לאפרים תלמג', בעריכת ד' ולפיש, חיפה תשנ"ג.
פרק יג נתפרסם בקובץ *Maimonidean Studies*, II, edited by A. Hyman, New York 1991

פרק טו נתפרסם בספר כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים תשנ"ה.

פרק יט נדפס בספר היובל לפרופ' י"ד גילת (=שנתון בראילן כו-כו), בעריכת צ"א שטיינפלד, רמת גן תשנ"ה.

שער ראשון

עיונים בסידור התפילה האשכנזי
הקדום: דברי מבוא

פתיחה: הגדרה ומינוח

מטרתו של שער המבוא לתאר את מאפייני מחזור התפילה האשכנזי הקדום, כפי שהוא עומד לפנינו כיום על פי עדיו העיקריים – כתבי היד הקודמים לאמצע המאה הארבע עשרה. אין הכוונה למצות את הנושא, שיש לו היבטים רבים, אלא לפתוח את הדיון, ועל כן יידונו ראשי פרקים בלבד, תוך כוונה לצרפם לתמונה אחידה ולהעמיק במשמעותם. אין אנו יודעים כיצד התנהלה התפילה בפועל כחוויה דתית חיה בעבר הרחוק הזה, ועל כן יתמקד הדיון, בהכרח, במחזור התפילה הכתוב, כמחקר של טקסט, תוך צירוף עדויות מקריות, מכיוונים שונים, שיש בהן תועלת. יתר פרקי הספר באים להבהיר ולהדגים עקרונות ומהלכים שיפורטו בפרק זה.

להלן אציין מספר מונחים בסיסיים ואת דרך השימוש בהם בספר זה. המונח 'אשכנז', בכל נטיותיו ושימושיו, מתייחס אל הפרקטיקה שהייתה משותפת לקהילות ישראל שבצרפת ובגרמניה, ולאחר מכן לשלוחותיהן בארצות השכנות. אם ההתייחסות היא אל האזור הגאוגרפי הספציפי, כדי להבחין בין הנוהג הייחודי של שתי הארצות, אשתמש בשמות הפרטיים 'גרמניה' ו'צרפת'. המונח 'ליטורגיה' משמש כאן לציון כל התחום הרחב המוגדר בהלכה כ'אורח חיים'. הוא כולל בתוכו בעיקר ענייני שבת, חג ומועד, תפילה ומנהגיה, ובית הכנסת וסדריו.

שער המבוא מבקש לתאר סדרה של היבטים מרכזיים בתחום הליטורגיה האשכנזית, היבטים שאינם נמצאים כלל – או שהם נדירים מאוד – בליטורגיה התקנית הבלית-הגאונית-הספרדית כפי שזו נשתמרה בידינו במקורות הכתובים. עם זאת, יש לזכור כי עולם ליטורגי אינו ניתן לתיאור על פי מה שאין בו, אלא על פי מה שיש בו, ועל כן אין ספר זה יכול לשמש מצע תיאורי בעל ערך בכל הנוגע לליטורגיה הספרדית. תיאורה של זו חייב להתבסס על תכונותיה ועל מאפייניה הייחודיים לה, עבודה שראוי לה שתיעשה. התפילה הספרדית היא בעיקרה תפילת הרבים, תפילתו של ציבור המונחה בידי החזן, בעל התפילה. הוא הנושא בעול והאחראי להוצאת ציבור המתפללים ידי חובתם. לעומת זאת התפילה האשכנזית היא בעיקרה תפילת היחידים, האחראים בעד עצמם, ותפקיד החזן ברוב התפילה צדדי וכמעט מיותר. הבדל מכריע זה מונע כל השוואה בין הנושאים ומחייב דיון נפרד בפני עצמו. נושא נפרד הוא התפילה במזרח – היינו בארץ ישראל, בסוריה, במצרים ובביזנטיון. אף היא טעונה ספר לעצמה, אלא שזיקתה לנושא הנדון בספרנו חזקה יותר, ועל כן נגעתי בה מעט.

א. בין בבל לארץ ישראל

1. תפילה 'בבלית' ומנהגי ארץ ישראל

דרך התפתחותה של התפילה בימי הביניים במרחב הגאוגרפי האשכנזי הייתה ייחודית בכל שלושת תחומיה העיקריים: התשתית ההלכתית, התמליל הלשוני ומסכת הטקסים (=המחזות) הנלווים. תמליל התפילה היסודי, הקדום כמאחר, משקף מסורת בבלית, וההשפעה הארץ ישראלית בתחום זה, כפי שהיא הולכת ונחשפת לעינינו מן הגניזה,¹ שולית בלבד, אף שהיא ניכרת בפרטים שונים. עם זאת, השפעה מצומצמת זו משווה לתפילה האשכנזית צביון מיוחד, הניכר בכל אחד משלושת המרכיבים המנויים לעיל, ומבדיל אותה מתפילה ב'נוסח בבלי' מקורי. הטקסט הלשוני התלמודי העתיק מתאפיין בכך שהוא מרוכז, תמציתי וחשכוני במובנים ובמילים עד כדי מינימליזם קיצוני, ואילו במסורת אשכנזי הוא נתפתח לכיוונים תוכניים, פיוטיים ומיסטיים מגוונים, והריטואל המלווה את התפילה נתעצם ונתעשר, עד שזכה למעמד כמעט דומיננטי. ובעיקר: את מקומה של ההלכה התלמודית החתוכה, כפי שזו באה על ביטוייה במסורת הגאונות הספרדית-המיימונית, תפס עולם המנהג האשכנזי על הווייתו המיוחדת.

על אודות היחס המורכב שבין התשתית התלמודית לבין הפרקטיקה תלוית המנהג – בנושא התפילה כבכל נושא הלכתי אחר – הארכתי את הדיבור בפרק המבוא לספרי 'מנהג אשכנז הקדמון'. עיקרו של דבר, בטרם חדר התלמוד הבבלי לארצות הנוצרים, ככל הנראה בתקופה לא ידועה במהלך המאות השמינית-התשיעית אם לא קודם לכן, עמד היישוב היהודי באיטליה הדרומית תחת השפעתה העמוקה של מסורת ארץ ישראל-ביזנטיון. עם חדירתו של התלמוד הבבלי לאירופה הנוצרית והשתלטותו על הגוף היהודי כולו, נתקבלו ההלכות הארץ ישראליות שעמדו בניגוד למסורת התלמוד הבבלי ונתקדשו כ'מנהגים', ומקומם בהיררכיית ההלכתית היה מעל 'להלכה' ולא תחתיה, על פי מסורת ארץ ישראל. לנושא זה הקדשתי את פרק המבוא לספרי הנזכר לעיל, ושם הארכתי בהסבר התהליך הזה ובהדגמתו.

תמורה מרחיקת לכת זו בתפיסת ההלכה חשובה לעינינו, כי בעטייה נתקבלה, ככל הנראה לראשונה, האפשרות שנוסחי חובה אשר נתגבשו בקהילות שונות, שתמלילם המדויק שונה מן המסורת הבבלית, כשרים וראויים לכתחילה לשמש

1 הרוב המכריע של ידיעותינו כיום על תפילתם של בני ארץ ישראל נובע ממחקריו הבלתי נלאים והמפורטים להפליא של פרופ' ע' פליישר, שהעלו את הנושא החשוב הזה מחדש אל סדר היום המדעי, והציבוהו על בסיס טקסטואלי איתן. הודות למחקרים אלו ניתן לנסות ולהתוות קווים כלליים לאפיונה של התפילה הייחודית הארץ ישראלית כרקע לדיון בתפילה האשכנזית. פרסומי האחרונים של פרופ' פליישר יצינו להלן, ומתוכם ילמד הקורא על פרסומים קודמים.

בקהילות שאותו 'מנהג' מוחזק בידן. בניגוד ל'הלכה', שסמכותה מחייבת בכל מקום ובכל זמן, תקף המנהג – שמעמדו כהלכת'על – אך ורק באותן קהילות ה'מוחזקות' בו, ודוחה מפניו כל מנהג אחר המובא מן החוץ. האוטונומיה היהודית באירופה הנוצרית התאפיינה במבנה דה'צנטרליסטי מובהק ובעצמאות תורנית גמורה של הקהילות הגדולות. בשל כך נתפתחו שם במהלך ימי הביניים המוקדמים, תוך כדי התהליך הנוצר, מנהגים שונים ומגוונים, בקהילות המרוחקות זו מזו מרחק שאינו גדול במיוחד, תוך שמירה על אופיו היסודי האחד של 'מנהג אשכנז' בקווי הכלליים, כמוסבר באריכות בספרי הנזכר.

אופי דה'צנטרליסטי זה הוא מסימניו המובהקים של מבנה השלטון הפאודלי הכללי והכנסייתי במרחב הגאוגרפי האשכנזי. תהליך דומה התרחש גם בסדר התפתחותה של הליטורגיה הנוצרית באזורים אלה, וכבר ציינו לך חוקרים.² ואולם הם נוטים לראות בתופעה זו עדות לכוח היצירה המקורי, המאפיין לדעתם את יושבי ארצות הנצרות המערבית, בניגוד לאופי הקונסרוטיבי ההדוק והמשמר של הנצרות הביזנטית. המנהגים הרבים והנוסחים המתחלפים שנוצרו ונתפתחו בגרמניה בימי הביניים סביב הלוח הליטורגי הנוצרי, מנהגים עשירי דמיון ועתירי סמלים, עומדים בניגוד למה שנוצר בביזנטיון. שם נתפתחו בעיקר סממני ההדר החיצוניים, חסרי הדמיון המיתי והעומק הסמלי, והדבר משקף לדעת אותם חוקרים את כוח היצירה הגרמני לעומת השמרנות המסורתית הביזנטית ורדיפתה אחר החיצוניות הריקה. אפשר שכך הדבר, ומכל מקום אין אנו יודעים דבר על התפתחות התפילה היהודית בביזנטיון ולא נוכל להשוות בין ביזנטיון לאשכנז. מסתבר יותר שהדבר נובע ישירות מן המבנה הד'ה'צנטרליסטי של השלטון – הכללי והכנסייתי – בגרמניה, בניגוד גמור למבנה השלטון הריכוזי בביזנטיון. הדבר הביא להתפתחות בעלת אופי מקומי ועממי, וממילא 'יצירתי' יותר, בדרכי ביצוע הליטורגיה הכנסייתית³ – ולהבדיל, היהודית. רבים גוונו של מנהג אשכנז בראשית ימי הביניים, אבל אופיו היסודי אחד, כאמור, וקווי המתאר שלו ברורים למדי, כפי שהדגמתי בספרי 'מנהג אשכנז הקדמון'.

2 Th. Klauser, *A Short History of the Western Liturgy*, Oxford 1979. וראה שם, עמ' 84: 'If, then, during the 8th and 9th centuries the Roman liturgy was enriched by a series of prayers which were both less austere in their ideas and less reserved in their language, and by a series of liturgical hymns, and if its liturgical year and its sacramental rites were interspersed with a whole host of spectacular and impressive ceremonies, then she owes this, historically speaking, to the clergy of Celtic and Germanic origin of the Carolingian empire'. בראשית המאה האחת עשרה כבר הושלמה המהפכה הליטורגית הגדולה הזאת, שהעניקה לסדר התפילה ברומא האפיפיורית עצמה צביון גרמני-צרפתי מובהק, שהיה נהוג באזורים הללו במאות השנים שקודם לכן (שם).

3 וראה גם J. P. Cook, *Ecclesiastical Communities and their Ability to Induce Legal Customs*, Indiana 1950; M. J. Guilfoyle, *Custom*, Indiana 1937

2. הלכה בבבלי ומסורת ארץ ישראל

שניים הם מקורותיה של מסורת ההלכה בישראל, והם משקפים כפילות בסיסית רבת פנים. מחד גיסא מסורת בבל, כפי שהיא מיוצגת לפנינו בשלשלת הזהב המרותקת: תלמוד בבלי – ספרות הגאונים – רי"ף – רמב"ם – שולחן ערוך. ומאידך גיסא מסורת ארץ ישראל, כפי שהיא מיוצגת לפנינו ברצף מקוטע: תלמוד ירושלמי, מסכת סופרים, מדרשי אגדה ארץ ישראליים, תרגומים ארמיים למקרא, פיוט קדום, ספרות המעשים, תשובות גאונים ארץ ישראל, סידורי תפילה שונים מן הגניזה וחומר ארץ ישראלי סתמי אחר. כפילות היסטורית זו רבת פנים היא, כאמור, והיבטים רבים לה: המסורת הבבלי מבוססת על 'הלכה', היינו ליבון מושכל של יסודות משפטיים שונים והסקת מסקנות מעשיות מתוכם, ואילו המסורת הארץ ישראלית מבוססת על 'מעשה' ומנהג. הלכה – עיקריה נרכשים בבית המדרש ובבית הרב, מעשה ומנהג – בבית הכנסת ובבית האב. ההלכה הבבלי נשענת על ספר סמכותי מרכזי אחד, התלמוד הבבלי, הבלול מן הכול ומכיל הכול בסקירה אחת, והמסורת הארץ ישראלית נשענת על ספרייה מגוונת, רבת כרכים ופנים, לא ערוכה ובלתי ממוקדת, ובעיקר על מסורת שבעל פה. ההלכה הבבלי ניתנת למשא ומתן משפטי ומתפתחת בדרך טבעית, והאחרת סתומה, מסורה וחתומה, מעוטת משא ומתן, שמרנית באופייה ונוטה לקפוא על שמריה. מסורת בבל נוטה לייחס לערכי תלמוד תורה חשיבות רבה לאין ערוך יותר מאשר לחוויית התפילה כדרך המועדפת בעבודת ה', ומסורת ארץ ישראל – להפך. מסורת בבל שלטה בימי הביניים בכל הארצות שנמצאו כמותה תחת שלטון האסלאם, חסו תחת חוקי האסלאם ודיברו את שפת האסלאם – למעט ארץ ישראל עצמה, ולהוציא את מצרים, שבה נתקיים מיוזג נוסחים במינונים שונים. ואילו תורת ארץ ישראל רווחה בתחום השפעתו של השלטון הביזנטי, ודרך דרום איטליה פשטה לאטה, עם ההגירה היהודית, מדרום המדינה למרכזה ולצפונה, ומשם לאשכנז.

תולדות הפצתו של התלמוד הבבלי באירופה הנוצרית אינן ידועות לנו כלל. מכל מקום, ברור כי במאה התשיעית ידוע היה התלמוד הבבלי באזורים הללו, וכבר הוכרה שם סמכותו ועליונותו ההלכתית. במצרים, בארץ ישראל גופה, בסוריה, בצפון אפריקה ובספרד המוסלמית, מעוזי האסלאם, היה ניצחונו של התלמוד הבבלי ברור לחלוטין למן ראשית כיבושי האסלאם, ומנהג ארץ ישראל נשתמר בארצות אלה – במידה שנשתמר⁴ – במסגרת קהילות סגורות שהקפידו על שמירתו. לעומת זאת, לא היה בכוחו של התלמוד הבבלי לעקור עקירה גמורה את עולם המנהג שהחזיקו בו האזורים הביזנטיים מכוח מסורת בית אב עתיקה, שעמדה במקרים רבים בניגוד – ואף בסתירה גמורה – למסורת ההלכה הבבלי. במקרים

4 כפי שעולה מאיגרתו המפורסמת של פרקוי בן באבוי; ראה בן-ששון, הקהילה, עמ' 240-

כאלה נתעלה ונתקדש הנוהג הקדום והדחוי והפך ל'מנהג', שכוחו עדיף על ההלכה, על פי מסורת ארץ ישראל. תהליך ההתאמה אל המסורת הבבלית היה מדורג וממושך מאוד ונשא אופי שונה בקהילות השונות ובתקופות השונות. ניתן לומר שהתהליך לא תם עד היום הזה ורישומיו מהדהדים יפה בספרות הרבנית לדורותיה. ואכן, ככל שנכוון את מבטנו אל עבר עבר רחוק יותר בימי הביניים, כך נפגוש יותר ויותר בהדיהם של מנהגים ומסורות הלכה ארץ ישראלים. לשם כך נוכל להשתמש בספרות האשכנזית הקדומה כשדה מחקר וכסימן למוצאם הארץ ישראלי של כמה וכמה מנהגים, שכבר אי־אפשר להראות כיום את מקורם באופן ישיר, עקב מיעוטם של המקורות הארץ ישראליים הישירים שנשארו בידינו.

3. תפילת ארץ ישראל: השקפה כללית

תפילת ארץ ישראל מתייחדת בשילוב הנרחב של נוסחים מפויטים⁵ לצד נוסחי קבע, בסגנון חופשי יותר של נוסח חתימות הקבע, בריבוי מזמורי תהלים, בשפע של שילובי פסוקים וצורותיהם, בריבוי ברכות (בשם ובמלכות), בריבוי עניות, באורך התפילה (ולעומתה: במיעוט הקריאה) ובמגוון הטקסים. לכל התופעות הללו נשארו שרידים, או הדים ברורים, בסדר התפילה האשכנזי הקדום, בקנה מידה קטן בהרבה ממה שהיה רווח בארץ ישראל, אבל בהיקף מספיק כדי לשוות לסדר צביון ייחודי ומסוים מאוד. תפילות החובה והקבע האשכנזיות – היקפן, נוסחן, הלכותיהן ומעמדן בסידור התפילה – כפי שנוסחן עולה מן הספרות הקדומה ביותר שבידינו, משקפות תפיסה בבלית. בהקשר זה יש לזכור כי גם בנוסח התפילה הארץ ישראלי, כפי שהוא מוצג לפנינו ברוב המחזורים מן הגניזה, ניכרת השפעה בבלית לא מבוטלת,⁶ ונוסח ארץ ישראל בטהרתו עולה מן הגניזה במספר מועט ביותר של מחזורים. רוב היהודים בארצות הגניזה עמדו תחת השפעה בבלית עמוקה, ורק בבית כנסת מרכזי אחד, בפסטאט שבמצרים, הקפידו על נוסח ארץ ישראל בטהרתו, ואף זאת מתוך מאבקים מתמידים ובלתי פוסקים בהשפעה הבבלית.⁷ עם זאת, השפעה ארץ ישראלית-ביוזנית ניכרת בתפילת הציבור על כל חלקיה, בפרט בתחום הפיוט ובמשקל הרב המיוחס למרכיב הטקסי העשיר. מאבק בלתי מוכרע בין שני כיווני ההשפעה המתחרים ניכר במחזור הברכות היומי, כפי שעולה מן הברורים ההלכתיים המשולבים בו. ניתן לסכם הבחנה זו כך: השפעה בבלית

5 בעיקר לחזרת הש"ץ, אך בשבתות ובימים טובים שימשו נוסחים מפויטים כנוסחאות תפילה חלופיות גם ליחיד המתפלל בביתו. ראה ע' פליישר, 'שרידים נוספים מקובצי תפילה ארץ ישראליים מן הגניזה', קבץ על יד טו (תשס"א), עמ' 4-5.

6 וגם ההפך; בנוסח 'בבל' ניכרים לעתים עקבותיו של נוסח ארץ ישראל. כך בימי הביניים וכך גם בתקופת האמוראים. ראה א' גולדברג, 'חדירת ההלכה של ארץ ישראל לתוך מסורת בבל כפי שהיא משתקפת מתוך פרק ערבי פסחים', תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 337-348; הנ"ל, 'ר' זירא ומנהג בבל בארץ ישראל', שם לו (תשכ"ז), עמ' 319-341.

7 מ"ע פרידמן, 'מחלוקת לשם שמים', תעודה י (תשנ"ו), עמ' 245-298, ובפרט עמ' 249 ואילך.

מכרעת ניכרת במתכונת תפילות החול, שהיא תפילת היחידים בעיקרה; השפעה ביוזנטית ברורה ניכרת בסדרי תפילות השבת והחג, שבהם התפילה בציבור עיקר, והשפעה מעורבת ניכרת בתחום ליטורגיית הברכות.

אחד מעיקריי הסמויים של השינוי המהותי החוצץ בין תפילת הבבליים לתפילתם של בני ארץ ישראל נוגע למקומה של התפילה במסגרת הדתית הכוללת של עבודת ה'. על פי התפיסה המשתקפת בנוסח ארץ ישראל, נודע לתפילה משקל עיקרי בעבודת ה'. התפילה דרשה את עיקר זמנו החופשי של האדם, התפילה דווקא ולא ערכים דתיים אחרים, כגון הקדשת הזמן לקיום מצוות אישיות, ציבוריות וחברתיות, או הקדשתו לתלמוד תורה ביחיד או להרבצתה ברבים. מבחינה זו, סמלית היא אמירתו של רב יוחנן: 'ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו' (ברכות כא ע"א), 'שאין התפילה מפסדת' (ירושלמי, ברכות א, ה). עמדתו מנוגדת לעמדה השלטת בתלמוד הבבלי, שאין להתפלל תפילת 'נדבה', היינו תפילה נוספת, וולונטרית, לאחר שכבר יצא האדם ידי חובת אותה תפילה יומית, אלא אם כן 'חידש בה דבר', רוצה לומר, יתקן בה דבר מה שלא נתיקיים בתפילה הראשונה. אם לא כן, תהיינה שמונה עשרה ברכות העמידה מיותרות ובחזקת 'ברכה לבטלה', שאיסורה נובע מהזכרת שם ה' 'לשווא', בניגוד לאיסור המפורש בתורה 'לא תשא שם ה' אלהיך לשוא'. אמנם מפרשי התלמוד נחלקו בדרגת חומרתו של איסור זה, אם הוא מן התורה או רק 'מדרבנן', כדעת התוספות בכמה מקומות, וגם בתלמוד עצמו לא ברור לגמרי מהי הגדרתו המדויקת של איסור זה (תמורה ד ע"א), אבל ברור כי התלמוד הבבלי מסתייג מאמירת ברכה שאינה צריכה. לעומת זאת התלמוד הירושלמי אינו סבור שיש באמירת ברכה כלשהי, כסדרה או שלא כסדרה, משום ברכה לבטלה, כל עוד הקשרה ברור.⁸ אמירת ברכה כשלעצמה היא מעשה דתי חיובי, וכל שכן אמירתה בתפילה. לעולם אין היא 'לבטלה' אלא אם כן היא חסרת הקשר לגמרי, או במקרה של ספק, היינו כאשר אדם אינו בטוח אם אמר את הברכה שהיה מחויב בה. במקרה כזה, מאחר שרובן המכריע של הברכות חיוב אמירתן הוא רק מ'דרבנן', הקביעה ההלכתית הברורה היא 'ספק ברכות לקולא', ואמירתן החוזרת מספק הרי היא 'ברכה לבטלה'. ואולם גם בפרט זה חלוק התלמוד הבבלי על הירושלמי, משום שהירושלמי מחיל את הכלל הזה אך ורק על ברכות הנהנין ולא על ברכות השבח שבתפילה ובברכות, ולדעתו ניתן לחזור עליהן מספק.⁹

ברוח זו אסרו חכמי ימי הביניים, ביניהם גם חכמים אשכנזים, לברך ברכות שונות שלא נזכרו בתלמוד.¹⁰ ברכות מעין אלה היו נפוצות מאוד בציבור הרחב.

8 על עניין זה ראה תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות, עמ' 273-279; "פאור, 'ספק ברכות להקל: כלל שטבעו הרמב"ם', אסופות א (תשמ"ז), עמ' שמג-שסא.

9 גזוי שכטר, ב, עמ' 518.

10 ראה תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון; הנ"ל, הלכה מנהג ומציאות, לפי המפתח: ברכה שלא נזכרה בתלמוד.

קרוב למאה כמותן נזכרות בספרות הרבנית של ימי הביניים, וקצתן מקובלות ברבים עד היום הזה, כגון הברכה על הדלקת נר שבת וברכת 'ברוך שאמר' בתחילת פסוקי דזמרה. ברכות אלו מוצאן, בדרך כלל, בארץ ישראל ובקהילות שנהגו על פי מסורותיה בביונטיון, במצרים, בסוריה ואף במקומות מרוחקים יותר. כבר גאוני בבל נאבקו – ובארצם – במספר לא קטן של ברכות מן הסוג הזה. יש להניח שלא כל הברכות שהיו נפוצות בזמן התלמוד אמנם נזכרו בתלמוד הבבלי. קצתן הובאו מארץ ישראל או ממקום אחר ולא נודעו בבבל, אך קצתן היו מקובלות שם אלא שלא נקלטו בתלמוד הבבלי.

גאוני בבל, שהעמידו את התלמוד הבבלי במרכזו של עולם ההלכה, לחמו בברכות (ובנוסחים) הללו וקבעו בכך את הנורמה ההלכתית 'המקובלת'. לעומת זאת במסורת של התלמוד הירושלמי ושל ההלכה הארץ ישראלית, המשתקפת למשל בספרות המעשים לבני ישראל, אנו מוצאים גישה הפוכה ביחס לכך. מקורות אלו, ובהם סידורי תפילה ארץ ישראליים, מביאים ברכות שונות שאינן נזכרות בתלמוד הבבלי.¹¹ בתלמוד הירושלמי עצמו נזכרות ברכות מרובות שהבבלי מתנגד להן, ובהן ברכות בעלות אופי עקרוני שונה, כגון ברכה קבועה על סיום מעשה המצווה, במקביל לברכה המקובלת על התחלת מעשה המצווה. כמו כן נזכרת ברכה מיוחדת על עשיית 'מכשירי המצווה', כגון הכשרת הלולב, התקנת הסוכה וכדומה,¹² שנדחתה בבבלי ואוחדה עם הברכה על קיום המצווה בשעתה ובזמנה. דוגמה נוספת היא החתימה בשם ובמלכות – ברוך אתה ה' שומע תפילה – על תפילות בקשה פרטיות שונות,¹³ לצד שימוש נרחב בברכת 'שהחיינו', שהבבלי אינו מכיר בהן ומתנגד לאמירתן. לרבות מן הברכות הללו נשארו הדים ושרידים, בעצמה שונה, אך ורק בנוהגי התפילה של קהילות אשכנז הקדומות. הכלל שאין לומר ברכה שלא נזכרה בתלמוד, שדגלו בו רשמית גם כמה מגדולי החכמים האשכנזים, שנוי היה במחלוקת גדולה, ושיטות שונות ומגוונות נאמרו בו; רבנו אליהו, דרך משל, נוהג היה לעתים לברך ברכת המצוות לפני כל מצווה ומצווה שעמד לעשות, כולל כיבוד אב ומצוות צדקה (פירושי רבנו אליהו מלונדריש, עמ' לב).

תפילתם הקבועה של בני ארץ ישראל ארוכה הייתה מזו של אחיהם בני בבל פי כמה וכמה. היא התאפיינה באמירת מזמורים רבים, בהוספת פסוקי תחנונות ובקשות שונות בתוכה ולאחריה, ובחזרה על העניין במילים שונות, בימות החול כבשבתות ובחגים. עניין זה לובן היטב בידי עזרא פליישר, בתארו את 'תפילת השיר', שהיא מעין מקבילה בבבלי ל'פסוקי דזמרה'. לדבריו: 'גם על פי המזמורים שהכילה החטיבה הזאת ברור שהיא היתה מקיפה מאוד. היא היתה, באמת, מקיפה עוד

11 לדוגמה נאה לכך ראה פליישר (לעיל הע' 5), עמ' 37 הע' 56.

12 ראה תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 243-245.

13 ראה שם, עמ' 140 הע' 10.

יותר, כי היא עצמה באה אחרי ברכות השחר שאף הן היו ארוכות הרבה יותר משהן בימינו. לאחריה באו עוד צרורות של פסוקים ושל תפילות ושל אמירות שהרחיבו את יריעת החלק הזה של התפילה כמעט בלי גבול.¹⁴ חלק פותח זה של התפילה, שהוא רובה הכמותי של תפילת השחר כולה, 'נאמר ביחידות, מפי כל מתפלל לחוד בלחש [...] תערוכות משונה למדי של תפילות כלליות ופרטיות'. אופי אישי ופרטי למחצה זה של תפילת השחר, עד ל'ברכו', נשמר יפה בתפילה האשכנזית לדורותיה, ואף היא קלטה לתוכה שפע של אמירות שונות ומשונות במסגרת 'תפילה שלפני התפילה'.¹⁵ כמו כן עשירה הייתה תפילתם של בני ארץ ישראל מתפילת הבבליים בטקסים חגיגיים ומגוונים, משופעת בברכות שונות ושונה לחלוטין באופן חלוקת התפקידים בין ציבור המתפללים לשליח הציבור. לעומת זאת, היא הייתה קצרה ממנה הרבה בשיעור קריאת התורה השבועית בציבור,¹⁶ שמחזור שלם שלה הושלם אחת לשלוש וחצי שנים לעומת שנה אחת בלבד בבבל.¹⁷ ואין לך סמל נאה מזה לבטא בו את ההבדל שבין בבל לארץ ישראל בתפיסת היחס הנאות שבין ערכי התפילה לערכי הלימוד כשתי דרכים חלופיות לעבודת ה'.

תיאור מסגרת זה של סגנון תפילת בני ארץ ישראל לעומת סגנון התפילה הבבלי אינו שלם, כמובן, והוא רחוק מלמצות את הנושא לפרטיו. לא התייחסנו בדברינו אלא לאותם מרכיבים שיש להם השלכה על הנושא שלפנינו. למען האמת, החברה היהודית במצרים נחלקה בעת ההיא לשלוש קבוצות עיקריות: אנשי המקום הוותיקים, קבוצות שעלו אליה מבבל ואחרות שהגיעו שמה מארץ ישראל. בדברנו על השפעות בבליות וארץ ישראליות הייתה כוונתנו בעיקר לאנשי הקבוצות שהגיעו למצרים מבחוץ, ויש להניח כי אלה יחדיו היו הרוב המספרי בקרב יהודי המקום. לעומת זאת בני הקהילה המקומית הוותיקה החזיקו במנהגים מקומיים משלהם. הנוסחים הליטורגיים המרובים המשתקפים לעינינו מבין סידורי הגניזה המקוטעים, אשר אנו תמהים אל מול הגיוון הליטורגי הרב השורר ביניהם ביחס לפרטים שונים, משקפים במקרים רבים נוסחים מקומיים שונים, לא בבליים ולא ארץ ישראלים.

14 פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 243.

15 מקורן של פסקאות שונות המשולבות בתפילה מקדימה זו בסידור האשכנזי הייצוגי 'תפילת ישראל' (רדליים 1868) מצוין לספרי ליטורגיה אשכנזית עממית מן המאות השבע עשרה והשמונה עשרה. ואולם העיון בסידור האשכנזי הקדום שבידינו, מן המחצית השנייה של המאה השתים עשרה (ראה להלן הע' 19), מראה כי למקצתן (לפחות) שורשים קדומים בהרבה. באופן פרטי השלימו המתפללים קריאת מחזור שלם בשנה. ראה תאשמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 177.

17 עניין זה נתברר לאחרונה היטב במאמרו של ש' נאה, 'סדר קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מחודש', תרביץ סז (תשנ"ח), עמ' 167-188.

יש לציין כאן בעיקר את ניסיונו העיקש והממושך של רבי אברהם בן הרמב"ם להנהיג בבית הכנסת שלו ובקהלו סדרי תפילה מיוחדים במינם, שהתאפיינו כולם ברוח של חסידות יתר וטהרה. הוא הציג בפני המתפללים דרישות חמורות במיוחד בכל הנוגע להיטהרות הגוף והנפש לפני התפילה על ידי רחצה וטבילה של איברי הגוף השונים, כוונת הלב תוך התרכזות מלאה בתוכן התפילה וברוחה, והיערכות מיוחדת במינה לאורך כל התפילה, כולל סדרה ארוכה ומפורטת של כריעות והשתחויות וסדרי ישיבה מיוחדים במינם בשורות ישרות ובכיוון מזרח, וכדומה. רבי אברהם נטה לחסידות אישית צרופה, על פי המסורת החסידית שירש מצד משפחת אמו, וברוח המיסטיקה הצופית המוסלמית שרווחה בסביבה והוא ראה בה גם דתי הראוי לחיקוי. הוא החזיק בשיטתו זו למרות מאבק ציבורי קשה נגדו, ועל אף ביקורת קשה שהוטחה בו, ועיקרה היה כי חידושים אלו שחידש לא נזכרו בתלמוד, לא נהגו בעבר בשום מקום, לא נזכרו כהמלצה בספריו של הרמב"ם אביו, ומדובר בהליכה בחוקות הגוי. שיטתו המיוחדת של רבי אברהם העסיקה הרבה את החוקרים. הם ביקשו לברר עד כמה ניתן לאתר שורשים יהודיים עתיקים לשיטה זו ואם אפשר לראות בה השפעה צופית בת הזמן.

והנה, אף שאין שום ראיה ישירה או עקיפה התומכת בדבר, נראה כי קיים קשר כלשהו בין עקרונות שיטה מיוחדת זו שהנהיג רבי אברהם במצרים לבין שיטתה של חסידות אשכנז ודרישותיה הרוחניות המפליגות בתחום התפילה. מן הבחינה ההיסטורית מדובר באותה תקופה ממש, רוצה לומר: עשרות השנים הראשונות של המאה השלוש עשרה, ופרטים מקבילים שונים ביניהם מרמזים על היכרות הדדית כלשהי. ואין כאן המקום להאריך בזה.

תופעה נוספת המיוחדת לתחום התפילה האשכנזי היא מסגרת ה'מעמדות', מעין תפילה שאחרי התפילה, שתוכנה השתנה לפי היום בשבוע אך מתכונת חלקיה הייתה קבועה. עריכתה מיוחסת לרבי אליהו הזקן ממאנש, בעל ה'אזהרות' הנודע, שחי ופעל בצרפת במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה.¹⁸ מקובל היה שכל מי שנדבו לבו וזמנו בידו היה אומרה, ביחידות, עד לתקופות האחרונות.¹⁹ השם 'מעמדות' לקוח מן הכינוי של משמרות הישראלים שליוו בתפילתם, ובעצם נוכחותם, את העלאת קרבן התמיד בבית המקדש, וייצגו בכך את 'כלל ישראל', בעליו של קרבן ציבור זה (משנה, תענית ד, א).²⁰ המשנה מפרטת את פסוקי הבריאה שהיו קוראים אנשי המעמד על פי היום בשבוע, ורבי אליהו ממאנש הוסיף לכך תוספת מרובה על העיקר, פרקים מן הנ"ך ומספר תהלים, ופרקי מקדש

18 ראה עליו גרוסמן, חכמי צרפת, פרק ג.

19 א"א אורבך, 'משמרות ומעמדות', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 304-327 (=הנ"ל), מעולמם של חכמים², ירושלים תשס"ב, עמ' 269-293.

20 ראה י" תבורי, 'עבודת ה' של אנשי המעמד', הנ"ל (עורך), מקומראן עד קהיר, ירושלים תשנ"ט, עמ' קמה-קסט.

וקרבנות מן המשנה, מן המדרש ומן הגמרא. כמו כן הוא הוסיף שיר לימים מיוחדים בשנה – בעקבות המנהג הארץ ישראלי המקביל, שדבר אין לו עם 'שיר של יום'.²¹ עוד הוא שילב ב'מעמדות' את פרשת המן וברכת בלעם (הנוכרים בירושלמי, ברכות א, ה), וכן קטעים מספרות הסוד, המרכבה וההיכלות, בכך קבע מתכונת ליטורגית מעין לימודית לא קצרה, ככל הנראה כדי להרגילה בפי אלו שאינם מקדישים מזמנם ללימוד תורה. עם זאת, צירופם של כל אלה כשגרה יומית קבועה הנספחת לתפילה גרמה, בהכרח, להפיכתם מפרקי לימוד לקטעי 'אמירה' ליטורגית טכנית. במהלך זה, המקבע פרקי לימוד על ידי צירופם לתפילה והפיכתם לקטעים ליטורגיים, אם כי בקנה מידה קטן הרבה יותר (וממילא גם הגיוני יותר), תמכו גם גאוני בבל; הם הסבירו בכך את היווצרותו של קטע 'ובא לציון' שלאחר התפילה. תפילת המעמדות היא תפילה אשכנזית אופיינית, המלמדת על השאיפה לשמר את ערכי לימוד התורה בכל רובדי החברה, תוך ניצול מסגרות מסורתיות, עתיקות ומושרשות יותר, של הוויית התפילה. עם שקיעתה של תפילת המעמדות, לקראת אמצע המאה השלוש עשרה, והפיכתה למנהג של יחידים ובודדים, שולבו קטעים אחדים מתוכה כקטעי סיום לתפילת השחר היומית, ובהם סדר 'אין כאלהינו' ותפילת 'עלינו לשבח'.²²

הפיכתם של קטעים קטנים, בעלי אופי לימודי, לפרקי תפילה הנאמרים בפי המתפלל, כאילו היו טקסט ליטורגי שחייבים 'לאמרו', אינה דבר חדש. דוגמה פשוטה לכך היא קריאת שמע פעמיים ביום. שולבו בה מקצת פרקים מתוך המקרא, שנועדו במקורם ללימוד, לקליטה ולהפנמה, כיתר פרקי המקרא, ושיבוצם בתפילה הפך את קריאתם ל'אמירה' טכנית, המדברת כביכול בעד עצמה. שונים מהם פרקי התהלים המשובצים בתפילה, משום שהם נועדו במקורם לשמש פרקי תפילה (אישיים, אמנם) ולא פרקי לימוד, לעומת קריאת שמע, שנועדה ל'שינון' – שהוא תהליך לימודי – ולא למלמול. עם זאת, יש לזכור כי קריאת שמע היא מקרה מיוחד, משום שמקומה המרכזי באמונת היהדות יש בו משום הצדקה מספקת לאמירתה הקבועה, הליטורגית, פעמיים בכל יום. דוגמה טובה יותר הוא פרק 'ובא לציון' הנזכר, שלדברי הגאונים ביקש לקבע אמירת כמה פסוקי נביא ותרגומם הארמי כתחליף ללימוד תורה יומי מסודר, שרוב הציבור אינו יכול לקיימו בגלל עוניו המרוד, שלא הותיר לו זמן ללימוד מעמיק. שונה מכל אלו הוא סדר הלימוד היומי הארוך, המגוון והמקיף שקבע הרב אליהו ממאנש לאומרו כנספח לתפילת השחר היומית. ב'מעמדות' הוא הפך סדר לימוד של ממש לטקס ליטורגי. תהליך זה נתפתח יותר ברבות הימים, תחת השפעתה הגוברת והולכת של הקבלה, ובעקבותיו הפכה אמירתו הליטורגית של ספר הזהר למעין תפילה מיסטית וייחודית בפני עצמה, שאינה קשורה כלל במידת הקליטה, ההבנה וההפנמה של הטקסט הנאמר.

21 פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, פרק ג.

22 ראה על כל זה להלן פרק י.

קו נוסף לתפילתם של בני אשכנז הוא אופייה העממי של התפילה. היא כוללת בסדר התפילה היומי, ואין צריך לומר בשבת, מספר רב הרבה יותר של פרקי תהלים, הנאמרים כ'נדבה', נוסחיה מכילים משפטים שונים של פנייה ושל בקשה אישית למילוי צרכים, אישיים וציבוריים, קצתם בסגנון 'יהי רצון', 'הרחמן'. הם באים כתוספת לנוסחי מקצת ברכות תפילת שמונה עשרה ולקדיש, כמו גם תפילות להודמנויות שונות, לפני תפילת הקבע ואחריה. תוספות אלה הותירו רישום חזק על סדר התפילה האשכנזי הקדמון, שהפליג בדבר, והוא כולל בתוכו קטעי בקשה המלווים בהשבעות לכוחות עליונים שונים. קטעים אלו נתפתחו לעתים לכדי יחידות תפילה מורכבות וכמעט עצמאיות, כגון בתפילת ערבית של מוצאי שבת.²³ במהלך השנים נתמעט מקומם של הקטעים המאגיים בסידור התפילה הרגיל וכיום אין הם מצויים בו כלל. מקום של כבוד נודע למלאכים ולאופן פעולתם במרומים במסגרת התפילה האשכנזית. בקרב חוגי חסידות אשכנז ממלאת התפיסה האנגלולוגית המיוחדת מקום מרכזי, כמתווכת חשובה והכרחית בהעברת התפילות מן המתפלל לשמים ובהנחתן על הכתר העליון. בהקשר זה יש להזכיר את המקום המרכזי שתופס עולם המתים בתפילות האשכנזיות. יש לכך מספר רב של ביטויים בסדר התפילה, כגון מקצת תפקידי הקדיש, תפילות 'זכור' ו'אב הרחמים' וכדומה, ולכולם אין מקור בתלמוד אלא בספרות האגדה המזרחית.

עניין בפני עצמו בתפילתם של בני ארץ ישראל הוא דרך שיתופו של הציבור כולו, איש איש בתורו, בנייהול התפילה, במסגרת של עניות מסודרות, תוך שימת דגש על המסגרת הציבורית כמקור תוקפה של התפילה, ולא דווקא על מעמדם של יחיד הקהל וגדוליו, בניגוד למה שהיה מקובל בבבל. נוהג קדום זה ניכר היטב במעמד של תפילת התענית בארץ ישראל לעומת זה שבבבל.

מרכיבים מרכזיים אלו שמרביתם אופייניים לתפילתם של בני ארץ ישראל – ומרכיבים נוספים, חשובים פחות, שלא נזכרו כאן – מצויים כולם בסדר התפילה האשכנזי, אם כי בהיקף פחות בהרבה. דומה הדבר שתפקידים היה לשמר את זכר הדברים ולקבוע את ערכם העקרוני יותר מאשר לדאוג לכך שהם אכן יתבצעו בפועל במהלך התפילה. סדר התפילה האשכנזי הוא בבלי מובהק, בנוסחיו ובמבנהו הכללי, אך נשתמרו בו, מתוך כוונת מכוון ובצורה בולטת, המרכיבים הייחודיים האופייניים לתפילה הארץ ישראלית. הם תרמו לצביונו המיוחד של סדר זה ונתנו לו את גווניו המיוחדים. והרי זה מעין מה שנתבאר בתלמוד הבבלי עצמו, ביחס לדרך אמירת ההלל בבית הכנסת והמנהגים המלווים את אמירתו, ומה שיש לתלמוד מכך על תולדותיה של אמירת ההלל (סוכה לח ע"ב).²⁴

23 ג' שלום, 'הבדלה דר' עקיבא: מקור למסורת המאגיה היהודית בתקופת הגאונים', תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 243-281.

24 וברש"י שם, ד"ה ממנהגא דהלילא: 'ממה שאנו רואים שנוהגין עכשיו בימינו בבתי כנסיות [...] ואין זו כקריאת הראשונים [...] אנו למדים מהו עיקר קריאת הלל כשתיקנוהו

ולסיום, התמונה הכוללת של מעמד התפילה הציבורי באשכנז – בניגוד להתפתחות הפנימית של מרכיביה הליטורגיים (לעיל עמ' 5) – במאות השנים עשרה – השלוש עשרה, כפי שהוא מצטייר מן האמור לעיל, שונה באופן מהותי מן התמונה המקבילה בכנסייה הנוצרית באותה התקופה, אף אם קיימת הקבלה מקרית לגבי פרט זה או אחר. המאה השנים עשרה, היינו התקופה המקבילה לחיבורו של מחזור ויטרי האשכנזי המפורסם (ראה להלן), הייתה תקופה של התעוררות גדולה ושל פריחה דתית ניכרת בחברה האירופית. עם זאת, עבודת האל בכנסייה נוהלה כולה בידי כלי הקודש, בשפה הלטינית שלא הייתה מובנת לאיש, ועל פי טקסים מיסטיים שפרטי ביצועם מסורים היו בידי קומץ קטן של כלי קודש בלבד. הם הוציאו ידי חובה את הציבור כולו – שאם היה נוכח בטקס אזוי שמר על דממה, פרט לעניות הקבועות בנות מילה או שתיים במקומות מסוימים. הליטורגיה כולה נתפסה כחובתם וכתפקידם הדתי של כלי הקודש, הפוטרם בכך את כל הציבור. התפילה הכנסייתית מבטאת את חובת הציבור לשבח את האל ולזכות בישועתו. מוטיבים אלו, לצד המאבק המיסטי – באמצעות קרבן הלחם והיין – בשטן המבקש לעקור את שלטון האלוהים מן העולם ולהפקיע את גאולת נפשם של המאמינים – הם נקודת הכובד הבלעדית של התפילה; בקשות אישיות לא יכירן מקומן במסגרת תפילות חובה אלו.

לעומת זאת התפילה בישראל היא לעולם תפילתם של היחידים, תפילה שעיקרה שילוב דברי שבח, בקשה אישית והודיה. המונח 'ציבור' פירושו הימצאותם של עשרה מתפללים מקריים במחיצה אחת בעת התפילה, וכל מי שאינו בתוך אותה מחיצה אינו בכלל הציבור לצורך אותה תפילה. ל'ציבוריות' זו נודע אופי טכני, ואין בה כדי לבטל את אופיה האישית הפרטי של תפילת החובה בישראל. התפילה העממית – למעט תפילתם של החסידים – נטולה כל ממד מיסטי, וביצועה אינו מצריך משרת כהונה אוטורית או כל ידע אוטורי אחר. המקום היחיד שבו נטל ציבור נוצרי חלק פעיל שווה ערך בליטורגיה היו המנזרים, שיושביהם התפללו בצוותא את כל תפילות היום והלילה. ואולם גם כאן היה ניהול הטקסים הנלווים מופקד בידי בעלי רמות הכהונה הגבוהות, והם הדריכו את קהל המתפללים מגבוה. במסגרת תפילה אליטיסטית זו נתקיימו גם כמה נקודות דמיון בין מרכיבים שונים של תפילות ישראל ותפילות הנוצרים, כגון התפילות בעד המתים ושילוב הזכרתם בתפילה היומית, וכן התפילות האישיות וההשבעות. דבר זה נובע, כמובן, מן הסביבה שהייתה ספוגה באמונות טפלות ובפחד מפני המוות ומה שאחריו, ובוזה

תחילה, עיין שם באורך. הרעיון שם הוא, שאף שכבר נתבטלו דפוסי תפילה ומנהגים קדמונים שונים בקריאת ההלל, וזו נתגבשה ונערכה מחדש ביתר קיצור ובהירות, עדיין נשתמרו בה מנהגים וסדרים מסוימים המשמרים את זכרם – אם כי לא את ממשם – של הסדרים ההלכתיים הקדומים.

לא ניכר הבדל של ממש בין החברה היהודית לחברה הכללית הסובבת. ואולם אופייה השוויוני של תפילת הציבור בישראל, על כל חלקיו, וטשטוש ההבדלים שבינו לבין כלי הקודש שנבחר דרך מקרה לנהל את התפילה בעדם, הם שיצרו את ההבדל המכריע שבין שתי הליטורגיות.

ב. 'מחזור ויטרי'

1. כתבי היד

אחד הנתונים הבולטים בחקר תפילות ישראל בימי הביניים הוא תפוצתם המרובה של כתבי יד ליטורגיים שמוצאם בתחום המסורת האשכנזית לעומת אלה שמוצאם ספרדי או פרובנסלי. כתבי יד ליטורגיים ספרדיים מימי הביניים, שיש בהם כדי ללמד על מבנה התפילה הספרדי, נדירים ביותר, כשישית ממספר כתבי היד האשכנזיים הידועים לנו, בעיקר מן המאות השלוש עשרה – השש עשרה, שמספרם מגיע למאות, ובצירוף כתבי היד המקוטעים – קרוב לאלף.²⁵ אין בידנו הסבר נאות ומלא לתופעה זו וניתן להעלות לה כמה הסברים. המחזור הספרדי מכיל רק את נוסחי הקבע, אין בו אלא חומר פייטני מועט, ותוכנו היה מוכר היטב למתפללים ולא דרש שימור, לעומת המחזור הציבורי האשכנזי, שהיה מרובה בפיוטים ותוכנו העשיר לא נחקק בזיכרון ודרש שימור. אין לפקפק בקשר שבין תופעה כמותית זו לבין הרבגוניות היצירתית המאפיינת את הליטורגיה האשכנזית.

המקור הספרותי הקדום ביותר שבו נשתמר לנו מידע מהימן, מקיף, שיטתי ומגוון על אודות עולם התפילה האשכנזי בימי הביניים המוקדמים הוא הקובץ הליטורגי רחב הידיים הידוע בשם 'מחזור ויטרי', שאחד הענפים המאוחרים שלו, מסוף המאה השלוש עשרה, עומד לפנינו במהדורה נדפסת ונוחה לעיון (ברלין תרמ"ט). לקובץ שני חלקים עיקריים: (א) רמזי תפילות וברכות לימות החול, על פי סדרן מבוקר עד ערב, וכן לשבתות ולמועדי השנה, משובצים בהערות לשוניות, בפירושים, בהלכות, בדינים ובמנהגים, והם רובו של ספר; (ב) נוסח שוטף של התפילה. שני החלקים עומדים בנפרד, אבל בכתבי היד וגם בדפוס משתקף עירוב מסוים, שיצר ברבות הימים כפילויות ומעט סתירות פנימיות. מידה מסוימת של ערבוב מסוג זה הייתה בחיבור המקורי, שכן הנחיות הלכתיות קצרות וברורות מתבקשות – כמעט הכרחיות – כבנות לווייה במקומות המתאימים, ואין די בהשתקפותן מתוך חלק הדיונים המפותח העומד בנפרד. אלא שהיקפו של עירוב זה גדל במשך הזמן. התפילה השוטפת משקפת שלב מאוחר יותר בבנינו של מחזור

25 מספרים אלו נתן לי בטובו ד"ר מנחם וייסנשטרן מן המכון לתצלומי כתבי היד העבריים שליד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, והם פרי הערכתו לאור ניסיונו רב השנים בקטלוג וברישום כתבי היד הליטורגיים במכון.

ויטרי, ובחיבורים המקבילים, כ'סידור רש"י', אין חלק זה מופיע כלל. עם התבססותו של מחזור ויטרי כטקסט המרכזי של סידור תפילה האשכנזי, על הוראותיו ומנהגיו, נספחו לו (כבר במאה השלוש עשרה) טקסטים מרכזיים שונים הנוגעים להווי בית הכנסת, ולאלה אין קשר לנושא שלנו.

לאור האמור לעיל, בדבר הזיקה הקיימת בין הליטורגייה האשכנזית לסדר הארץ ישראלי הקדום, כיצד נראה היה סידור תפילה ארץ ישראלי קדום? הסידור הציבורי, דהיינו הסידור ששירת את החזן היורד לפני התיבה ומוציא את הציבור ידי חובתו, עסק אך ורק בחטיבות הקבע והחובה, קריאת שמע וברכותיה ותפילות שמונה עשרה ושבע. היו בו הוראות מדויקות רבות לציון הקטעים שיש לאמרם, על ידי אזכור נקודת הפתיחה ונקודת הסיום, וכן ציון בדרך קצרה לפסוקים, לברכות ולאמירות שונות שיש לשלבם בתפילה. עם זאת גופי הקטעים, הפרקים, הפסוקים והאמירות לא נעתקו, וההנחה הייתה כי החזן מכיר אותם וידוע לאמרם על פה. יוצאים מן הכלל היו כמובן הפיוטים, שהחזן צריך היה לאמרם במקום נוסחי הקבע, ואלה נעתקו כמובן בסידור. מבנהו של סידור היחידים, שהכיל הוראות גם לחלקי התפילה שלפני היוצר, לא היה ידוע במחקר. מיעוטו של הממצא הארץ ישראלי המקורי ואופיו המקוטע, לצד פיזורו המופלג בין אוצרות הגניזה, מנעו עד כה כל אפשרות לתאר סידור תפילה ארץ ישראלי מגובש. רק לאחרונה העלה ע' פליישר מנבכי הגניזה קונטרס שלם ומגובש מטיפוס זה, ועל פי ניתוחו קבע: 'אפשר לומר כעת שכך נהגו בתקופת הגניזה לרשום נוסחי תפילה ארץ ישראליים ליחידים. גם אם אי אפשר לומר על פי זה שכך נראה "סידור" ארץ ישראלי קדום, אפשר אולי לומר שכך נהגו בימי קדם לסדר את נוסחי התפילה הארץ ישראליים בכתב. "סידור" ממוסד אין כאן, אבל סידור עוברי, או זרע של סידור ראשוני, פרימיטיבי עדיין אבל בעל סימני היכר ברורים, אפשר שיש'.²⁶

עיון בקונטרס קצר זה, כתריסר עמודים בסך הכול, שפורסם במילואו בידי פליישר, מעלה כי גם סידור זה לא העלה על הכתב את כל נוסחי הקבע הרגילים, והניח בפשטות שהם ידועים היטב למתפלל. רק נוסחים חגיגיים, חריגים, הנאמרים בימי חג ומועד ואינם מוכרים למתפלל, נרשמו בצורה מילולית ומלאה. לעומת זאת הסידור שופע הוראות מדויקות וציונים למתפלל בכל הנוגע לתפילה שיש לאמרה: נקודות ציון לפתיחה ולסיום, סדר התפילות, והוראות הלכתיות על נושאים שונים. 'סידור' זה נועד לאדם המתפלל בעל פה ומטרתו הייתה להנחותו בסבך הקטעים, פרקי התהלים, הברכות, האמירות והפסוקים המוכרים לו כשלעצמם. מן הבחינה הזאת אין הוא שונה מן הסידור המכוון לתפילת הציבור. בסידור הציבורי מרובה

26 ע' פליישר, 'על "סידור" קדום כמנהג ארץ ישראל', ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 21-29 ובמיוחד עמ' 24.

יותר חלק הפיוטים, המאפיינים את תפילת הציבור, אף שאינם מיוחדים לה לחלוטין; על כן היקפו הכמותי רב יותר, אבל מבנהו הפנימי זהה. בכך שונה היה הסידור הארץ ישראלי לחלוטין ממחזור התפילה האשכנזי הקדום, שכלל חומר הלכתי מגוון מסוגים שונים, על כל סדר התפילה, והיה, כאמור לעיל, רובו הכמותי של המחזור. חומר זה שיווה לו אופי מלומד ביותר, לעומת הסידור הארץ ישראלי שאינו אלא vademecum טכני.

לפעולתו של רש"י שמור מקום מרכזי בגיבוש מחזור ויטרי, שהיה החיבור המרכזי בהיקפו ובחשיבותו בקבוצת הספרים המוגדרת 'דבי רש"י'. בחיבורים אלה נאסף חומר רב ערך על אודות מנהגיו והליכותיו, הוראותיו ופסיקותיו של רש"י בכל תחומי החיים, כפי שהעידו וסיפרו עליהם צאצאיו, מקורביו ותלמידיו, וכפי שלוקטו מתוך תשובותיו המרובות לשואליו. מחזור ויטרי אינו הקדום שבקבוצה זו – קובצי מעשה הגאונים וספר הפרדס (ראה להלן) בוודאי קדמו לו, וברור שאין בו כדי למעט מחשיבותם של הקבצים האחרים, המכילים חומר נוסף ומעניין שלא נכלל במחזור. ואולם, כאמור, מחזור ויטרי הוא החיבור המרכזי והמוביל בתחומו, וכך נתפס בעיני כל משתמשיו בעבר.

2. זמנו

מחזור ויטרי הועלה על הכתב לראשונה בסוף השליש הראשון של המאה השתים עשרה, ככל הנראה בעיר ויטרי שבמחוז שמפניה בצרפת. יוזמו היה הרב שמחה מוויטרי, סבו של ר"י 'הזקן' מדמפיר. ר' שמחה רשם מסורות כתובות וחיות, מפי גדולי התורה בצרפת, ובהם סבו הרב שמחה 'הזקן',²⁷ שהיו כולם תלמידיו של רש"י ובני חוג ישיבתו ושימרו בקפדנות את מסורותיו. סבו האחר של ר' שמחה היה רבי יעקב ב"ר שמשון, אף הוא מתלמידי רש"י הנודעים, ובמקום אחד (שאינו נמצא לפנינו במהדורת הדפוס) הזכיר ר' שמחה את מחלוקתו של רבנו תם עם סבו זה בעניין הלכתי. זוהי הזכרה יחידה של רבנו תם במחזור ויטרי, שעריכתו נסתיימה סביב אמצע שנות השלושים של המאה השתים עשרה,²⁸ עוד בטרם יצא שמעו של רבנו תם כסמכות הלכתית מרכזית. רבנו תם עצמו מצטט את מחזור ויטרי²⁹ במסגרת פולמוסו עם רבנו משולם, פולמוס שתחילתו לפני שנת 1149 ועיקרו בשנים 1153-1155 לערך, ואז כבר היה המחזור נפוץ 'ברוב המקומות'.

27 ראה על כל זה מאמרי 'תגובה להערה', עלי ספר יב (תשמ"ו), עמ' 131-132.

28 קביעתו הסתמית של ד' גולדשמידט, כי 'זמן יצירתו הוא המאה האחת עשרה', היא, ככל הנראה, פליטת קולמוס. ראה גולדשמידט, מחזור ויטרי, עמ' 66.

29 'ונמצא כתוב במחזור שתיקן הנדיב ר' שמחה, שיש בו פ' רוב דברים מסדר ר' עמרם והלכות גדולות ורבינו שלמה ושאר גאונים, ומצוי הוא ברוב המקומות' (ספר הישר, חלק התשובות, סי' מה אות ה', עמ' 82).

המחזור מצוי בכתבי יד מרובים למדי, וידועים לי למעלה מעשרים מהם. רובם הגדול מחזורים צרפתיים שאינם מוגדרים על גבם, ולא בקטלוגים השונים, כמחזורי 'ויטרי' דווקא. רובם ככולם, למעט אחד המיוחד (כ"י ששון-קלגסבלד) שנכתב סמוך לאמצע המאה השתים עשרה, נערכו במאות השלוש עשרה והארבע עשרה. בצורתם המאוחרת נכללו בהם נספחים ספרותיים רבים שאין להם קשר הכרחי, ובוודאי לא קדום ומקורי, לחיבור.

3. נוסחו ומוצאו

אופייני הדבר שאין מחזור ויטרי מציג הלכה מוסכמת ואחידה ממש, גם לא בחלקיו הקדומים ביותר, המשתקפים בכתב היד הקדום הנזכר לעיל ובסידור רש"י שההדיר ש' בובר. בובר לא הבחין כלל כי אין כתב היד שלפניו אלא מהדורה מקורית של מחזור ויטרי,³⁰ ללא התוספות הקדומות – והחתומות – ששתלו בו קדמונים, ובהם הרב אברהם ב"ר נתן (ראה להלן). על כן קבעו כספר נפרד בסדרת הספרים 'דבי רש"י', ובעקבות טעות זו הלכו, ועדיין הולכים, כל החוקרים שבאו אחריו. גם במהדורה מוקדמת זו, שאולי היא המהדורה המקורית עצמה, כבר נזכרים עניינים השנויים במחלוקת ומשתקפים בה חילופי מנהג שונים. אף על פי כן המהדורה מייצגת עולם ליטורגי מגובש בתפיסתו הכוללת ובמרבית פרטיו, המשקף את מנהג אשכנז כפי שנתגבש בזמן רש"י – ובמידה רבה הודות לו ובהשפעתו – וכפי שנרשם בידי צאצאיו, נכדיו וחתניו, תלמידיו הרבים ותלמידי חכמים שניאותו לאורו. רש"י קנה כידוע את רוב תורתו בגרמניה, בישיבות מגנצא וורמייזא, אצל גדולי גרמניה בשליש השני של המאה האחת עשרה: ר' יעקב ב"ר יקר, ר' יצחק ב"ר יהודה ור' יצחק הלוי, תלמידיו של רבנו גרשום מאור הגולה.

אין אנו יודעים הרבה על המציאות הליטורגית שרווחה באיטליה,³¹ בצרפת ובגרמניה במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה, לא כל שכן קודם לכן. על כן קשה לנו להעריך עד כמה משקף מחזור ויטרי מנהג צרפתי קדום ומקורי. ייתכן שמשתקפת בו מסורת גרמנית (נפרדת?), איטלקית-ביזנטית במקורה, שאולי חדרה לצרפת בעקבות השפעתו של רש"י. על הבדלים שונים בין נוסחי צרפת וגרמניה, מהם חשובים למדי, ידוע לנו בעיקר מן המאה השלוש עשרה. באותה עת התנהל מאבק עז בין האזורים הללו על קביעת הנוסח 'הנכון', אבל ייתכן בהחלט שהבדלים

30 דבר זה הודגם במאמרי, 'על קצת ענייני מחזור ויטרי', עלי ספר יא (תשמ"ד), עמ' 89. עוד נאמר שם, כי גם 'ספר הסדרים', שהוציא לאור י' אלפנביין, ניו יורק תש"א, אינו ספר נפרד בקבוצה 'דבי רש"י', אלא כתב יד רגיל של 'סידור רש"י' = מחזור ויטרי, שכבר השתמש בו בובר עצמו במהדורת סידור רש"י שלו!

31 העדות הכתובה הקדומה ביותר על נוסח התפילה באיטליה רשומה ב'סדר חיבור ברכות', שנערך ונתחבר במחצית השנייה של המאה השתים עשרה. ראה A. Schechter, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia 1930, Introduction I. Davidson, *JQR* 21 (1931), pp. 241ff.

אלה אינם קדומים אלא משקפים היבדלות גרמנית מאוחרת מנוסח מחזור ויטרי, שהיה מקובל פחות או יותר באותו הזמן. גם בין כתבי היד של מחזור ויטרי מצויים הבדלים, וכמעט בכל אחד ואחד מהם כלול חומר נוסף שאין בזולתו, חומר קדום ומקורי לצד מאוחר ומקומי. ייתכן שכתבי יד אחדים משקפים גרסה גרמנית יותר, בייחוד אלה המביאים חומר נוסף משל רבותיו של רש"י.³² עם זאת יש להדגיש שוב, כי מן המחזור עולה עולם ליטורגי אחיד בהשוואה אל הליטורגייה הלא-אשכנזית, למרות ההבדלים הפנימיים הרווחים בתוך מחזור ויטרי עצמו והעולים מהשוואת הספרות 'דבי רש"י' כולה.

4. מקורותיו הספרותיים

התשתית הספרותית ההיסטורית של מחזור ויטרי, דהיינו מצע היסוד הטקסטואלי שעל גביו שיבץ וערך רבי שמחה מוויטרי את נוסח רש"י – הליכותיו, הלכותיו, הסבריו ומנהגיו, והמשא ומתן הנחוץ לשם כך, הם ספר הלכות גדולות וסידור רב עמרם גאון. וכבר צייננו זאת רבנו תם בדבריו שהובאו לעיל, ובדברים שכתב במקום אחר: 'כל מי שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות אין לו להרוס דברי קדמונים ומנהגותיהם'. ואולם אין מדובר בסדרה של ציטוטים גרדא, ארוכים ככל שהיו, מתוך שני ספרים אלו (ששם אינו נזכר כמעט במחזור ויטרי), אלא בשימוש בהם (ובעיקר בסידור רב עמרם) כמצע תשתית רצוף, שמהלכו נקטע מדי פעם בפעם לשילוב תוספות שונות.

סידור רב עמרם וספר הלכות גדולות בעצמם מקיימים ביניהם יחס ברור של היכרות ושימוש, אלא שאין בידינו לקבוע סדר זמנים ברור לשני הספרים. מקובל היה לומר עד כה, בעקבות י"נ אפשטיין, כי 'מסדר ההלכות גדולות דפוס ברלין, השתמש כבר בסדר רב עמרם, והביא ממנו בתוספותיו להלכות גדולות ששיכלל במהדורה זו על שם "רב צמח בר שלמה"'. בניגוד לכך טוען נ' דנציג,³³ שביוריו מדוקדקים ביותר: 'אין הדבר כן [...] נראה להיפך: מסדרו של סדר רב עמרם חי בתקופה מאוחרת קצת מזמן סידורו של הלכות גדולות בנוסח דפוס ברלין, והוא שהשתמש במהדורה זו'. כך או כך, לא מקרה הוא ששני ספרים אלו שימשו, יחדיו, תשתית לסדר התפילה האשכנזי הקדמון. ואכן, ניתן לציין בדיוק נמרץ את גבולות השימוש בספרים אלה על פני המחזור כפי שהוא בידינו, ולהראות כיצד הרצף נקטע מדי פעם בפעם כדי לשלב בתוכו דברים נוספים, בעיקר מדבי רש"י.

ספר הלכות גדולות של רבי שמעון קיירא, מחכמי התורה בבבל בסוף המאה התשיעית שלא נמנה עם שושלת ה'גאונים', מנוסח כעין סיכום הלכתי לסוגיות

32 לדוגמאות מתוך כתב יד כזה, כ"י מוסקוה 481, ראה תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 317; הנ"ל, הנגלה שבנסתר, עמ' 41.

33 ראה דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, עמ' 185.

התלמוד על פי סדרן בתלמוד. הוא מציע הכרעה מעשית בסוגיות השונות, ולכן שימש מעין 'שולחן ערוך' ראשון מסוגו בספרותנו. חכמי אשכנז ייחסו את הספר, בטעות, לרב יהודאי גאון (נפטר בשנת 750). נוסח מורחב שלו, שנוסף בו חומר גאוני וצפון אפריקני מאוחר מעט, נקרא גם 'הלכות גדולות של אספמיא' (=דפוס ברלין). להלכות גדולות נודע מעמד הלכתי מרכזי באשכנז הקדומה,³⁴ עד למחצית השנייה של המאה השלוש עשרה; אז תפס הרי"ף – ומעט אחריו הרמב"ם – את מקומו כספר פסיקה עדכני.

חיבור חשוב ממנו לדיוננו הוא סידור רב עמרם גאון, שנתחבר סמוך לאותו הזמן ומוקדש כולו באופן ישיר ובלתי אמצעי לענייני ליטורגיה. בניגוד לסידור רב סעדיה גאון, שנכתב ערבית ולא נתפרסם באירופה הנוצרית אלא פרסום מועט ובעקיפין,³⁵ גדולה הייתה השפעתו של סידור רב עמרם. כה עמוקה הייתה ההשפעה של החיבור, עד שכל כתבי היד שלו שהגיעו לידינו כבר הותאמו בעצמם לנוסח אשכנז, על ההבדלים המקומיים המרובים למדי השוררים בתוכו. ואכן, כיום אין בידינו עדות כתובה אחת להשמיענו את נוסחו המקורי של סידור זה (פרט, כמובן, להשוואות חיצוניות – אם כי נרחבות למדי – שיש בידינו לערוך בינו לבין חומר גאוני מקורי, שלו עצמו ושל בני זמנו והקרובים אליו, שנשתמר בגניזה הקהירית). לדברי ד' גולדשמידט,³⁶ מהדירו האחרון של הסידור, מחזור ויטרי וסידור רש"י (הזהה, כאמור לעיל, עם המחזור) הם כיום העדים החשובים ביותר לנוסחו של סידור רב עמרם. ש' אברמסון גילה בגניות קהיר וצירף יחדיו סדרה של קטעים ארוכים למדי, כעשרים ושניים דפים, מתוך סידור רב עמרם, אף הם במסורת נוסח דומה.³⁷ הוא העיר כי 'מן הגניזה עולים קטעים קטנים ובודדים בלבד של סידור רע"ג, ואילו כתבי היד השלמים של סידור רע"ג מארצות המערב באו, ואף הסידורים הקדמונים שנתחברו באותן ארצות – הרבה מסידור רע"ג נבלע בתוכם'. היו מן החוקרים שהניחו כי היה קיים נוסח ארץ ישראלי של סדר רב עמרם גאון, שעובד במצרים או בארץ ישראל עצמה, אך דברים אלה לא יצאו מכלל השערה.³⁸

א. סידור רב עמרם

למרות הקרבה בזמן, במקום, במוצא, בתפיסה ובסמכות בין שני הסידורים הבסיסיים, סידור רב עמרם וסידור רב סעדיה, קיימים ביניהם הבדלים מבניים

34 י' תאשמע, 'קליטתם של ספרי ר"ח, רי"ף ו"הלכות גדולות" בצרפת-אשכנז במאות ה"א-י"ב', קרית ספר נה (תש"ם), עמ' 191-201.

35 למידת השפעתו המועטה על נוסח אשכנז ראה וידר, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 571-572.

36 סידור רב עמרם גאון, במבוא של ד' גולדשמידט.

37 ש' אברמסון, 'לתולדות ה"סדור"', סיני פא (תשל"ז), עמ' קפא-רכז.

38 ראה ל' גינצבורג, 'סדור רב סעדיה גאון', הנ"ל, על הלכה ואגדה, תל אביב תש"ך, עמ' 171-205.

חשובים. סידור רס"ג הוא חיבור מתוכנן, ערוך, מלא ומפורט, בדומה ליתר המונוגרפיות ההלכתיות שכתב רב סעדיה גאון, ראשון למחברי הספרים בתולדותינו. החיבור נועד להתוות מסגרת הלכתית כוללת ולמצות את נושא התפילה מכל הבחינות הנחוצות, אם כי בפועל אין הוא מכסה, כמובן, הכול עד תום. סידור רס"ג כולל פירוט מלא של כל מה שהוא חובה והכרח דתי בתפילה, של מה שהוא 'נסבל' בה, היינו שנוסף בידי קהילות שונות אך 'אינו מזיק', ומה שנוסף לתפילה ומזיק לה ועל כן טעון מחיקה והסרה. את מדיניותו ההלכתית ניסח י' היינמן כך: 'רס"ג מתנגד כידוע בחריפות לשינויי נוסח בתפילות החובה והקבע, שהיו נהוגים כנראה בזמנו במקומות ובחוגים שונים, ומקפיד על כל דבר שיש בו משום פגיעה בצורתה המקורית והטהורה של התפילה, כפי שתיקנוה חכמי התלמוד. ברם אין הוא פוסל כל תוספת וכל שינוי נוסח, אם אין בהם משום סטיה מהותית'.³⁹ הסידור כתוב בגוף ראשון, בלשון החלטית, מבקש להתייחס לכל פרט ופרט הנוגע לתפילה בכל דרך שהיא, ומשקף מגוון עממי נרחב למדי של נוסח התפילה. שונה ממנו סידור רב עמרם, אין הוא מתווה קווים כלליים ואין הוא מתכוון לכסות את כל גופה של התפילה. מטרתו העיקרית היא לברר את נוסחי התפילות והברכות, לתאר מעט את הריטואל שליווה את אמירתם, ולבאר קצת מחלוקות שנתגלעו בין גאוני בבל בשאלות שונות שבתפילה. סידור רב עמרם משאיר הרבה נושאים ועניינים בלי דיון, הרבה יותר מאשר סידור רב סעדיה, שכוונתו הייתה למצות הכול. דרגת החופש המצומצמת שהותיר רס"ג למתפלל עולה בקנה אחד עם אופייה הנחרץ של ההלכה הבבליה-הספרדית. סידור רב עמרם, לעומתו, פתוח יותר, עוסק רק בראשי פרקים של נושא התפילה והולך בדיעבד לכיוון שנתפתח אחריו – ובעקבותיו – בתחום התרבות האשכנזי.

סידור רב עמרם הוא סידור התפילה הראשון הידוע לנו. הוא נשלח כתשובה לבקשתו של השואל, 'יצחק בן שמעון מספרד. הסידור בנוי על פי השיטה הנזכרת: קטעי תפילה המשולבים בהוראות ובדינים הנוגעים בהם, לצד קטעים מתשובות הלכתיות מפותחות יותר, לאו דווקא משל רב עמרם, שיש להן זיקה לאותם דינים. אין נפקא מינה לענייננו אם כך יצא הסידור מיד רב עמרם, או שכך נערך בידי צמח ב"ר שלמה סגנו, בידי אחד מתלמידיו או בידי איש זר לגמרי'.⁴⁰ בין כך ובין כך,

39 י' היינמן, 'יחסו של רס"ג לשינוי מטבע התפילה', הנ"ל, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 110-123.

40 על המורכבות הרבה בעריכת סידור רב עמרם גאון ראה י"ג אפשטיין, 'סדר רב עמרם, סדורו ומסדריו', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות השמיות, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 583-585 (נדפס לראשונה בתוך: ציונים, לזכר י' שמחוני, ברלין תרפ"ט, עמ' 136-138). ויש לצרף לכך את הערתו של י' ברודי, 'רב עמרם בר ששנא: גאון סורא?', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 345. וראה גם הנ"ל, 'לחידת ערכתו של סדר רב עמרם גאון', ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 21-

במתכונתו זו נודע ונתקבל הסידור באירופה הנוצרית, ובזה קבע את מבנהו של 'סידור' התפילה המערבי למשך דורות רבים. נוסח היסוד – או, יותר נכון, מצע היסוד – של מחזור ויטרי נתחבר אפוא למעלה ממאתיים וחמישים שנה לפני זמנו של רבי שמחה 'הנדיב'. ר' שמחה מוויטרי מצא את תשתית הסידור ערוכה לפניו, מותאמת ומקובלת על קהליו, בשני חיבורים מרכזיים: הלכות גדולות וסידור רב עמרם. יש להניח שהם שימשו לפניו בנפרד, כ'סידורים' מקבילים, והוא שילבם יחד לחיבור רצוף ואחיד ועליו העמיד קומה שנייה, 'דבי רש"י', בנויה לתלפיות.

כבר בשלב ראשון זה של התפתחות סידור התפילה האשכנזי עולה לפנינו בבהירות אחד מחוקי היסוד החזקים העתידיים לשלוט בכל המשך התפתחותה של הספרות הליטורגית באשכנז לדורותיה, עד לסוף המאה הארבע עשרה: כל אחד משלבי ההתפתחות מיוסד על עיבוד זהיר של הטקסט הליטורגי הסמכותי הקודם לו, תוך הטלת שינויים, תיקונים ותוספות המתחייבים לדעת מייסדו של אותו שלב התפתחות. באופן זה נוצרת תחושה, שלעיתים אינה אלא מעין אשליה או טעות אופטית, שנשמרת רציפות של המסורת הליטורגית בין העבר להווה, ומדובר בהתאמות מועטות והכרחיות בלבד שאינן מסכנות את הזיקה אל מסורות העבר. השמירה על זיקה ספרותית זו בין הטקסטים המוחלפים מאפיינת את תפיסתם הרוחנית הכוללת של בני אשכנז, בכל התחומים, והיא שאפשרה את הסתגלותם המהירה לתנאי החיים המתחדשים כל ימי הביניים ואף בעת החדשה.

הקשר בין הקומות קשר 'מזגי' הוא, כהגדרה החביבה על הקדמונים, ולא קשר 'שיכוני' גרדא, ויש בו כדי ללמד על הטכניקה שבה משתלשלת המסורת הליטורגית באשכנז מעולם ולתמיד. לא די היה בהוספה 'טכנית' של החומר 'דבי רש"י' לצד הטקסט הקדמון כדי להכשירו לצורכי ההווה. כדי שתיווצר הרמוניה טובה בין הרבדים נתעורר, לעיתים קרובות, הצורך לעבד את הטקסט הקדום, נוסח התשתית עצמו, כדי לרככו, להגמישו ולהתאימו לזמנים המשתנים, ופעמים אף להפוך את כיוונו. מצד אחד קלטה מסורת אשכנז בחיבה חומר ספרותי עתיק, סמכותי ומחייב, והעבירה אותו הלאה, לדורות הבאים, מתוך תחושת אחריות. מצד אחר היא לא נרתעה מלעצבו מחדש בדמותה, בעיקר על ידי קיצורים, דילוגים, עיבודים ספרותיים קלים וכבדים והשמטות של חומר דחוי. מהלך זה מתיר אפוא התערבות ישירה, ביד חזקה, בחומר סמכותי עתיק כדי לעבדו, לשנות את לשונו המקורית ולהתאימו לתפיסה ההלכתית הרווחת, ולו גם במחיר של היפוך הכוונה המקורית. המהלך הזה משתקף לכל אורכה ורוחבה של ספרות אשכנז בימי הביניים,⁴¹ לאו דווקא הספרות הליטורגית, והוא עתיד היה להימשך כך גם בעתיד.

34; צ' גרונר, 'רשימה חדשה של שו"ת הגאונים והשערות ישנות', סיני קד (תשמ"ט), עמ' רטז הע' 4.

41 על עניין זה הארכתי את הדיבור במאמרי 'ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-י"ב',

ב. הרובד 'דבי רש"י'

שני מקורות קדומים אלה, סידור רב עמרם וספר הלכות גדולות, בבליים הם. נמצאנו למדים כי המצג ההלכתי המוסכם והמחייב באשכנז במאה האחת עשרה (לכל הפחות, ומן הסתם כבר במאה העשירית) בבלי היה, אם כן, והסתמך על התלמוד הבבלי ולימודו ועל הליטורגייה הבבלי וסדריה. מה היה מקומה של מסורת ארץ ישראל, שהייתה שונה במידה ניכרת מן המסורת המשתקפת בתלמוד הבבלי ובתורתם של גאוני בבלי? שהרי כבר עמדנו על השפעתה הייחודית על ההלכה האשכנזית בכלל, ועל הליטורגייה שלה בפרט. מסורת זו, כפי שנתבאר לעיל, ממוקמת כקומה עליונה (תרתי משמע) על מצע ההלכה התלמודית והליטורגייה הבבלי וסדריה. התשתית הספרותית שייצגה את מסורת ארץ ישראל באשכנז הקדומה הקיפה את התלמוד הירושלמי, מדרשי האגדה הארץ ישראליים הגדולים (והקטנים), תרגומי מקרא אחדים, ספרות המעשים לבני ארץ ישראל, פיוטים ארץ ישראליים קדמונים, ובעיקר – מסורת בעל פה ומנהג מסורתי מוגדר. מבחינה זו משמש הרובד 'דבי רש"י', שנוסף על גבי רובד התשתית הבבלי, המחשה מצוינת למבנה ההיררכי המפוצל בין שני מקורות סמכות חלוקים אלה. רובד התשתית הוא, לכאורה, עיקר, והקומה שמעליו אינה אלא 'תוספת'. ואולם במבט לעומק אין הדבר כך: התשתית אמנם עיקר היא, אבל התוספת – עליונה עליה, חשובה ממנה, והיא מעתה בבחינת עיקר העיקרים. והרי זה מעין היחס שבין תורה שבעל פה לתורה שבכתב: עיקר היא, כמובן, תורה שבכתב, אבל תורה שבעל פה עיקר העיקרים היא, והיא המשווה משמעות לתורה שבכתב. בהשוואה זו דנתי במקום אחר, ובפרטות רבה.⁴² לדעתי, יש למנהג האשכנזי מעמד ייחודי, כקומה עליתלמודית, המשפנת במסגרתה את מסורת ארץ ישראל העתיקה, אשר נדחתה ממקומה המקורי כ'הלכה' ונתעלתה למדרגת 'מנהג' מפני שלא נמצאה תואמת את מסורת התלמוד הבבלי. רוב תוכנו של עולם ה'מנהג' עוסק בענייני ליטורגייה, ועל כן נחתכים עניינים אלה במישור הגבוה יותר, המישור של הוויית המנהג, המוגדר דווקא בחלק המוסף על מחזור ויטרי, הרובד 'דבי רש"י'.

יש לזכור כי אף שחכמי אשכנז האמינו כי רב יהודאי גאון הוא מחברו של ספר הלכות גדולות, הרי מחברו, הרב שמעון קיירא, לא מנהג עם גאוני בבלי כלל, ורב שריא רב האי ממעטים עד מאוד להתייחס אל החיבור.⁴³ גם לגבי רב עמרם גאון,

קריית ספר ס (תשמ"ה), עמ' 298-309; ובנוספות למאמר זה, שם סא (תשמ"ו), עמ' 581-582.

42 תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 27-30.

43 על השאלה אם התנגדו הגאונים הללו לספר הלכות גדולות כבר נכתב רבות; ראה לסיכום ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 184. על העניין כולו, והגדרת המקרים המועטים שבהם נזקקו הגאונים לחומר המובא בספר זה, ראה דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 276-284, ובפרט שני העמודים האחרונים.

למרות תוארו, אין ודאות שפעל כגאון בישיבת סורא. ייתכן שעמד בראש ישיבה פרטית משלו (שנסגרה לאחר מותו), לאחר שנמנעה ממנו העלייה לכס הגאונות של ישיבת סורא וניתנה לרב נטרונאי גאון.⁴⁴ יתר על כן, שני ספרים בבליים אלה כוללים גם מרכיב הלכתי ארץ ישראלי מסוים, שאינו מצוי בספריהם של גאוני בבל.⁴⁵ אמנם אין לנו שום יסוד לקשור עובדות אלה, שקדמוני אשכנז לא ידעו, עם חדירתם העמוקה של הספרים הללו לעולמה של של יהדות אשכנז דווקא, ואף על פי כן יש בהן מן העניין.

ג. סמכותו של רש"י

רבי שמחה 'הנדיב' הוא עורכו של מחזור ויטרי, כמבואר לעיל, והוא שילב את תורת רש"י כחלק אורגני של הסיודור. עם זאת, אין הוא הראשון שנטל לעצמו סמכות זו, להטיל שינויים ועדכונים ב'מחזור' הקדום. כבר רש"י עצמו עשה כן לפניו, ויש לשער שרבי שמחה שאב מכוח תקדימיו של רש"י בבואו לעשות במלאכתו. עניין זה נודע לנו מתוך עדותו של ר' שמואל ב"ר פריגורוס, מתלמידי רש"י אף הוא, אשר כתב:

סדר התרומה והפרשת החלה מן העיסה היה כתוב במחזורים [...] והגיה רבינו את הדבר כאשר אכתוב לך למטה. וכך היה כתוב מתחילה: הבא להפריש חלה מן העיסה, מברך תחילה להפריש תרומה, ומפריש מן העיסה כלשהו, ואח"כ מברך להפריש חלה, ומן העיסה מפריש כזית ונותנה לכהן, ואם אין שם כהן, שורפה באש עם התרומה [...] והגיה רבינו שלמה את כל אלה ומחק בידו וכתב כך: הוראה זו שקר היא, שתרומת דגן ותרומת העיסה שתי מצוות הן, וניתנות זו אחר זו. אבל הרוצה להפריש חלה מן העיסה יברך תחילה אקב"ו [אשר קדשנו במצוותיו וציוונו] להפריש תרומה, ולהפריש חלה לאו ברכה היא (כ"י וטיקן 318, דפים 291-292).

על מורכבותו ההלכתית של העניין הנזכר כאן ועל התפתחותו ההיסטורית, המשתקפת לאור ההשוואה עם המקורות ההלכתיים האחרים בני הזמן, האריך את הדיבור א' גרוסמן.⁴⁶ ואולם לעניין שאנו עוסקים בו חשובה ההדגשה על ההתערבות

44 ראה ברודי (לעיל הע' 40).

45 לסיכומו של עניין זה ראה דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, עמ' 203-211.

46 א' גרוסמן, 'זיקתה של יהדות אשכנז לארץ ישראל', שלם ג (תשמ"א), עמ' 81-92; הנ"ל, חכמי צרפת, עמ' 157-158. גרוסמן מייחס את המהפך העיקרי לשאלת הפרשת החלה השנייה, ובעניין זה איני רואה שום מהפך בדברי רש"י. המהפך קשור לשאלת הברכה 'על הפרשת חלה', שלה הקדיש גרוסמן הערה קצרה (שם, הע' 113). ולענייננו אין הפרש בדבר.

הבוטה של רש"י בנוסח המחזור שלפניו, על ידי מחיקת הקיים וכתובת נוסח אחר תחתיו. לפנינו במחזור ויטרי (עמ' 264-265) מופיע הנוסח שקבע רש"י, ממש כנוסח המילולי שהביא בשמו ר' שמואל הנזכר, ומעדותו למדנו מה היה רשום במחזור לפני שתיקנו רש"י. השאלה המעניינת כאן היא אם הנוסח הקדום, שאותו הגיה רש"י, הועתק גם כאן, כרגיל, מסידור רב עמרם, שהכיל במקורו שתי ברכות, אחת לתרומה ואחת לחלה, או שמא נוסח זה משקף 'תיקון' – מעשה ידי חכם אלמוני – של נוסח רב עמרם המקורי שהכיל רק ברכה אחת. בנוסחאות שבידינו אין הלכות חלה בסידור רב עמרם כלל, אבל בידי הקדמונים היו שם הלכות אלה. ומאחר שנמצאה דעה קדומה של גאון המחייבת אמירת שתי הברכות,⁴⁷ אין בידינו לענות על השאלה מה היה כתוב בסידור רב עמרם המקורי, או בזה ששימש את חכמי אשכנז הקדמונים לפני רש"י.

סמכותו של רש"י בזמנו הייתה עצומה והוכרה בקרב כל קהילות ישראל באירופה הנוצרית. עדות לכך היא הספרות הענפה 'דבי רש"י', שעיקרה רישום של מנהגי רש"י ובני חוגו – תלמידיו, חתניו ונכדיו. מן הבחינה הגאוגרפית הגיעה השפעתו של רש"י למן גבול בוהמיה ועד לקצה פרובנס וגבול קטלוניה. ויעיד על כך ספר האורה, שחיברו הרב משה ב"ר שמעיה, איש פרובנס ברבע השני של המאה השתים עשרה,⁴⁸ ששהה זמן ניכר בצרפת ובשובו לארצו ערך אוסף של מנהגי צרפת, מנהגי רש"י. ואולם בפרובנס נתקיימה, במקביל, גם השפעה ספרדית חזקה. פעלו בה אפוא שני מחנות מוגדרים היטב. עד היכן הגיעה השפעתו של רש"י בפרובנס יש לנו ללמוד מספר העתים של הרב יהודה הברצלוני, שהיה, כפי שמעיד שמו, בן העיר ברצלונה שעל גבול פרובנס וקטלוניה. ספר זה, שנתחבר סביב שנת 1120, חדור השפעה עמוקה של תשובות גאוני בבל ושל ספר ההלכות לרי"ף, שהיה רבו המובהק. עם זאת, במקומות שונים בספר ניכר היטב המאבק העז שניהל נגד מנהגים צרפתיים שונים בענייני אורח חיים, תפילה ובית הכנסת, מנהגים שעליהם שמע, ואולי אף ראה בעצמו, בקהילות פרובנס הסמוכות לעירו מצדו האחר של הגבול.

47 על כל זה ראה גנזי שכטר, ב, עמ' 43-44.

48 נזכר בתשובות הרב אברהם ב"ר יצחק (הראב"י) אב"ד לונל, מהד' י' קאפח, ירושלים תשכ"ב, סי' טו: 'אחר כתבנו זה מצאנו בספר האורה של ר' משה ב"ר שמעיה ז"ל. הדין המובא שם, בעניין קטן היודע למי מברכין, נמצא לפנינו בספר האורה, סי' מד, עמ' 19, ודברי הרב קאפח שהדברים אינם לפנינו בטעות יסודם. אפשר שר' שמעיה אביו הוא שהיה סופרו המפורסם של רש"י; ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 37.

ג. המשך התפתחותו של 'מחזור ויטרי'

1. הרב יצחק ב"ר דורבלו

מחזור ויטרי שרד, כאמור לעיל, בכעשרים כתבי יד שונים בספריות העולם, וצילומיהם מצויים במכון לתצלומי כתבי היד העבריים בירושלים. רוב כתבי היד הם בהעתקות מאוחרות למדי, מן המאות השלוש עשרה והארבע עשרה, והם שונים בנוסחיהם במידה ניכרת אלו מאלו.⁴⁹ שוקעו בהם הוספות שונות של שירים, זמירות ופיוטים, פרשנות תפילה ופיוט, פרקי אבות ופירושם, קבצים של הלכות שימושיות מלוקטים מספרים שונים, וכן ספרי עזר שונים וחיבורים נפוצים, כגון מסכת דרך ארץ וכדומה. אין דרך לקבוע את מסלול התפתחותו של הספר והפיכתו ממחזור ליטורגי משוכלל למעין ספרייה ניידת של מבחר טקסטים קלסי, אך ניתן לתאר כמה שלבים בהתפתחותו המוקדמת יותר.

הראשון שהוסיף לסידור בירורים הלכתיים ותיאר מנהגים ומעשים שונים שהיה עד להם במהלך נדודיו הרבים, בגרמניה ובארצות הסלאביות, היה רבי יצחק ב"ר דורבלו. חכם זה היה מרואי פניו של רבנו יעקב תם בעירו רמרו, ואף תיאר את הנהגתו בעת פטירת נכדו, בן בנו יוסף (מחזור ויטרי, עמ' 243). הוספותיו המזדמנות במחזור ויטרי חתומות כולן בשמו המפורש, והן נאספו ונרשמו במבוא המהדורה (עמ' 36). חכם זה הרבה לנדוד ברחבי אירופה, ומלבד צרפת היה גם בפולין וברוסיה וכנראה גם בפרובנס. בכל מקום התעניין מאוד במנהג המקומי ושוחח עם חכמי המקום בענייני הלכה ואגדה.⁵⁰

2. הרב אברהם ב"ר נתן

הוספות מרובות הרבה יותר תרם למחזור ויטרי הרב אברהם ב"ר נתן הירחי, בעל ספר המנהיג הנודע, שחי ופעל כדור וחצי לאחר מכן. יליד אויניון שבפרובנס היה, ובעיר לונזיל התחנך בצעירותו. גם הוא, כר' יצחק ב"ר דורבלו, הרבה עד מאוד לנסוע ברחבי היבשת, והיה תלמידם של כמה מגדולי הדור, ביניהם הראב"ד בעל ההשגות ור"י 'הזקן' מדנפייר שבצרפת, שהיה רבו המובהק והוא מכנה אותו בתואר 'הקדוש'. ר' אברהם ביקר גם בגרמניה, ובסוף ימיו התגורר בטולדו שבספרד. שם הוא כתב את ספרו הנודע מנהיג עולם, שבו רשם הליכות ומנהגים ששמע וראה בשנות חייו מרובות הנדוד, בעיקר בענייני מועד, תפילה ובית הכנסת. חכם זה מדגים היטב את אפנת הנסיעות והתיירות – אם ניתן להתבטא כך – שהחלה רווחת בקרב החוגים הגבוהים באירופה במחצית השנייה של המאה השתים

49. להשוואה (חלקית) מול כתב יד אחד, ראה גולדשמידט, מחזור ויטרי.

50. עליו ראה נ' דנציג, 'ליקוטי תשובות הגאונים בחיבורי הראשונים', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 71-78. וראה עוד "תאשמע, לתולדות היהודים בפולין במאות ה"ב-ה"ג", ציון נג (תשמ"ח), עמ' 348 הע' 4.

עשרה, ואת המבוכה שנגרמה, לעתים, בעקבות הרחבת אופקים זו. חיבה מיוחדת הפגין רבי אברהם כלפי תחום המנהג, ובמקום שאחרים תהו ונבוכו כאשר נחשפו אל ריבויים של מנהגים סותרים בין קהילות ישראל השונות, ראה הוא דווקא את החיוב שבתופעה, בחינת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', כדבריו בהקדמתו לספרו. על כן טרח לרשום בפירוט ובבירור את כולם, כדי להדגיש כי 'נהרא נהרא ופשטיה' ואין מלכות נוגעת בחברתה.

הזיקה בין ספר המנהיג למחזור ויטרי עמוקה מאוד, משום שספר המנהיג בעצמו מיוסד על 'סדר העמרמי', שהוא מצטטו מאות פעמים, על ספר הלכות גדולות ועל חומר רב ומגוון מכל רחבי הספרות 'דבי רש"י', על במיוחד המחזור ויטרי עצמו, שלא תמיד הוא קוראו בשמו. בהיותו בצרפת הגיע לידי ספר מחזור ויטרי, ששימש מעין אורים ותומים ליטורגי לבני המדינה. הוא שכלל אותו בהערות מרובות ובתוספות שונות, מאוצר הידע הרחב שלו, בחתימתו המפורשת אב"ן [=אברהם בן נתן] או בהצמדת האות 'ת' [=תוספת'] בראש כל יחידת תוספת ובסופה, כדי שתהא התוספת מסומנת בגבולותיה בבירור ולא תיחשב בטעות על גוף הספר.⁵¹ אותות סימון אלו נשתמרו בדרך כלל יפה בכתבי היד ובנוסח הדפוס ומספרן מרובה מאוד. אם נוציא תוספות מסומנות אלו מן הספר, יהיה הנותר זהה לחלוטין לנוסח הנדפס בסידור רש"י, שכאמור לעיל אינו אלא נוסח נקי של מחזור ויטרי המקורי. בשלב מתקדם יותר של עריכת מחזור ויטרי נוספו בו קטעים מתוך ספר הרי"ף והם סומנו 'אלפיסית'. ר' אברהם הירחי עשה שימוש ניכר בספר הרי"ף בספרו, ספר המנהיג, אבל אין לשער שהוא הוסיף קטעים אלה למחזור ויטרי, כי בצרפת (ובגרמניה) נתקבל הרי"ף כסמכות הלכתית של ממש רק סמוך לאמצע המאה השלוש עשרה, ושלב עריכה זה הוא מתקופה זו לערך. שלב עריכה מתקדם יותר הוא מעשה ידיו של הרב אשר מאייזנכא, שהתאמץ להרגיל את מחזור ויטרי בגרמניה. באמצע המאה השלוש עשרה, ובפרט במחציתה השנייה, כבר עמדה גרמניה תחת השפעתם של חסידי אשכנז. הם גרמו למהפך בסדרי התפילה ודחו מעליהם את מחזור ויטרי כמורה הוראה ליטורגי.

3. תפוצתו

מחזור ויטרי מחזור של רבים היה, מחזור של בית הכנסת או של גדול הקהל, ונועד לנהל את סדר התפילה בבית הכנסת ולקבוע את סדרי המועדות. דבר זה מוכח מתוכו, ובכתבי היד המאוחרים יותר גם ניכר לעיניים ממש מתוך צביונם המהודר ומימדותיהם הגדולות. שאלה היא אם נמצאו מחזורים אישיים בידי אנשים פרטיים בקהילות, גם אם מצומצמים יותר בהיקפם ובהידורם, שהכילו את נוסחי התפילות עם ליקוטים מקוצרים של דינים ומנהגים. אין ספק כי בידי מורי ההוראה הגדולים

היו ספרים כאלה, אם בהיקף של מחזור ויטרי ממש ואם בהיקף מצומצם ממנו, ועל גיליונותיהם יכולים היו להעיר הערות הלכתיות שונות, ככל הנראה בעיניהם. כך הוא למשל המחזור שהיה בידי הרב שמעיה, תלמידו ומזכירו של רש"י,⁵² אף הוא מן העיר ויטרי שבצרפת, שרשם בגיליונותיו את תשובת רש"י המפורסמת בעניין 'פלוגתת הריאה' והוסיף לה משפטי פתיחה וסיום, בזה הלשון: 'וזאת השיב רבינו שלמה ב"ר יצחק ז"ל לחתנו [...] בוא וראה תוקף האריה רש"י ז"ל [...] עכ"ל רבי' שמעיה מויטרי במחזור שלו.⁵³ (תשובות רש"י, סי' נט). בדומה לכך נאמר: 'רבי יוסף טוב עלם הגיה במחזורו, שאין לומר "ואנו" אלא "ואנחנו כורעים", כי לא מצאנו "אנו" בכל המקרא אלא לשון אנינות ואבל, כמו "ואנו ואבלו פתחיה".'⁵⁴

'במחזור הרב ר' יעקב ב"ר שמשון' (מחזור ויטרי, עמ' 73), שכבר נודמן לנו להכירו לעיל, נמצאו תיקוני נוסח בלשון התפילה וליקוטי מנהגים שרשם לעצמו, ומקצתם הועתקו במקומות שונים במחזור ויטרי הנדפס (ראה מפתח בערכו). גם רבנו תם הגיה ענייני נוסח ומנהג בגיליון המחזור שלו (תוספות, נדה סו ע"ב; ברכות לו ע"א, ועוד). גדולים אלו הנהיגו בבתי הכנסת שלהם את מנהגיהם והליכותיהם, ומן המקורות אנו לומדים כי לאחר פטירתם ביקשו לעתים המתפללים, או יותר נכון יהא לומר שליח הציבור (ראה להלן), לחזור אל הנוסח הישן והמקובל. כך היה בבית מדרשו של הרב יעקב ב"ר יקר, מרבתי של רש"י, 'אשר הנהיג לפני פטירתו להזכיר "ובראשי חדשיכם", ולאחר פטירתו חלוקין על דבריו להחזיר הדבר ליושנו, ואומרין שיש איסור וחילול בדבר' (תשובות רש"י, עמ' 75); וכך היה אצל רש"י גופו, כשביקשו המתפללים לחזור אל הנוסח הישן, וזקן אחד נוף בהם: 'ואמר להם, וכי אינכם זוכרים שבימי רבינו שלמה לא היינו אומרים. והשתיק'.⁵⁵

רש"י הרבה להכניס מנהגים אישיים בנוסח תפילתו,⁵⁶ וזו גופא אחת מסגולותיו ההיסטוריות של מחזור ויטרי. חיבור זה קלט את נוסח רש"י מן המחזור האישי הפרטי שלו (או של בית מדרשו), העבירו אל המחזור הציבורי במדינה כולה, והביא לכך שנוסח רש"י הפך חלק אינטגרלי ומשולב ב'נוסח' המקובל.

יש לשים לב לכך שכל בעלי המחזורים הללו ששמם עולה מן המקורות הם חכמים צרפתים,⁵⁷ ומתקבל הרושם כי בגרמניה, השמרנית יותר, לא נפוצה תופעת

52 ראה גרוסמן, חכמי צרפת, פרק ו.

53 אם כי ייתכן שהכוונה היא לומר שר' שמחה כלל תשובה זו בתוך ספר מחזור ויטרי שחיבר.

54 גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 75; וראה ביקורתי על ספר זה: ציון סא (תשנ"ו), עמ' 235.

55 גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 181.

56 ראה, למשל: 'רש"ל לא היה אומר "ישמח משה" והיה אומר "אתה בחרתנו" כי לא היה יודע מה עניין לשבת "ישמח משה", ורבי' יעקב מ"כ החזיר הדבר ליושנו'. ראה וידר, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 295-322.

57 ראה א' גרוסמן, 'עולמם הרוחני והחברתי של חכמי אשכנז וצרפת', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה ב, כרך ראשון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 102.

המחזוריים הפרטיים המוגהים בידי בעליהם. ככל הנראה שימשו שם 'מהדורות' של סידור רב עמרם גאון, ששוקעו בהן קטעים רלוונטיים מספר הלכות גדולות. בהעדר דמות מחדשת כרש"י, לא נוצר הצורך לעדכן את הסידורים הללו ולהוסיף בהם הוראות מאת גדולי אשכנז בדור ההוא. אלה היו, כידוע, רבותיו של רש"י, ותורתם נשתמרה בידינו בזכותו, בעיקר משום שנשתלבה בספרות 'דבי רש"י'. בצרפת החליף נוסח זה את המחזור הישן, שהיה מבוסס על סידור רב עמרם ועל הלכות גדולות, והוא החל משקף, מעתה ואילך, את הנוסח העדכני, הסופי; אך גם בו הוטלו שינויים וחילופים אחדים, בעיקר בידי צאצאיו הגדולים של רש"י עצמו.

ד. תפילה בעל פה ומתוך מחזור

1. מחזוריים פרטיים

ספק רב אם מחזוריים פרטיים, אישיים, נתקיימו גם בידי אדם ממוצע מן השורה, למעט עשיר מופלג. עוקצה של השאלה טמון בשאלה אחרת, חשובה ממנה: האם במאות האחת עשרה והשתים עשרה נאמרו תפילות הקבע והחובה בעל פה או מתוך סידור כתוב?⁵⁸ השאלה אינה נובעת אך ורק מיוקר הקלף והספרים בעת ההיא. התפילות העיקריות, רובן ככולן, חוזרות על עצמן באופן מילולי וקבוע כל השנה כולה, ומתפלל ממוצע, ואף למטה ממנו, ידע את כולן על פה ורץ בהן, כבר מילדות, אף אם אולי לא הבינן כהלכתן. אם כן, לשם מה להעתיק ליטורגייה מוכרת היטב, לנוכח יוקרם הגדול של הספרים בעת ההיא? צרף לכך את העובדה שרבות מן התפילות נאמרו בימים ההם בתנאי חשכה או דמדומים, בפרט בעונת החורף, אם בשעות הבוקר המוקדמות ואם לאחר השקיעה, לאור נרות. יש להניח אפוא, כי אותיות בגודל הרגיל בספר לא יכלו לשרת כהלכה, אם בכלל, חלקים גדולים מאוד מציבור המתפללים, בהיעדר עזרי ראייה מינימליים המקובלים כיום.⁵⁹

58 לגבי סוף המאה השלוש עשרה אנו יודעים מדברי המרדכי (יומא, סי' תשכה) כי 'אע"פ שכל ימות השנה מתפלל בלחש [...] מיהו בראש השנה ויום הכיפורים אומרים בקול רם [...] ולהטעות לא חיישנו כיון שמצויים בידם מחזוריים ותפילות'. אבל בתפילות החול לא היו בידיהם סידורים כתובים. ובאמת מאמצע המאה השלוש עשרה ואילך מתרבים מאוד מחזורי התפילה האשכנזיים. פריחה ספרותית זו היא חלק מן הפריחה הכללית בהעתקת כתבי יד באשכנז (לפחות לפי מה שהגיע לידינו) בעת היא. רוב כתבי היד הם מחזוריים, ורק מיעוט קטן מאוד דומה יותר למה שאנו קוראים כיום בשם 'סידורים'.

59 בספר חסידים (מהד' מרגליות, עמ' פא) נאמר: 'אדם שאינו יכול להתפלל בכוונה בלא סידור שכתוב בו התפילה, וכן אדם שבע שאינו יכול לכוין ברכת המזון, יקרא בספר שכתוב בו ברכת המזון'. עולים מכאן לכאורה כמה דברים: (א) סידור תפילה היה עצם מוכר, וככל הנראה רווח דיו, כבר בעת ההיא (מפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה); (ב) השימוש בסידור בעת התפילה אינו מהלך רצוי לכתחילה, ומוטב להתפלל – ולכוין – בעל פה; (ג) סידור כתוב שימש

אכן, דומה כי זה היה המצב באופן כללי. רש"י נשאל על הוראתו של רבו, ר' יעקב ב"ר יקר, שהורה כאמור 'לפני פטירתו' להזכיר פסוקי ראש חודש בתפילת המוסף של ראש השנה. רש"י מספר ששמע את רבו מורה להזכיר יום ראש חודש ב'יעלה ויבוא' ובמקום המקביל בתפילת המוסף, אבל ביחס להזכרת פסוקי ראש חודש במילואם בסדר המקראות 'הוא לא הזכיר ואני לא שאלתי, כי לא ראיתי נוהגין במקומינו בשום יום טוב הזכרת מקראות של מוספין, לפי שאינן שגורין בפה, חוץ ממוספי שבת וראש חודש שהן תדירין ושגורין בפה' (מחזור ויטרי, עמ' 76). למדנו מכאן שהתפילות נאמרו על פה, כולל תפילת ראש השנה, ומשום כך לא נכללו בהן פסוקים שלא היו שגורים בזיכרון המתפללים ובפיהם כדבר של שגרה. אף כך עולה מספר הראב"ן (סי' מב), מאת ר' אלעזר ב"ר נתן, מחכמי מגנצא המרכזיים בשליש הראשון של המאה האחת עשרה. ראב"ן נשאל על ידי חתנו, שמואל ב"ר נטרונאי: 'דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, והאיך אנו קורין פרשת קרבנות וקריאת שמע בכל יום ופסוקי דומרא?', והשיבו כי אין לנו בררה הלכתית, הואיל ואסור לכתוב 'פרשה בפני עצמה, אלא לתינוק להתלמד בה'. מקורות אלה מעידים בבירור על כך שהתפילה נאמרה על פה בגרמניה בעת ההיא. לדעת ל' גינצבורג,⁶⁰ שאסף חומר בשאלה זו, רגילים היו המתפללים לומר את תפילתם בעל פה מפני שבדורות הראשונים הם נאלצו להחזיק את הסידור בידיהם, בגלל דלות הריהוט בבית הכנסת, ודבר זה מנוגד להלכה, שקבעה כי 'לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל' (ברכות כג ע"ב). ואולם אין צורך בכך, כמובן, ודי בטעמים הפשוטים שהזכרנו למעלה. זאת ועוד, בחיבורים האשכנזיים שהגיעו לידינו מן המאות האחת עשרה והשתים עשרה, בעיקר בשאלות ותשובות, נזכרים עותקים של ספרים בהקשרים שונים: בקשר לתביעות ממוניות הקשורות באבדנם של ספרים שנמסרו בפיקדון, בשימושיהם כערבות וכמשכון למתן הלוואות שונות, בדרך שבה יש לחלקם בין יורשים, וכדומה. בתקופה זו נחשב עותק נאה של

למיקוד הריכוז והכוונה ונגד פיזור המחשבה בעת התפילה. בכל הקטע הזה מדובר כמובן במתפלל שדרגתו למעלה מן הממוצע, המוטריד מהיעדר כוונה. ידועים דברי רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי (ב, עט), כי נענוע הגוף בשעת הלימוד, שנתפרסם מאז ומעולם כמנהג ישראל, מקורו במסורת העברית ללמוד בעל פה, בעוד הספר הכתוב משמש כלי עזר בעל חשיבות משנית בלבד. מתוך כך נשתרשה המסורת למעט בטקסטים כתובים, ולהעתיק את המעט הכתוב על דף פוליו גדול, כדי שרבים יוכלו להעזר בו מדי פעם בפעם, בהתכופפם לקראתו. זוהי עדות ברורה מפי אחד מגדולי ישראל במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה על תולדות הפלאוגרפיה העברית קודם לזמנו, וחוקרים רבים רואים בדברי ריה"ל קוריוז ומתעלמים מחשיבותם. דבריו אמורים, אמנם, לעניין הטקסטים הלימודיים, אבל כוחם יפה, בהכרח, גם ביחס לטקסטים הליטורגיים, שנענוע הגוף בהם אינו פחות מבשעת הלימוד. וכן עולה גם מתשובת הראב"ן אב"ד לוניל, בתשובתו שנדפסה על ידי ש' עמנואל, תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 40 הע' 65.

60 גינצבורג (לעיל הע' 38), עמ' 171-176.

ספר לנכס של ממש, והוא נתפס כשווה ערך לסכומי כסף נכבדים מאוד. והנה, ספרי ליטורגיה המופיעים בהקשרים אלו מועטים למדי. מדובר בדרך כלל בספרי מקרא (חומשים בדרך כלל). במסכתות מן התלמוד,⁶¹ בספרים מזדמנים שונים,⁶² ובמעט מאוד ספרי תפילות. ואף אלה אינם סידורים לימות החול אלא מחזור ליום כיפור (ראב"ן, קסט ע"א) וקונטרסי סליחות (שם, רצט ע"א), שנוסחיהם אינם שגורים ואי אפשר לאומרם בבית הכנסת אלא מן הכתב (ובמקרה הנדון טוען הנתבע שאיבד את סדר הסליחות).

2. סידורי תפילה פרטיים⁶³

אף על פי כן, סידור התפילה האשכנזי הראשון הנמצא בידינו הוא סידור תפילה פרטי דווקא, מן הרבע האחרון של המאה השתים עשרה. הוא היה ביד אחד מעשירי היהודים באנגליה, ונותר שמה לאחר גירוש היהודים ממנה, עד שנתגלה לאחרונה באחד הקולג'ים העתיקים וצולם בידי המכון לתצלומי כתבי היד העבריים. תאריכו מאומת לחלוטין על פי מסמך הנמצא בדף החותם את הקונטרס האחרון, והמקורי, שלו.⁶⁴ מסמך זה מעיד, כבדרך אגב, גם על עושרו המופלג של בעליו, וייתכן שיש לכך קשר עם עצם הימצאותו של הסידור. אין בידינו שום סידור אשכנזי אחר מן המאה השתים עשרה, עובדה שהיא כשלעצמה אינה מלמדת הרבה, כי ממילא נותרו בידינו מעט מאוד כתבי יד עבריים מאירופה מן המאה ההיא.

אין מקום לתאר כאן כהלכה סידור מיוחד זה. לענייננו די לומר כי זהו סידור תפילה אישי קטן, בגודל אוקטאו, שניתן היה להביאו בנוחות לבית הכנסת. הוא

61 'סדר משנה' (ראב"ן, קסט ע"א), 'ספר קדשים' (מתלמוד בבלי) של ר' חזקיה' (שם, סב ע"א), 'תלתא בבי' (שם, רצט ע"א).

62 תנ"ך עם סימני הפטרות בנביאים, 'שהובא מבבל', לר' משה ב"ר משולם (הפרדס, עמ' שג).

63 סידורים מחזוריים פרטיים מזרחיים, בנוסח ארץ ישראל מובהק, נמצאו בגניזה כבר מאמצע המאה האחת עשרה. סופר מסוים, שישב בארץ ישראל, הרבה בהעתקות של סידורים פרטיים, המתאמים למתפלל היחיד. ראה ע' פליישר, 'קטעים מקובצי תפילה ארץ ישראלים מן הגניזה', קבץ על יד יג (תשנ"ז), עמ' 93 ואילך; הג"ל (לעיל הע' 4), עמ' 1-39.

64 בגלל חשיבותו של כתב היד הזה כנציג בודד – אולי יחיד – של ספר עברי שלם שנכתב באנגליה לפני הגירוש, נחקר ביסודיות המסמך הממוני שבסופו; ראה Z. E. Rokéah, 'A Jewish Payment Memorandum', M. Beit-Arié, *The Only Dated Medieval Hebrew Manuscript Written in England (1189)*, London 1985, pp. 33-56. לעומת זאת טרם תואר – ואין צריך לומר טרם נחקר – הסידור לגופו. פרטים אחדים מתוכו העליתי במקומות שונים. ראה להלן פרק י' מ' חלמיש, 'נוסח קדום של "עלינו לשבח"', סיני קי (תשנ"ב), עמ' רסב-רסה, מייחס את תאריך כתיבת הסידור שלנו לשנת 1189, על פי כותרת ספרו של מ' ביתאריה, אלא שהחליף בין שני כתבי יד שונים. אין תאריך מדויק יותר לכתב היד הזה מעבר למה שרשמתי לעיל.

מכיל, רובו ככולו, תפילות נחוצות, לכל ימות השנה, כולל ימות החול, והוא עשיר בהפניות פנימיות כדי לחסוך בהעתקות כפולות. עם זאת, צוינו בו בלשון קצרה הוראות והנחיות תפילה נחוצות, לצד אוסף עשיר של ברכות שנאמרו בהזדמנויות שונות. חלק ניכר מאוד מתוכו מוקדש לסדר 'מעמדות', תפילות יחידים קדומה, שכבר עמדנו על טיבה (ראה לעיל עמ' 11-12). הסידור מלא שיבושי כתיב על כל גדותיו. חלקם הגדול נבע מכך שהסופר הזה צייר את האותיות ולא 'כתבן', ולא כתוצאה מבורות גרידא. 'יצירת' אותיות על ידי צירוף אותיות שכונות לאות אחת מעידה בבירור על כך שהסופר – מן הסתם נכרי – לא הכיר אותיות עבריות כלל, אלא צייר את אשר לפניו. זו תופעה נדירה מאוד בכתבי יד עבריים בכלל. לפנינו עדות מעניינת לחידוש שהיה אז בעצם העלאת סידור – למעשה מחזור מקוצר – אישי ופרטי על הכתב. ומכל מקום זוהי, כאמור, הדוגמה היחידה מסוגה הידועה לנו מתקופה כה קדומה.

המחזור הציבורי היה מפואר למדי – לעתים מחזור מצויר, כבד ובעל ערך כספי רב. הוא נשמר מחוץ לכותלי בית הכנסת והובא בימי חג ומועד בידי אדם שהתנדב לשאתו ולהחזירו למשמרתו, ואף זכה לברכת הקהל על מאמציו.⁶⁵ את תפקידו של המחזור נוכל להעריך טוב יותר על רקע המציאות הרווחת במאות האחת עשרה והשתים עשרה, להתפלל בציבור בעל פה, שלא מן הכתב. את התפילה הנחה והדריך, בהכרח, שליח הציבור, בפרט בשבתות ובחגים, בימי סליחות ותענית, בהזדמנויות ליטורגיות מיוחדות, ובימים שהתקיימו בהם טקסים דתיים, ציבוריים ופרטיים, שבמהלכם השתנתה שגרת הטקס ונתבצעו שילובים ליטורגיים שונים, המחייבים ידע של ממש בהלכות תפילה ובית הכנסת. ההוראות הנחוצות נרשמו, בדרך כלל, במחזורים העשירים שתוארו לעיל, שנמצאו ברשות בתי הכנסת של הקהילות המבוססות יותר. במחזורים האישיים, המפוארים והמשוכללים פחות, שהוחזקו ביד מורי הוראה חשובים, הוסיפו בעליהם בגיליון הנחיות והכרעות הלכתיות משלהם ומנהגים שנראו בעיניהם.⁶⁶ במציאות זו נדרש שליח הציבור להיות תלמיד חכם, המסוגל להתמודד כהלכה עם שלל המצבים ועם ההוראות הנחוצות, אדם המבין את אשר לפניו ומסוגל לשאת באחריות לכך שתפילת הרבים תעלה יפה, שהרי הוא הקובע את סדריה ואחראי לתקינותה כלפי הציבור כולו, שאינו יודע הרבה מעבר לפרקים או למענים שהוא משמיע.

65 ד' סדן, 'כתובת ראשונה ביידיש קדומה במחזור וורמייזא', קרית ספר לח (תשכ"ג), עמ' 576-575.

66 דוגמה קונקרטית למחזור ציבורי מפואר שכזה, דוגמה מאלפת ונדירה בהשתמרותה, מצויה לפנינו ב'מחזור וורמייזא', ששימש מחזור ציבורי של קהילה גרמנית מפורסמת זו במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה. הוא שמור כיום באוסף כתבי היד של האוניברסיטה העברית בירושלים. בשנת תשמ"ה נתפרסמה מהדורת פקסימיליה של מחזור זה, מלווה בקבוצת מאמרי מבוא מאת כמה מטובי החוקרים בסוגיות אלו.

ה. פיוטים

1. פיוטים ושליח ציבור

מרכיב מכריע בחשיבותו המיוחד לליטורגייה האשכנזית, ולה בלבד, הוא אמירת הפיוטים, ואף הוא קבע את אופייה. היבט זה של התפילה קשור כולו בתפקידו של שליח הציבור. הוא זה שאמר את הפיוטים בשעה שחזר על תפילות העמידה של שבתות וחגים וימי מועד שונים, בעוד הציבור מסתפק בהאזנה שקטה או בעניות קצרות וכדומה. הוא זה שקבע את לקט הפיוטים המתאים לכל תאריך, והוא גם היה בין המעטים שהבינו את לשונם הקשה ואת רמזיהם השונים באגדה ובהלכה. פיוטים לא ניתן לומר בעל פה בשל אורכם, לשונם המפותלת, תוכנם הנשגב, מספרם הרב ושילוביהם השונים והמשונים במסגרת הלוח הליטורגי השנתי. הם הועתקו במחזוריים הציבוריים הגדולים, כמתואר לעיל, וממילא היו נחלתו של שליח הציבור לבדו, אשר היה היחיד – או בין הבודדים – שהתפלל מתוך מחזור. שליח הציבור היה צריך להתמצא יפה בעולם המדרש והאגדה כדי להבין את פשר הפיוטים. עם זאת, הוא היה פטור מן המאמץ לפרש בעצמו את נוסחם, שכן למן המאה האחת עשרה ואילך נוצרה בישיבות אשכנז פרשנות פיוט עשירה ומגוונת. יש סימנים ברורים המעידים כי היה זה מקצוע לימודים מסודר בתכנית הלימודים של הישיבות האשכנזיות הגדולות כבר באמצע המאה האחת עשרה.⁶⁷ פרשנות זו, הרווחת הרבה בכתבי יד עבריים מימי הביניים, מלווה פעמים רבות את הפיוטים עצמם, כחלק מ'מחזור' התפילות, ויש לשער כי מטרתה העיקרית הייתה לשרת את שליחי הציבור ולשפר את איכות עבודתם. בעל התפילה גם היה אחראי לנוסחה הנכון והמדויק של תפילתו, שעל ברכותיה עונה הציבור 'אמן' ובה הוא יוצא, לעתים, ידי עיקר חובתו (אף שכל אחד ואחד התפלל בעצמו כפי יכולתו). על כן נדרשה ממנו ידיעה טובה בלשון העברית ובדקדוקה וכן במקרא ובפרשנות המקרא. שליח הציבור לימות השבת והחג היה צריך אפוא להיות בקי בכל רזי השליחות והמגוון הליטורגי. לכך יש להוסיף את הדרישה שיהא בעל רמה אישית גבוהה במידות ובחסידות, דרישה שנתפתחה במיוחד במאות השנים עשרה והשלוש עשרה.

דרישה זו נתפתחה במיוחד בקרב חסידי אשכנז. הם הקפידו מאוד לא רק על מדרגה אישית גבוהה של החזן – בפרט בתפילות הימים הנוראים, שבהן הקפידו לבל ייטול החזן תמורה כספית כלשהי בעד שליחותו – אלא אף על קיום יחסים חברתיים תקינים שלו עם כל אנשי הקהל. המבקש להתמנות חזן של קבע בבית הכנסת – בדרך כלל משרה שעברה אליו בירושה מכוח חזקת אבותיו – נדרש

67 י' תאשמע, 'על הפירוש לפיוטים הארמיים שבמחזור ויטרי', קריית ספר נו (תשמ"ב), עמ' 701–

לקבל הסכמה אישית למינויו מכל יחיד ויחיד מחברי הקהילה. לדעת רבי יהודה החסיד, חזן שיש בו עוינות – ואפילו סמויה – נגד אחד מאנשי קהלו, יכול לגרום לו סכנה של ממש בתפילתו, מחמת הכוח הרב המסור בידו בשעת מילוי תפקידו.⁶⁸ באגדה הארץ ישראלית מרומזת אף ההשקפה, שבשעה שהחזן מתפלל בשליחות קהלו הוא נאבק ממש בכוחות עוינים המסכנים אותו באופן אישי.⁶⁹ הדיה של תפיסה זו נעלמו כליל מן התפיסה הבבלית ומספרות התפילה בנוסחה הבבלי. לעומת זאת הפכה תפיסה זו לאבן יסוד בתפילה הכנסייתית הממוסדת במאות האחת עשרה-השתיים עשרה, שבה הפך מעמד התפילה בכנסייה, על קרבן הלחם והיין כשיאו של הטקס המיסטי, למאבק הרואי בכוחות השטן וכת דיליה המבקשים לעקור את שלטון האלוהים מן העולם ולבטל בכך את גאולת נפשם של המאמינים.⁷⁰ אין ספק כי הגורם העיקרי למעמדו הציבורי הרם של החזן במסורת ארץ ישראל ושלוחותיה היה תפקידו האחראי בתחום הכרת הפיוט:⁷¹ הבנתו, בחירתו, מיון חלקיו הנאמרים בכל שבת וחג, קביעת הלחן המתאים לו, והדרכת הציבור בקשר אליו. בקרב חסידי אשכנז נתגבשה ההכרה בדבר גודל האחריות 'המקצועית' כלפי הדיוק והדבקות המלאה במסורת בכל הנוגע לאמירת הפיוטים בימים הנוראים, שיש בה כדי להבטיח את שלום הקהילה, וכל שינוי מן המתכונת המקובלת יכול לסכן את שלום הקהל.

ואכן, בעלי התפילה הראשונים הידועים לנו מתחום התרבות האשכנזי נחשבו בעלי סמכות גדולה בתחומם, בלא קשר למעמדם ביתר תחומי ההלכה והחיים.⁷² בספרות נזכרו כמה שליחי ציבור קדומים: 'ר' יהודה שליח ציבור', שחי במגנצא בשנת נ"ג (=1093), ואשר 'סוף סוף תיקן' וקבע את סדר הקריאה בתורה כשנודמנו בבית הכנסת שני חתנים כוהנים יחדיו, ובכך הכריע במחלוקת שהיו מעורבים בה

68 לכל זה ראה ר' יצחק ב"ר משה אור זרוע, שו"ת, סי' קיג-קטו; אור זרוע, דף כ-כא.

69 ראה מאמרי 'ברכת "חזק" בסיום הקריאה ובחתימות הפיוט', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 115-118.

70 F. Herr, *The Medieval World*, Trans. J. Sondheimer, London 1974, chap. 2.

71 ואכן, האשמה זו – מונעת מכוח שיקולים שונים לגמרי – עולה במפורש בפיו של רבי אברהם בן הרמב"ם במצרים בראשית המאה השלוש עשרה. לדעתו, הדרישה שהחזן יהיה בקי בעולם הפיוט היא הדרישה המקצועית העיקרית מבעל המינוי לתפקיד זה, ואילו הדרישות ההלכתיות הבסיסיות מן החזן, בבואו להוציא את מי שאינו בקי בתפילה, נדחקות למקום שולי. ואולם במציאות החזן מאבד את התפקיד העיקרי הנדרש ממנו על פי ההלכה: 'הנעשה על פי רוב שבוחרים נעים קול, הבקי בפיוטים אותם הוא שר במנגינה הדומה ללחן; מן ההכרח שיתנו לגביו שלא יהא בעל חטאים ידוע [...] ובזולת זה ממה שצריך להתנותו, אולם אין מקפידים בזה ואין שמים לב אליו' (המספיק לעובדי השם, עמ' 204).

72 ניסיון מעניין להאיר תופעה אשכנזית ימי הביניים מיוחדת-במינה זו על רקע תפיסות תנאיות קדומות בדבר טיב מלאכתו של החזן ומהות תפקידו, ראה י' בלידשטיין, 'שליח ציבור: טיבו, תפקידיו, תולדותיו', י' תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר, ירושלים תשנ"ט, עמ' לט-עד, ובמיוחד לקראת סוף המאמר. וראה עוד מ' ברויאר, 'שליח הציבור באשכנז של ימי הביניים', דוכן ט (תשל"ב), עמ' 13-25.

כמה מגדולי התורה המפורסמים בעיר (מעשה הגאונים, עמ' 55); 'שליח ציבור ר' מרדכי', שסדרי נענועי הלולב שלו נרשמו אף הם בספרות (שם, עמ' 41); והגדול והמפורסם שבהם הוא ר' מאיר ב"ר יצחק, שליח הציבור של קהילת וורמייזא בזמן רש"י, שהנהיג כמה וכמה תיקונים בנוסח התפילה, והכרעותיו בעניין זה נתקבלו בין גדולי התורה בזמנו וקבעו את הנוסח עד היום. נציין כמה מן ההכרעות הידועות בנוסח אשכנז המיוחדות לו: (א) שכלול ברכת 'גאל ישראל', הסמוכה לתפילת שמונה עשרה, והשלמתה בחמש הזכרות של מילת 'ישראל' בתוכה – נוסח המקובל בידינו עד היום.⁷³ (ב) השמטת המילים 'לעלות וליראות' מן הפסוק 'ואין אנו יכולין' שבפרק 'מפני חטאינו', בתפילת מוסף לימים הנוראים, מפני שאין חיוב עלייה לרגל. (ג) ר' מאיר שליח ציבור ההגון⁷⁴ היה מתקן הדבר כך: 'ובשביעי רצית בו וקדשתו חמדת ימים אותו קראת וזכר למעשה בראשית' (מחזור ויטרי, עמ' 82). (ד) ר' מאיר ש"צ מוורמייזא דקדק שצריך לומר "עלינו ועל כל עמו ישראל" [...] שאם יאמר "עלינו ועל עמו ישראל" משמע שאין אנו בכלל עמו ישראל' (שם, עמ' 142). נוסחתו של ר' מאיר, שפעמים גבלה ביצירה קצרה ומקורית משלו,⁷⁵ נרשמה במדויק בידי שומעיו כדי ללמודה וללמדה. רש"י מכנהו 'אותו צדיק' ומעיד על אמירת מקראות ראש חודש בראש השנה כפי ששמעם מפיו בוורמייזא. ואכן, גדולי אשכנז לדורותיהם מצטטים שמועות וזיכרונות אלו כדי להוכיח על פיהם את מנהגיהם.⁷⁶ ר' מאיר גם כתב פיוטים רבים, בעברית ובארמית, ובהם הפיוט 'אקדמות מילין' הידוע לחג השבועות, וכן פירושים לפיוטים שונים ובכלל זה לפיוטיו שלו.

2. פולמוס הפיוטים

הפיוטים שירי קודש הם, נוסחי תפילה חליפיים לגופי תפילות הקבע והחובה, למעט מטבעות החתימה שלהן. הם נועדו להיאמר מפי החזן – לעתים בליווי מקהלה ונעימה מוזיקלית – בעת שהוא חוזר על תפילתו, בעיקר בשבתות, בימי חג ומועד ובהזדמנויות חגיגיות או מיוחדות. פרשה תרבותית נכבדה זו אין לה זכר בתלמוד, וראשית היווצרותה בארץ ישראל לאחר חתימת התלמוד הירושלמי. רבות נכתב בעניין זה,⁷⁷ שמניעיו – ככל הנראה אסתטיים ומוזיקליים – סתומים והנעלם בו עדיין רב מן הידוע. אין כאן המקום לפרט בסוגיה סבוכה זו. מכל מקום,

73 ערוגת הבושם, ד, עמ' 84-85.

74 על מונח טכני זה ראה ח' ילון, "הגון" שהוא חזן בפיוטים ישנים, הנ"ל, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 259-262.

75 ראה וידר, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 379 הע' 55.

76 על מעמדו וטיב מפעלו של ר' מאיר שליח ציבור ראה שם, עמ' 317-319.

77 ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה; הנ"ל, היוצרות בהתהוותם ובהתפתחותם, ירושלים תשמ"ד.

במהרה נתפתחה תופעת הפיוט ונשתכללה בתחום התרבות המזרחי-הביזנטי עד לכדי יצירת קומפוזיציות שיריות נשגבות, בעלות ערך תרבותי ודתי רב. משוררי הפיוט הקדמונים, בני ארץ ישראל ואגפיה המזרחיים, יניי ואלעזר הקליר וחבריהם, יצרו בעטם מפעל עצום של שירה דתית, בכל קנה מידה, ובכך השתלטו על מערך התפילה בציבור בארץ ישראל ובכל ארצות התפוצה שהושפעו ממסורתה, בפרט שלשלת יוון-ביזנטיון-איטליה-אשכנז. לעומת זאת, בארצות האימפריה המוסלמית, שעמדו תחת פטרונות גאווית, בבליית ותלמודית חזקה, דעת החכמים לא הייתה נוחה מהתפתחות ליטורגית זו.

בארצות שהושפעו ממסורת ארץ ישראל נחשבה אמירת הפיוטים, בעיקר במסגרת שלוש הברכות הראשונות של תפילת העמידה, למנהג אבות מקודש. גדולי התורה בארצות אלה שמרו על כך כעל בבת עינם, ואף המשיכו בעצמם ליצור פיוטים ברוח ובסגנון של קודמיהם, חרף ההתנגדות הקשה, המוצדקת לכאורה, שעוררו על כך חוגים בעלי תפיסה הלכתית בבליית נוקשה יותר. עם התגברות השפעתו של התלמוד הבבלי, נדרשו בעלי ההלכה באירופה ליתן את הדעת יותר ויותר על הקשיים ההלכתיים העומדים על דרך אמירת הפיוטים בצורתה המסורתית המקובלת. בראשית המאה האחת עשרה דנו בסוגיה זו שני חכמי צרפת הגדולים, רבי יוסף טוב עלם ורבי אליהו ממאנש, בעל האזהרות המפורסם, ולאחר דיון ארוך ביניהם נמנו וגמרו להכשיר את הפיוטים מבחינת ההלכה ותמכו בהמשך חיוב אמירתם.⁷⁸ ואולם המשא ומתן ההלכתי הרלוונטי לא הגיע לידיו ואין אנו יודעים מה היה תוכנו ועל מה נתבססו טיעוניהם. כמו כן אין אנו יודעים מה בדיוק טענו המתנגדים ומאיזה חוגים באו, כי כל דבריהם צונזרו באותה עת, ומדבריהם לא הגיעו לידיו אלא קטעי משפטים מפי מתנגדיהם תומכי הפיוטים. ניסיונות מצד חכמים מקומיים שונים לבטל את אמירת הפיוטים, כבר בימי רבנו גרשם מאור הגולה, נדחו בהחלטיות, וכדברי חכם גדול זה: 'יש לנו ללמוד מן הפייטנים הראשונים שהיו חכמים גדולים, הרי ר' ינאי [...] וגם ר' אליעזר ברי' קליר [...] וגם רבנו קלונימוס [...] ור' משולם בנו [...] ויש ללמוד מהם ולא לבטל קרובות שהן שבח הקב"ה' (שו"ת רגמ"ה, סי' א). דעות מתונות יותר תבעו להעביר את הפיוטים ממקומם במסגרת שלוש הברכות הראשונות של תפילת שמונה עשרה אל מחוץ לעמידה, ולאומרם לפני כחידה נפרדת. ואולם גם תביעות אלו נכשלו כולן ותוכנן צונזר אף הוא. רבנו תם הטיל בעניין זה את כל כובד משקלו, בראותו באמירת הפיוטים מפי החזן מרכיב מסורתי מרכזי ביותר בתפילה האשכנזית, שבלעדיו תשונה תפילת הציבור שינוי כה מהותי עד שכמוהו כביטולה. יחס זה לא נשתנה, ביסודו, עד היום הזה.⁷⁹

78 ראה גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 80-81.

79 לעניין זה ראה תאשמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 90-92.

3. פרשנות הפיוט

פרשנות הפיוט הייתה ככל הנראה מקצוע לימודים מוגדר בתכנית הלימודים השנתית של הישיבה במגנצא. להתפתחותו של מקצוע ספרותי ענף זה הקדיש א"א אורבך את חיבורו הגדול, מבוא לספר ערוגת הבושם, פירושים לפיוטים מאת רבי אברהם מבהם, מחכמי 'כנען' במאה השלוש עשרה, שאת ספרו הגדול ההדיר אורבך בתוספת הערות וכרך מבוא גדול. עשרות קבצים גדולים המוקדשים כולם לפירושי פיוטים מצויים בידינו, בכתביה אשכנזית, בעיקר מן המאות השלוש עשרה-הארבע עשרה. מיוצגים בהם כמה שלבי עריכה מוגדרים, למן המאה השתים עשרה ואילך, ולתיאורם ולחקר השתלשלותם הקדיש אורבך את חיבורו הנוכח. לדברי אורבך, החכם הראשון הידוע לנו כמי שפירש דברי פיוט הוא ר' משה הדרשן, שממנו נשתמר פירוש אחד שמסר בנו לרבי מנחם ב"ר חלבו, בן זמנו של רש"י. בקטע זה נאמר שר' יהודה בנו אמרו ולא ר' משה, אבל ניתן לשער כי שמעו מאביו. פירוש כתוב ומסודר, מתוך חיבור פרשני שיטתי לפיוט, הביא אורבך בשם ר' מנחם ב"ר חלבו עצמו, ואם כן הוא הראשון שנודע עליו בבירור כי הניח אחריו חיבור המוקדש לנושא זה.

בתקופה זו ממש, השליש השני של המאה האחת עשרה, כבר עסקו כאמור בישיבת מגנצא בלימוד מסודר של עולם הפיוט, והדברים משתלבים יפה. עם זאת, יש לזכור כי מסורת פירושי הפיוט, לאו דווקא בכתב, משתלשלת והולכת באשכנז עד לימי שלמה הבללי. לפי אחת המסורות, נמסר על פה פירוש של טור אחד מפיוטי הקשים שפירש הוא עצמו, ולאחר כמה דורות הגיע לאוזניו של רבי יוסף קרא, פרשנה השיטתי הראשון של ספרות הפיוט: 'כך אמר המפרש מפי רבו (=ר' יוסף קרא), שאמר מפי רבינו משה ב"ר איתאל ששמע מפי רבנא משולם הגדול ור' משולם מפי ר' שלמה הבללי'.⁸⁰ פרשנות של הפיוט, ושל התפילה בכלל, שהפיוט הוא חלק אינטגרלי וכה מרכזי בתוכה, היא אפוא מן המקצועות האינטלקטואליים המוקדמים ביותר באשכנז, וככל הנראה מקצוע שקדם – או שהיה בן הזמן ממש – לראשית העיסוק בפרשנות השיטתית של התלמוד.⁸¹ הסיבה לכך שפרשנות התפילה

80 ע' פליישר (מהדיר), פיוטי שלמה הבללי, ירושלים תשל"ג, מבוא, עמ' 28-30. וראה שם כל העניין.

81 לדעת א' גרוסמן, 'הרקע לצמיחת פרשנות הפיוט בגרמניה ובצרפת במאה ה"א', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), ספר היובל לשלמה סימנסון: קובץ מחקרים לתולדות היהודים בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תל אביב תשנ"ג, עמ' נה-עב, ענף ספרותי זה צמח במחצית השנייה של המאה האחת עשרה. ואולם כל מה שהוכח שם, והוכח יפה, הוא כי במחצית השנייה של אותה המאה כבר נתקיימה בגרמניה ספרות פרשנית לפיוט בהיקף נרחב, שיש בו ממש. המצב דומה בעיקרו למה שנתהווה בפרשנות התלמוד, שכן במחצית השנייה של המאה האחת עשרה כבר נתקיימה ספרות פרשנית נרחבת וממשית לתלמוד, הקרויה כיום 'פרשנות מגנצא'. התחלותיה הכתובות של זו, כשל חברתה, נעוצות בראשית המאה האחת עשרה, שהיא ראשית הספרות

היא מן הסוגים הספרותיים המאוחרים יחסית שמהם הגיעו לידינו כתבי יד מימי הביניים – רובם ככולם מן המאה השלוש עשרה ואילך – היא שפרשנות כתובה מלווה, בהכרח, טקסטים כתובים, ואילו סידורים אישיים הכתובים ביד תחילתם בסוף המאה השתים עשרה, כאמור לעיל, ועד אז הייתה תפילת היחידים אירוע שבעל פה. בניגוד למקרא, לתלמוד ולמדרש, שהיו טקסטים כתובים ומקודשים, נמסרה התפילה כולה – פרט למערכת הפיוטים – בעל פה. על כן גם פרשנותה נמסרה מדור לדור בעל פה, עד להיווצרותם של סידורי תפילה פרטיים כתובים, לקראת סוף המאה השתים עשרה, ומאז נתאפשרה תחילתה של פרשנות תפילה כתובה אף היא.

ו. התפילה: פרשנות ונוסח

גם באירופה הנוצרית קדמה פרשנות התפילה לפרשנות המקרא, כפי שעולה מן המחקר החדש.⁸² ואולם, מאחר שבנצרות הייתה התפילה כולה חובתו של כוהן הדת – היינו חובת הכלל – ולא עניין אישי של כל יחיד ויחיד, הרי פירותיה הספרותיים עומדים לפנינו כבר במאה העשירית, מיוסדים על התחלות צנועות יותר במאה התשיעית. פרשנות התפילה הייתה מן העיסוקים המוקדמים ביותר – אם לא הקדום ביותר – בתחום הנרחב של פרשנות הטקסטים הקדומים והמקודשים. לדעת החוקרים העוסקים בנושא זה בחברה הכללית, הסיבה לכך נעוצה בעדיפות שהקנו חכמי הנוצרים בימי הביניים לערך של התפילה על פני מעלת הלימוד. סדר עדיפות דומה רווח גם בין קהילות ישראל הקדומות באירופה, אם כי מסיבות היסטוריות שונות. שאלה זו עלתה כידוע כבר בתלמוד עצמו, ואף שאין כאן המקום להיכנס לעניין זה בפרטות הנדרשת, ניתן לסכם ולומר כי ניכרת גישה שונה בתלמוד הבבלי מאשר בתלמוד הירושלמי, הבבלי מעדיף בבירור השקעת מאמץ וזמן בלימוד התורה על פני העיסוק המרובה בתפילה, ואילו הירושלמי מעדיף, אף הוא באופן ברור, את נושא התפילה. עד לחדירת התלמוד הבבלי לאירופה הנוצרית שלטה בה, כאמור לעיל, המסורת הארץ ישראלית, ומסורת זו משתקפת גם בתחום הפרשני, שבו הקדימה התפילה, אם כי במעט, את

הרבנית הכתובה באשכנו בכלל, והיא נסמכת על מסורות קדומות, מן המאה העשירית, 'המאה השותקת'.

Ch. Jones, 'The Book of the Liturgy', *Speculum* 73 (1998), pp. 659–702; E. Palazzo, 82
Histoire des Livres Liturgiques. Le Moyen Age: Des origines au XIIIe Siècle, Paris 1995.
 במאה התשיעית היו מקצת הכמרים מסוגלים לקרוא בספרי תפילה המכילים נוסחים מבוררים והוראות ביצוע מדויקות. סדרי תפילה מעין אלה נערכו ביזמת המלך קרל הגדול במטרה להביא לידי אחידות בסדרי התפילה בממלכתו. שני כתבי יד קדומים כאלו, מן המאה התשיעית, מתוארים במאמרו של Y. Hen, 'Canon Law Among Rural Priests', *Journal of Theological Studies* 50 (1999), pp. 47–134

פרשנות המקרא והתלמוד. בליטורגייה הנוצרית ניכר שילוב של הוראות ריטואליות וקנוניות בתוך פירושי התפילה כבר במאה העשירית. ואולם, כדברי ג'יימס: 'ניסיונות לאחד את כל המרכיבים בספר אחד [...] ניכרים לעתים רחוקות בכתבי יד מן המאות העשירית, האחת עשרה והשתים עשרה. ואולם, אימוץ נרחב של המתכונת המאוחדת ניכר במיוחד לקראת סוף המאה השתים עשרה ובמאה השלוש עשרה'.⁸³ כתיבי יד עבריים מן המאות העשירית והאחת עשרה כמעט שלא נשתמרו בידינו, ואף על פי כן ניכר לעיניים כי תיאור זה ממקם היטב את מחזור ויטרי על פני ציר הזמן המקביל.

1. פרשנות התפילה

המאמץ העיקרי בפרשנות התפילה הושקע בפירוש הפיוטים, משום שלשונם ארכאית, גבוהה ולא תקנית, חריגה מן הבחינה המילונית, הדקדוקית והתחבירית, מרבה להשתמש במילות צופן, וקשריה – המרומזים – אל ספרות המדרש בכלל, ואל ספרות ההיכלות, המרכבה והסוד בפרט, נחבאים מאוד. בניגוד לפיוטים, שהם נחלתו ותפקידו המיוחד של שליח הציבור בתפילות שבת, מועד וחג, הרי תפילות החובה והקבע נאמרות מפי כל אדם ואדם מישראל, והוא משתתף בהן באמירה ברורה ונעימה שלוש פעמים בכל יום. התפילות הללו כתובות בלשון עברית נקייה, קצרה, פשוטה וברורה, וניכרת היטב מגמתם של מתקני התפילה להגיע לנוסח תמציתי ובהיר, קל להבנה, להגייה ולביטוי שפתיים. משנקלט הנוסח בעל פה מילדות, כמעט שאינו צריך שוב לפירוש (פרט, אולי, לקצת מזמורי תהלים המשולבים בתפילה, שגם הם מן הפשוטים והקלים יחסית שבספר). אף על פי כן עסקו גדולי אשכנז גם בפירוש התפילות, ומקומו של תחום זה הלך וגבר. תחילה נתבארו מילים ומשפטים, ובהדרגה ביקשו להעמיד על עומק הכוונה ועל הרמזים השקטים, שאינם ניכרים בהכרח בקריאה ראשונה. ואולם לא היה די בכך.

הדבר הבולט לעין בפירושי תפילה קדמונים אלו, ובפרט בפירושי של רבנו מאיר ב"ר יצחק ש"ץ הנזכר לעיל, שהורה דרך לשליחי הציבור שאחריו, הוא מנגנון תיקוני הנוסח. רבנו מאיר הציע תיקונים באותיות, בניקוד, בפסוק, בהטעמה, במחיקה ובהוספה של מילה בודדת, במיקום המשפטים ובכל דרך טכנית דומה. מתוך שעמד היטב על קשרם של משפטי התפילה אל פסוקי המקרא (ואל פרשנותם הנכונה!), ומתוך שביקש לדקדק בהתאמתו של כל משפט ומשפט אל ההקשר הליטורגי שבו עמד, הוא לא היסס להציע תיקוני נוסח שונים, מקוריים ומעניינים, בטקסט שהיה רשום במחזוריים. תופעה זו עתידה להתחזק ולהתעצם במאות השתים עשרה והשלוש עשרה, וכפי שנראה להלן, חסידי אשכנז עסקו בהגהת נוסח התפילה בהיקף שאינו נופל כלל מהיקף תיקוני נוסח הגמרא בתקופה המקבילה.

2. הגהת נוסח התפילה

ואכן, הגהת נוסחי תפילה דומה בכול לתופעה המקבילה – תיקוני הנוסח המרובים שהציעו חכמי אשכנז בטקסט התלמודי שלפניהם. זוהי תופעה אשכנזית ייחודית, שבהיקפה היוצא דופן לא נודעה כלל באזורי התרבות שמחוצה לה, ואף היא מלמדת כמותה על מידת האמון הנמוכה שרחשו חכמים אלה אל נוסחם של שני הטקסטים, התפילה והתלמוד. כפי שהסברתי במקום אחר,⁸⁴ היחס לתלמוד נבע מתפיסה היסטורית שרווחה באשכנז הקדומה, ולפיה נלמד התלמוד בכל הדורות בעל פה (אף אם נתקיימו טקסטים כתובים, פרטיים וחלקיים, הם נחשבו נעדרים סמכות ובלתי מחייבים), ולא הועלה על ספר אלא לאחר חתימתו, בראשית תקופת הגאונים או באמצעה. הכרה זו, שייתכן מאוד כי היא גם הנכונה מבחינת האמת ההיסטורית, הטילה פקפוק יסודי ועקרוני ברמת אמינותו של הנוסח הכתוב. יתר על כן, מתוך שהניחו כי גם בני הדורות הקודמים להם 'ידעו' שכזה הוא מצב הטקסט, הרי הניחו כמובן מאליהם שכבר הם נאלצו לתקנו. חכמים אלה התקינו את נוסחו על פי הפירוש שקבעו הם לסוגיות השונות שבתוכו, והרי כל 'מתקן' מסתכן בהכרח שמא אינו אלא מקלל, משום שייתכן מאוד כי פירושו בסוגיה אינו קולע לאמת. ממילא יכולים – אולי מצויים – בני הדורות הבאים לנסות ו'לשחזר' את הפירוש המקורי, שנעלם מן הקדמונים, ולהחזיר בכך למקומו את הטקסט הקדום, לפני 'תיקונו'. מהלך זה נתקיים גם ביחס לנוסח המחזורים והסידורים שהיו בידיהם של חכמי אשכנז. תפילות החובה והקבע נאמרו מפי הציבור בעל פה, כמוסבר לעיל, והעלאתם על הכתב מאוחרת הייתה, ואף שאיש לא ידע מתי הועלו לראשונה על הכתב, הרי בוודאי לא הועלו לפני שנכתב התלמוד.⁸⁵ על כן ניתן נוסח התפילות, בעבר ובהווה, לשיפורים ולשכלולים, על פי מידת עומק ההבנה המושגת ביחס לתוכנו. גישה חופשית זו אל נוסח התפילה מאפיינת, יותר מכל, את גישתם של קדמוני אשכנז, בני המאות האחת עשרה והמחצית הראשונה של המאה השתים עשרה.

3. פרשנות רש"י לתפילה וכוונותיה

מלבד התועלת הצומחת מפירוש התפילות לתיקון הנוסח ולדקדוקו, סבורים היו קדמוני אשכנז שהבנה מדוקדקת של התפילה, ושל כוונות מילותיה, מועילה כדי לצאת ידי חובת כוונה, שהיא מטרה מרכזית בתפילה. נושא זה מבואר היטב ב'פירוש התפילות לרבינו שלמה', הלוא הוא רש"י, שנדפס בספר הפרדס (עמ' רצח-שכו), ובצורות שונות במקבילות 'דבי רש"י'. ואלה דבריו: 'תניא, המתפלל

84 ראה ספרי הספרות הפרשנית לתלמוד², א, 'ירושלים תש"ס', עמ' 46-47, והמצוין שם.

85 לדעת הרמב"ן במלחמותיו, סוף מסכת ראש השנה, נכתבו כנראה ראשוני הסידורים בידי 'הגאונים הראשונים שקיבלו מרבנן סבוראי'.

צריך שיכוין לבו בכולן, ואם אינו יכול [...] יכוין את לבו באחת מהן [...] באבות. גדולים הם מעשי אבותינו ז"ל שהוגדלו בזאת, שיש בה גדולות ונוראות אלהינו. בוא והבן במאמריה, גם בפירושיה ובתיקוניה, ושימיה לפניך בעת תפילתך, ואז אתה בכוונה עליה.

רש"י ממשיך ומפרש את ברכת אבות שבראש תפילת שמונה עשרה. פירושו נמשך והולך על פני שני עמודים מלאים, ועיקר תוכנו כפול: להדגים כל מידה ומידה הכתובה בברכה מן ההיסטוריה, מן ההווה וממקראות מפורשים; ולהראות כי כל המידות הכלולות בה מתייחסות בצורה זו או אחרת אל אברהם אבינו, שהברכה כולה קרויה על שמו ('מגן אברהם'), והן נבחרו על פי התייחסותן, במישרין או בעקיפין, אל אברהם. "האל הגדול" – על שם שכתב באברהם "ואעשך לגוי גדול", כלומר, "גוי של האל הגדול". על כן נבחר תואר זה כאן, כי אברהם הוא ראשון מייסדיו. "הגבור והנורא" מוסיפין עוד, שאמר משה האל הגדול הגבור והנורא. ומה הם גבורותיו? 'היאך התהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר, והרבה גבורות עשה להם, ויוכח עליהם מלכים, 'וישמע אברהם כי נשבה אחיו' – הודיע גבורותיו על אברהם [...] והנה עד היום הזה הניח לבניהם שה פוזרה בין אריות, אומה יחידה בין ע' אומות ובגבורתו ובגדולתו ונוראותיו ומעשיו מגן עליהם [...] ובכן חזרה עטרה ליושנה. וקבעו בה "אל עליון" (הפרדס, עמ' רצט). בצורה זו הולך הפירוש ודורש את כל מילות הברכה, ובסופה הוא אומר: 'דיוקין הללו וכיוצא בהן שים בליבך ונמצאת שלם בכוונה תמיד'. הפירוש כולו מיוסד על דברי חז"ל ועל דרשותיהם במקומות שונים. הוא מתייחס אל הטקסט של התפילה כאילו היה טקסט לימודי לכל דבר.

חכמים שקדמו לרש"י הסתפקו בגישה מילולית־דקדוקית אל הטקסט, ואילו רש"י מבקש להעמיס עליו פירוש גבוה יותר, מעמיק יותר, כדרך שהפרשן עושה בטקסט העומד ללימוד.⁸⁶ עם זאת, אין רש"י מביא מראי מקום ואינו מפנה לשום מקור חיצוני,⁸⁷ שהרי כוונתו לפרש את התפילה למתפלל בפועל, ולא ללמדה למעיין. המעיין יפה בדברים יראה כי גם כאן עולה המסר הכללי בקנה אחד עם לימוד הגמרא עם פירוש רש"י: 'תלמוד' אינו אלא פירושו הנכון של נוסח התלמוד, ו'תפילה' אינה אלא פירושו הנכון של נוסח התפילה. 'נוסח' כפשוטו, בלי פירוש

86 גם תהליך זה מתועד, לתקופה זו ממש, בספרות הליטורגית הכללית: ראה לעיל הע' 82. התופעה כרוכה בהתבססותו של מושג ה'ספר' במאה העשירית, ובעיקר במאה האחת עשרה, ובהכרה כי כל נושא עיוני חייב בהכרח להיפתס – ולהתנהג – כאילו ניתן מלכתחילה כשהוא כתוב בספר.

87 מילות 'ובכן חזרה עטרה ליושנה', הנזכרות לעיל ונראות לא רלוונטיות (וגם ר"ז עהרענרייך, המהדיר, לא ציין כלום), מפנות בשתיקה לדברי הגמרא, 'ומא סט ע"ב, כי ירמיה דילג על מילת 'נורא', כי שאל 'איה נוראותיו?', ודניאל דילג על מילת 'גיבור', כי שאל 'איה גבורותיו?', ואנשי כנסת הגדולה הם ש'חזירו עטרה ליושנה' וקבעו מילות אלו של משה רבנו בנוסח הקבע.

מלווה, אף אם דומה שמילותיו ברורות ומדברות בעד עצמן, הרי הוא כספר החתום, בתפילה ובתלמוד כבמקרא, הוא כמובן הפירוש המתקשר אל דרשות חז"ל. ואולם רש"י קבע לעצמו תנאי מגביל בפירוש התורה, שיהא זה 'פשוטו על פי מדרשו', היינו שיהא ניתן לקרוא את הפסוקים קרוב לפשטם המילולי על פי הכיוון שהתווה המדרש.

ותן לבך גם לזאת: רק לברכה הראשונה של תפילת י"ח העניק רש"י רמת פירוש פרטנית, מדוקדקת וגבוהה שכוז, כי בה – ורק בה – דרושה 'כוונה' כדי לצאת ידי חובת אמירתה. בכל יתר דפי ה'פירוש' הארוך הזה, רובו ככולו, כמעט שאין פירוש ברמת פירוש שכוז כלל. מגמת הדברים היא להבהיר את הנושא באופן כללי: סדר הקטעים והפרקים בתפילה, מעמדם בה, טעם קביעותם ופירושם מדי פעם בפעם (כגון פירוש הקדיש, המופיע בספרות 'דבי רש"י' בכמה צורות). כמו כן הוא מביא חילופי מנהגים בנקודות שונות על פני התפילה, טעמים שונים, דברי זירוזין ותוכחת מוסר מזדמנת, ועוד כיצא באלה. עדיין אין לפנינו ניסיון לפרש את התפילה כולה ברמה גבוהה, כדי להבהיר את כל כוונתה וענייניה.

חלקים מן הביאור מקסימים ביופיים, ומגמתם לחדד ולשכלל את עולם ערכיו ואמונותיו של המתפלל, כגון הפירוש הארוך הבא להסביר מדוע אומרים בתפילת מעריב 'אמת ואמונה'. ומהי ה'אמונה' הבאה לידי ביטוי בתפילה זו דווקא, לעומת תפילת הבוקר, שבה אומרים 'אמת ויציב'? התשובה היא, כמובן, שאנו מפקידים את נשמותינו במרום לתקופת הלילה, ונאמן בעל הפיקדון להחזירה לנו לעת הבוקר. רש"י מבאר לקוראיו, בלשון נמלצת ומושכת לב, כיצד הנשמה נוטשת את הגוף בלילה ומה קורה לה בדרך חזרה אל עולם הגופות, אבל אין כאן המקום לתאר פרשה חשובה זו.⁸⁸ רש"י מתעכב בקצרה כמעט על כל פסקה ופרק שבסדר התפילה של ימות החול ושל שבת וחג, מעיר בקצרה, מבאר, מזכיר מנהג זה או אחר, משמיע משפטי שבח לקב"ה והנחיות של הדרכה ומוסר לאמונה ולמידות טובות, לטובת המעיין, והכל בנעימות וברוח טובה, כדרכו בכל מקום. אי אפשר להיכנס כאן בעובי הקורה של פירוש מופלא זה, אלא להמחיש באמצעותו את המאמץ הרב שהשקיע רש"י בפירוש התפילות ובהבהרתן למתפללים. מטרתו הייתה לשפר את איכות הכוונה בתפילה ואת אחיזתה בעולמו הרוחני של המתפלל, כחלק ממגמתו החינוכית, שהיא כה דומיננטית במפעלו הספרותי של רש"י.

ז. קווי ייחוד אופייניים לסידור האשכנזי

1. תפילות אישיות והשבעות

מחזור ויטרי ויתר המחזוריים הציבוריים הגדולים נתייחדו בריבוי הפיוטים, בשפע פירושיהם, בקובצי ההנחיות ההלכתיות והמנהגים המצורפים להם, ובדרך כלל גם בעיטורים, בציורים ובשאר אמצעי קישוט יקרים, ואילו הסידורים הפרטיים נתייחדו בתכונות אופי מיוחדות להם. נציין במיוחד את ריבוי התפילות האישיות הפרטיות, בסגנון 'יהי רצון', ובכללן: השבעות מאגיות שונות, חזקות וכבודות, להבטחת מגוון ביטחונות לצרכים ולסכנות של יום יום. אף דפוס זה ייחודי לתחום התרבות האשכנזי-הצרפתי, ומצויים בידינו כתבי יד צרפתיים קדומים, מן המאה השלוש עשרה לכל הפחות, שמקובצים בהם אך ורק – או כמעט אך ורק – בקשות והשבעות מן הטיפוס הזה.⁸⁹ לעניין זה כמעט שאין הד בתפילה הבבלית, הגאונית והספרדית. הבקשות הפרטיות משולבות בנקודות שונות על פני התפילה, בעיקר בנקודות שונות בעת חזרת הש"ץ על תפילת שמונה עשרה, בברכת כוהנים, בסדר הטבת חלום, בהוצאת ספר תורה, בקטעים המסיימים את התפילה לאחר תפילת שמונה עשרה, ובתפילה שלפני התפילה. הדיהן של תפילות בקשה פרטיות אלו נשתמרו לאורך מאות שנים. אמנם, התפילות הלכו ונתמעטו בסידור עצמו, אבל הן נלקטו בקבצים של ליטורגיה משנית (כגון ליקוטי צבי וכדומה), עד לקיבוץ שרידיה בנוסח אשכנז כפי שנדפס בסידור עבודת ישראל.

תחום ליטורגי זה עשיר היה ומגוון מאוד, למן ההשבעה המאגית הקשה,⁹⁰ דרך פניות שונות למלאכים פרטיים שונים בתחינה וללא השבעה,⁹¹ עבור לתפילות 'יהי רצון' ו'מי שברוך' לסוגיהן, וכלה ב'תחינות' שונות – לאו דווקא לנשים – ובבקשות אישיות שונות, בעיקר לרפואה ולפרנסה. במחצית השנייה של המאה השתים עשרה כבר נתפתחו תפילות יחיד אלו לכדי תחום ליטורגי עצמאי ומשוכלל מאוד בתכנון וביפי ביטוי והבעתו, בעיקר בקרב חסידי אשכנז, והם רשמו כמה וכמה

89 כתב יד מעין זה מתואר בספר חסידים, מהד' מרגליות, ס' רמט: 'אחד היה רגיל להתפלל בכילה שהיתה מיוחדת לו בטהרה, והיה נענה. אחר זמן היה מתפלל ולא נענה, והיה מתענה ולא הועיל. שאל לחכם, אמר לו, מתפלל ומתחנן אתה בספר שרשע כתבו. אמר לו, אני נתתי לכתוב לפלוני הסופר ושכרתי אותו לכתוב על קלף שלי'.

90 בספר חסידים מוצגת ההשבעה לצורך סיפוק צרכים אישיים כהליך פסול ומסוכן, העומד בניגוד להליך התקני והנכון של בקשה על הצרכים על ידי התפילה (מהד' מרגליות, ס' רה). ואולם מכתבי היד העתיקים אנו למדים כי ההשבעה המאגית הייתה כלולה בסדר התפילה ולפחות צמודה לה. ראה להלן פרק י'.

91 ואזכיר, דרך דוגמה, את עניין 'המלאכים הממונים על התקיעה', הנזכרים עדיין בסידורים שבידינו. על אופן השתלשלות העניין הזה ועל אופיו האשכנזי המובהק בימי הביניים, ראה י' אבידע, 'המלאכים הממונים על השופר המעלים את התקיעות', סיני לב (תשי"ג), עמ' ע-פט, רנה-רנו; י' ליבס, 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 171-196.

תפילות יפות לצורך בעלי תשובה המבקשים לכפר על נפשם בצום ובתפילה. כך, לדוגמה, 'תפילת השב בכל כוחו', בסגנונות שונים, מצויה בכל רחבי הספרות האשכנזית למן מפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה ואילך,⁹² וממנה יסוד ופינה לכל מערכת התפילות האישיות לסוגיהן ולתקופותיהן, כפי שמצאו את שיאן בליקוטי תפילות של רבי נחמן מברסלב. לתחום זה שייכות גם הקללות והשמות הרבות נגד הדת הנוצרית, האכזרית והמדכאת, שנכללו לא מעט בתפילה האשכנזית.⁹³

ביחס להיקף הכמותי של מילות הקבע והחובה שבתפילה, ניתן לומר כי התפילות והבקשות הפרטיות עלו על מחצית היקף התפילה הפרטית כולה. וכך קיבל סידור התפילה האשכנזי, במפתיע, אופי אישי, שהוא טבעי כל כך לכל תפילה שבה האדם פונה לאלוהיו, אך חסרונו כה מורגש בסדר התפילה השגרתי והקבוע שלנו. אף ההשבעות הן בקשות אישיות מטיפוס 'יהי רצון', אלא שהן 'חזקות' יותר ו'קשות' יותר. הן מבקשות להפעיל פרקטיקות מאגיות שונות, כדי להכריח באמצעותן את המלאכים והשדים – הנקראים בשם הסודי, המלא והמפורש – לסייע בהשגת מבוקשו של המתפלל. השבעות מעין אלו מצויות הרבה בסידורי תפילה אשכנזיים מימי הביניים,⁹⁴ והן שכיחות במיוחד בנקודות 'קריטיות' שונות של הלוח הליטורגי, כגון בסדרי הבדלה הנאמרים במוצאי שבת.⁹⁵ אף מצינו בקשות 'משולבות', בתוקף רך ו'אנונימי' יותר, כגון: 'יהי רצון מלפניך יה יה השם הגדול והקדוש והנורא שתצליח דרכי ותיישר אורחותי ותמלא משאלותי ותעשה חפצי היום הזה [...] ותניני לחן ולחסד בעיניך ובעיני פלוני בן פלוני שיעשה חפצי [...] ותצוה רבון העולמים למלאך הממונה בזה היום שיעשה פלוני בן פלוני שיעשה לי כך וכך'. ההשבעות הללו דומות מאוד להשבעות השונות והמשונות המצויות בספר הריזים,⁹⁶ ובהן השבעות לניצחון ההימור בתחרות מרוץ סוסים וכדומה, שכנראה נאמרו גם הן בעת התפילה. ספר זה מוצא מן המאות הראשונות לספירה הנוצרית בביונטיון, אך בשאלת ה'מושב בחיים' שלו נחלקו הדעות, ואין אנו יודעים על כך דבר ברור.

92 ראה מה שהערתי על עניין חשוב זה במאמרי 'חסידות אשכנז בספרד רבינו יונה גירונדי: האיש ופועלו', א' מירסקי ואחרים (עורכים), גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור ח' ביינארט למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 170.

93 ראה י"י יובל, 'הנקם והקללה, הדם והעלילה', ציון נח (תשנ"ג), בפרט עמ' 50-63.

94 ראה למשל C. Sirat, 'Un rituel juif de France: La Manuscrit Hebreu 633 de la Bibliothèque Nationale de Paris', *REJ* 119 (1961), pp. 7-23.

95 שלום (לעיל הע' 23).

96 מ' מרגליות (מהדיר), ספר הריזים, ירושלים תשכ"ז, מבוא, עמ' 1-62, ובמיוחד עמ' 42-46.

טקסטים נוספים פרסם P. Schäffer, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1984. נושא זה כולו עדיין צריך עיון גדול.

2. אנגלולוגיה

השימוש באנגלולוגיה ובדמונולוגיה, המאפיין כאמור את סידור התפילה הפרטי-האישי, אינו נעדר גם ממחזור התפילות הציבורי וממאפייניו. חלק ניכר מן הפיוטים הממלאים את חללו, פיוטים קליריים ופיוטים איטלקיים וגרמניים מן המאות העשירית והאחת עשרה, עוסקים בתיאורי צבא מרום. הם הולכים בדרך כלל בעקבות מדרשים ארץ ישראלים קדומים, כגון הפסיקתא, ומאחרים יותר, שבהם מצויים תיאורים כאלה. הזדקקות לתיאורי מעמדות שמימיים, ולשמות פרטיים רבים של מלאכים מטיפוסים שונים, שכיחים למדי בעולמו של הפיוט הנאמר באשכנז. ואולם, מה שמופיע במחזור הציבורי בצורה גבוהה, משתבחת, מפויסת ועשירה מבע, בא בסידור התפילה הפרטי בצורה עממית, 'שימושית', ישירה ובוטה הרבה יותר.

האמונה בעולם המלאכים כבר נזכרת במקרא, כמובן, וממלאת תפקיד מרכזי בעולמם האמוני והדתי של חז"ל.⁹⁷ על כן אין שום חידוש בכך שהיא רווחה בכל רובדי החברה היהודית בימי הביניים, ובכך גם לא נשתנתה יהדות בבל וספרד מאחותיה באשכנז ובביזנטיון. אף אין חידוש רב בקשר שבין עולם המלאכים ושירתם להוויית התפילה, קשר הניכר למשל במעמד ה'קדושה'⁹⁸ וקדמותו מגיעה עד לכיתות מדבר יהודה ולמגילותיהן.⁹⁹ החידוש באשכנז הוא בטיפוח ובפיתוח של האמונה במלאכים כמרכיב ליטורגי, ובשילוב ההדוק למדי של המוטיב הזה בפיוטים הציבוריים ובתפילות הבקשה הפרטיות, בניגוד למסורת בבל, שנשתה באופן מודע לקצץ בכנפיו של הקשר הזה, למעט בחשיבותו, ולסלקו כמעט כליל ממערכת התפילה.

מסורת אשכנז הקנתה מעמד מיוחד למלאכים בתהליך 'העברת' התפילה מן המתפללים אל הבורא, כחלק משילובם בליטורגיה. תפקיד כלשהו בתחום זה יוחס למלאכים כבר בתלמוד (שבת יב ע"ב), וכבר מימי הגאונים ידועות פניות ישירות ועתיקות אל מלאכים 'שיכניסו' תפילותינו לפני הבורא. אמנם, רוב הגאונים ככולם הביעו התנגדות עזה לאמירת התפילות הללו, ושאלת ההיתר או האיסור ההלכתי לפנות אל 'אמצעים' מתווכים שכאלו, בכל צורה ובכל גוון שהם, נדונה הרבה בספרות ימי הביניים.¹⁰⁰ מסורות אלו היו חזקות מאוד בתחום התרבות האשכנזי, ובספרות האשכנזית רווחת השקפה קיצונית למדי, שהמלאכים אף יכולים להטיל וטו, ולעכב ממש, תפילות מסוימות מלהגיע לטיפולו של הבורא.¹⁰¹ מסורות אלו,

97 א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, פרק ח.

98 ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, פרק ט.

99 מ' ויינפלד, 'עקבות של קדושת יוצר ופסוקי דומרה במגילות קומראן ובספר בן-סירא', תרביץ

מה (תשל"ו), עמ' 26-15.

100 ראה J. Yahalom, 'Angels do not Understand Aramaic', *JJS* 47 (1996), pp. 33-44.

101 'תאשמע, מבוא לספר גימטריאות לר' יהודה החסיד, מהדורת פקסימיליה, לוס אנג'לס תשנ"ח,

עמ' 18-17.

הנעוצות בתקופות קדומות מאוד, ידועות היו לתנאים ולקודמיהם והן רווחות גם בספרות כת מדבר יהודה. בימים ההם הן נחשבו תחום אוטורי, שאנו רגילים לכנותו ספרות היכלות ומרכבה. אכן, רוב שרידיה של ספרות זו, המצויים בידינו כיום, מוצאם בספרייתם של חכמי אשכנז בימי הביניים. לכך יש להוסיף קבוצה קטנה – אך עתיקה יותר ורבת חשיבות – של קטעים, שמוצאה מן הרבדים הקדומים של הגניזה הקהירית, ככל הנראה מן המאות התשיעית והעשירית. תורת סוד זו של יורדי מרכבה נשתמרה בימי הביניים במזרח, אך כמעט שלא נודעה בתחום התרבות הבלתיגאונ'הספרדי לדורותיו. יהודי אשכנז ירשו תורה זו באמצעות מוצאם הביזנטי הקדום. יש להניח כי זה הרקע לשילוב המרובה כל כך של מרכיבים אנגלולוגיים במערכת התפילה האשכנזית.

ח. חסידות אשכנז

1. פתיחה

תפיסה רעיונית חדשה לגמרי בנושא התפילה באה לידי ביטוי בספרותם הענפה של חסידי אשכנז, שפעלו בגרמניה למן המחצית השנייה של המאה השתים עשרה ועד לסוף המאה השלוש עשרה, ואולי אף מעבר לכך. שאלה היסטורית גדולה היא את מי מייצגת קבוצה מפורסמת זו בתולדות ישראל. אפשרות אחת היא שמדובר בקבוצות עילית קטנות, של צאצאי משפחות מיוחסות שבראשן עמדו תלמידי חכמים ואנשי מעלה. הן שימרו ערכים חברתיים שוויוניים, מסורות סוד אוטוריות, אורח חיים של פרישות וסגפנות ומנהגים ייחודיים שונים, ומסרו אותם לבניהם, לתלמידיהם ולחוג מצומצם ונבחר של ממשיכי דרכם. אם כן, קבוצות אלה חיו ככת נפרדת, תוך בידוד, הסתגרות ואף מידה רבה של תחושת ניכור הדדית ביחס לחברה היהודית הסובבת, הלועגת למנהגיהם. אפשרות אחרת היא שמדובר, בעצם, בחלקים גדולים של החברה היהודית הכללית בגרמניה של העת ההיא. חסידות אשכנז משקפת לפי גישה זו את דעותיה ואת אמונותיה של כלל החברה, גם אם אותן אמונות, דעות והליכות לא נתקיימו בפועל בדרגת החומרה הקיצונית אלא בקרב בני חוג מצומצם יחסית. הדעות בנושא זה נעות כמטוטלת בין שני הקצוות,¹⁰² ולא נוכל לדון כאן בנושא קשה ומרובה סתירות זה.

שאלה קשה אחרת היא אם חלקים מעולם המחשבה של חסידי אשכנז קשורים למסורות אשכנזיות קדומות, כטענת החסידים עצמם, או שמא יש לראות בעולמם המחשבתי הד ותגובה להלכי רוח סגפניים שרווחו בחברה הנוצרית באירופה בכלל, ובגרמניה בפרט, בימים ההם. גם בשאלה זו לא נוכל לדון כאן.¹⁰³ הנחתנו

I. M. Marcus, *Piety and Society*, Leiden 1981, part 2 102

103 הקורא המעוניין יוכל להרחיב את אופקיו בשאלות אלו מן העין בקובץ א' מרקוס (עורך), דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז: לקט מאמרים, ירושלים תשמ"ז.

היא כי חלקים ממשנתה של חסידות אשכנז אכן משקפים תפיסות קדומות יותר שרווחו באשכנז, בעיקר במאה האחת עשרה ובתחילת המאה השתים עשרה, ונדחקו לשוליים עם המהפך הכללי שחל בצרפת ובגרמניה במהלך הרנסנס של המאה השתים עשרה. ואולם חלקים רבים יותר ממשנת חסידים זו משקפים התפתחות יהודית-פנימית. אמנם, היא מקבילה בפרטים ניכרים להתפתחות שחלה בחברה הנוצרית הסובבת, אך באותה מידה גם שונה היא ממנה בפרטים אחרים. משנתם של חסידי אשכנז כוללת תחומים עיוניים רבים: השקפות דתיות-חברתיות בעלות משמעות עמוקה, כגון הצבת ערך הכלל וטובתו באופן מוחלט מעל ערך הפרט הבודד; השקפות כלכליות על דרך חלוקת הנכסים בחברה; השקפות מיסטיות, תאולוגיות ותאוסופיות שונות, כולל אנגלולוגיה ודמונולוגיה מפותחות; השקפות חינוכיות שוויוניות; תפיסות פסיכולוגיות מפותחות על אודות מבנה הנפש; השקפות מקוריות על דרכי עבודת הבורא ועל היחס שבין דרישות הדת והמוסר, ועוד הרבה. דומה שאין אפשרות לקשור הכל בנקודת מוצא אחת, תהא אשר תהא, ואין ספק כי שלב היסטורי זה בתולדות יהודי גרמניה משקף התפתחות אותנטית בחברה היהודית. דיוננו יעסוק ברעיונות החדשים שקבעו חסידים אלו בנושא התפילה בלבד.

2. נוסח התפילה וערכיה המספריים

תרומתם העיקרית של חסידי אשכנז בנושא התפילה היא הכנסת הערך המספרי הגימטרי כמרכיב מיסטי מכריע לצד מילות התפילה. בכך הם שיוו ערך וחשיבות לא רק למילות התפילה אלא גם למערך אותיותיה. ראשי תנועה זו, ובפרט שני מייסדיה, שמואל החסיד ורבי יהודה החסיד בנו, ספרו ומנו כל אות ואות וכל תיבה ותיבה שבתפילה. על פי צופן מספרים שלם ומפורט שהיה בידם, הם קבעו באופן סופי ומוחלט, על פי דעתם, את מספר מילותיו המדויק ו'הנכון' של כל פרק ופרק בתפילה, פרק קטן ופרק גדול, ודרשו למחוק מן התפילה בנוסחה המקובל מילים מסוימות, ואף משפטים שלמים, אשר קיומם שבר את ההרמוניה המספרית שהם ביקשו לשוות לאותו פרק או לאותה יחידת תפילה.¹⁰⁴ אין מדובר במספרים מיוחדים דווקא. לכל המספרים ערך שווה, ותוקפם בתפילה נובע מהתאמתם למספר זהה של 'הופעות' מיוחדות של המספר במקום אחר.

ליהודה החסיד היה רישום מדויק של מספר האותיות, המילים והפסוקים בכל יחידה במקרא, קטנה או גדולה, טבעית או מלאכותית. כמו כן היה בידו מניין מדויק

104 ראה י' דן, 'לדמותו ההיסטורית של ר' יהודה החסיד', ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של פרופ' ח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 389-398; י' תאשמע, 'קונטרסי "סודות התפילה" לרבי יהודה החסיד', תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 65-77.

של הופעותיה של כל מילה בעלת משמעות במקרא, ושל המרחקים בין המילים והאותיות הנמצאים בדילוג זה מזה. היקף המידע המספרי הזה, המשתקף לפנינו בכתביו השונים של רבי יהודה החסיד, מדהים ביותר. לכל מספר הנחוץ לו הוא היה יכול להמציא עשרות 'הופעות' – או השתקפויות – של המספר במקרא, הן כמספר המילות ביחידה כלשהי, הן כמספר הופעותיה של מילה (כלשהי) במקרא (או באחד מספרי המקרא, או בפרשה מפרשיות המקרא), הן כמרחק הדילוג בין שתי הופעות של מילה חשובה כלשהי במקרא, הן בשימושה המקרי בספרות חז"ל וכדומה. מספר האסמכתאות המובא לכל מספר רב מאוד, ועם זאת – כה חסר משמעות עניינית, ללא הרמזו הרחוק שתולה בו החסיד. וכך, בשום כתב יד הידוע לנו אין רשימה מלאה של האסמכתאות, והסופר חדל פעמים רבות את העתקתו באמצע, והוסיף למשל לשון מעין: 'ועוד האריך הרבה ונלאיתי להעתיק'.¹⁰⁵

קשה מאוד להבין אם עשרות הסימוכין שהחסיד מביא כדי להדגים בהם את השתקפותו של מספר מסוים (שאותו ביקש לקבוע כמספר המילים 'הנכון' של קטע כלשהו בתפילה) נועדו להוכיח את אמיתותו של המספר, או רק להצביע על חשיבותו ולחזקו בזיכרון המתפלל בדרך של אסמכתא בעלמא. יש להבין כי המספרים 'הנכונים' מגדירים לא רק את מספר המילים בקטע, אלא מצטרפים עם מספרים אחרים, סמוכים או רחוקים, כדי ליצור מספרים גדולים יותר, שיש להם משמעות נוספת, אם בדרך דומה לזו של המספרים שתחתיהם, ואם על דרך הגימטריה.

חסידי אשכנז הפכו כידוע את השימוש בגימטריה, המצוי בספרות חז"ל מעט מאוד, לכלי פרשני בעל חשיבות ראשונה במעלה, וככל הנראה הם היו הראשונים מבין חכמי ישראל בכלל, ובימי הביניים בפרט, שעשו כן. השימוש בגימטריה לא נחקר דיו עד כה, ויש לו בוודאי קשר עם תפיסת המספר כיסוד מכונן בבריאה, לצד האותיות, תפיסה שהחלה רווחת בעת ההיא גם בין משכילי אירופה בכלל, ושימשה אותם כיסוד מכונן ביצירותיהם הספרותיות הגדולות. והארכתי על כך את הדיבור מעט יותר במקום אחר.¹⁰⁶

חסידי אשכנז קראו – יותר נכון: פיענחו – בשיטה זו את רמזי התפילה כולה, כולל כל שלפניה ולאחריה. המעיין בפירושו הגדול של ר' אלעזר מוורמייזא לתפילות, שנדפס בהשמטות ובקיצורים בירושלים בשנת תשנ"ב, יראה כי הרמזים ממלאים את כל חללו של הסידור. נציין, לדוגמה, את דבריו על היוצר:

105 רמז קל לטכניקה שבה נקטו חכמי אשכנז בבניית כרטסת מעין זו נמצא בספר חסידים (מהד' ויסטינעצקי, ס' תתשעה): 'בית הכנסת הקטן [שבו העדיף החסיד להתפלל] [...] אומרים הברכות ותשבחות במשך, ואני מרוויח להקב"ה, כשאני מושך אני מונה באותו מזמור כמה אלפי"ן וכמה ביתי"ן, כמה כל אות ואות, באצבעותיי, ואחר כך כשאני חוזר לביתי אני נותן טעם למה כך וכך'.

106 ראה מבואי לספר גימטריאות (לעיל הע' 101), עמ' 14-21.

מתחילת היוצר עד 'משגב בעדנו' ס' תיבות, כנגד נ' תורה בחומש וי' 'תורות' הרי ס' [...] וכנגדם ס' מסכתות [...] וכן ס' שיטות בספר תורה. מ' אל ברוך גדול דעה' עד 'עונים ואומרים ביראה' קכ"ה תיבות, כנגד קכ"ה פסוקים בואתחנן [...] מן 'קדוש' עד 'ממקומו' כ"ד תיבות, כנגד כ"ד רבוא פרסאות בין נהרי שלג [...] ובין כ"ד ה' בתמניא אפי', וכ"ד אלהי ישראל בנביאים וכ"ד פעמים אומרים קדושה בו' ימים [...] והקב"ה מתקדש בכ"ד שעות ביום ובלילה.

מן המקורות נראה שרבי יהודה החסיד הסתפק בציון המקבילות ואילו תלמידיו הם שסיפקו את הרמז המשתמע מסמיכות זו. ואולם אין ספק שפיענוח הרמזים נהוג היה כבר בימיו של רבי יהודה החסיד עצמו.

3. המספר י"ח והופעותיו

כדי להדגים על קצה המזלג את שיטת הספירה, אעתיק כאן מסורת עתיקה שקיבל גדול בישראל, הלוא הוא רבי יהודה ב"ר קלונימוס משפירא בעל ספר יחסי תנאים ואמוראים (ירושלים תשכ"ג), מפי רבי יהודה החסיד. הדוגמה עוסקת במספר י"ח, שהוא, כידוע, בעל חשיבות מרכזית בליטורגייה, אבל אופי הדברים אינו שונה ביחס לכל מספר אחר. ואלה דבריו:

ואני קבלתי מר' יהודא חסיד בן רבנא שמואל, דוד אמי, כי בתורה י"ח יראת עם השם, כגון 'ליראה את ה'', 'וליראה את השם הנכבד והנורא' הוא י"ט, וכנגדם קבע שלמה בספר משלי י"ח פעמים סמך יראה לשם, כגון 'כי אם ביראת ה' כל היום', וי"ט הוא 'חכם ירא וסר מרע', וי"ח פסוקי שמיעה בתורה [...] שבעה מהשמיעות קול עמהם [...] כנגד שבעה של שבת וימים טובים, צעקה ונאקה הרי ט' דראש השנה, וט' מהם ששמע צעקתם: הגר, ישמעאל, אברהם, לאה, רחל, ישראל, עני, משה, יהודה [...] ומצינו במתן תורה ז' קולות, וכל העם רואים את הקולות חשיב כשני קולות (יחסי תנאים ואמוראים, עמ' מו).

קטע זה עצמו נמצא בספר חסידים (מהדורת מרגליות, סי' קנח), ושם פורטו י"ח מקומות של יראת השם במשלי, ועוד נוסף שם 'הרי י"ח כנגד י"ח מיני טריפות [...] ולפי שהחיות תלוי ב"ח מקומות שבגוף נקרא חי [...] ועוד י"ח יראת כנגד י"ח מקומות שהחיות תלויה בהם'. ולעניין אחר, העיד שם ר' אלעזר מוורמייזא: 'כך קבלנו מרבינו יהודה החסיד זצ"ל אב החכמה באותה שנה שנפטר בו, שנת תתקע"ז לפרט: מן עזרת אבותינו עד גאל ישראל קע"ב תיבות, כנגד עשרת הדברות שיש קע"ב תיבות, וקע"ב תיבות יש מבראשית עד יום השישי'.

4. המאבק על הנוסח הממוחשב

רישומה של שיטה זו עולה מן המקורות בעיקר ביחס למאה השלוש עשרה. בתקופה זו התנהל מאבק של ממש סביב שיטת המספרים, בין חכמי האשכנזים שביקשו לשמר את נוסחם המדויק ובין אזורים צרפתיים, או בעלי אוריינטציה צרפתית מסורתית, שבהם רווחו נוסחאות אחרות, בדרך כלל על פי מסורת מחזור ויטרי והספרות דבי רש"י. למעשה, לא נמצא המשך היסטורי של ממש לשיטה זו, ורישומה נשאר בספרות האשכנזית כשיטה אידאלית, המתאימה לאותם יחידים הסגולה שהעלו אותה, הקדישו עצמם לתפילה והגיעו בה לידי דבקות עליונה. וכך נשאר זכרה של שיטה זו בספר הטור (סי' קיג): 'לשון אחי ה"ר יחיאל ז"ל – דורשי רשומות הם חסידי אשכנז אשר היו שוקלים וסופרים מספר מנין תיבות התפילות והברכות, וכנגד מה ניתקנו. אמרו שג' ברכות הראשונות יש ק"ז תיבות, לפי שיסודן מ"מזמור הבו לה' בני אליהם" ובו צ"א תיבות, ומן הפסוק "כי בראתו ילדיו" כדאיתא פ"ב דמגילה (יז ע"ב) [...] ובו ט"ז תיבות, הרי ק"ז. וברכה ראשונה יש בה מ"ב תיבות ולא נתגלה לי טעמם'. תגובה אופיינית למפעלם זה של חסידי אשכנז רשומה בספרו של הרב דוד אבודרהם, שהיה בעצמו מתלמידי בית מדרשם של האשכנזים בטולדו, שכתב כך: 'יש אנשים שמנו התיבות שיש בכל ברכה וברכה מ"ח, והביאו פסוקים על כל ברכה מעניינה שעולין תיבותיהן כמנין תיבות הברכה, וכן עשיתי אני בראשונה מנין כזה, ואחר כך נראה לי שאין לו יסוד ולא שורש, כי לא תמצא מקום בעולם שאומרים י"ח בעניין אחד תיבה בתיבה, אלא יש מוסיפין תיבות ויש גורעין, ואם כן המנין הזה אינו מועיל אלא למי שעשאו ולא לזולתו, ולמה נטריח על הסופרים לכתובו' (הובא בבית יוסף על אתר).

לפי שיטה זו, לכל קטע ולכל יחידת תפילה בפני עצמה יש כותרת מספרית. נמצא המתפלל עומד מול טקסט מילולי קבוע שאין לשנות בו אפילו אות אחת באופן שרירותי, שהרי בהיפסד המספר נפסד המבנה הארכיטקטוני המספרי כולו ונפלו רמזיו, ענייניו וסודותיו. נוסח שספירת מילותיו מעידה על מילה מיותרת, חובה למחוק בו מילה. ברור מאליה שאין שיטה זו מתאימה לרבים. בשימוש המלא והקיצוני ביותר, שנשמך על צירוף אותיות שלא כסדרן ועל חישובי גימטריה מסובכים, אפשרה השיטה לר' יהודה החסיד לקבוע לעתים גם את מחברו המשוער והקדמון – בדרך כלל המקראי – של קטע זה או אחר בתפילה, שהרי חסידי אשכנז הניחו כי מקורה של התפילה קדום מאוד, אף מתקופת המקרא. על כן הם התייחסו בקדושה גמורה אל הטקסט לאותיותיו, לא רק למילותיו, ממש כמו היחס לתורה, המקודשת, כידוע, לאותיותיה. השיטה המספרית שנקט בה החסיד דומה לטכניקה המקבילה שנקטו בה בעלי המסורה הקדמונים ביחס לטקסט המקראי. אלא שבתורה נשמר נוסח האותיות כהלכה, הודות לאותם בעלי מסורה, ואילו בתחום הפרוץ יותר של התפילה נפגעה טהרתו של הטקסט, וחסידי אשכנז ביקשו לשחזרו ולהחזיר עטרתו ליושנה, על פי מסורת המספרים הנזכרת.

העיון בכתבי היד האשכנזיים השונים אשר שימרו בתוכם את עיקרי השיטה המספרית המיוחדת הזאת, ובעיקר מפעלו הספרותי הענקי של רבי אלעזר מוורמייזא – גדול תלמידיו וממשיך דרכו של רבי יהודה החסיד – בפרשנות התפילה, התומך לאורך כל הדרך בשיטה המספרית של רבו, מעורר תהייה גדולה ומעמיד לפנינו חידה בקנה מידה היסטורי של ממש. מהו מקורה של שיטה מספרית זו, וכיצד זה לא נשתמרו הדיה בשום מקום ספרותי מחוץ לחוגו של רבי יהודה החסיד? כיצד נתרשש דווקא בחוגים האורתודוקסיים השמרניים ביותר של חסידי אשכנז מהפך ליטורגי גדול כזה, שהיה מכון באופן מפורש נגד נוסחי תפילה צרפתיים מסורתיים, היינו נוסחי מחזור ויטרי ויתר הספרות דבי רש"י? האומנם המציאו חכמים אלו מדעת עצמם את עקרונות השיטה הליטורגית הזאת על נוסחיה המיוחדים? ברור כי עקרונות השיטה היו מעוגנים היטב במערך עולמה האידיאלי של חסידות אשכנז, שהרי כל פרשנות המקרא הענפה שלהם, המיוסדת על דרך הרמז, מבוססת על חישובי אותיות ושיכולי אותיות בטכניקות מניפולטיביות שונות, ועל העיון בטקסט המקראי כאילו היה, בעיקרו, רצף של אותיות מתחילתו לסופו, ולא רק אוסף של מילים. ואולם, המעבר מן העיון התאורטי במקרא אל נוסח התפילה, ועיצובו של נוסח זה בידיים מתוך חישובים גימטריים מחודשים אלו, עורר תמיהה רבה. המאבק האשכנזי-החסידי העיקש והממושך בעד שיטה זו, והצגתה כנגד הנוסח ה'צרפתי', משתקפים היטב בסידור התפילה האשכנזי מבית מדרשו של הרב שמואל מבבנברג, רבו של המהר"ם מרוטנבורג, בעריכתו של הרב אשר ב"ר יעקב מאוזנברוק, תלמידו של רבי שמואל. סידור זה נמצא בכמה צורות וקיצורים בכתבי יד שונים, והארכתו עליו את הדיבור במקום אחר.¹⁰⁷ ואף שאין ספק כי בכל הדורות הייתה יד נוסח הצרפתים על העליונה, הרי השיטה החילופית הייתה בבחינת אפשרות קיימת במשך דורות רבים. ועדיין העניין דורש עיון רב.

5. הכוונה בתפילה

תחום אחר במקצוע התפילה שבו העלו חסידי אשכנז מושגים חדשים הוא כוונת הלב. הנושא עצמו אינו חדש, כמובן, והוא מן הנושאים ההלכתיים המרכזיים בתפילה. ואולם החידוש היה בדגש החזק שחסידי אשכנז שמו על ההכנה הנפשית הדרושה לשם הצלחת התפילה, שבהעדרה נמנעת התועלת שבתפילה. הם אף הסבו את מושג הכוונה מן התחום האינטלקטואלי אל מדורי הלב והרגש: השמחה, הניגון, השירה, כמיהת הנפש לאלוהיה, עד כדי הכשרת אמצעי ביטוי רגשיים פרימיטיביים כתחליף מלא לתפילה המושכלת והתקנית. לרוב ההיבטים הללו, אם כי לא לכולם, ניתן להביא סימוכין מן האגדה התלמודית, ובמקצת אף מן הרובד ההלכתי התלמודי. ספר חסידים מצטט לרוב, כדרכו, מקורות תלמודיים

אלו, מקצתם או כולם, כגון הקביעות הנחרצות: 'מי שאינו מבין לא יתפלל, לפי שהתפילה תלויה בלב'; 'טוב לו לאדם שיתפלל ויקרא את שמע וברכות בלשון שמבין בו, משיתפלל בלשון הקודש ואינו מבין בו'; 'ימוד אדם עצמו אם יכול להתפלל בכוונה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, לפי שהתפילה צריכה כוונה' (סי' תשפה ועוד). הקביעה האחרונה היא מימרה מפורשת בגמרא (ברכות ל ע"ב), בלשון זו ממש, וכך גם הביאה הרמב"ם בהלכות תפילה (ד טו). בהגהות מיימוניות על אתר כתב: 'כתבו התוספות דבכל הני שמעתתא אין אנו נזהרים בזמן הזה, דבלאו הכי אין אנו מכוונים כל כך בתפילה'. זוהי עמדתם של פוסקי צרפת וגרמניה כולם, אבל בספר חסידים הובאו הדברים כהוראה מוחלטת וכנורמה מקובלת.

חסידים אשכנזי הפכו אפוא אלמנטים נפשיים בידיים אלו, ואחרים כיצא בהם, המפורזים במקומות שונים על פני התלמוד, למסכת נפשית רצופה ושלמה ולדרישה ממשית ומוגדרת. הם העלו את שאלת ההכנה הנפשית לתפילה לרמה שווה לזו של שאלת הנוסח והמסגרת ההלכתית המקובלת. וכך נאמר בספר חסידים: 'שורש התפילה שמחת הלב בהקב"ה [...] ולפיכך היה דוד מלך ישראל מנגן בכנור על כל תפילותיו וזמירותיו כדי למלאות לבבו שמחה באהבתו של הקב"ה' (מהד' ויסטינעצקי, סי' יח); 'חקור לך אחר ניגונים וכשתתפלל אמור אותן באותו ניגון שנעים ומתוק בעיניך באותו ניגון אמור תפילתך ותתפלל תפילתך בכוונה וימשוך לבך אחר מוצא פ"ך לדבר בקשה ושאלה ניגון שמכין את הלב, לדברי שבח ניגון המשמח את הלב, למען ימלא פ"ך אהבה ושמחה למי שרואה לבבך [...] כל אלה הדברים המכנינים את הלב' (שם, סי' קסג). ואף על פי שלדעתם מי שאינו מבין את התפילה אל יתפלל, כפי שנזכר בהמשך הדברים, הרי 'אותם הקוראים פסוקי דזמרה בכל רם ונעים זמר, ואינם יודעים הפסוקים ואומרים בטעות, תפילתם וזמירותם מתקבל כריח ניחוח' (שם, סי' יח). וכך מסופר בספר חסידים: 'ומעשה באדם אחד שהיה רועה בהמות ולא היה יודע להתפלל, וכל יום היה אומר רבש"ע [=ריבונו של עולם] גלוי וידוע לפניך שאילו היה לך בהמות ונותנם לי לשומרם, לכל אני שומר בשכר ולך הייתי שומר בחינם, כי אני אוהב אותך', והיה שם תלמיד חכם שמנעו מעשות זאת ונענש הרבה (שם, סי' ה-ו).

6. מעמד החזן

עניין נוסף שבו העמידו חסידים אשכנזי דרישה ייחודית, גבוהה בהרבה מזו שהייתה באשכנז לפנייהם, הוא נושא שליח הציבור. רבי יהודה החסיד ייחס חשיבות עליונה ואף מכרעת לתפקידו של שליח הציבור, בעיקר בשבתות ובמועדי השנה, שבהם רוב הציבור נמצא בבית הכנסת ותפילתו מודרכת בידי החזן. לדעתו, הש"ץ חייב להיות מקובל על כל הציבור כולו, ובחירתו אינה נעשית על פי רוב אלא פה אחד דווקא. על כן המועמד לתפקיד זה חייב לרצות כל אחד ואחד מן הקהל. שליח ציבור שאינו מקיים יחסים טובים עם אחד מן הקהל מסכן את שלומו בכך, ולא כל

שכן שליח ציבור שאין רוב הציבור תומך בו. האחריות הדתית המוטלת על שכמו רבה מאוד, ובעצם גישתו לתפקידו הוא נוטל על עצמו סיכון אישי כבד, עד כדי סכנת נפשות של ממש. סכנה זו עלולה להיגרם משינויים שיטלי, אף שלא בכוונה, בנוסח התפילה הרווח, ואף באחד מן הניגונים המקובלים.

שליח הציבור חייב להיות בקי ומבין בכל הפיזטים והנוסחים שלפניו. עליו להתמודד היטב עם תפקידו העיקרי, כמתווך בין הציבור לבין אלוהיו, ואם ביכולתו להחזיר את המתפללים בתשובה ולתקן את דרכיהם על ידי הטפה ואינו עושה כן, הרי שתפילתו בעדם מסכנת את חייו שלו. דרך כלל: 'אוי לו למי שירד לפני התיבה כדי ליטול שם' (ספר חסידים, סי' תשפה). אם כן, שליח ציבור היורד לפני התיבה כדי להתגאות בקולו המוזיקלי הוא חוטא גמור, ועל אחת כמה וכמה אם דרכו לחזור על מילות התפילה פעמיים או לקטוע את הנוסח בצורה לא נכונה, לשם הפגנת כוחו המוזיקלי. לשליח ציבור המוציא את הרבים ידי חובתם בתפילות הימים הנוראים אסור ליטול שכר על כך, בשום צורה ובשום אופן.

גם בנושא שליח הציבור, כבנושאים הקודמים שדיברנו בהם, ניתן להציג סימוכין ספרותיים קודמים לכל אחת מן הקביעות הללו.¹⁰⁸ ואולם החידוש בנושא זה הוא בצירוף כל הדרישות האלה יחד, למקום אחד ולמסכת מושגית אחת, והקניית ערך ממשי ומוחשי לתוכנו, בשעה שאף אחת מהן, אף כשהיא עומדת בפני עצמה, לא נתקבלה הלכה למעשה בקהילות האשכנזים.

108 על התפיסה היסודית, הרואה בתפקידו של החזן התמודדות מסוכנת עם כוחות עוינים, ראה מאמרי (לעיל הע' 69). על הרקע ההלכתי והתרבותי העומד מאחורי התפיסה החסידית על אודות איכותו הסגולית של תפקיד החזן ומעמדו הדתי, ראה מאמרו החשוב של בלידשטיין (לעיל הע' 72), במיוחד עמ' מה-נט.



שער שני

פרקים בתפילות הקבע

'הודו' ו'ברוך שאמר' – כיצד פותחת תפילת השחר?

השאלה במה פותחת תפילת השחר, באמירת פרק 'הודו' או בברכת 'ברוך שאמר', היא מן היותר ידועות ומפורסמות בעולמה של התפילה. היא מסמלת כיום את ההבדל שבין התפילה הנורמטיבית, כפי שהיא קבועה בשולחן ערוך, היינו נוסח אשכנז הקדום, לבין מה שנקרא בימינו 'מנהג ספרד', שאין לו כמובן כל עניין אצל ספרד ההיסטורית, ואינו אלא מנהג האר"י וגוריו ומנהג המקובלים והחסידים. לכאורה, ברכת 'ברוך שאמר' צריכה להיאמר בראש, שהיא הברכה הפותחת את פסוקי דזמרה, ולמה נוציא מכללה את קטעי 'הודו'? ואולם עיון מעמיק יותר בשאלה זו מעלה, כי שני המנהגים גם יחד אינם למעשה אלא הבדלים שוליים בלבד ביחס לחידוש העיקרי הטמון בשניהם, הקובע את אמירת פרק 'הודו' כחלק אינטגרלי של חטיבת פסוקי דזמרה. הבנת הרקע לאמירת 'הודו' בתפילה ולתפקידה תיתן בידינו את המפתח להבנת שני המנהגים שפתחנו בהם.

שילוב פרק 'הודו' בתפילת השחר של ימות החול ושל ימי שבת ומועד ידוע לנו מתוך מנהג ארץ ישראל הקדום ומן הליטורגיה האשכנזית-הצרפתית התלויה במנהג זה, אך הוא נעדר לגמרי מן התפילה הבבלית-הגאונית-הספרדית לגווניה. הפרק לקוח מספר דברי הימים א (טז, ח-לו), בתוספת צרור פסוקי תהלים מלוקטים ממקומות שונים בספר. הוא שולב במסגרת חטיבת 'פסוקי דזמרה' המקדימים את תפילת היוצר ואת תפילת העמידה.

ההתפתחות ההיסטורית והמבנה הספרותי של חטיבת פסוקי דזמרה דורשים עיון מיוחד שאין כאן מקומו, ודברים מעטים בנושא זה, שיש להם קשר לפרק 'הודו' שאנו עוסקים בו, אומר בסוף דברי. לבה של החטיבה, כפי שהיא מוכרת לנו למן הסידורים הקדומים ועד ימינו, הם ששת הפרקים המסיימים את ספר תהלים, הנוכחים במסכת סופרים. צירופו של פרק 'הודו' לחטיבה מוגדרת זו מעורר עניין מיוחד. נכון הדבר שחלקו הראשון של המזמור (עד לפסוק המסיים: 'ובנביאי אל תרעו' [פסוק כב]) מקביל לגמרי (למעט שינויים מועטים קלי ערך) לתהלים פרק קה, וחלקו השני מקביל, בחלקו הגדול ולמקוטעין, לתהלים פרק צו, ומן הבחינה הזאת אכן כיצרנו מקומו במסגרת קבוצת פרקי תהלים. אלא שהסבר זה אינו מספק. הנוסח הליטורגי לקוח מספר דברי הימים דווקא ולא מספר תהלים, ושעם הדבר,

ככל הנראה, משום שרק בו נתפרש תפקידו של שיר זה, שהושר בפי הלויים העומדים על משמרתם לפני הארון: 'להודות ולהלל לה' אלהי ישראל'. דומה שקשר זה הוא שגרם להכללתו בפסוקי דזמרה, לצד ששת פרקי ההלל של נעים ומירות ישראל, שעיקרם ומירות דוד מלך ישראל.

מסורת זו, כאמור, היא מסורת ארץ ישראלית מובהקת, ועקבותיה נמצאים אך ורק במקורות הספרותיים של ארץ ישראל. וכך נאמר במסכת סופרים (יח, א): 'אבל (=באמת) צריכין לומר אחר "יהי כבוד", "ה' מלך" ומזמור "שירו לה'" ואחריו "הודו לה' קראו בשמו" וששת המזמורים של כל יום [...] אמרו, למה הזכיר דוד במזמור "הודו לה' קראו בשמו" כהנים, לויים וישראלים? להיות אומרים אותו בכל יום'. מסכת סופרים משובשת בנוסחאות שבידינו. קטעים ממנה לא נמצאו עד עתה בין אוצרות הגניזה, ואין לנו מהדורה ביקורתית ומתוקנת על פי כתבי היד הידועים לנו ועל פי האזכורים בספרות הראשונים. ואולם גם כאן לא נמלטנו מן הקושי שבשילוב 'הודו לה' בפסוקי דזמרה בימות החול. ההקשר המיידי של הלכה זו הוא לתפילות ראש חודש ומועד, הנדונות בהלכות שקדמו לה, ולכאורה רק בהן נהגו להוסיף פרקי 'יהי כבוד' ו'הודו' אחר אמירת 'ששת המזמורים של כל יום', כפשוטו הקשר הלשון במסכת סופרים. עם זאת, 'הודו לה' צוין כמזמור שנזכרים בו כוהנים, לויים וישראלים, כדי לקבוע את אמירתו 'בכל יום'.

המנהג שנתקיים בארץ ישראל ברור למדי כיום, לאחר פרסום החומר הליטורגי הארץ ישראלי הרב והנכבד בידי עזרא פליישר.¹ והנה, אנו למדים על שילוב פרק 'הודו לה' – ודווקא בסוף פסוקי דזמרה ולא בראשם² – בתפילות שבת ומועד אך לא בתפילות החול. ידיעותינו על הרכבה של חטיבת פסוקי דזמרה בארץ ישראל בימות החול ועל מעמדה הליטורגי עדיין מועטות למדי.³ ואולם, ידוע בוודאות שהיא הייתה ארוכה הרבה ממה שנתבסס במנהגינו, ובפרט בתפילות שבת ומועד, ובימות החול היו שקיצרו מעט משום טורח העם במלאכה ולא אמרו 'יהי כבוד' ו'הודו לה'. וכבר העיר פליישר כי 'על התחלות פסוקים מפרק זה (=הודו לה') יסד הקלירי את הפיוט "אמרו לאלקים אל מלך בעולמו", בקדושתא שלו ליום הכיפורים "שושן עמק איומה" [...] ואף זה סימן לנוכחותו הליטורגית הקדומה של פרק הודו'.⁴ ואנו נוסיף: במקורות ארץ ישראל-ביוניטין.

לעומת זאת אין הפרק נזכר כלל בספרות הגאונים. הוא אינו מופיע בסידור רב סעדיה גאון, אינו רשום בסדר התפילות של הרמב"ם, אינו כלול בסדר התפילה

1 פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, לפי המפתח, עמ' 335; הנ"ל, 'קטעים מקובצי תפילה' (לעיל מבוא, הע' 63).

2 פסוקי דזמרה בארץ ישראל הכילו שלושים פרקי תהלים גם בימי החול.

3 המונח 'פסוקי דזמרה' מתייחס אך ורק לחטיבה הידועה בשם זה בנוסח בני בבל. החטיבה המקבילה בתפילתם של בני ארץ ישראל קרויה בשם 'שיר', הרכבה שונה לגמרי, והיא ארוכה ומפותחת ממנה הרבה. אני מכנה אותה 'פסוקי דזמרה' מתוך נוחות.

4 פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 87 הע' 161.

המתואר בפירוש הרא"ה על הרי"ף למסכת ברכות פרק חמישי, וגם אינו מצוי בסידור נוסח פרס או בסידור סג' למאסה שנדפס לאחרונה.⁵ בסידור רב עמרם אין הפרק נזכר אלא במקצת כתבי היד ואין ספק שהוא הוכנס לספר כתוספת חיצונית. ספר אבודרהם הספרדי, שעמד תחת השפעה אשכנזית כבדה, רשם אותו – יחד עם מזמור 'השמים מספרים' (תהלים יט) – לפני ברכת 'ברוך שאמר', והוסיף: 'ואין מנהגנו לאומר' אלא בשבת ובימים טובים'.⁶

ואכן, מסורת אמירת 'הודו' שלטת בליטורגיה האשכנזית-הצרפתית-האיטלקית לכל ענפיה, יותר מאשר במסורת ארץ ישראל עצמה, למן התייעוד הקדום ביותר המצוי בידינו, מראשית המאה השתים עשרה. בשאלת אופן שילובו של 'הודו' בפסוקי דזמרה נתגבשו מנהגים שונים. על פי הסדר במחזור ויטרי (עמ' 5-6), נאמר פרק 'הודו' יום יום בראש פסוקי דזמרה לאחר ברכת 'ברוך שאמר'. וכך נאמר במחזור ויטרי: 'ברוך שאמר וחותרם מלך מהולל בתשבחות [...] ואומר פסוקי דזמרה הודו לה' קראו בשמו [...] לפיכך תיקנו חכמים פסוקי דזמרה הודו לה' וכל המזמורים שלפניו ושלאחריו, לפי שהן שבחו של הקב"ה'. ממש כך מופיע בסידור הצרפתי הקדמון, מן השליש האחרון של המאה השתים עשרה, הנמצא בכ"י אוקספורד.⁷ כך העיד גם הרב יהודה ב"ר יקר, מחכמי פרובנס הנודעים, רבו של הרמב"ן ותלמידים של גדולי בעלי התוספות הצרפתיים, ובהם הרי" והריצב"א. ואלה דבריו בפירוש התפילות שלו (עמ' ג): 'ברוך שאמר והיה העולם [...] ועל כן אומרים בכל צרפת ואלמניא ואיי הים ושאר מדינות רבות עשרה שירים משירי דוד, שנים הראשונים מדברי הימים שהוא "הודו לה'" והאחרון "ויברך דוד"'. איי הים' היינו אנגליה. ואכן כך היה מנהג חכמי האי, רובם ככולם תלמידי רבנו תם, כפי שעולה מספר עץ חיים לרבי יעקב חזן איש לונדון.

5 סידור נוסח פרס, מהדורת ש' טל, ירושלים תשמ"ח; סידור רבינו שלמה ברבי נתן וצ"ל אב"ד מן העיר סג' למסה, מהד' ש' חגי, ירושלים תשנ"ה.

6 המצב ביחס לפרק 'מזמור לתודה' (תהלים ק) דומה, וקשור באופן הדוק עם פרק 'הודו לה''. במקורות הגאונים והספרדיים הנזכרים כאן אין המזמור מופיע, והוא נמצא בסידורי איטליה-אשכנז בלבד בשלושה אופנים עיקריים: לימי החול ולא לשבת, לשבת בלבד או לכל ימות השבוע. שלא כקטע 'הודו', אין מזמור ק מתועד בתפילות ארץ ישראל מן הגניזה ולא במקורות ארץ ישראלים ספרותיים אחרים. במחזור ויטרי (עמ' 62, 89) נשללת אמירתו בשבת, כי לא הקריבו בו קרבן תודה, ואילו בשבילי הלקט (סי' עז) מובא מנהג רומי לאומרו בשבת דווקא, לפי שהשבת הוא יום הודאה'. מנהגי אמירתו בתפילה חופפים לגמרי את מנהגי אמירת 'הודו' הנסקרים כאן, ואין ספק כי שיבוצם בתפילה קשור אהדדי. יש לציין את מנהגו של רבנו אליהו, בן זמנו וחברו של רבנו תם: 'שלא היה מדלג [בשבת וביום טוב] כי אם שתי תיבות הללו "מזמור לתודה" והיה מתחיל "הריעו לה' כל הארץ"'. מנהג זה ממש מתועד לפנינו במחזור רומניה; ראה פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 210, הע' 248.

7 ראה עליו להלן עמ' 144 ואילך.

לעומת זאת בספר הפרדס (עמ' שכא), ב'פירוש התפילות לרבינו שלמה' (עמ' רצח), שאת ייחוסו לרש"י ניתן להוכיח בוודאות גמורה, נקבע אחרת. אמירת 'הודו' היא דווקא בחול ולא בשבת, ממש היפוכו של מנהג ארץ ישראל: 'תיקנו חכמים פסוקי דזמרה' 'הודו לה' קראו בשמו' [...] ובכל יום היו אומרים במקדש 'הודו לה' קראו בשמו', כדי להזכיר בכל יום נפלאות אלהינו שבחר באבותינו והיפרה והירבה אותנו, הכל כמו שכתוב במזמור [...] הילכך היו אומרים אותו בכל יום בחול לבד משבת, לפי שקרבן תודה היה יכול ליקרב בכל יום בחול לבד משבת, שאין קרבן יחיד קרב בשבת, הילכך בשבת אין אומרים אלא בחול, משום דכתיב "נשלמה פרים שפתינו". מנהג זה מוסבר בכך ש'הודו', כשמו, הוא מזמור תודה, ואין אומרים מזמור זה בימים שאין קרבן תודה בא בהם. זו דעת יחיד ואין לה חבר כלל, עד כמה שידיעתי מגעת.

על מנהג גרמניה מעיד הראב"ן: 'נהגו במגנצא בשבת שמתחיל הודו לה' קראו בשמו והקהל עונין אחריו, וסמכו על זה הפסוק "או נתן בראש להודות לה'" [...] שאסף היה מתחיל בראש ואחיו אחריו, ואעפ"י שמעשה אסף היה בכל יום, אין עושין עתה אלא בשבת, כשיש רוב עם בבית הכנסת ויכולין לאומרו בנעימה כדרך שיר, לפי שאינו יום מלאכה' (סידור רשב"ש, שהוא פירוש הראב"ן לסידור, עמ' כב-כג). מנהג זה נמצא גם בסידור ר"א מוורמייזא (עמ' מו ואילך). המציאות המשתקפת כאן הפוכה מזו המשתקפת בספר הפרדס.⁸ ההסבר למנהג הוא שפרק 'הודו' הוא פרק זמרה לחזן הקהל, כייעודו המקורי בספר דברי הימים, והדבר מתאפשר ביום השבת דווקא.

שילוב אחר, שונה לחלוטין, תיאר הרב אברהם ב"ר יצחק מנרבונה, גדול חכמי פרובנס הראשונים, במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה (ספר האשכול, מהד' אלבק, עמ' 10-11). לפי דבריו, יש לומר 'הודו', לא כחלק מפסוקי דזמרה אלא כסיום פרשת הקרבנות הנאמרת לפני התפילה, לפני ברכת 'ברוך שאמר' הפותחת את פסוקי דזמרה. ואלה דבריו: 'ונהגו לפתוח אחר מדרש רבי ישמעאל בהודו לה' קראו בשמו. ולי הכותב נראה דמפני זה הטעם פותחין בהודו, לפי שכל אותן שנים שהיה הארון ביריעה תיקן דוד שיהיו אומרים לפניו זה המזמור, כמו שכתוב בספר יוחסין (=ספר דברי הימים), ומפורש בסדר עולם כי בתמיד של שחר היו אומרים מהודו עד "ובנביאי אל תרעו", ובתמיד של בין הערביים היו אומרים מ"שירו לה' כל הארץ" עד "והלל לה'", ומפני שהזכרנו סדר קרבנות אנו אומרים זה המזמור [...] ואח"כ פותחין בברוך שאמר, שהוא ברכת ההלל, כי פסוקי דזמרה [...] נקראו הלל'. הווה אומר: הזכרת קרבן התמיד מעלה עמה, באופן טבעי, את אמירת פרק 'הודו', שהיה נאמר פעמיים בכל יום בעת הקרבת התמיד. כך תואר העניין גם בספר המנהגי (עמ' לח-לט), המתאר, בסתם, את מנהג פרובנס.

8 היפוך מנהגים מקביל ביחס לאמירת 'מזמור לתודה' ראה שבלי הלקט השלם, סי' עו, ובהערות מירסקי שם.

אנו רואים גם כאן, כבמקומות רבים אחרים, את נטייתם של חכמי פרובנס במאה השתים עשרה לנתב את דרכם בין ההשפעה הצרפתית הצפונית להשפעה הספרדית הדרומית. הספרדים לא הכירו אמירת 'הודו' כלל, ואילו האשכנזים עשאוה חלק אינטגרלי של פסוקי דזמרה וכללוה בברכת 'ברוך' שאמר. על כן הכריע חכם פרובנסלי קדום זה, בוודאי ברוח המנהג שנתגבש במקומו, שאכן יש לומר פרק תפילה זה, אבל לא כחלק מתפילת הקבע עצמה. לכן הוא ציינו כפרק המסיים את פרשת הקרבנות, בתפילה שלפני התפילה, דהיינו קודם לאמירת ברכת 'ברוך' שאמר, המציינת את המעבר אל התפילה עצמה. נראה אפוא שנוהג זה, המקדים אמירת הודו לברכת 'ברוך' שאמר, הוא פרי פשרה בין הנוהגים לאמרו במסגרת חטיבת פסוקי דזמרה לבין הנוהגים שלא לאמרו כלל, וממילא הוא מאוחר למנהג המקדים 'ברוך' שאמר' להודו. מנהג זה נשמר בפרובנס גם במחצית השנייה של המאה השתים עשרה, כעדותו של הרב אשר ב"ר שאול, בעל ספר המנהגות, הכותב: 'ומנהגנו לומר אחר קרבנות "הודו לה" קראו בשמו" ואחר כך ברוך' שאמר. ותימה הוא, למה לא נהגו לומר ברוך שאמר קודם הודו לה', ושמעת' מפני שהיו אומרים אותו בכל יום לפני הארון על הקרבנות, לפיכך תיקנוהו אחר הקרבנות' (עמ' 132).

שונה מכולם מנהג בני איטליה, שאומרים 'הודו לה' בחול ובשבת לפני ברכת ברוך שאמר, אבל לא כחלק מפרשת הקרבנות אלא הרחק ממנה. גם מנהג איטליה, כמנהג ארץ ישראל הקדמון, מרובה בזמירות ובאמירות, אלא שזמירות אלו נחלקות לשתי קבוצות. קבוצה אחת נאמרת לפני ברוך שאמר וקבוצה אחרת, המכילה את ששת פרקי הסיום של ספר תהלים ואת שירת הים בלבד, נאמרת לאחר ברוך שאמר. יחידת 'פסוקי דזמרה' – 'זמירות' בלשון הסידור האיטלקי – פותחת בקטע 'ריבון כל העולמים לא על צדקותינו' ולאחריו מספר פסוקים וקטעים וביניהם פרק הודו.⁹ לאחר קבוצה זו באה ברכת ברוך שאמר, וקבוצת הזמירות האחרת. לחיתוך בין שתי הקבוצות יש משמעות הלכתית ברורה, המפורשת בסידור האיטלקי. בקבוצת הזמירות שלפני ברוך שאמר מותר להפסיק בדיבור, אבל אסור לעשות כן בקבוצה שאחרי הברכה, ולכן 'מי שאי אפשר לו שלא יפסיק וישח, מקצר'. על פי שיטה זו, פרק הודו הוא חלק מן 'הזמירות' ודבר אין לו עם סדר הקרבנות, אבל מעמדו בזמירות משני ואינו בכלל הברכה. אף כך הוא מנהג רומניה. אמנם הוא מנהג בודד, אבל הוא קרוב למנהג ארץ ישראל המקורי, כפי שהוא הולך ונחשף מן הגניזה, יותר מכל יתר הענפים שראינו עד כה. יש לציין, בלי כל קשר לסוגיית 'הודו', כי בימי הביניים היה ידוע המנהג להפריד בין קבוצת פסוקי דזמרה של כל יום ויום לבין הקבוצה הנוספת, שהייתה נאמרת בשבת ובימים טובים, על ידי

אמירת ברכת 'ברוך שאמר' כחיץ המבדיל ביניהם.¹⁰ לפי ספר המנהיג (עמ' נא), זה היה מנהג 'ספרד ופרובינציה', בניגוד למנהג 'צרפת', שבו אמרו הכול 'הודו' לאחר ברכת 'ברוך שאמר'. מנהג איטליה כלל הרחבות גם בפסוקי דזמרה של יום חול, ועל כן היו בו, כאמור, שתי קבוצות גם בתפילות החול, ופרק 'הודו' נכלל בקבוצת התוספת. כאמור, מהלך זה מייחד את מנהג איטליה.

וכך נשתכח לחלוטין המנהג הארץ ישראלי המקורי והמיוחד, לומר 'הודו לה' בסוף פסוקי דזמרה דווקא, ולא בתחילתם. הוא לא נשתמר בשום ענף מענפי מנהג אשכנז-צרפת ואיטליה, ובכל שלל המנהגים שראינו, מקומו בקטעי המעבר שבין התפילה שלפני התפילה לבין פסוקי דזמרה. עם זאת, מיקומו של הקטע במסורת ארץ ישראל בסוף פסוקי דזמרה מוכיח בעליל כי הקשר המקורי והנכון אינו אל הקרבנות – אם אכן נאמרו פרקי קרבנות בהקדמת התפילה בארץ ישראל כלל – אלא בוודאי אל פסוקי דזמרה עצמם.

ראינו אפוא שלושה ענפים של המנהג: הכללת 'הודו' במסגרת פסוקי דזמרה, סיפוחו לסדר הקרבנות, והכללתו כקבוצת-משנה במסגרת פסוקי דזמרה, אך מחוץ לברכה. ריבוי הגוונים מעיד על איחורו היחסי של המנהג כולו, ועל המבוכה שנשתררה כבר בתקופה קדומה בשאלה כיצד לכוללו ולהתאימו למסגרת הקדומה יותר של (ששת פרקי) פסוקי דזמרה. כך הדבר לכאורה, אבל לאמתו של דבר לא כך הם פני הדברים.

שורש השאלה בדבר טיבו, משמעותו, הקשרו ומעמדו של קטע 'הודו' בתפילה משתקף במסורות ספרותיות ארץ ישראליות ואשכנזיות קדומות הרבה יותר מכפי שראינו עד כה. לאור זאת מתברר שהבעיה הליטורגית שלפנינו נתעוררה במועד מאוחר יותר, עם קביעת ברכת 'ברוך שאמר' דווקא, והשאלה שנשאלה היא היכן יש לקבוע את הברכה, לפני 'הודו' או אחריה.

לפי המסופר בספר דברי הימים א טז, ציווה דוד לאסף וללויים שעמו לשורר מזמור 'הודו לה' כחלק מטקס הכנסת הארון אל האוהל אשר נטה לו בציון. המסורת שפרק זה הושר בפי הלויים מדי יום ביומו, בפני הארון, מקורה בחיבור

10 לדעת בעל המנהיג, סיבת ההפרדה היא 'לפי שאין לברך עד שיתאספו כל הקהל הגדול ויצאו ידי חובתן בשמיעת הברכות בענייתן אמן [...] ולפי שאין הכל בקיאים בברכות ובזמירות לכן אומרה החזן לבדו בקול רם'. הטענה כי קהל הספרדים לא היה בקי בברכת ברוך שאמר עד שהוזקקו לחזן שיאמרנה לפניו בקול רם, אינה משקפת בורות, כמובן מאליה, אלא שבספרד נתבסס המנהג – הקדמון – שהחזן היה קורא חלקים גדולים מן התפילה בקול והקהל היה משתתף על ידי עניית אמן, וממילא הוצרכו לחכות עד שיתאסף הקהל כדי לקיים נוהג זה בימי שבת ומועד. בצרפת לא נתקיים מצב כזה, ועל כן יכולים היו לומר ברכת ברוך שאמר במקומה הנכון (וראה הנוסח המדוקדק יותר שנדפס שם באותיות קטנות מכתב יד אחר). ואין כאן מקומו של עניין זה. אעיר עוד, כי בשורה 2 שבעמ' נא הנוכח יש לתקן מילת 'שלשבו', שהיא טעות הדפוס, וצ"ל: 'שלשבת'. מילת 'ספרד' שבשורה השנייה של הערות המהדיר אף היא טעות הדפוס וצ"ל: 'צרפת'.

התנאי סדר עולם, פרק יד: 'בשחר היו אומרים "הודו לה' קראו בשמו" וגו' עד "אל תגעו במשיחי" וגו', ובין הערביים היו אומרים "שירו לה' כל הארץ" וגו' עד "ויאמרו כל העם אמן והלל לה'", וכך היו כל ארבעים ושלוש שנה לפני הארון עד שהביאו שלמה לבית עולמים'. מקור זה כבר הובא בפירושו המיוחד לרש"י לדברי הימים על אתר, 'מפי רבינו אלעזר ב"ר משולם', שהיה מחכמי אשכנז הגדולים בסוף המאה האחת עשרה ושימש 'חזן' מגנצא, והיה אפוא בין אלה שקבעו את סדר התפילה ואת נוסחה במקומו. על פי מקור זה, המזמור מתקשר יפה אל סדר הקרבנות שהקריב דוד בטקס הכנסת הארון, ובהקשר זה מצאנוהו באותם מנהגים הכורכים את אמירתו בסדר אמירת הקרבנות, הקודמת לפסוקי דזמרה ולברכת 'ברוך שאמר'.

חשוב יותר לענייננו המקור המדרשי המספר כי גם עם הבאת הארון לירושלים נמשכה קריאתו של פרק זה, במסגרת תפילת הבוקר של הכהנים. ניתן ללמוד זאת גם מנוסח קדום במשנת תמיד סוף פרק ד – והתוספת האמוראית שעליה – שהייתה בגרסתו של הדרשן ואינה ידועה לי ממקור אחר. המשנה מתארת את סדר עבודת הבוקר של משמרות הכהנים, וכך הוא הנוסח המקובל: 'וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע, אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו, קראו עשרת הדברים, שמע והיה אם שמוע ויאמר'. ואולם בילקוט שמעוני לתהלים (סי' תרסז) נמצא הנוסח הזה: "'ירבו עצבותם' – הרבית עצבונות לאבות העולם. אמר לו הקב"ה והפסידו? ת"ל [=תלמוד לומר] "בל אסיך נסכיהם מדם". כי היא דתנן: ירדו ובאו להם והלכו אל לשכת הגזית וקראו את שמע. רבי ירמיה בשם ר' שמעון אמר, היו קוראים מזמורים הללו "הודו לה' קראו בשמו". ולמה היו קוראים אותה? לפי שכתוב בהם "אשר כרת את אברהם ושבועתו לישחק". ופירש בעל זית רענן: 'שהם חביבים עלי מקרבנות, כדמסיק, שהניחו הקרבנות והיו קורין מזמור הודו לה' להזכיר זכות אבות'. והנה, במדרש שוחר טוב על הפסוק 'ירבו עצבותם' (תהלים טז, ד) נמצא נוסח זה: 'אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע [=ריבונו של עולם], הרבית עצבונות לאבות העולם. אמר לו הקב"ה שמא הפסידו כלום? אמר ליה "בל אסיך נסכיהם מדם", כהיהא דתנן ירדו [...] ללשכת הגזית וקראו את שמע'. לנוסח זה אין כל משמעות ומובן, וברור שנשמט ממנו כל הקטע הנזכר לעיל מתוך ילקוט שמעוני בדבר אמירת 'הודו לה'. וכבר תמה בוכר בביאורו למדרש מהו המקור לקטע הנזכר בילקוט שמעוני, ולכאורה מקור הילקוט הוא במדרש שוחר טוב זה, שהיה לפנינו בנוסח שלם והוא שימרו בעבורנו.

לפי נוסח זה, אמירת 'הודו' הייתה משולבת בתפילה הקדומה עצמה, ועל כך סמכו, ככל הנראה, הקדמונים שקבעו את אמירת 'הודו' בתוך התפילה ולא כחלק מאמירת הקרבנות המקדימה את התפילה. יש לשים לב לכך שבמקורות מדרשיים אלה עצמם, שוחר טוב וילקוט שמעוני, ניכרת חדירה רבה של המסורת האשכנזית, אף שמקורם האגדי הבסיסי הוא ארץ ישראלי. זו דוגמה בולטת בחדותה לקשר

ההדוק שבין מסורת איטליה-אשכנז למסורת ארץ ישראל, קשר שרבים דיברו בו והוא מוכר וידוע יפה, ועם זאת יש ערך רב לכל דוגמה נוספת המזדמנת לידנו עליו. זאת ועוד, הלומד בספר דברי הימים א פרק טז בקצת עיון, יעמוד על שאלה שלא קל לענות עליה, כפי שלא קל לענות על שום שאלה אחרת של פשט הכתובים בספר דברי הימים. הקטע מתחיל כך: 'ויתן [=דוד] לפני ארון ה' מן הלויים משרתים ולהזכיר ולהודות ולהלל לה' אלהי ישראל. אסף הראש ומשנהו זכריה [...] ואסף במצלותים משמיע' (פסוקים ד-ה). והקטע מסיים: 'ביום ההוא אז נתן דויד בראש להדות לה' ביד אסף ואחיו. הודו לה' קראו בשמו'. השאלה היא אם 'אסף הראש ומשנהו זכריה' הנזכרים בתחילה זהים עם 'אסף ואחיו' הנזכרים בסוף. הראשונים משרתים בכלי נגינה ואילו האחרונים משוררים ככל הנראה בפה, והפרק 'הודו לה' הוא הטקסט שבפיהם.

והנה, בפירוש האנונימי לספר דברי הימים, שמהדירו, רפאל קירכהיים, מייחס לאחד מתלמידי רב סעדיה גאון, מצאתי הערה מעניינת. זהו ספר חידתי, שטרם נחקר דיו.¹¹ הוא ממוצא צפון אפריקני-ירואני, וזמנו מפנה המאות העשירית והאחת עשרה, אך הוא נודע, ככל הנראה, בתחום התרבות האשכנזי בלבד. על המילים המסיימות: 'ביד אסף ואחיו' כתב המפרש האנונימי כך: 'שהם היו מתחילים, כמו שאמר (נחמיה יא, יז): "ומתניה בן מיכא בן זבדי בן אסף ראש התחילה יהודה לתפלה", שהוא היה מתחיל ב"הודו לה' קראו בשמו"'. ההקבלה בין הפסוקים מעניינת מאוד מצד עצמה, אם כי הפסוק שבנחמיה עדיין מבקש את פירושו המדויק. ואולם קשירת שני הפסוקים יחדיו מייעדת לאסף ולאחיו את תפקיד הממונים על סדרי התפילה בימי דוד. לפי פירוש זה, צאצאיו הם שנתמנו על פי הגורל, בין יתר ראשי הממונים, לשבת בירושלים בימי נחמיה ולהסדיר בה את נושא התפילה במקדש. אין כאן המקום להיכנס לבדיקת הפירוש הזה לגופו, אבל עולה ממנו באופן ברור כי פרק 'הודו לה' קראו בשמו' ניתק מסדר הפולחן המלווה את הקרבת הקרבנות ותפס את מקומו כפרק הפתיחה לסדר התפילה וההודיה שהיו במקדש מחוץ לעבודת הקרבנות.

נציין כאן את מאמרו המעניין של משה ויינפלד,¹² שבו הוא הצביע על דמיון ספרותי מרשים בין קטע ליטורגי מקומראן, שדנו בו החוקרים, לקדושת יוצר שלנו; קטע זה נמצא כתוב מיד לאחר מזמור קנ שבתהלים, שהוא גם הפרק המסיים את חטיבת פסוקי דזמרה. ויינפלד גם עמד על כך שהמונח 'פסוקי דזמרה' – ולא פרקי דזמרה – מלמד שהקטע הקרוי אצלנו על שם פתיחתו בשם 'יהי כבוד', המכיל צרור פסוקי תהלים, הוא ושכדוגמתו הם העיקר במונח פסוקי דזמרה, ולא דווקא

11 ראה הערתי הקצרה בתוך ר"ש שטיינר, 'בחינות לשון במגילות העבריות מביזנטיון', לשוננו נט (תשנ"ו), עמ' 53.

12 ויינפלד (לעיל מבוא, הע' 98), עמ' 15-26.

ששת הפרקים הרצופים המסיימים את ספר תהלים. ויינפלד ציין עוד שדברי הימים א טז, ח-לו, היינו פרק ‘הודו לה’ שאנו עוסקים בו, הוא למעשה צירוף של קטעי פסוקים ממקומות שונים בספר תהלים (קה, א-ט; צו, א-יג; קו, א, מז-מח), אם כן, פרקי ‘הודו’ עם פרק ‘יהי כבוד’ הם צורות הפסוקים של פסוקי דזמרה, לצד הפסוקים השונים המצורפים לפרק תהלה לדוד שבראשו ובסופו. ממאמרו החשוב של ויינפלד עולה, לצורך הדיון שלנו, כי פרק ‘הודו לה’ הוא חלק אינטגרלי של פסוקי דזמרה, לצד ‘יהי כבוד’, הנזכר בקטע שבמסכת סופרים הנזכר לעיל, לא פחות – ואולי יותר – מששת פרקי התהלים. לפי גישה זו, מבנה הפרק והאופן שבו הוא לוקט ממקומות שונים בספר תהלים מלמדים על תפקידו הליטורגי הקדום.¹³

13 השקפה זו מנוגדת להשקפה הרווחת והמקובלת, שקבוצת פסוקי דזמרה מציינת הרחבה מאוחרת של טווח התפילה היומית, לאחר קביעתה של תפילת שמונה עשרה כמרכיב החובה והקבע הראשון, והיחיד, של תפילה זו. ביטוי מושלם להשקפה זו נתן ע’ פליישר במקומות שונים, כחלק מתיאור ארכיטקטוני נהדר של תולדות תפילות הקבע בישראל. ואציין כאן לתיאורו הקצר והמרתק: ‘הראשונים כבני תרבות’, תעודה טו (תשנ”ט), עמ’ 1-22. אף על פי כן, גם לשיטה זו אין מניעה לראות בפסוקי דזמרה חלק קדום יותר של התפילה, שהרי גם כיום, ובוודאי קודם תקנת התפילה, מדובר בתפילת ‘נדבה’, וייתכן מאוד שאמירת פרקים ופסוקים אלו, ודומיהם, נהגה בתפילת היחידים (ובתפילת הציבור בקומראן).

פרק ב

שירת הים

שילוב שירת הים בתפילת השחר רווחה באזורים רבים ומרוחקים זה מזה, כלשון ספר המנהיג (סי' כד): 'ובכל גבולי ישראל אומ' השירה'. אמירתה של שירת הים בתפילה בציבור ידועה לנו למן המאה התשיעית ואילך וייתכן שנאמרה אף קודם לכן.¹ אף על פי כן הועלו ספקות שונים בדבר טיב הקשר בינה לבין פסוקי דזמרה הקודמים לה, והיו בדבר חילוקי דעות, לצד חילופי מנהגים פרטיים. בנוסח ארץ ישראל הקדמון נאמרה שירת הים כל ימות השנה, אחרי ברכת 'ישתבח', המסיימת את פסוקי דזמרה, ולפני יוצר ותפילת שמונה עשרה.² פסוקי

1 ייתכן שמקור המנהג בארץ ישראל של ימי ראשוני התנאים. פילון האלכסנדרוני אומר, בתארו את כת התרפויטים שפעלה במצרים בזמנו, כי מנהגם היה להתאסף בשבת אחר הצהריים ולקרוא יחד את שירת הים. ראה De Vita Contemplativa. ואכן, על פי המסורת התלמודית (ראה להלן הע' 6), גם הלויים היו שרים במנחה של שבת את שירת הים, על פי חלוקה מסוימת, במחזור של שלושה שבועות. בתוספתא (סוטה ו, ג-ג), במשנה (שם ה, ד) ובמכילתא נרשמה מחלוקת תנאים מרובעת, בשאלה כיצד חילקו ביניהם משה ובני ישראל את אמירת פסוקי שירת הים, והוצעו שם ארבע טכניקות שונות של ענייה. קשה להניח כי מחלוקת מסוככת זו נסבה אך ורק על השאלה התאורטית כיצד הושרה השירה בשעתה, על הים. לאור כל זאת שיערו חוקרים שונים, כי משתקפת כאן אמירתה של שירת הים בעת התפילה בציבור כבר בימי רבי עקיבא וחבריו. ראה גב"ע צרפתי, 'שלוש הערות על דברי תנאים', תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 139-141, שצירף לכך מקורות נוספים, ובפרט דברי הירושלמי (סוטה שם): 'מה תלמוד לומר "לאמור"? לאמור לדורות'. ואולם, גם לפי דעה זו לא ברור מהו המעמד שבו נאמרה השירה. יש לזכור בהקשר זה כי מדרך קטוע שירת הים ואמירתה בציבור מבקשים המקורות התנאיים הנוכחים ללמוד על דרך קטוע פסוקי קריאת שמע ועל חלוקתם בין שליח הציבור לקהל המתפללים. כמו כן מן הראוי לזכור כי ברכת הגאולה, שהיא הברכה שלאחר קריאת שמע, מתייחסת במפורש לקריעת הים, וזכירת יציאת מצרים עומדת במוקד עניינו של הפרק השלישי בקריאת שמע. דעות שונות נאמרו במחקר בשאלת טיב הקשר שבין שני עניינים שונים אלה, ואני מפנה באופן מיוחד להשערות המרתקת של א' מירסקי, 'מקורה של תפילת יוצר', י"ל הכהן מימון ואחרים (עורכים), ספר היובל לח' אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 324-330. ואולם אפשר מאוד שיש כאן רמז להכללה קדומה של שירת הים במסגרת 'פסוקי דזמרה'.

2 ראה פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, מפתח בערכו. שירת הים אינה נזכרת ב'סדור תפילה קדמון' שפרסם אסף, מספרות הגאונים, עמ' 83. עמד על כך אסף שם בהערה, אלא שהיה עליו

דומרה הם שבחים ותפילות שאמר דוד המלך בספר תהלים, ואילו שירת הים עניינה שונה, ועל כן שולבה לאחר ברכת ישתבח, שהיא הברכה המסיימת את אמירת מזמורי התהלים.³ לכך יש לצרף את הידיעה הקדומה מתוך פנקס הלכות ארץ ישראלי קדמון שנמצא בגניזה: 'אין אומרין "ויברך דוד" בפחות מי'.⁴ יש לשער כי לפי דעה זו כללה החובה להתפלל במניין גם את אמירת שירת הים, שהייתה נאמרת לאחר 'ויברך דוד'. ייתכן שכך יש לפרש הלכה זו גם בספר המנהיג (עמ' נד): 'אכן טוב המנהג בכל גבול ישראל לומר "אתה הוא ה' לבדך" עד "במים עזים" בעזרא ושירת הים, ויתפללו בעשרה, דכל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה'.⁵

לפי מסורת קראית קדומה, בניגוד למנהג ארץ ישראל הנזכר לעיל, גאוני בבל בזמן רב סעדיה גאון התנגדו לאמירת שירות מקראיות במסגרת התפילה, מלבד שירות דוד, היינו פרקי תהלים הנאמרים במסגרת פסוקי דומרה, ופרקי ה'הלל'. וכך נאמר בסידור קראי קדמון מומנו של רב סעדיה גאון: 'נשוב אל תפילות הנביאים הכתובות בתורה ובנביאים ובכתובים אחרי התפללם בחרוזות ריהוטין שנים רבות, ואומרים כי השירות והזמירות היו אבותינו מתפללים על המזבח,⁶ והיום אין לנו להתפלל שירות עד זמן העתיד לבוא, וכן [=אף על פי כן] הם אומ' בשירי דוד עבדך נהללך'.⁷ מסורת רבנית אנטי-שירתית מפורשת מעין זו אינה

לקבוע את ההערה בעמ' הבא (84), לאחר ברכת 'שתבח', ששם הייתה צריכה להיזכר לו נאמרה, ולא ליד 'נשמח' כפי שקבעה הוא.

3 על הברכה הקדומה 'אשר בחר בדוד עבדו ורצה בשירי קדשו', כברכת פתיחה לפסוקי דומרה, ראה וידר, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 242-251.

4 מ' מרגליות (מהדיר), הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' מד. והערת שם (עמ' נד), כי בסידור ארץ ישראלי אחר, הנמצא אף הוא בגניזה בכתב יד, רשומה הקריאה 'קומו ברכו את ה' אלהיכם' לפני אמירת ויברך דוד, ואם כן הרי שהיה נוסח 'ברכו' כבר במקום זה בפועל.

5 כך פירש מ"ע פרידמן, 'תשובה בענייני תפילה מומנו של רב סעדיה גאון', סיני קט (תשנ"ב), עמ' קלד-קלט, ושם עמ' רפו. אולם ייתכן כי המשפט האחרון אינו מתייחס כלל לתוספת מספר נחמיה ומשירת הים, אלא חוזר לדבר על המשך התפילה שהוא עומד בה, בין ישתבח ליוצר אור, וכוונתו כמובן לקדושת היוצר. וזה נראה לי הפירוש הפשוט והנכון.

6 על פי המסורת התלמודית (ראש השנה לא ע"א) היו הלויים משוררים לא רק פרקי תהלים, אלא גם מתוך שירת האזינו ושירת הים. בלי ספק יש למסורת זו קשר הדוק עם המנהג לשלב את אמירת שירת הים במסגרת פסוקי דומרה (והיו ששילבו גם את שירת האזינו, רמב"ם הל' תפילה ז יג), כהערתו הנכונה של אלבוך, התפילה בישראל, עמ' 67. עם זאת, דבריו על איחורה של תוספת זו, ועל התרחבותה ההדרגתית והמאוחרת של מסגרת פסוקי דומרה על ידי תוספות שונות, נאמרו לפני שנתברר היקפה של התפילה הארץ ישראלית הקדומה, ובפרט היקפם של פסוקי דומרה שם. אדרבה, במהלך הזמן הלכה ונצטמצמה מסגרת פסוקי דומרה, עד להיקפה כיום.

7 גנוי שכטר, ב, עמ' 439-440. וראה מבואו של גינצבורג לקטע, ומה שכתב א' סימון, ארבע גישות לספר תהלים: מרס"ג עד ראב"ע, רמת גן תשמ"ב, עמ' 13-23. וראה מ' צוקר, 'הערות

ידועה לנו לא בפי רס"ג ולא בפי זולתו, אבל הדיה העלומים עוד יעלו לפנינו להלן.⁸ מנהג בבל לא היה חד־משמעי, ולדברי רב סעדיה גאון בסידורו (עמ' לד): 'אעפ"י שזה [אמירת שירת הים] יפה, אין בו חיוב או הכרח'.

באמצע המאה התשיעית כבר רווחה כאמור אמירת שירת הים לאחר חתימת פסוקי דזמרה אף בבבל, אם כי בשבתות ובחגים בלבד.⁹ וכך מצאנו בתשובות רב נטרונאי גאון: 'ופסוקי דזמרה שאנו אומרים בכל יום, כאן בשתי ישיבות אין רגילין לומר "אז ישיר משה", אלא לאחר שחותם על פסוקי דזמרה [ל]אלתר חותם ופורס על שמע, וכן בבית רבינו. ובשאר בתי כנסיות אומר "ויושע" וכל השירה בכל השבתות ובכל המועדים וביום הכיפורים, ואין ממחין בהן'.¹⁰ ההדגשה 'אין ממחין בהן' היא במקומה, שהרי אנו רואים שבמקומות אחרים אכן היו מי שמחו נמרצות באומרי השירה. כך, למשל, המשיב האנונימי בן זמנו של רב סעדיה גאון, שחי ככל הנראה בצפון אפריקה, כינה את המוסיפים בשם 'חלוקי לב'.¹¹ הנוהג המשתקף

להקדמת רס"ג לתהלים', לשוננו לג (תשכ"ט), עמ' 223-230; וידר, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 242-251, שהוכיח כי נוסחת 'אשר בחר בדוד עבדו ורצה בשרי קדשו' בברכת 'ברוך שאמר' רווחת בגניזה הקהירית ומוכיחה היטב את דיוקה של הטענה הקראית. קטע מקראי אחר, מעין דויד, שנהגו לאמרו במסגרת פסוקי דזמרה, הוא זה הפותח 'הודו לה' קראו בשמו', וגם הוא שנוי במחלוקת והוצא ממסגרתו בידי בעלי תפיסה זו. ראה על כך לעיל פרק א.

8 הקראים תמכו כמובן במגמה דוידית זו, אלא שהפליגו בה ביותר, ומכוחה התנגדו לכל יתר התפילה הרבנית, היינו פרקי היוצר והעמידה, מפני שנוסחו בידי אישים בתרמקראיים.
9 החוקרים רגילים להגדיר את 'מנהג בבל' – או את שלילתו – על פי יחס הגאונים אליו. על כן 'מנהג בבל' במקרה שלנו הוא שלא לומר שירת הים, שהרי כך הורו גאוני סורא ופומבדיתא בסידוריהם ובתשובותיהם וכך נהגו בישיבותיהם. ראה א' גרוסמן 'הגירסה של משפחת קלנימוס מאיטליה לגרמניה', ציון מ (תשל"ה), עמ' 158-159. ואולם, על פי עדותם הברורה של הגאונים, נהגה אמירת שירת הים ב'שאר בתי כנסת' של בבל. תופעה ליטורגית דומה נמצאת בספרות הגאונים לא אחת ולא שתיים, וחשיבותה לחקר התפתחות ההלכה והמנהג גדולה מאוד. העובדה שגאוני בבל לא תמכו במנהג זה הביאה להיעלמותו מכל האזורים הגאוגרפיים מחוץ לבבל שבהם נודעה לתורת הגאונים השפעה מכרעת, שהרי בני אזורים אלו הכירו – וייחסו חשיבות – רק לספרות הגאונים ולא התעניינו במנהג החי שהיה רווח בבבל מחוץ לישיבות הגאונים. מן הבחינה הזו בלבד ניתן להגדיר את מנהג הגאונים כמנהג בבל, אם כי מבחינת חקר תולדות התפילה והתפתחות נוהגיה, התיאור הנכון הוא זה שהשתמשו בו במאמר זה כדיוקן.

10 י' ברודי (מהדיר), תשובות רב נטרונאי גאון, ירושלים תשנ"ד, ס"י יא, עמ' 115.

11 פרידמן (לעיל הע' 5). פרידמן מזהה את השואל עם ר' סעדיה ב"ר יהודה (940-980 לערך). הלשון שם היא: 'ומה שהזכרת בענין הפסוקים אשר אומרים אחרי "ומהללים לשם תפארתך" – לא אמר אותם רבן, ולא נכתבו בסדור כלל, וכל מי שאומר אותם הרי הוא אחד משלושת חלוקי הלב'. ייתכן שכוונתו לתוספת פסוקים מועטה (נחמיה ט, ו-יא) המשולבת שם ולא לשירת הים (ראה פרידמן, שם). ואולם קריאה זו נראית רחוקה מן הכוונה. תוספת זו מנחמיה, והתוספת המקדימה 'ויברך דוד' עד 'ומהללים לשם תפארתך', אינן מענייניו של המאמר הזה כלל. התוספת המקדימה משולבת בתוך פסוקי דזמרה, שהרי גם היא משירות דויד המלך ותפילותיו, ואין לה קשר עם שירת הים, שאינה משירות דויד והיא משולבת

בתשובת רב נטרונאי גאון הוא זה המשתקף גם בסידור רב סעדיה (עמ' לד): 'ויש נוהגים לקרוא אח"כ [=אחרי ישתבח הרשום שם] "ויושע ה' ביום ההוא" כל הפרשה עד "כי אני ה' רופאך", ואף על פי שזה יפה אין בו חיוב או הכרח. מנהג זה היה קבוע בתפילת השחר לציבור, אבל בתפילת היחיד אין הוא נזכר, וגם בתשובת רב נטרונאי מדובר ב'בתי כנסיות'. בסידור רב עמרם אין פרק השירה נזכר כלל. אם כן, גאוני בבל דחו מנהג זה מסביבתם, אף שנמנעו מלהיכנס במאבק עם מנהג בתי הכנסת במדינתם שבהם נהגה אמירה זו בימי שבת ומועד.

אמירת שירת הים כבר רווחה באיטליה במאה העשירית, לכל הפחות, ומשם הביא אותה לגרמניה רבי משה ב"ר קלונימוס, מראשוני החכמים שהיגרו אליה מאיטליה במחצית השנייה של המאה העשירית ויסדו בה את היישוב היהודי. דבר זה אנו למדים מתשובה קדמונית: 'ובימי הקדמונים כשהיו מגיעים עד כאן "לשם תפארתך" היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר "ישתבח שמך"', ממש כסדר המפורש בסידור רב עמרם גאון. והתשובה ממשיכה: 'וכשבא הגאון רבנא משה מלוקא בן רבינו קלונימוס בימי המלך קרלא למדינת מגנצא, היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד "ושמו אחד", כי גדול הדור היה ואין כל דבר נעלם ממנו, הוא רבנא משה הזקן שיסד קרובת "אימת נוראותך"'.¹² ובדומה לכך מצאנו במחזור ויטרי (עמ' 226-227): 'תשובה שהשיבו קהל רומא על שירת הים דהינו "ויושע". דעו כי שירת הים היה מנהגינו מנהג כל קהל רומא ומנהג כל קהילות אשר סביבותינו, ומנהג כל קהילות אשר בספרד מיום גלות ירושלים ועד עתה לומרה כל השנה כולה בכל יום [...] ומנהג אבותינו תורה היא'.¹³ בפירוש התפילות לר' אלעזר מוורמייזא (עמ' רב) נאמר: "'לשם תפארתך" היה סיום של הזמירות מקדם, עד שבא אחד ר' יהושע, אדם גדול, וקיבלו ממנו הסדר שאנו מסיימין'.¹⁴ ידיעה מוזרה זו נוסחה בפי הרב נפתלי הירץ טרווס בפירושו לסידור (טיהינגן ש"ך) בלשון זו: 'מימי קדם היו שלוחי ציבור עומדין בשעה (כ)שסיימו "לשם תפארתך", עד שבא ר' ישעיה השושני ואו' [ואומר] שבאותן מלכויות היו אומרים "אתה הוא" וכן "ויושע", וכן נהגו אחר מנהג שלו בכל המלכויות הללו'. ככל הנראה מדובר כאן

לאחר פסוקי דזמרה. הקטע מנחמיה שייך כנראה לתוספת שירת הים וקשור בה; ראה פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 89.

12 גרוסמן (לעיל הע' 9), עמ' 158; הנ"ל, חכמי אשכנז, עמ' 32-34.

13 התשובה נועדה להבהיר כי בתשעה באב אין אומרים שירת הים, שהרי 'לפיכך תיקנו רבותינו לומר עמהם (=עם פסוקי דזמרה) זו השירה, שהיא על מפלת אויבנו [...] הילכך אין ראוי למונעה אלא יום ט' באב בלבד, לפי שהוא יום נפילה'. פרט זה לא יידון כאן. מאבקו לביטול האמירה ביום תשעה באב מלמד עד כמה מושרשת הייתה האמירה כבר בתקופה קדומה זו. עם זאת, פליאה היא מדוע נשמטה אמירה זו מספר שבלי הלקט – הקצר והארור כאחד – וכן מספר תנאי. שירת הים כלולה, כמובן, במחזור איטליה, כחלק אינטגרלי ממערכת התפילה שם, אבל בספרים הנזכרים נעלם זכרה.

14 שמו של חכם זה נשמט ממפתח שמות החכמים שקבע המהדיר בראש הספר.

בהעברת המנהג מאשכנז לצרפת. הרב השושני, חכם בן המאה השתים עשרה מן העיר סויסון (Soisson) שהידיעות עליו מועטות, 'שפעל בפריפריה התרבותית של יהודי אשכנז',¹⁵ הוא שהעביר את המנהג לצרפת מולדתו.

מנהג אמירת שירת הים נפוץ היה בין המתפללים בבתי הכנסת באירופה, במזרח ובבבל, אלא שבבבל התנגדו לו מקצת הגאונים ודחוהו. בדבר אחד עיקרי נשתנה מנהג אשכנז-צרפת מן הנוהג ששרר בארצות המזרח ובספרד: בני אשכנז אמרו את השירה לפני ישתבח וכללוה במערכת פסוקי דזמרה, ואילו במזרח ובסביבת הגאונים אמרוה לאחר חתימת ישתבח, כפרק ביניים בין פסוקי דזמרה לתפילת יוצר, משום שאינה מתפילות דוד, וכך הזכיר גם בעל ספר המנהיג, כנזכר לעיל. בדבר נוסף נשתנה מנהגם של בני אשכנז: הם חייבו את אמירתה של שירת הים בכל יום ויום גם ליחידים, ואילו בשאר הארצות מדברים רוב המקורות – אם לא כולם¹⁶ – בציבור דווקא.

עדות ראשונה להתפשטותו של המפנה הראשון, העיקרי, מחוץ לאשכנז, נמצאת בספר האשכול להרב אברהם ב"ר יצחק מנרבונה, שחי במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה (מהד' אוירבך, עמ' 12). ר' אברהם עדיין מסייג מן המנהג וטעמו עמו: 'והיה מן הדין לומר ישתבח אחר "כל הנשמה" שהוא סוף פסוקי דזמרה, אלא שנהגו להוסיף פסוקים אחדים "ולך ה' הגדולה" שהן משירי דוד ועוד מוסיפין לומר השירה. והמנהגות כך נוהגין. והמנהג המחזור מכל אל, לומר ישתבח אחר "ועתה ה' אלקינו מודים אנחנו לך ומהללים לשם תפארתך" שהן שירי דוד, על כן טוב לומר עליהן ישתבח, ואח"כ יאמרו "אתה ה' לבדך" וכו' עד סוף כל השירה'. דברים אלו מועתקים, כרגיל אצל בעל האשכול, מספר העתים לרבי יהודה הברצלוני מורו, כפי שהיו כתובים שם בהלכות ברכות (שכבר אבדו מאתנו), וכפי שיש לנו ללמוד מדבריו בהלכות 'ברכת ועונג שבת' (עמ' 249): "ולאחר שמשלים את המזמור [=מזמור שיר ליום השבת] אומר פסוקי דזמרה כמו בחול וחותם בתרייהו ישתבח, ואח"כ אומר ויושע, והכי שפיר למיחתם על פסוקי דזמרה מקמי דליפתח השירה וכדכתבין בהלכות ברכות, ואע"ג [=ואף על גב] דנהוג עלמא דלא למיחתם על פסוקי דזמרה אלא לאחר השירה... ואנן חזי לן דהאי מנהגא לאו דווקא אלא שפיר דמי למיחתם על פסוקי דזמרה לאלתר ישתבח ואח"כ אומר השירה' [=וכך נאה לחתום על פסוקי דזמרה בטרם יפתח בשירה, וכמו שכתבנו בהלכות ברכות. ואף על פי שנוהג העולם שלא לחתום על פסוקי דזמרה מיד אלא לאחר השירה... אנו נראה לנו כי מנהג זה אינו מדוקדק אלא ראוי לחתום על פסוקי דזמרה מיד "ישתבח" ואחר כך אומר השירה]. כפי שידוע לנו היטב ממקומות אחרים בספרי העתים והאשכול, המנהג שרווח בברצלונה בעת ההיא משקף

15 ראה גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 366-376.

16 פליישר, קטעים מקובצי תפילה (לעיל מבוא, הע' 63), עמ' 110-112, פרסם קטעים מסידור תפילה ליחידים שגם בו נמצאת שירת הים.

השפעה צרפתית [אשכנזית] ניכרת, שכבר חדרה אותה עת לאזורי פרובנס. רבי יהודה הברצלוני, תלמידו ונאמן דרכו של הר"ף ושל מסורת ספרד בכלל, התנגד לכך כמעט בכל נושא ונושא. גם הרמב"ם פסק כמוהו, שכן הסדירו בנוסח התפילה לאחר ברכת ישתבח: 'ישתבח שמך' [...] וקורא השירה עד סופה כמנהג המקום.¹⁷ ואכן, זה היה מנהגם בפועל של בני בבל בעת ההיא, וכעדותו המפורשת של רבי פתחיה מרגנשבורג (סיבוב ר' פתחיה, מהד' גרינהוט, עמ' 24), שהתרשם מ'זרותו' של המנהג: 'ובבבל יש שלושים בתי כנסיות [...] ואומר ישתבח קודם ויושע ואח"כ מתפלל'. כך הוא גם במנהג פרס,¹⁸ במנהג תימן ובסידור ר' שלמה ב"ר נתן מסג'למסה.

יש לשער כי מפנה זה, שבעקבותיו הוכללה שירת הים במסגרת פסוקי דזמרה, מוצאו ומקורו במנהג צרפת הצפונית; שם הוא נוצר מתחילה ומשם עשה דרכו לפרובנס. ואולם גם בצרפת, במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, עדיין היה מיעוט שנהג כמנהג בני המזרח, ועליהם אמר הרב נתן ב"ר יהודה, בעל ספר המחכים, תלמידו של ר' יחיאל מפריס: 'ומאן דמתחיל בישתבח אחר ויושע מיד – פשע'. לקראת סוף המאה השתים עשרה עדיין לא היה מנהג פרובנס אחיד בכל האזור. היו שלא אמרו שירת הים כלל, כקהילת נרבונה, על פי עדותו של רבי אפרים מבונא;¹⁹ היו שאמרוה רק בימי שבת ומועד, כדרך המנהג הבבלי הקדמון; היו שאמרוה בכל יום ויום; היו שאמרוה (בכל יום) רק בציבור והיו שאמרוה גם ביחיד. מכל מקום, הכול אמרוה לפני ישתבח, כעדותו של רבי אשר ב"ר שאול מלוניל (ספר המנהגות, עמ' 132). מפרובנס עבר המנהג לקטלוניה, כפי שראינו לעיל, ובמאה השלוש עשרה קבע הרמב"ן בדרשת 'תורת ה' תמימה' (מהד' שעוועל, עמ' קנ): 'וכן תיקנו, או נהגו,²⁰ לומר השירה בכל יום בציבור, מפני שיש בה זכר ליציאת מצרים ושבת והודאה עליו'. גם הרא"ה (בפירושו לפרק ה' דברכות) רשם את מנהג אמירת שירת הים כחלק מתפילת הציבור בלבד. עם זאת, הוא התיר ליחידים להתנדב ולומר שירה זו בתפילתם, והוסיף הוראה מעניינת זו: 'ומאי דגמירי עלמא [=ומה שרגילים העולם לומר] דאין היחיד אומר שירה – ליתא, שלא אמרו אלא שאין היחיד אומר שירה על ניסו, ולא הלל, אלא ציבור או מלך שהוא כציבור, לפי שהן תלויים בו'. הכלל הזה שבפי העם, 'אין היחיד אומר שירה', אין מקורו ידוע לי. באשכנז במאה השתים עשרה, לעומת זאת, כבר נתבססה לגמרי אמירה יומית קבועה של שירת הים לפני אמירת 'ישתבח' וכחלק ממערכת פסוקי

17 ובהלכות תפילה ז יג: 'יש מקומות שנהגו בהן לקרות בכל יום אחר שמברכין ישתבח שירת הים ואח"כ מברכין על שמע, ויש מקומות שקורין שירת האזינו, ויש יחידים שקורין שתי הפרשיות, הכל לפי המנהג'. ואין זכר למנהג האזינו במסמכי הגניזה.

18 נוסח התפילה של יהודי פרס (לעיל פרק א, הע' 5, עמ' 50).

19 ראה ערוגת הבשם, ד, עמ' 64.

20 שים לב להשתדלותו של הרמב"ן לדייק בדבריו בהגדרת מהות החיוב הרווח הזה ועניינו.

דזמרה. השירה לא נאמרה בציבור דווקא, והחילוק בין יחיד לציבור אינו נזכר בספר הרוקח (סי' שכ) או בפירוש התפילות שלו: "ויאמרו" – שירה שצריכה לאומרה בכל יום' לפני ישתבח (מהד' הרש"ר, עמ' ריד). וכך הוא גם בפירוש התפילות שבספר הפרדס (עמ' שכב): 'והראשונים תיקנו לומר השירה בכל יום'. גם כאן, כמו בכל מקום, ספר הזהר כרוך אחר מנהג אשכנז דווקא.²¹ על כן הוא קבע את אמירת שירת הים בכל יום ויום לאחר פרקי זמרת דוד ולפני ישתבח, והאריך מאוד בחשיבותו של מבנה זה (תרומה קלא ע"ב; בשלח נד ע"ב). על אודות מנהג ספרד, המוסלמית והנוצרית כאחת, אין לנו ידיעות ברורות.

‘אהבת עולם’ ו‘אהבה רבה’

א

מיוחד הוא מנהג אשכנז ממנהגי שאר עדות ישראל בכוח עמידתו, שכל רוחות שבעולם לא יזיווהו ממקומו: לא שיקולי תלמוד ולא פלפולה של הלכה, לא קבלה ולא רמזי סוד למיניהם, אף אם יחיד ומיוחד הוא בכל קהל ישראל, שמנהג אבותיהם תורה בידיהם, ואם אינם נביאים – בני נביאים הם. כך הדבר בכל תחום ותחום מתחומי ההלכה והחיים, ועל אחת כמה וכמה בתחום התפילה ונוסחאותיה. האשכנזים ביקשו מאז ומעולם לשמר את נוסח תפילתם על טהרת מסורתם, עד שבאו החסידים ואימצו להם את נוסח האר”י כבר בראשית דרכם, והרעישו עליהם את העולם. נבחן דוגמה קטנה, הידועה יפה בכללותה, אבל פרטיה הדקים נהירים פחות מכך.

וזה לשון סוגיית הגמרא בברכות יא ע”א כפי שהיא בדפוסים שלנו: ‘ואידך מאי היא [הברכה השנייה מה היא]? אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה, וכן אורי ליה [וכך הורה לו] רבי אלעזר לר’ פדת בריה: אהבה רבה. תניא נמי הכי, אין אומרים אהבת עולם אלא אהבה רבה. ורבנן אמרי: אהבת עולם, וכן הוא אומר “ואהבת עולם אהבתך על כן משכתיך חסד” (ירמיהו לא, ב). א”ר יהודה אמר שמואל, השכים לשנות, עד שלא קרא ק”ש צריך לברך, משקרא ק”ש [=קריאת שמע] אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה. בנוסח זה הכף נוטה לצד אהבה רבה, שכך היא עמדת סתם הבריייתא ודעת שני אמוראים לעומת דעת רבנן. ואולם נוסח זה שונה מנוסח כל הגאונים (ראה להלן), וכמו שהביא הר”ף על אתר: ‘ברכה שניה מאי היא? אמר רב יהודה אמר שמואל אהבה רבה, ורבנן אמרי אהבת עולם. תניא נמי הכי, אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם, וכן הוא אומר “ואהבת עולם אהבתך”’. וקיימא לן כרבנן. לדעתו, נוסח אהבה רבה שבהמשך דברי הגמרא הוא מפיו של שמואל, ההולך בזה לשיטתו, וגם יתר נוסחי אהבה רבה הנזכרים לפי תומם בהמשך הסוגיות כולם נגזרים אחר שמואל: ‘וכל מאי דמשתכח בתר הכי אהבה רבה, אעיקרא דשמואל גריר’, ואין הלכה כמותו.¹

1 בעניין השאלה אם נבדלים הנוסחים זה מזה גם הבדל של תוכן או רק הבדל של נוסח מילולי,

אמנם, מפשטות לשון הגמרא בברכות בכמה וכמה מקומות נראה שהיא נקטה דרך שגרה לשון אהבה רבה דווקא, ודעת רי"ף שהכול נגרר אחר שמואל, שאין הלכה כמותו, נראית דחוקה. ואולם, כמעט שאין להטיל ספק בכך שהנוסח המקורי בסוגיית ברכות הוא כגרסת הרי"ף דווקא. אף כך הוא הנוסח בכ"י מינכן² ובבית נתן וברוב ספרי הראשונים, בני אשכנז צרפת וספרדים כאחד, כמו שיתברר להלן. לכאורה הדבר מבורר כמעט מעצמו שנוסח הדפוס מתוקן בידיים על פי מסורת אומרי אהבה רבה.³ ואף שבעלי מסורת זו יכולים היו לקיים גם את הנוסח המקובל, שהרי אין פסיקת הלכה מפורשת בצדו, וסתם התלמוד נוקט לשון 'אהבה רבה' דווקא, מכל מקום נוח יותר להפוך את הנוסח עצמו כדי לבסס תמיכה תלמודית בנוסח זה, וכך עשו מקצתם.

גרסת רי"ף שהבאנו לעיל היא גרסת הגאונים: 'ואמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב, אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם'.⁴ ובתשובת גאון אנונימית (אוצר הגאונים, שם, עמ' 29-30) מסופר כך:

וששאלת, הא דקאמר ראבה בר חנינא משמיה דרב אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם, ועלתה השמועה בכך, ומנהגא דילן מימות אבותינו לומר בשחרית אהבה [רבה] ובערבית אהבת עולם, ולא הוה ידענא על מה סמכינן, ועד דאשכחן למר רב כהן צדק הוא כתב הכי, ולא אני[תי] טעמא, ואי הכי הילכתא ילמד אדוננו מאי זה טעם, שאין בכולה מסכתא זכר לזאת. [תשובה]: הוי יודע שמנהג ישיבתנו מעולם ועד עכשיו שאין אומרים אלא אהבת עולם, בין בשחרית בין בערבית, אבל במתא מחסייא בסורא, בכל בתי מדרשות שלהם אומרים שחרית וערבית אהבת עולם, חוץ מבית מדרש אחד בלבד. וכמד[ו]מים אנו כי הוא שהיה מר רב כהן צדק רגיל בו. ומקמי רב כהן צדק נמי כך היה מנהג שם, שאומרים באחת אהבה רבה ובאחת אהבת עולם, והיו חכמים שלנו שואלים אותם מפני מה מניחים להיעשות כן? והיו אומרים דאי ודאי סליקא שמעתתא דאין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם – כי דקאמרינן, השתא דאמרינן בתרה אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות [...] שכבר נפטר באהבה רבה, שמע מינה עד אן לא פסיקא, ומשם

טכני ומצומצם (כדעת בעל הגהות מיימוניות על הרמב"ם, הל' קריאת שמע א ו), ראה אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 15.

2 ראה דקדוקי סופרים על אתר, ומה שהביא בהערותיו. ובקטע גניזה ENA 2068, הנמצא בסמינר שכתר בניו יורק, הנוסח הוא: 'ואידך מאי היא? אמר רב יהודה בר שמואל אהבה רבה, (אלא) [ורבנן אמרי] אהבת עולם, וכן הוא אומר אהבת עולם אהבתך'.

3 נוסח הדפוס נרמז בלשון ספר האשכול המזוין, מהד' אויערבאך, עמ' 9. וראה הערתו של ש' אלבק, כופר האשכול, ורשה תרע"א, עמ' 8.

4 ראה אוצר הגאונים על אתר, ובכל מה שציין לוין שם.

הכין איכא למימר זימנין הכי וזמנין הכי. ואמרו להן ראשונינו, דשמעתתא כבר סליקא לה, וכיון דיחיד הוא דאמר אהבה רבה ורבנן אמרי אהבת עולם, ותניא נמי כרבנן [...] אפילו נמצא אחר כך בכמה מקומות זכרון אותה מחלוקת ראשונה לא איכפת לן [...] ושמאל דאמר בראשונה אהבה רבה הוא דאמר בשניה שכבר נפטר באהבה רבה [...] והוה ידעי רבנן דמתא מחסיא דכדאמרי רבנן דילן הוא, ומודו ואמרי דבכל בתי כנישאתא הכי, אלא הא, דכיון דרגילי הכי לא קא משנינן; ולעולם מנהג בטעות הוא זה.

[לו הייתה הסוגיה מסתיימת בכך שאין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם, הייתה ההלכה נקבעת כך, וכדבריהם, אבל עכשיו, לאחר שכתוב בסוף הסוגיה 'אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות [...] שכבר נפטר באהבה רבה' שמע מינה שעדיין לא הוכרע, אכן ניתן לומר פעם כך ופעם אחרת. ואמרו להם ראשונינו שהסוגיה כבר הוכרעה [...] וידעו חכמי מתא מחסיא שהאמת כמו שאמרו חכמים שלנו, והודו ואמרו שכל בתי כנסת כך נוהגים, פרט לזה, שכיוון שנתרגלו שוב אין משנים].

ובתשובה אחרת (חמדה גנוזה, ס' קכה), בקבוצה שכותרתה 'לרב צמח גאון זצ"ל', נאמר כך:

ואהבה רבה ואהבת עולם, עדיין יש מקומות שאומרים [אהבה רבה ויש מקומות שאומרים]⁵ אהבת עולם, אלא ששאל מר רב יעקב את ר' חנינאי זכר קדוש לברכה מפני מה אומרים אהבה רבה? והא אמרי' תניא נמי הכי אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם, וכן הוא אומר 'אהבת עולם אהבתיך', אמר להם – בשחר אנו אומרים אהבה רבה ובערבית אנו אומרים 'אהבת עולם את ישראל עמך אהבת', כדי לצאת ידי שניהם. ונהגנו⁶ מכאן ואילך בישיבה ובבית רבינו לומר כך.

תשובה זו אינה לרב צמח אלא לרב שר שלום גאון, כפי שיש ללמוד מדברי הרב אבודרהם (דפוס פראג, כג ע"ד), שכתב: 'ורבינו שרירא ורבינו הא"י כתבו אין אנו מאמינים שמר שר שלום אמר כן, לפי שלא נאמר כן בנהרדעא מעולם אהבה רבה, לא בשחרית ולא בערבית, ולא בעולם, פרס ומדי, וכל מדרשות שבסורא אין אומרים אלא אהבת עולם חוץ ממדרש אחד, ומדמים אנו שבאותו היה רגיל מר רב כהן צדק'. הדברים מרמזים לתשובה הראשונה שהבאנו, והם מייחסים אותה לרב שרירא ולרב האי, וכנראה היו בה משפטים נוספים שאינם לפנינו.

5 ההשלמה מידי ב"מ ליון, על פי המובאה בספר אבודרהם.

6 באוצר הגאונים נדפס בטעות: ונהגו.

למדנו מדברים אלה כי על אף הנוסח הברור בגמרא, שהיה מוסכם על כל הגאונים, סברו כמה מגאוני סורא כי למעשה לא הוכרעה ההלכה, ועל כן הטילו פשרה בדבר לומר את שתי הנוסחאות. הם נתנו עדיפות לנוסח אהבה רבה וקבעוהו לתפילת השחר דווקא. גאוני סורא אלו הם: רב חנינאי (769-774), רב יעקב [ב"ר מרדכי] (797-811), רב כהן צדק (838-848 לערך) ורב שר שלום (848-853). אליהם יש לצרף גם את רב עמרם גאון (858), שכתב כן בסידורו (עמ' יד, נב). לדברי רב שרירא ורב האי, מנהג זה היה מקובל בבית מדרש אחד בלבד שבסורא, וגם מתפלליו, וביניהם ראשי הישיבה שם, הודו שמנהגם הוא נגד סדרה של ההלכה, אלא שלא רצו לשנות ממנהגם העתיק. יתר בתי המדרש שבסורא פסקו כסתם נוסח הגמרא שלפניהם לומר אהבת עולם בכל עת, וכך גם הייתה דעת רב שרירא ורב האי. כך נרשם בסידור רב סעדיה גאון (עמ' יג, כו), אף שגם הוא היה גאון סוראי, אלא שמסורתיו היו בלתי תלויות בישיבה זו. ומכל מקום, חזקה עלינו עדותם של רב שרירא ורב האי שגם מנהג סורא ברובו היה לומר אהבת עולם. על מנהג זה מעיד לפי תומו גאון אחר, אנונימי, בתשובתו על עניין הפיוטים: 'ואם אומ' בשחרית יוצר אור ובורא חושך ומסיים בפיט שלהן ואומרים "אהבת עולם אהבתנו" ומסיימין מה שרצו'.⁷ בעקבות רב שרירא ורב האי פסקו גם רבנו חננאל ור"ף, ובעקבותיהם רמב"ם (הלכות קריאת שמע א ו). אף כך היא דעת בעל הלכות גדולות, על פי רוב הנוסחאות של כתבי היד ועדויות הראשונים,⁸ וכך הוא הנוסח הנזכר לפי תומו בספר הכוזרי (ג יז) וכמעט בכל ספרי הספרדים.⁹

7 ואולם עיין הנוסח המקביל, מתוך קטע גניזה אחר, שפרסם אברמסון (לעיל מבוא, הע' 37), עמ' רו: 'ואומ' אהבת עולם או אהבה רבה'. הצדק עמו, כי "יש כאן הצעה של חילופי הנוסחאות, שכבר אמרו בשחרית אהבה רבה", וכמו שכבר היה רווח בחוג השואלים מרב האי הנזכר.

8 טענה מעניינת העלה הרב מ"מ לנדא (ויעש אברהם, לודו' תרצ"ו, עמ' רעא), כי בתפילת הערב לא נחלקו האמוראים כלל שנוסחה היא אהבת עולם, שכן מוכח מחתימתה 'אהבתך אל תסיר ממנו לעולמים', עיין שם. ואולם גם אם לא נקבל טענה זו, יש להערה זו זיקה ודאית עם העובדה שבתפילת הערב כמעט שאין מחלוקת בישראל על נוסח אהבת עולם, וגם האשכנזים מודים בזה (ראה להלן).

9 ואולם ראה ריטב"א לברכות, שם (מהד' מ' הרשער, ירושלים תשמ"ד, עמ' נז), שהתבטא לפי תומו בברכת השחר בלשון אהבה רבה, ואין זו פליטת קולמוס, אלא כך הייתה לשונו מורגלת, וכמו שהעיר המהדיר, אף שגם הוא אמר אהבת עולם; ולכך נוטים גם דבריו שם, עמ' נב. נראה כי זו הייתה גם שגרת לשון רבנו בחיי, שכתב בפירושו לזוהר הברכה (רבנו בחיי על התורה, מהדורת הרב שעוועל, עמ' תפט): 'וכן ברכת היום של אהבת עולם אהבתנו שקורין אהבה רבה, ולא כן של ערבית'. רוצה לומר ש'אהבה רבה' הוא שמה של ברכת 'אהבת עולם אהבתנו' של שחר בלבד (י). לדברי רבנו בחיי ציינו רבים, אך אין ספק מלשונו שהוא אמר אהבת עולם.

ב

את מה שנראה כחילוף נוסח שבין שתי הישיבות, סורא ופומבדיתא,¹⁰ ביקש אלבוגן לתלות 'בהבדל שבין בבל לארץ ישראל'.¹¹ אלבוגן רצה לומר, לכאורה, שנוסח אהבה רבה הוא ארץ ישראלי במקורו ונוסח אהבת עולם בבלי.¹² י' מאן¹³ ביקש לתמוך את דעתו של אלבוגן מקטעי הגניזה הארץ ישראליים של סידורי התפילה, הקובעים בכל מקום נוסח אהבת עולם לתפילת השחר,¹⁴ ואם כן, זהו לדעתו נוסח ארץ ישראל, וזולתו – נוסח בבל. מתוך כך פקפק מאן בדברי הראב"ה: 'תניא נמי הכי, אינו אומר אהבת עולם אלא אהבה רבה, כן נמצא בספר [שבא] מירושלים' (ראה להלן). ובאמת, על אף הזרות שבדבר, לכאורה יש לתמוך בדעתו של מאן, משום שלפי גרסת הגאונים, רב אומר אהבת עולם והוא הרי נתגדל בארץ ישראל ועמד בראש ישיבת סורא, ואילו שמואל, הבבלי, הוא שקבע אהבה רבה. וכבר ראינו את עדות הגאונים, שרוב אנשי סורא נהגו לומר אהבת עולם דווקא, ולפי מה שהביא הרב אבודרהם מדבריהם: 'לא נאמר כן בנהרדעא מעולם אהבה רבה, לא בשחרית ולא בערבית' (ראה לעיל).¹⁵ וצריך עיון כיצד הפכה מסורת גאוני סורא את עמדתה, ודווקא רב האי ורב שריא, גאוני פומבדיתא, דבקו בנוסח רב, נוסח ארץ ישראל.

לעומת זאת מעניין שבצורות הפסוקים המלווים את האהבה בפיטוי היוצר הארץ ישראליים לא נרשם פסוק 'אהבת עולם אהבתיך' אלא במקרים נדירים מאוד. ואף שאין תפקיד הצורות הללו וגוף עניינם ברור לגמרי, סביר להניח כי לו היה נוסח ארץ ישראל מכיר אהבת עולם, היה פסוק זה נזכר בהם דרך קבע, אף שפסוקי הצורך קשורים בדרך כלל אל חתימת הברכה דווקא, ובה אין נזכרת אלא אהבה בלבד.¹⁶ כבר ציינו רבים לדברים שבסדר אליהו רבה (פרק ו, מהד' איש

10 ראה נספח ב למאמרו של א' ביכלר, 'הכתובה אצל יהודי צפון אפריקה בתקופת הגאונים', שנתון המשפט העברי ב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 85-89 (נדפס תחילה בצרפתית *REJ* 50 [1905]). לדעתו חילוף הנוסח בגמרא הוא מקורי, וממנו נשתלשלה המחלוקת בין הגאונים. וראה ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' רסא-רעח.

11 אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 15.

12 וכך העלו גם ל' גינצבורג, גנוי שכתר, ב, עמ' 513; ב"מ לוין, במבוא לספר מתיבות, עמ' iv.

13 J. Mann, 'Geniza Fragments of the Palestinian Order of Prayer', *HUCA* 2 (1925), p. 291.

14 המילים 'שכבר נפטר באהבה רבה' אינן בנוסח הירושלמי שלפנינו, אף שכמה ראשונים שילבון בו. ראה גינצבורג, ביאורים וחיידושים לירושלמי, א, עמ' 170, ומה שהביא מאהבת ציון וירושלים.

15 וסברתו של לוין כי שמואל אמר 'ואידך' – אהבה' ותו לא, דחויה מאליה, שדבר זה מה קא משמע לך?

16 על עניין זה ראה פליישר, היוצרות (לעיל מבוא, הע' 77), עמ' 180-185. דיון נרחב בעמדת

שלום, עמ' 31): "משכני אחרירך נרוצה" (שיר השירים א, ד), זו היא כנסת ישראל שהיא נמשכת והולכת אחר בעלה, שנאמר "מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך" [...] לא נאמר אהבה רבה אלא אהבת עולם. ושם נאמר אהבה שאהב הקב"ה אהבת שלוש שנים היא [...] או אהבת מאה שנים, אינה אלא אהבה לעולם ולעולמי עולמים.¹⁷ ואולם נחלקו הדעות מאוד אם מדרש זה ארץ ישראלי הוא או בבלי, ויש פנים לכאן ולכאן. לנוסח אהבה רבה אין, כמובן, סימוכין מקראיים. לעומת זאת ברורה מסורת איטליה, שמקובל לקשור אותה עם מסורת ארץ ישראל, לומר אהבת עולם דווקא, גם בתפילת הבוקר. כך הוא בסדר חיבור ברכות האיטלקי,¹⁸ וכך פסק רבי ישעיה די טראני בפסקיו לברכות (ירושלים תשכ"ד, עמ' כא), ובעקבותיו רבי צדיקיה ב"ר אברהם הרופא בספר שבלי הלקט (סי' יד).¹⁹

ג

והנה, כבואנו לסקור את דעת חכמי אשכנז וצרפת בעניין זה, נמצא שרובם נוטים לצד נוסח אהבה רבה, אם לחלוטין ואם על דרך פשרת הגאונים הנזכרת. ראב"ן גרס (סי' קמא): 'ואידך ברכה מאי אומר? [אמר] רב יהודה אהבה רבה', ואף המציא לו סמך מפסוק, כנגד הפסוק המובא בגמרא לסמוך בו נוסח אהבת עולם: 'מפני שאומ' בקריאת שמע "ואהבת את ה' אלהיך" [...] תיקנו ברכה זו של אהבה רבה לפניה שחרית וערבית, כלומר כמו שאנחנו אוהבים הקב"ה כך אוהב אותנו אהבה רבה, כדכתיב "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה" (שיר השירים ח, ז), מכלל שאהבה רבה היא.²⁰ אבל בתפילת ערבית פירש נוסח אהבת עולם וסמך לו את הפסוק המובא בגמרא.

הגאונים, בסורא ובפומבדיתא, ימצא הקורא אצל L. A. Hoffman, *The Caninization of the Synagogue Service*, Notre Dame 1979, pp. 30–39

17 יש דמיון רב בין פרשנות זו לבין הסברו של רב נתנאל המובא להלן.

18 שכטר (לעיל מבוא, הע' 31), עמ' 85.

19 דבר מעניין עולה מבדיקת נוסח מחזור רומניה הביזנטי-הרומניוטי. לפי רישומו של גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 128, הנוסח העיקרי הוא אהבה רבה; אך בכ"י פריס 616 כתוב אהבת עולם. והוכיח י' סרמוניטה, 'נוסח התפילה של יהודי סיציליה', ח' ביינארט (עורך), יהודים באיטליה: מחקרים למלאות מאה שנה להולדתו של מ"ד קאסוטו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 131–217, כי כ"י פריס זה שייך לקבוצת כתבי היד הסיציליאניים, שהם קבוצה נפרדת ממחזור רומניה המקובל, וגם שאר כתבי היד מקבוצה זו רושמים אהבת עולם בנוסח הברכה השנייה שלפני קריאת שמע של שחר (והשווה גולדשמידט, שם, עמ' 240). על כן נוכל, לכאורה, לצרף את נוסח רומניה לענף אהבה רבה. מכל מקום, נוסחי יוון כולם עריכתם מאוחרת, ועדות נוסח רומניה משקפת את המנהג המשתקף מספר הקנה; ראה להלן.

20 ראה סדור רבנו שלמה ב"ר שמשון מגרמיזא, עמ' פט, קלב. פירוש זה הוא של הראב"ן.

ראבי"ה, נכדו של ראב"ן, פסק כמותו (סי' לד): 'ונ"ל דאנן נהגנן כתרומייהו, ואמר' בשחר כדאורי ליה ר' אליעזר לבריה, ומעשה רב, ובערב [כרבנן] דתניא [כוותייהו]. וראיתי הגירסאות חלוקות דתניא נמי הכי אינו אומר אהבת עולם אלא אהבה רבה, וכן נמצא בספר [הבא] מירושלים'. נוסח ראבי"ה משובש במקצת, אבל כדבריו פסק גם בהגהות מיימוניות על אתר, והביאו בזה הלשון: 'ובאבי"ה כתב שכדבריהם ומנהגיהם נמצא בספר הבא מירושלים'. וכן פסק בספר הרוקח (סי' שכ): 'ואידך מאי היא? אורי ליה ר' אלעזר לר' פדת בריה אהבה רבה וכן הלכה למעשה'. ואולם בערבית קבע: 'אהבת עולם, על שם אהבת עולם אהבתיך' (סי' שכו). ובדומה לו בספר אור זרוע (א, סי' כא), שהעיד על המנהג הרווח: 'וכן עמא דבר, ובירושלמי מסכת פאה [...] כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין אתה יודע מה טיבה, צא וראה היאך הציבור נוהגים'. אף כך הכריע מהר"ם מרוטנבורג (ראה להלן).

בצרפת היו, כנראה, מי שפקפקו בהכרעה זו, וידועה מסורת צרפתית שלא לומר אהבה רבה כלל. וכך הובא בספר על הכל, לרב שניאור מאיברא: 'ופותח ביוצר אור ... ואח"כ אהבה רבה, ורב נתנאל²¹ היה אומר אהבת עולם בוקר וערב, כי בוודאי כשבית המקדש קיים אהבה רבה שהוא מראה לנו – אהבת עולם היא, אבל עתה י"ל אהבת [עולם] בוקר וערב. והר"ם [מרוטנבורג] אומ' עכשיו אנו אומרים אהבה רבה שחרית ואהבת עולם ערבית לאפוקי נפשי מפלוגתא'.²²

מפתיעה יותר עדותו של מחזור ויטרי. בהלכות תפילת שחרית (עמ' 9) נמסר הנוסח אהבה רבה, אבל בגוף נוסח התפילה שנדפס בסידור זה מופיע הנוסח אהבת עולם גם בבוקר (עמ' 65) וגם בערב (עמ' 78). עם זאת, בכתב יד אחר, קדום אף הוא, כ"י רג"ו, נאמר בבוקר אהבה רבה,²³ ומשתקף כאן המנהג הכפול שנהג בצרפת. יש לציין כי בספר האגור (סי' קד) נמנה ר"י הזקן מדמפייר בין אומרי אהבת עולם, אך לא נודע לי מקורה של קביעה זו. לעומת זאת הרב אברהם ב"ר נתן בעל ספר המנהיג קובע (עמ' סה; על פי נוסח אחד [א] בלבד מתוך כמה כתבי יד): 'לומר בשחרית אהבת עולם ולערב אהבה רבה (צ"ל להפך), לצאת ידי שניהם, וכן ראיתי שנהגו בצרפת וקנפניא, לא ייתכן'.²⁴ רבנו תם בוודאי אמר אהבה רבה (תוספות, עירובין צו ע"ב, ד"ה 'מיכל בת כושי'), וכך היה גם נוסח חכמי אנגליה,

21 התיקון חננאל במקום נתנאל, שהוצע, אינו אפשרי בגלל תוכן הדברים.

22 ראה מאמרי (לעיל מבוא, הע' 92), עמ' 170.

23 גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 68.

24 מעניינת הפשרה המתקדמת שהטילו קצת מתפללים במחלוקת זו: 'ואם רוצה לומר אהבת עולם אהבתנו הרשות בידו'.

שרובם ככולם תלמידיו היו, כמו שעולה מספר עץ חיים לר' יעקב חזן מלונדרץ (א), עמ' פד) ומדבריו של רבנו אליהו מלונדרש בפירושו למסכת ברכות (ירושלים תשט"ז, עמ' מז).

לעומת הספק ביחס למנהג צרפת, ברור לגמרי כי בפירוש שלט לגמרי נוסח אהבת עולם, כפי שנוצר במפורש בספר העתים (עמ' 13), וכדברי ר' אשר ב"ר שאול מלוניל בספר המנהגות שלו, שנתחבר בשנים 1210-1215 (עמ' 133): 'ונהגו בכל הארצות האלה לומר "אהבת עולם אהבתנו"'. כך מפורש, כמסיח לפי תומו, בפירוש רבנו יהונתן הכהן מלוניל לרי"ף ברכות, שנתחבר בסוף המאה השתים עשרה, וכן בפירוש רבנו מנחם על הרמב"ם מסוף המאה השלוש עשרה, בהלכות קריאת שמע על אתר.

ד

מבדיקת דעתו של ספר הזהר בשאלה זו עולה דבר מעניין מאוד. כל קטעי גוף הזהר אוווחים בנוסח אהבת עולם, ואלו הם: (א) 'כיון דמטי בר נש לישתבח, ישרי רעותא לברכה ליה לקב"ה כגון יוצר אור, יוצר המאורות, לאהבה אותו כד מטי לאהבת עולם' (ב, רב ע"ב); (ב) 'היכלא חמישאה, היכלא דא איקרי אהבת עולם, ודא איהו משיכו דרחימותא דהיכלא דאיקרי אהבה, ודא היא אהבת עולם אהבתנו ה' אלהינו בא"י הבוחר בעמו ישראל באהבה, ברזא דאל שדי' (ב, רסא ע"ב); (ג) 'ולבתר כהנא רבה דקא מייחד שמא קדישא היינו אהבת עולם אהבתנו' (ג, רמא ע"ב);²⁵ (ד) 'אריתי מורי - יוצר אור, עם בשמי - אהבת עולם, אכלתי יערי - שמע ישראל' (ג, רמד ע"א).

לעומת זאת קטעי תקוני זהר, הפיקודים והתוספת לזהר, מחזיקים בנוסח אהבה רבה או במנהג הפשרה: (א) 'וכלהו [נסיוני] קאים בהו אברהם, בגין דאיתקשר ואיתדבק בימינא דקוב"ה דאיהי אהבה רבה. מאי טעמא איקרי אהבה רבה? בגין מאן דקאים בהאי אהבה איתקשר בעלמא עילאה. אהבת עולם דא רזא דעלמא תתאה דאיתקשר ביה רחימו דיליה, וכולא רזא חדא בלא פירודא' (ג, רסג ע"ב); רעיא מהימנא; (ב) 'ואו' [ואומרים] כולם אהובים כולם קדושים [...] לבתר אהבה רבה לסלקא ולאיתקשרא בימינא' (ג, שז ע"א; תוספת); (ג) 'ומאן איהו רחימו שלים, דא אהבה רבה, דכתיב התהלך לפני והיה תמים - שלים ברחימותא' (א, י ע"ב; הקדמה לפיקודים).

25 קטע זה נכפל גם בדף שז ע"ב ואין שם מקומו. ממילא הוא סותר למה שהבאתי מדף שז ע"א, שם, אלא שנכפל ולא הושם לב לזה.

ארבע המובאות מגוף הזהר עוסקות בהקשר ליטורגי מובהק, והן מעידות אפוא בבירור על המנהג לומר אהבת עולם בלבד, היינו מנהג ספרד (וארצות רבות נוספות). שתיים משלוש המובאות מן הרבדים המאוחרים יותר של ספרות הזהר נאמרו בהקשר עיוני מובהק, וניתן היה לומר שאינן משקפות מנהג ליטורגי קונקרטי, אלא היכרות אקדמית בלבד עם נוסח אהבה רבה בשחר לצד אהבת עולם בערב,²⁶ דבר שאינו מעורר שום תמיהה. ואולם המובאה השלישית (ג, שז ע"א) אמורה בהקשר ליטורגי ברור, ועל כן מסתבר לכאורה שיש לקבל את עדותן של שתי המובאות הניטרליות. הן משקפות אפוא את מנהג אשכנז, שכבר היה נפוץ אז בקרב חוגים למדניים בספרד, ומשתקף היטב בחיבורים רבים מאוד, ובספר הזהר בכלל זה.²⁷ יש בכך משום הוכחה קונקרטית, מסיחה לפי תומה, לרקעם הכרונולוגי הנפרד של הרבדים הללו, שאין לך עדות ראלית טובה מזו של הנוסחים הליטורגיים הנזכרים ברבדים השונים של החיבור.

קביעה קבלית ברורה ברוח הפשרה נמצאת, לראשונה, בספר הקנה (לו ע"א), שנתחבר ביוון סביב שנת 1400: 'אדוני, איזה עיקר, אהבה רבה או אהבת עולם? א"ל בני תדע דעד ד' שעות של יום הרחמים הגדולים, רחמי החסד, יורדים, כענין מילת רבה, מלשון גדול, על כן ביום אהבה רבה ובלילה שהת"ת [ספירת תפארת] בא להמתיק הדין, אהבת עולם'.²⁸

הזדהותו של הזהר עם נוסח אהבת עולם נקלטה גם בסידור האר"י. הוא קבע לאמרו בכל ימות החול, גם אם חל יום טוב להיות בהם, ואת נוסח אהבה רבה קבע ליום השבת בלבד. פשרה זו נזכרת גם אצל הראשונים, כמובן, אלא שהם התנגדו לה ולא קיבלו להלכה. חכמי אשכנז הלכו בעקבות המסורת העתיקה המקובלת בידם, וכפי שהדגיש בכוח רב מהרש"ל (שו"ת, סי' כח), מנהג אבותיהם תורה, ואין לזוז ממנהג אבות מכוח שיקולי הלכה, ובוודאי שלא מכוח שיקולי סוד. וכך כתב הרב יעב"ץ בסידורו על ברכתנו:

אהבה רבה – סוגיא דעלמא הכי הוא [...] לכן אין לזוז מקבלת אבותינו ז"ל בשביל דרך הסוד. ואע"ג דאהבה רבה באצילות ואנן בבריאה קיימינן, י"ל

26 כשם שגוף הזהר מכיר, בלא ספק, היכרות אקדמית את נוסח אהבה רבה; ראה שם, דף רנד ע"ב: 'האי היכלא צריכא איהו לדבא ליה בהיכלא דלעילא באהבה רבה כדין אשתלם ברוא דמהימנותא, ואיהו סליק ואשלים אהבה זוטא באהבה רבה כדקא חזי'.

27 ולענין זה הקדשתי חלק ניכר מספרי הנגלה שבנסתר.

28 קריאה זו של מכלול קטעי הזהר נראית לי נכונה יותר מזו של הרב ר' מרגליות, שביקש לקרוא את כל הקטעים כקטעי זוהר אחדותיים, המעידים באופן זה על דרכו של הזהר לחלק בין תפילת השחר לתפילת הערב, ברוח גאוני סורא, ולקיים בכך את הפשרה שבין שני הנוסחים. לדעתי, הכרחי להבחין בין קטעי גוף הזהר לבין הרבדים המאוחרים שלו, חלוקה המוכחת מצד עצמה ובלא קשר לעניין שלפנינו, והתאמת הנוסחים לרבדים השונים מעידה בבירור על חילוף המנהגים בסביבתם של שני הדוברים.

דאצילות שבבריאה היא. כללו של דבר, כל מקום שהלכה רופפת בידך צא וראה איך הציבור נוהג, ובלבד שלא יסתור שיטת התלמוד. וכל מחלוקת לשם שמים הנמצא בתלמוד יש לו מקום להתקיים, כי הכל יש לו שורש למעלה ואלו ואלו דברי אלקים חיים. והספרדים שנהגו לומר אהבת עולם יחזיקו במנהגם וע"ז [ועל זה] אמרו בירושלמי (עירובין ג ט) אע"ג ששלחנו לכם סדור תפילות, אל תשנו ממנהג אבותיכם.

מהפך בעניין זה יצר 'מנהג קהילות החסידים, והוא נוסח האר"י שנתקבל תמורת נוסח אשכנז שהיה נהוג בארצות מזרח אירופה, ע"י תלמידי הבעש"ט והדורות שבאו אחריו.²⁹ בין יתר השינויים נשתרש נוסח אהבת עולם בתפילת השחר. התקפה חריפה על כך – והיא מן ההתקפות הראשונות של בעלי ההלכה על חידושי תנועת החסידות, אף שהיא לא צוינה בשמה המפורש – מצויה בספרו של הרב יחזקאל לנדא ציון לנפש חיה (צל"ח) למסכת ברכות על אתר, בזה הלשון: 'ולכן נלענ"ד [נראה לעניות דעתי] נוסח שלנו אשכנזים תורה היא, ואעפ"כ הספרדים יחזיקו במנהגם ויש להם על מה שיסמכו ולעולם אל ישנה אדם ממנהג אבותיו. אבל מה שהחדשים מקרוב באו לשנות במדינות הללו מנהג אבותינו הקדושים, המה לדעתי פוגמים בכבוד רבותינו בעלי התוספות והרא"ש, ועתידים ליתן את הדין, ואין כאן אהבה אלא שנאה, ולתאוה יבקש נפרד, ועליהם אני קורא ולמשנאי אהבו מות, והמשנה ידו על התחתונה'.

ה

לסיום, המחלוקת בנוסח הברכה השנייה שלפני קריאת שמע, אם יש לומר אהבה רבה או אהבת עולם, כבר החלה בדורם של ראשוני האמוראים, רב ושמואל, ונמשכה להם, בלי ספק, ממנהג מקומם. לשאלה אין משקל הלכתי רב באופן מיוחד, ולכאורה היא הוכרעה בתלמוד בבירור רב לצד אהבת עולם. אכן, כך פסקו גאוני פומבדיתא, ובעקבותיהם הלכו רבנו חננאל, הרי"ף, בעל הלכות גדולות, הרמב"ם וחכמי ספרד ופרובנס שאחריהם. כך מתברר גם מנוסחאות התפילה העולות מן הגניזה, שהן ארץ ישראליות או מצריות, ככל הנראה מקהילות הרוב בארצות אלו שעמדו תחת השפעה בבליית, וכך היה מקובל גם באיטליה. אף כך עולה מספר הזהר ובעקבותיו מספרי המקובלים המאוחרים כולם, ובכללם האר"י. מנהג זה נתקבל למעשה בכל גלויות ישראל, כמעט ללא עוררין, פרט לאשכנז ובמידה מסוימת גם צרפת. בני אשכנז, בלי יוצא מן הכלל, קבעו את נוסח אהבה

29 מתוך 'ראשית דבר' של ד' גולדשמידט לסידור תפילת ישראל, לפי מנהג קהילות החסידים, תל אביב [תשכ"ה].

רבה לבוקר ואת אהבת עולם לתפילת הערב. הם הלכו בעקבות שורה נכבדה של גאוני סורא שקבעו פשרה זו ונהגו בה הלכה למעשה, בעקבות המנהג העתיק שקדם להם בסורא, לומר תמיד אהבה רבה. האשכנזים המשיכו לדבוק במנהגם למרות מגמת ספרי הקבלה, אך החסידים, שאימצו להם את נוסח האר"י, שינו את המנהג ואמרו אהבת עולם. דבר זה העלה עליהם את חמתו של הרב יחזקאל לנדא, בעל נודע ביהודה, והוא מחה נגדם במילים קשות.

לכאורה, מתבקשת ההנחה כי שני הנוסחים מייצגים את חילוף המנהגים בין ארץ ישראל לבבל. ואולם, למרבה ההפתעה לא ניתן לייחס נוסח מסוים לארץ ישראל או לבבל דווקא, והעדויות בסוגיה זו אינן ברורות וקצתן אף סותרות זו את זו. יש להניח כי מנהגם של בני אשכנז (וצרפת) נלקח מסידור רב עמרם גאון, ששימש להם מדריך עיקרי בענייני תפילה ובית הכנסת, והוא גרם להם לנהוג מנהג יחיד וחריג נגד כלל ישראל שבמזרח ובמערב, כולל איטליה, ארץ מוצאם. עם זאת, האשכנזים עצמם טענו שמנהגם משתקף בגרסה הנכונה שבתלמוד והם אף מצאוהו בספר שבא אליהם משיבת ירושלים.

מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך

במשנת ברכות (א, ד) העוסקת בברכות קריאת שמע נקבע הכלל: 'בשחר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריה, ובערב שתיים לפניו ושתיים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה. מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר – אינו רשאי להאריך'. ונשאל אחד הגאונים: 'והא דמקום שאמרו להאריך אין רשאי לקצר, יש שמאריכין בגאולה שלאמת ויציב ואומ' "יקים עלינו ה' אלקינו מלכותו גדלו ותפארתו",¹ ומאריך הרבה. ישנה או לא? והשיב הגאון, כי הביטוי 'אחת ארוכה ואחת קצרה' מתייחס בהכרח למשפט הסמוך לו מלפניו, דהיינו לברכות קריאת שמע של ערב, כי בזה של בוקר הרי יש רק ברכה אחת אחריה, ואיך אמרו על זה 'אחת ארוכה ואחת קצרה'? ממילא נופלת הנחתו העיקרית של השואל, הסבור כי אולי זוהי הברכה הארוכה שנזכרה במשנה, ועל כן ניתן עוד להאריך בה.² יתר על כן, ברכה זו מדברת על גאולת מצרים ולא על הגאולה העתידה, ואין להתפלל בה בנוסח של בקשת רחמים לגאולה העתידה לבוא.

הגאון המשיב הוסיף והעיד, כי 'בב' ישיבות ובבית רבינו', 'אין אנו אומרים אל'ה' ימלוך לעולם ועד' בלבד, מה שאמרו ישראל על ים סוף. וכבר צירף לכך ב"מ לזין את הנאמר בסידור רב עמרם גאון (עמ' כ): 'ואין להוסיף דבר על ה' ימלוך לעולם ועד, מפני שיש מי שטועה בו ואומר מה שלא תיקנו חז"ל כאן "בגלל אבות תושיע בנים ותביא גואל לבני בניהם" בא"י גאל ישראל'. גם רש"י על אתר פירש כדברי הגאון, שדברי המשנה 'אחת ארוכה ואחת קצרה' מתייחסים אך ורק לשתי הברכות שלאחר קריאת שמע של ערבית, כי 'אמת ואמונה' היא ארוכה ו'השכיבנו' היא קצרה. אף כך מופיע בספר הנר לרב זכריה אגמתי (עמ' 14). נמצא שהכלל 'שלא להאריך במקום שאמרו לקצר' ולהיפך מגדיר כדיוקן אך ורק שתי ברכות אלו, ואילו יתר חמש הברכות המקיפות את שמע מוגדרות מעצמן: הברכות המכילות נוסח ארוך – ארוכות הן, והאחרות קצרות.

1 ראה פרידמן (לעיל פרק ב, הע' 5), עמ' קלג-קלד.

2 קשה לרדת לסוף דעת הגאון המשיב. לדבריו המשנה עוסקת בברכות שלאחר קריאת שמע של ערבית, ובהכרח 'אמת ואמונה' ארוכה ו'השכיבנו' קצרה, ואם כן, לכאורה, גם 'אמת ויציב' ארוכה. וצ"ע.

שיטה אחרת לחלוטין נקט הרמב"ם בפירושו למשנה זו. לדעתו, ברכה 'ארוכה' היא כל שתחילתה 'ברוך' וסופה 'ברוך', וברכה קצרה היא כל ברכה שאינה כזו. על כן פירש כי ברכות קריאת שמע הארוכות הן 'יוצר אור' ו'מעריב ערבים', ואילו 'אהבה רבה' ו'השכיבנו' (בערב) קצרות הן. על עמדתו זו חזר בתשובתו לשואליו (מהד' בלאו, סי' קפב). יש מקום להרהר כיצד הבין הרמב"ם את האיסור לשנות מברכה ארוכה לקצרה ולהיפך, כי לפסקה האמורה במשנה לא הוסיף הרמב"ם כל פירוש. לכאורה, אם הביטויים 'ארוכה' ו'קצרה' מציינים את מספר הפעמים שנאמר בה 'ברוך', הרי האיסור מעתה הוא לשנות דבר זה עצמו, ולפיכך מבנה הפתיחה והחתימה הוא העיקר בברכה, ואין מדובר באיסור לשלב תוספת בגוף הברכה. ואכן, כך הבין הרשב"א את דברי הרמב"ם. הוא הדגיש כי מעולם לא מצינו אצל חז"ל הבעת עמדה ביחס לנוסח גוף הברכה, פרט להזכרת הנושא של הברכה וייחוד עניינה. חז"ל לא מנו את מילות הברכה ולא קבעו ניסוח מילולי מדויק להצגת הנושא של הברכה. עם זאת, ידוע היטב כי הרמב"ם התנגד מאוד לאמירת פיוטים ושאר תוספות בתפילה, אף שסבור היה כי אין להיכנס במחלוקת עם קהל שמנהגו לשנות בשבת ובמועד ממטבע התפילה הרגיל (שו"ת הרמב"ם, שם, סי' קפ-קפב).³ פירוש מהפכני הציג, כדרכו, רבנו תם: המשפט 'אחת ארוכה ואחת קצרה' מובנו 'בין כך ובין כך', כמו בביטוי 'אחת בתולות ואחת בעולות'. לפיכך, דווקא את ברכות קריאת שמע ניתן לקצר ולהאריך, ואילו על יתר הברכות נאמר הכלל 'מקום שאמרו להאריך'. חלקה הראשון של המשנה בא להפקיע את שבע ברכות קריאת שמע מן הכלל הנזכר מיד לאחר מכן במשנה, והכלל חל על הברכות הקצרות והארוכות המנויות בתוספתא על אתר.⁴ בכך ביקש רבנו תם להימלט מן הקושיות שהעלה על רש"י. וכך הן מסוכמות בדברי התוספות על אתר, ד"ה 'אחת ארוכה': 'ותימה דהשכיבנו נמי ארוכה הרבה',⁵ ותדע מדלא חשיב לה בתוספתא בהדי

3 מאלף הדבר כי בהשגתו של רבי יוסף ראש הסדר ממשנתנו זו על אלו המוסיפים פיוטים ביוצר ובעמידה, הוא הדגיש כי כל קושייתו היא דווקא על פי סברתו ש'ארוך' ו'קצר' נקבעים על פי בחינה כמותית של מילים, אבל לפי פירוש הרמב"ם, כי 'ארוך' ו'קצר' היינו מציאות נוסחית ברכה בראש הברכה ובסופה, אין מכאן השגה על אומרי הפיוטים, שהרי אינם פוגעים במסגרת הברכה אלא בתוכה בלבד. אלא שהוא תמה על פירוש זה, כי לפיו אין הבדל בין 'שלא להאריך' ל'שלא לחתום'. ראה מ"ע פרידמן, 'התנגדות לתפילה ולמנהגי תפילה', ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: אסופת מאמרים מוקדשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 100-101. ותן לבך: ייתכן אפוא שלפי הרמב"ם אין איסור – מן הצד הזה – לשלב פיוטים ושאר תוספות בתפילה, ודווקא לפי פירוש רש"י אסור יהא לעשות כן בברכות הקצרות, דהיינו בכל ברכות שמונה עשרה.

4 'אלו שמקצרים בהן, המברך על הפירות, ועל המצוות, ברכת הוימון וברכה אחרונה שבברכת המזון. ואלו ברכות שמאריכין בהן: ברכות תעניות, וברכות של ראש השנה וברכות של יום הכיפורים' (תוספתא, ברכות א, ח).

5 כדי ליישב קושיה זו ביקש ל' גינצבורג (גנזי שכטר, ב, עמ' 520) לפרש בדעת רש"י כי אין הכוונה

קצרות (ראה להלן), ועוד פעמים שמאריכין הרבה בתוספת, כמו "אור יום הנך", ועוד אמת ואמונה פעמים שמקצרין בה הרבה, כדאמרינן לקמן למ"ד (=למאן דאמר) אין אומרים פרשת ציצית בלילה, הא קא מסיים "מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים". על כן פירש רבנו תם שהכוונה הפוכה, וניתן לקצר ולהאריך בכל שבע ברכות קריאת שמע ככל שירצה, וגם בברכת השכיבנו 'הקצרה' (לדעת רש"י). עם זאת, לפי נוסח כ"י ע' בתוספתא, נוסח שהביאו גם כמה מן הראשונים, מונה התוספתא ברכה אחרונה של קריאת שמע ברשימת הברכות הקצרות. ואולם בנוסח שלנו, במהדורת ליברמן, הגרסה היא ברכה אחרונה 'שבברכת המזון' תחת 'שבקריאת שמע', אם כי לדעת ליברמן (עמ' 8 שו' 31) סביר יותר שהנוסח 'שבקריאת שמע' הוא המקורי יותר ולא 'שבברכת המזון'.

את דברי רבנו תם הביא בשלמות בעל שבלי הלקט (ענין תפילה, סי' כח), בתוך תשובתו הארוכה נגד האוסרים לומר פיוטים בשלוש הברכות הראשונות. וכבר העיר הגר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ' 5-6), כי רבנו תם חזר בו במקצת (ספר הישר, חלק התשובות, סי' סג, יב), ופירש לשון 'אחת ארוכה ואחת קצרה' באופן אחר: הכוונה אמנם לברכת 'השכיבנו', שהייתה במקורה ברכה ארוכה, אבל משצירפוה לברכת הגאולה והחשיבוה עמה כ'גאולה אריכתא' (ברכות ד ע"ב) קיצרוה הרבה, כדי שלא תהיה הפסק, והיא עצמה אפוא ארוכה וקצרה גם יחד. עם זאת, רבנו תם לא חזר בו מעיקר פירושו, שאין ברכות קריאת שמע בכלל 'מקום שאמרו', ויכולים להאריך ולקצר בהן, וכך אף בברכת 'השכיבנו'. פירוש זה בדברי רבנו תם הוא של הגר"ש ליברמן. ואולם יש מקום גם לפירוש אחר.

הרב נ' זקש, בהערותיו לתוספות ר"י שירליאון לברכות על אתר (במהדורתו, ירושלים תשכ"ט, עמ' ככד), פירש את דברי רבנו תם שאמר: 'הכי פירושה ארוכה וקצרה דתקינן רבנן השכיבנו לגאולה אריכתא וקיצורה שלא להפסיק יותר מדאי'. לדעתו, אין כוונת הדברים שברכת 'השכיבנו' הייתה ארוכה במקורה, וחז"ל קיצרוה לצורך שילובה בברכות קריאת שמע, שהרי היא תוקנה מעיקרה לצורך זה, ולמה לא ניסחוה קצרה מתחילה? ומי הכריחם לחברה במתכונת ארוכה ואחר כך לקצרה? אלא 'וקיצורה' היינו שחיברוה מתחילה במתכונת קצרה, כדי שלא תהיה הפסק ותתחבר לגאולה 'אריכתא'. לפי הסבר זה, רבנו תם סובר ממש כרש"י, שברכה קצרה היא אכן 'השכיבנו', שכך תיקנוה מתחילה. וזהו פירוש נאה בדברי רבנו תם, וזקש אף הביא פירוש כזה מספר ההשלמה על אתר. רבנו תם הציע עוד שני פירושים לדברי משנה זו, וגם בהם הלך בשיטתו נגד רש"י, אך הצעת הפשט בהם שונה, ורשמם זקש בהערותיו שם.

למספר המילים סתם, אלא למספר הנושאים הנמצאים בכלל הברכה, שהרי בברכת הגאולה חייבים לכלול את קריעת ים סוף ויציאת מצרים ועוד, מה שאין כן ברכת 'השכיבנו', שיש בה רעיון אחד בלבד: שמירת האדם ההולך לישון מפני המזיקין.

הבדל נוסף בין פירוש רש"י – ופירושו של רבנו תם – לבין פירוש הרמב"ם הוא בדרך הבנת המילים 'מקום שאמרו להאריך' (או 'לקצר'). האם הכוונה היא לשמור על מתכונת הברכה כפי שתיקנוה חז"ל, וכך פירש הרמב"ם, או שמותר גם להאריך יותר, שהרי 'במקום שאמרו להאריך' האיסור אינו אלא לקצר, כפירוש רש"י ורבנו תם, וממילא אין שום איסור, לכאורה, להאריך בברכות קריאת שמע של שחרית. ואף שאין מילות 'ארוכה' ו'קצרה' שבמשנה מתייחסות אליהן, הרי הן ממילא בכלל הברכות הארוכות – לפי אורכן – ולא אסרו חז"ל אלא לקצרן.

התוספתא שרמז עליה רבנו תם בקושייתו על רש"י (ראה לעיל הציטוט מתוספות על אתר) הובאה כלשונה בירושלמי על אתר, בתוספת דרשיח זה: 'נאלו שמקצרין בהן [...] הא כל שאר ברכות אדם מאריך?! אמר חזקיה, מן מה דתני המאריך הרי זה מגונה והמקצר הרי זה משובה, הדא אמרה שאין זה כלל. תני – צריך להאריך ב"גואל 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". הווה אומר, הירושלמי מכריע בין שני כללים 'סותרים' אלה בשאלה מה דינן של 'שאר הברכות' וקובע שיש לקצר ולא להאריך. לכן במקרים שיכול להתעורר ספק, כגון ברכת 'גואל ישראל' בתענית, שהיא עדיין חלק אינטגרלי מסדרת שמונה עשרה הרגילה, קיימת הדגשה מיוחדת 'להאריך'. אם כן, 'ארוך' ו'קצר' מציינים את אורך הטקסט, שלא כהבנת הרמב"ם. הבנה זו עולה גם מדברי הגמרא המפורסמת בברכות (לד ע"א): 'מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מאריך יותר מדאי, א"ל תלמידיו כמה ארכן הוא זה, אמר להם כלום מאריך הוא יותר ממשה רבנו דכתיב ביה "את ארבעים היום וארבעים הלילה". שוב מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר, והיה מקצר יותר מדאי, א"ל תלמידיו כמה קצרן הוא זה, א"ל כלום מקצר יותר ממשה רבנו דכתיב "אל נא רפא נא לה".'

עם זאת בהמשך דברי הירושלמי, פ"א, לקראת סוף הלכה ה, יש דיון בשאלה אילו ברכות 'פותחין בהן בברוך', ונקבע כי כל הברכות פותחות בברוך פרט לברכה הסמוכה לחברתה. הירושלמי מעלה על כך סדרה של שאלות, מברכות רוחות שונות שאינן מקיימות לכאורה כלל זה, ועונה תשובות ייחודיות כדי ליישב כל דוגמה ודוגמה. לבסוף נאמר כך: 'א"ר יודן, מטבע קצר פותח בהן בברוך ואינו חותם בברוך, מטבע ארוך פותח בהן בברוך וחותם בברוך'. נראה כי מכאן לקח הרמב"ם את הגדרתו ל'ברכה ארוכה' ו'קצרה', וכך מפורש להדיא בספר המפתח לרב נסים גאון על אתר. ואולם, לכאורה אין הכוונה בירושלמי להגדיר באמצעות סימן זה מה היא ברכה ארוכה, אלא לקבוע את נוסחה של ברכה 'ארוכה' או 'קצרה', המוגדרת כשלעצמה על פי ערכה הכמותי, כמבואר לעיל. אדרבה, דווקא הגדרה כמותית-עניינית של הברכה 'הארוכה' ו'הקצרה' מסבירה יפה מדוע לברכה 'קצרה' מספיקה ברכה אחת, ואילו ל'ארוכה' נחוצות שתי ברכות, אחת בתחילתה ואחת

בסופה. לדעת רבנו יהונתן מלוניל, מטעם זה נקבע האיסור לשנות, כי אם יאריך ב'קצרה' תחסר לו ברכה בתחילה (או בסוף), ולעומת זאת אם יקצר ב'ארוכה' יימצאו לו שתי ברכות סמוכות והאחת מיותרת, ותהיה לשון הברכה כולה 'נלעגת'.⁶ מלבד זאת יש קושי בשיטת הרמב"ם בגלל שברכות התענית וברכות ראש השנה, המוגדרות בתוספתא בפירוש כברכות 'ארוכות', אינן פותחות כלל בברוך. וראה עוד מה שפירט בעניין זה ל' גינצבורג.⁷

בעיה נוספת הכרוכה במשנה זו, ומציגה אפשרויות פרשניות חדשות לגמרי, היא הגרסה (משנה, ונראה ברור יותר בתוספתא): 'במקום שנהגו' במקום 'במקום שאמרו'. שורשה של גרסה זו בתשובת הגאון שהביא הרב יהודה הברצלוני בספר העתים (עמ' 288):

ואשכח תשובה לרבנו האי גאון בהאי עניינא דאיתשיל עליה 'בירך שית ברכתא' (כתובות ח ע"א), וזהו נוסח השאלה והתשובה – ודשאלתם הא דאמרו רבנן, רב תחליפא בר מערבא איקלע לבי הילולא, בריך שית אריכתא. ולית הלכתא כוותיה. מאי טעמא לית הלכתא כוותיה? והשיב [...] דקבלה הכין הוא דהני כולוהו שית אריכתא נינהו, לבד משהכל ברא לכבודו ויוצר האדם קמייטא, ואתא רב תחליפא ממערבא לאגודי [להאריך] בהו [...] והתם נמי אמרינן מקום שנהגו לקצר לא יאריך, להאריך לא יקצר, ואיכא ברכות דדרכא [ד]רבנן לקצר ואית מנהגא לבראיי לאגודי בהו, וכיון דחביבי עליהון למימרינן אריכתא שפיר דמי להאריך לפניהם, כגון בורא פרי הגפן דקידושא, ואית בראיי דמאריכין ואמרינן 'אשר ברא יין עסיס משמח אלהים ואנשים' ומילי נפישותא, ואמרינן התם [פסחים קו ע"א] רב אשי איקלע למחוזא, אמרי ליה ליקדש לן מר קידושא אריכא,⁸ אמר מכדי ב"פ [בורא פרי] הגפן קדים אמר ב"פ הגפן ואגיד ביה, קם האי סבא גחין וטעים, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו. והני תרתי דאדכרינן לעיל, אורחא למימר הדין תרי ולא לאורכי, והכי טפי ברירין, והכי נקיטי רבנן הלכה.

6 לשיטה זו קיימת זהות מוחלטת בין רשימת הברכות 'הארוכות' לבין הברכות שפותחין וחותרין בהן בברוך, וניתן היה לכוללן יחד במשנה ובתוספתא. ראה על אפשרות זו בתוספתא כפשוטה, שם, עמ' 7 שו' 30; עמ' 9 הע' 40.

7 גנזי שכטר, ב, עמ' 520.

8 לפנינו בגמרא הנוסח הוא: 'ליקדש לן מר קידושא רבה'. הנוסח שהציג הגאון מעניק משמעות שונה מן המקובל לקטע הזה, שכן 'קידושא רבה' אינו כינוי של כבוד לקידוש של יום, אלא כוונתו לקידוש הלילה בנוסח ארוך יותר, מעין ברכת 'יין עסיס'. מדובר ככל הנראה במנהג מקומי של אנשי מחוזא שרב אשי לא הכיר, ועל כן האריך בברכת בורא פרי הגפן עצמה בניגון, וככל הנראה סבר רב האי גאון שרב אשי אמר להם את ברכת 'יין עסיס' זו עצמה. ראה נ' וידר, 'ברכת "יין עסיס"', סיני כ (תש"ז), עמ' מג-מח (=הנ"ל), התגבשות נוסח התפילה, עמ' 234-241. וראה: N. Martola, 'The "Yein Assis" Prayer', G. Sed-Rajna (ed.), *Rashi*: 1040-1990, Paris 1993, pp. 275-283. ייש להסתייג מדבריו בעניין ה'ברא'.

תשובה זו מפליאה לכל אורכה, וכבר תמה עליה הרב הברצלוני, שהרי היא נוגדת כלל הלכתי ברור של רב האי גאון עצמו, שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה לא יצא ידי חובתו: 'והוא גופיה כתב בפ' [=בפירוש] ברכות דיליה דלא רגילי רבנן בישיבה למימר הני מילי כולהו, ומימנעי למימרינהו, כגון בחנוכה ובפורים "כשם שעשית להם נס" וכו' וכגון בר"ה וביו"כ [=בראש השנה וביום כיפור] "זכרנו לחיים"'. הוא תמה גם על קריאתו של הגאון 'מקום שנהגו' במקום 'מקום שאמרו', הכתוב בנוסחאות המשנה שלנו,⁹ ועל כן פקפק בבעלותו של רב האי על תשובה זו והציע שאולי כתבה גאון אחר.

הדבר המפתיע ביותר בגרסת 'שנהגו' במקום 'שאמרו' הוא שהשינוי מסב לחלוטין את פני ההלכה. מתוך מהלך התשובה ברור כי הגאון מתכוון בדיוק למשמעות הנובעת מגרסה זו, שהרי בתשובתו הוא מבקש לאשר למנהגים חריגים אלו להתקיים. על כן לא דקדק הגר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה לברכות, עמ' 6 הע' 27-28), שמצא גרסה זו – לתוספתא! – בחידושי הרא"ה לברכות, במאירי ובספר המחכים, ואף על פי כן רשם עליה: 'והוא שיבוש'. דומה שאין היא שיבוש בהכרח.¹⁰ תיקון זה בנוסח התוספתא (ואפשר שגם רב האי בתשובתו מתייחס להבאת הדברים בתוספתא; ראה להלן) ממציא מזוור לקושי הגדול הקיים בהבנת דברי התוספתא בנוסחה שלפנינו: 'למה אמרו אחת קצרה [ואחת ארוכה], מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר'. התוספתא פותחת בהצגת שאלה 'למה אמרו?' ואולם היא אינה משיבה דבר על כך, אלא מצטטת את דברי המשנה כפי שהם לפנינו. וכבר תמהו רבים בזה. הר"ל גינצבורג דחה כל מה שנאמר ביישוב הקושי, משום גודל הדחק, ולא מצא מנוח עד שקבע כי חלק זה של המשנה הנמצא לפנינו אינו מקורי והוכנס אליה בזמן מאוחר, ועל כן עורכי התוספתא לא ידעוהו. ואולם גרסת 'שנהגו' במקום 'שאמרו' מבארת את הכוונה בפשטות גמורה. התוספתא מבארת את כוונת המשנה במילת 'אמרו' על ידי החלפתה במילת 'נהגו', ובכך היא משיבה על השאלה שהציגה: למה אמרו 'אחת קצרה [ואחת ארוכה]', כדי לומר שיהא כל מקום נוהג כמנהגו בקריאת שמע, ברוח פירושו של רבנו תם.

לפי זה נוכל ליישב תמיהה גדולה: כל הראשונים, למן רבנו תם והלאה, כורכים את ברור השאלה ההלכתית הקשה, בדבר איסור אמירת הפיוטים ביצור ובעמידה, במשנה זו, 'מקום שאמרו לקצר', שממנה עולה, לכאורה, איסור הרחבת ברכות העמידה והיוצר בפיוטים. כדי ליישב קושי זה אמרו חכמי הראשונים דברים שונים בפירוש דברי המשנה כדי שלא יסתרו את המנהג. ואולם בתשובות הגאונים

9 בהערותיו למשפט זה רשם ב"מ לזין 'ברכות', אך לא הוסיף את מספר הדף! ובמסכת ברכות לא הביא כלל תשובה זו.

10 ותמצאנה גם בראשונים אחרים, כגון בספר המאור על אתר, ובתלמידי רבנו יונה ובפירושי ריבב"ן על אתר (מהד' מ' הרשקר, ירושלים תשכ"ז). בכל אלה נקבע הנוסח במשנה. הרשקר הופתע גם הוא והעיר: 'ונראה דהקטע "מקום שנהגו" [...] אין לו מקום כאן'.

ובהלכותיהם בסוגיה זו – והחומר הגאוני הרלוונטי אינו מועט כלל ועיקר – לא הוזכרה משנתנו כלל, כאילו אין לה כל שייכות וזיקה לנושא, והשיקולים שהועלו לאיסור שונים לחלוטין. מחמת קושי זה נדחק גינצבורג להעלות את השערתו הנזכרת לעיל, שהפסקה לא הייתה כלל במשנתנו, ונוספה בתקופה מאוחרת, על פי התוספתא או על פי ברייתא כלשהי. הזרות שבדברים אלו גלויה לעין, כפי שיראה כל המעיין בדבריו.¹¹ ואולם אם הייתה הגרסה בתוספתא 'מקום שנהגו', הכול בא על מקומו, כי הנוסח שבמשנה 'מקום שאמרו' אין הכרח לפרשו במובן 'מקום [בסדר התפילה] שאמרו', אלא 'מקום [גאוגרפי כלשהו] שאמרו', היינו מקום שנהגו. על כך באה הגרסה 'נהגו' שבתוספתא כדי לבאר באמצעותה מילת 'שאמרו' שבמשנה, שלא נבוא לכלל טעות לפרשה כהרגלה. ואולי גרסת 'נהגו' הייתה רשומה במשנה גופה, ומשם הביאה רב האי גאון. על פי גרסה זו, במשנה או בתוספתא, אין מקום להשיג ממשנתנו על אומרי הפיוטים. ואולם הגרסה שעמדה בפני כל חכמי הראשונים באירופה הייתה 'שאמרו', כלפינו, ועל כן תלו הראשונים כולם את שאלת אמירת הפיוטים במשנתנו.

ישיבה ועמידה בקריאת שמע ובברכותיה

מחלוקת עקרונית נחלקו בית שמאי ובית הלל בשאלת זמן קריאת שמע. הפסוק אומר: 'ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך' (דברים ו, ז). את שתי המילים האחרונות מפרשים בית שמאי באופן מילולי: 'בערב כל אדם יטה ויקרא, ובבוקר יעמוד, שנאמר "ובשכבך ובקומך"'. בית הלל, לעומתם, מפרשים את מילות הפסוק במשמע רחב: 'כל אדם קורא כדרכו, שנאמר "ובלכתך בדרך"'.¹ אם כן למה נאמר "ובשכבך ובקומך"? בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים' (ברכות א, ג). ההלכה נפסקה, כרגיל, כבית הלל. והמשנה עצמה ממשיכה ומספרת כי רבי טרפון, מחכמי יבנה הצעירים, סיפר לחבריו: 'אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי בית שמאי, וסיכנתי בעצמי מפני הליסטים. אמרו לו [חבריו]: כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל'. רבי טרפון, שהיה מרואי פני הבית, הורה כבית שמאי, ברוח ההלכה הקדומה שרווחה בארץ לפני החורבן, והוא אף סיכן עצמו לשם כך. ואולם כבר בסמוך הוכרעה הלכה כבית הלל, ואת אשר חשב רבי טרפון כזכות שנפלה לידו, לסכן עצמו על קיום המצווה, פירשו לו חבריו כעין עונש ואזהרה.

שיטת בית הלל נראית ברורה לגמרי. לדעת בית שמאי, הקורא את שמע בבוקר חייב לעמוד על רגליו ולקיים 'בקומך', אך לדעת בית הלל אין הוא חייב לעמוד, ויכול להישאר במצבו שמלפני הקריאה, או לשנותו כרצונו, וגם אם יעמוד, לכאורה אין רע בכך. אין בית הלל מתנגדים לקרוא את שמע בבוקר בעמידה, ואינם מעדיפים מצב של ישיבה, אלא שאינם מחייבים לעמוד, כדעת בית שמאי. ואכן, כך הוא לשון הברייתא שהביאה הגמרא (ברכות יא ע"א): 'ת"ר, בית הלל אומרים יושבין וקורין, עומדין וקורין, מטין וקורין, עוסקים במלאכתן וקורין'. אם כן, הם מתירים בין אם מדובר בהמשך המצב הקודם ובין אם בבחירת מצב תנוחה חדש. הוא הדין לגבי ההיתר לקרוא בשכיבה בלילה.² חטאו של רבי טרפון היה אפוא

1 היינו, שהם דורשים 'בדרך'='כדרך'=[כל אדם] כדרכו.

2 לעניין זה ראה תאשמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 311-326. שם אני דן בקריאה של בוקר בלבד.

שהיטה בכוונה כדי 'לקרות כדברי בית שמאי', ולא בעצם ההטיה כשהיא לעצמה. לא יחיד היה רבי טרפון בהכריעו כבית שמאי בהלכה זו. גם חברו ר' אלעזר בן עזריה סבר כמותו ואף הוא עשה מעשה מכוון 'לקיים דברי בית שמאי', ונחלק עליו ר' ישמעאל, שהחזיק בדעת הרוב. הדבר הובא בתוספתא, ברכות על אתר (א, ד) וממנה בבבלי, ברכות יא ע"ב.

לקראת סוף תקופת התנאים כבר נתבססה ההלכה כבית הלל בלי ערעור. ואכן, על דברי שמואל 'צריך לקבל עליו עול מלכות שמים מעומד', שאלה הגמרא: 'מה? אם היה יושב עומד?! לא, אם היה מהלך עומד' (ירושלמי, ברכות ב, א). רוצה לומר, המהלך בדרך לא יוכל לקרוא את שמע בהליכה, בגלל טשטוש יכולת הריכוז והכוונה, ועל כן חייב לעמוד מלכת (ואם ירצה לשבת ישב). אף כך מפורש בתנחומא (לך לך, א): "למדנו רבנו, אדם מישראל מהו שיקבל עליו מלכות שמים כשהוא מהלך? רב אידי ורב הונא בשם ר' יהודה ור' יוסי בשם שמואל אמרו, אסור לקבל עליו מלכות שמים כשהוא מהלך, אלא יעמוד במקום אחד, ויכוין ליבו לשמים [...] ויקרא שמע ישראל [...] וכשמתחיל "ואהבת" – רצה מהלך, רצה עומד, רצה יושב, שכן כתיב "בשבחתך בבייתך ובלכתך בדרך"³. פרשנות דומה הוציעו הקדמונים גם בדברי רב יוחנן ואמוראים נוספים, שחייבו לעמוד בקריאת פסוק – או פרק – ראשון של שמע, בגלל חיוב הכוונה (ברכות יג ע"ב), והסבירו את דעתם, שהמהלך או הרוכב חייבים לעמוד, היינו להפסיק את תנועתם, ולא להמשיך ולנוע.

אף שפירוש זה אפשרי, ניתן היה לפרש את הדברים גם כפשוטם: האמוראים הללו באו לחייב עמידה ממש, ואפילו את היושבים, ולא מפני שהורו כבית שמאי, אלא כדי לחזק את ריכוז המחשבה והכוונה. אין בפירוש זה כדי לפגוע במשנת בית הלל, שהרי גם הם לא אסרו את העמידה, אלא שלא חייבו מצד הדין, ואם ירצה אדם לעמוד מצד שיקול אחר, אין הדבר סותר בהכרח את דעתם. והרי על כרחך, לא דיברו בית שמאי ובית הלל מצד הכוונה ולא העלוה על דעתם כלל, גם לא חכמי בית שמאי, שהרי בלילה חייבו להטות דווקא. ומכיוון שלא פירשו כך, נראה שגם הירושלמי וגם המפרשים הקדמונים, ובעל הלכות גדולות בראשם, שפירשו את דעת רב יוחנן ויתר האמוראים שבבבלי ב'מהלך' דווקא, סבורים היו כי בית הלל מעדיפים באופן חיובי, מסיבה כלשהי, את הישיבה על העמידה. ואכן, חכמי אשכנז הראשונים, הראב"ה (סי' לא) ובעל הגהות מיימוניות (הלכות קריאת שמע ב ב), מפרשים 'שאם היה מהלך – עומד, וכל שכן דיושב שפיר טפ'.

הנחה סתמית, בשתיקה, שקריאת שמע נאמרת בישיבה, נמצאת גם בדברי התוספתא ברכות (ג, יט): 'היה משכים לישב בקרון או בספינה הרי זה מתפלל. לכשיגיע זמן קריאת שמע קורא'. ובגמרא ברכות (ל ע"א): 'רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא קריאת שמע ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפילה. במאי קא מיפלגי? מר

סבר תפילה מעומד עדיף ומר סבר מיסמך גאולה לתפילה עדיף. הכול מניחים אפוא שקריאת שמע מצד עצמה נאמרת בישיבה, ואין חיוב לעמוד בשעה שקוראים את כולה או קצתה. אף על פי כן ניתן היה לומר כי זו היא דעת הירושלמי. לעומת זאת התלמוד הבבלי לא העלה על דעתו לפרש כך את דברי המחייבים לעמוד בפסוק הראשון, או בפרק הראשון, ואפשר שדעתו היא לחייב עמידה דווקא בקטעים המרכזיים של קריאת שמע, ושלא כדעת התוספות ובעל הלכות גדולות ופרשנים אחרים. תדע שכך הוא, שהיו מי שפירשו בדרך שהצעתי כאן, וחייבו לעמוד בקריאת שמע כדי לחזק את הכוונה, שהרי התקופם קשות רב עמרם גאון בסידורו: 'והני דמתחזי מחמירין אנפשיהו למימרא דמקבלין מלכות שמים בעמידה, טעות ותעות בידם והדיוטות ובורות ושטות [!]. למה להו אשתבושי כולי האי [?!] כבר קיימא לן הילכתא כבית הלל בכל התורה כולה' (עמ' טו). ומדגיש הגאון כי העושים כן אינם עושים אף כבית שמאי, שהרי הם עומדים גם בלילה. ובסוף דבריו כתב כך: 'ואותן האנשים שאומרים כמנהג ארץ ישראל אנו עושים, הלוא כך גורסין בתלמוד ארץ ישראל תני יצתה בת קול ואמרה [...] הלכה כבית הלל לעולם [...] וכי לימרו בית הלל הא קא שרו בעומדין, מימריהו חסף תביר דלית בהו מששא [...] הכי קא אמרו: עומדין לא צריכי למיתב, יושבין לא בעו להו למיקם, אלא כי אורחייהו' (ואם יאמרו, בית הלל הרי מתירים בעמידה! דבריהם כחרס הנשבר שאין בו ממש [...]) כך אומרים [בית הלל]: עומדים – לא צריכים לשבת, יושבים – אמנם חייבים לעמוד, אלא כדרכם; עמ' טז–יז). הטענה העיקרית המושמעת כאן היא, כי מאחר שבית הלל דורשים לקרוא שמע 'כאורחייהו': 'כולי עלמא בבי כנישתא דמיכנפין ויתבין וקא אמרין פסוקי דזמרה כי יתבי, ופתחי ב"יוצר אור" וחתמין ב"יוצר המאורות" וב"הבוחר בעמו ישראל" כי יתבי הם, הכי נמי מבעי למקרי ק"ש כי יתבי' (כולם בבית הכנסת מכונסים ויושבים ואומרים פסוקי דזמרה בישיבה, ופותחים ב"יוצר אור" וחותמין ב"יוצר המאורות" וב"הבוחר בעמו ישראל" כשהם יושבים, כך גם עליהם לקרוא קריאת שמע בישיבה; עמ' טו). לדעת רב עמרם, אכן בית הלל אינם אוסרים את העמידה, ואינם מעדיפים עליה את הישיבה. ואולם מכיוון שהמתפללים מגיעים לקריאת שמע כשהם יושבים מפסוקי דזמרה, הרי הוראתם של בית הלל היא לקרוא את שמע 'כאורחייהו', משמע בישיבה דווקא. על כן העומד בקריאת שמע, מתוך שיקול אחר כלשהו, עושה זאת בניגוד לדעתם ונקרא עבריין. מכל מקום הרי לפנינו עדות ברורה על מנהג קיים לחייב עמידה בקריאת שמע.⁵

4 עמדה פולמוסית דומה, אם כי בקיצור נמרץ, ועל סמך אותו קטע בירושלמי, הציג גם רבנו חננאל, וסיים: 'אבל האומר שאם היה יושב עומד – טעות הוא בידו, וממנו לקח הערוך, ערך זקף. עמדה דומה הביע גם רב סעדיה גאון בסידורו, אבל בלי כל פולמוס ובלא לרמוז על קיומו של מנהג חולק: 'ומצוה לקרוא ק"ש בישיבה ולהתפלל את התפילה בעמידה' (עמ' יז).

5 בביאורים וחיידושים בירושלמי, א, עמ' 147, ביקש גינצבורג ליישב את תמיהת רב עמרם על

משפט אחד בהמשך דברי רב עמרם דורש תשומת לב מיוחדת: 'ואותן האנשים שאומרים כמנהג ארץ ישראל' אנו עושים'. משפט זה פותח את הקטע השני בדברי רב עמרם, לאחר שכבר דחה את דברי ה'מחמירין' אנפשייהו למימרא דמקבלין מלכות שמים בעמידה'. אם כן לפנינו טענה נוספת, שאמירת שמע בעמידה היא 'מנהג ארץ ישראל' דווקא. ואכן, כך נאמר בספר החילוקים שבין אנשי מזרח לאנשי ארץ ישראל (סי' א): 'אנשי מזרח יושבין בקריאת שמע, שדורשין "בשבתך", ובני ארץ ישראל עומדין'.⁶ ולכאורה פלא הוא, שהרי התלמוד הירושלמי עצמו הוא שביאר את דברי שמואל – שהמהלך עומד ולא שהיושב עומד. אם כן, מנהג ארץ ישראל הוא בניגוד מפורש לנאמר בתלמוד הירושלמי. דווקא התלמוד הבבלי הוא שמעלה, לכאורה, את החיוב לקרוא שמע בעמידה.

שני ביאורים שונים הוצעו לדבר. מ' מרגליות במהדורתו לספר החילוקים קשר 'מנהג ארץ ישראל' זה עם מסורת ארץ ישראלית אחרת לגמרי, שיש לעמוד בעת אמירת פרקי תהילות ותשבחות וברכות שונות,⁷ כפי שעומדים באמירת 'דבר שבקדושה'. מקורותיה של מסורת זו סתומים, ולדעת מרגליות היא מאוחרת לחתימת התלמוד ומקורה בתקופת הגאונים. המהלך כולו רחוק מן הדעת וכמעט שאינו מיישב כלום, והוא בבחינת 'ותלי תניא בדלא תניא'.

ביאור אחר הציג ב"מ לוין במהדורתו לספר החילוקים. לדעתו יש לגרוס בירושלמי (כגרסת ר' ישעיה דיטראני בתוספות רי"ד): 'מה אם היה יושב עומד (ו)אם היה מהלך עומד', ומילת 'מה' היא כמו 'כמה', כמו: כלומר: מה אם היה יושב עומד אף אם היה מהלך – שכבר הוא עומד ממילא על רגליו – עומד, מפני שצריך לקבל מלכות שמים מעומד. בשלב מאוחר יותר תוקנה לדעתו גרסת הירושלמי, כדי שתתאים למנהג בבל התומך בישיבה דווקא. יש לדחות גם פירוש זה, מפני שגרסת הרי"ד לא רק שהיא יחידאית, כמו שהעיר מרגליות, אלא שאינה קיימת כלל. לוין העתיק את הדברים מפסקי הרי"ד שנדפסו בסוף ספר בית נתן (וינה 1854). במהדורה החדשה, שהדפיסו א"י ורטהיימר וא' לוי (ירושלים תשכ"ד) מתוך כ"י אוקספורד, שהיא מהדורה מתוקנת יותר של ספר הפסקים ('מהדורה תליתאה' ככל הנראה), הנוסח בירושלמי הוא ממש כנדפס לפנינו. גם עמדתו ההלכתית של הרי"ד מפורשת בה בדברים ברורים (שאינם נמצאים במהדורה הקודמת שבספר בית נתן): המהלך עומד דווקא, כירושלמי שלפנינו. דבר זה לא

הנוהגים כן, כיצד הורו כבית שמאי, באמרו שבעלי מנהג זה לא הורו כבית שמאי כלל, אלא שהורו לעמוד כדי לחזק את הכוונה. ואולם רב עמרם עצמו אכן עסק בכל זה ודחה דרך זו, מפני שגם היא עומדת בניגוד לדעת בית הלל, כמוסבר לעיל, וכמפורש בדבריו.

6 החילוקים, עמ' 91-94; אוצר חלופ מנהגים, עמ' 1-6. וראה גם ז' אלקין, 'הנוסח הקרא' של "ספר החילוקים בין בני ארץ ישראל לבני בבל"', תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 101-111.

7 גינצבורג, ביאורים וחיידושים בירושלמי, עמ' 146-147, חזר על עמדה זו, וכמעט על כל דברי מרגליות שם, שהוא מזכירו דרך אגב בהערה.

יכול היה לוין לדעת. ואולם, אף לפי הנוסח שהיה לפניו אין מובן לדברים, כי התלמוד הבבלי הרי אינו תומך בישיבה כלל. פירוש זה בדברי רב יוחנן הציעו הראשונים על סמך דברי הירושלמי, אבל אם הגרסה המקורית בירושלמי אינה כפי שהיא לפנינו, איך נעמיד כך את סוגיית הבבלי? ומלבד זאת, הרי מצויים בידינו מדרשים ארץ ישראלים אחדים המדברים בבירור בעד מצב הישיבה ואינם ניתנים לפירוש אחר, ולוין בעצמו הביא אותם בהמשך דבריו.

שני הפירושים אפוא דחוקים. ההסבר הנכון הוא שהטוענים 'כמנהג ארץ ישראל' אנו עושים' היו עומדים בקריאת שמע, אף שהוכרעה ההלכה כבית הלל, כי החזיקו בדעת בית שמאי במקרה שגם בית הלל בעצם אינם מתנגדים לו, כמבואר לעיל.⁸ ואכן, מתוך הנחה פשוטה זו יצא רב עמרם גאון לריב עמם. הטוענים כן אנשי בבל היו, שהרי רב עמרם גאון עמד ונלחם נגדם בתקיפות רבה. טענתם נשענה על רשימה דוגמת זו שבספר החילוקים, ולא על התלמוד הירושלמי או על מקור ארץ ישראלי אחר. ספר החילוקים עצמו מתאר את המציאות כפי שהייתה ידועה במקומו ובזמנו, ופרטיה טרם נתבררו עד כה.

החידוש העיקרי בדברי ספר החילוקים אינו בהצגת עמדתם של העומדים, אלא דווקא בהצגת העמדה של היושבים, הלוא היא עמדת בית הלל, המבוססת לדעתו על דרשת הכתוב 'ובשבתך' – כשתהא יושב דווקא. דרשה זו⁹ מאירה באור חדש את עמדת בית הלל, ומסבירה את העדפת מצב הישיבה על פני העמידה, אלא שאין היא נמצאת בספרות חז"ל שבידינו. מרגליות לא העיר דבר על דרשה זו, וככל הנראה סבור היה כי המילים 'שדורשין' "בשבתך" רומזות על המשך הפסוק, היינו: 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך', והכוונה היא שיש לדרוש כמו שהפסוק נדרש בפי בית הלל במשנה. ואולם יותר נראה שלפנינו דרשה שלמה: כשאתה בביתך – היה יושב, ובלכתך 'בדרך' היה 'כדרכך', היינו עומד (או יושב). ואדרבה, המשנה היא שהסתפקה במקצת הפסוק במקום לצטט את כולו, ולא ספר החילוקים. ואכן, בפסיקתא ובבראשית רבה, המובאים להלן, מצוטט הפסוק כולו כמקור הדרשה. דברים אלה תומכים בדעה שלפי בית הלל ישנה עדיפות – ואולי אף חובה לכתחילה – לישב בקריאת שמע דווקא, ולא לעמוד.

ב"מ לוין הביא שני מקורות נוספים כדי להוכיח שבארץ ישראל נהגו לשבת בקריאת שמע, אף שהירושלמי – בגרסתו המתוקנת כדלעיל – תומך לפי דעתו במנהג העמידה. שני המקורות נמצאים בפסיקתא דרב כהנא: 'הקב"ה ישתבח שמו ויתעלה זכרו לעד אומר להן לישראל, הדה ק"ש פרוסגמא ידידי היא, לא הטרחתי עליכם לקרותה לא עומדין על רגליכם ולא פורעים את ראשיכם, אלא בשבתך

8 ועל כן קראו בעמידה גם בלילה, כי בקריאת שמע של לילה חולקים בית הלל בהכרח, שכן חובה לקרוא עם צאת הכוכבים, בטרם יאכל ארוחת ערב.

9 אמנם, הדרשה חסרה בכתב היד הקראי שפרסם אלקין (לעיל הע' 6), אבל היא מופיעה ברוב כתבי היד האחרים.

בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך' (דף עז ע"א); וכן: 'א"ר ברכיה בשם רבי לוי [...] אמר הקב"ה [...] כל זמן שבניך נכנסים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות יהיו יושבין וכבודי עומד, מאי טעמא? שנאמר "אלהים ניצב בעדת אל"' (דף עב ע"א). ובבראשית רבה (פרשה מח): 'מיכן לבניך, שאתה יושב ושכינה עומדת, כך בניך יושבים ושכינה עומדת, שנאמר' [...]. ובחילופי נוסחאות שציין שם תיאודור (עמ' 482) נוסף: 'כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין קריאת שמע יהיו יושבין לכבודי, שנאמר אלקים ניצב בעדת אל'. ממקורות אלה עולה בבירור שכך היה הנוהג הרווח בארץ ישראל, עד שניתן לייחס לו משמעות רעיונית, אם כי אין חובה מוגדרת לישיב בקריאת שמע.

עם זאת, כך נאמר בסידור רב עמרם (עמ' טז): 'מכדי, מאן תקינו ק"ש שחרית וערבית? – רבנן, נזיל בתריהון, כי היכי דנהיגי בתרתין מתיבתא ובכל אספמיא [נלך בעקבותיהם, כמו שנהגו בשתי הישיבות ובכל ספרד] ובכל קהילות ישראל שבארץ אשכנז, כולם זכורים לאלף טובות וברכות, שכולם מלאים תורה ומצוות כריזון, ומעשיהן מעשים נאים, ומחמירים בבדיקת טריפה ובטבילת הנידה, ובכל מה שראוי להחמיר, אבל בקרית שמע מיושב'. משפט זה נראה כתוספת בסידור, שהרי בזמן רב עמרם לא נתקיים יישוב יהודי של קבע באשכנז, ובוודאי לא היו שם 'כל קהילות ישראל'. מכל מקום, יש בו כדי ללמדנו על המציאות בזמנה של התוספת ועל מנהג אשכנז הקדמון: 'בקרית שמע – מיושב'.

אם כן, מקבוצה נאה של מדרשי ארץ ישראל, לצד קצת מנהגים בבליים, עולה שקריאת שמע נאמרת בישיבה דווקא. נוהג זה לא היה רשות ולא היה נתון לבחירה חופשית, אלא היה הדין לכתחילה, וכך היה המנהג הרווח בבתי הכנסת. ברור שמקורות אלה פירשו כך את דעת בית הלל. זה היה מנהג ארץ ישראל המקורי ורווח בכל קהילות אשכנז, כמבואר בתוספת הנזכרת לעיל לסידור רב עמרם. מחיבור זה הוא הועתק אל מחזור ויטרי (עמ' 9), ואל יתר הספרות דבי רש"י, וכבר ראינוהו לעיל משתקף בספר הראב"ה ובהגהות מיימוניות. לעומת זאת ראינו מנהג מיעוט לחייב קריאת שמע בעמידה דווקא, לפחות בפסוק הראשון או בפרק הראשון. מנהג זה יוחס לאנשי ארץ ישראל בספר החילוקים הקדמון וכן בפי אלה שמדבריהם ציטט סידור רב עמרם גאון, תוך שהוא מתקיף את מנהגם בלשון חריפה. אף כך מפורש בספר מנהג טוב, שנתחבר באיטליה לקראת סוף המאה השלוש עשרה. לדבריו, הוא מצא לכך טעם חדש לגמרי בירושלמי, שאינו לפנינו: 'לקרוא שמע בעמידה, מפני שהיא עדות' (עמ' 225). לעומת שני מנהגים מנוגדים אלו, קובע מנהג ספרד, המבואר ברמב"ם (הל' קריאת שמע ב ב) והמבוסס על פשטי הסוגיות בתלמוד הבבלי, כי אין תנוחה מחייבת או מומלצת כלשהי לקריאת שמע, וכל אדם קורא כדרכו, פרט לכמה תנוחות מגונות שנשללו ואין הן מענייננו כאן. עם זאת הרמב"ם כתב: 'סדר תפילות הציבור כך הוא – בשחר כל העם יושבים ושליח ציבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש' (הל' תפילה ט

א). וראה להלן הע' 10. הלשון 'ועומד החזן (וקאים שלוחא') ואומר "ברכו", הנמצאת בכל המקורות האשכנזיים הקדומים, וכינוי הקדושה שביוצר 'קדושה דמיושב' הרווח בספרות זו, מעידים כמאה עדים כי כך היה גם מנהגם של יהודי אשכנז, בדומה למנהג הרווח במצרים.

דיון מפורט על עמידה בתפילה, תוך העדפתה הברורה על פני מצב של ישיבה, מצאנו בספרו של רבי אברהם בן הרמב"ם המספיק לעובדי השם (עמ' 77-85), שהקדיש כדרכו תשומת לב מרובה לסדרי התפילה עד לפרטי פרטיהם. לדעתו, העמידה היא התנוחה הטבעית לתפילה, כעבד לפני רבו, אבל חז"ל קבעו חובה אך ורק ל'תפילה' העיקרית, הלא היא תפילת שמונה עשרה. בקריאת שמע אין הלכה כבית שמאי, ו'בית הלל' התירו קריאת שמע לכל אדם, בין עומדין ובין יושבין, והיא ההלכה". אף על פי כן תיקנו חז"ל כי 'הפורס על שמע' – היינו הקורא שמע בציבור – יעמוד, ועל כן שלח הציבור, המייצג את הציבור, קורא את שמע בעמידה דווקא. זהו גם 'מנהג העם כולו', אם כי אין בזה, לדעתו, הכרח גמור מעיקר הדין: 'כי גם בישיבה יש (משום) [צורת] עבודת ה' על פי דברי דוד "אשרי יושבי ביתך" (תהלים פד, ה), והרי נאמר "ויבוא [המלך] דוד וישב לפני ה'" (שמואל ב ז, יח), ונאמר "ליושבים לפני ה'" (ישעיהו כג, יח)'. ר' אברהם העדיף בביור מצב של עמידה גם בתפילת שמע ואף ליחידים: 'אעפ"כ אם יעמוד מתאמץ או מתאמצים, לעצמו – והוא יחיד, או לעצמן – והם יחידים, כפי שעומד שליח ציבור, ויחייב עצמו בברכות קריאת שמע וקריאת שמע מה שמחייב עצמו בתפילה, הרי זה משובה, ובתנאי שלא יתכוון לשיטת בית שמאי [...] אלא עמידה בבוקר ובערב או ישיבה בבוקר ובערב'. עם זאת הוא נרתע מלהמליץ על כך לציבור שלם: 'אולם הציבור אין מטריחים אותם לעמוד, משום שההלכה אינה מטריחה אותם, ועמידתם בכל ברכות ק"ש, וק"ש נוסף להיותה בלתי מחייבת, הנה יש בה טורח ונכון לומר עליה "אין מטריחין על הציבור יותר מדאי"'. ר' אברהם המליץ לעמוד בפרקי ה'קדושה דיוצר', שאינה 'יותר מדאי', ובהמשך דבריו כתב כי לגבי 'קדושת היוצר': 'ראינו ושמענו שבארצות רבות עומדים בה למרות היותם במצב ישיבה לפני ולאחריה, ואין עומדים אלא בגלל הקדושה בלבד'.¹⁰ ר' אברהם דן בהמשך דבריו בסדר אמירת פסוקי דזמרה והעיד: 'הנה מה שראינוהו ושליח ציבור וכלל האנשים יושבים בעת אמירתם, אולם על פי מה שראינוהו והועבר אלינו על אודות הרבה מקומות ששליח ציבור בלבד עומד בברכה שתקינה לפניו, והיא ברוך שאמר, ובברכה הנאמרת אחריהם'. הוא עצמו המליץ ששליח הציבור יעמוד בכל אמירת פסוקי דזמרה. רבי אברהם מחייב אפוא

10 על אודות מנהג לעמוד בקדושת יוצר נשאל הרמב"ם (תשובות הרמב"ם, סי' רסב): 'בדבר עיר שהנהיגו בה חכמיה לישב בקדושת היוצר, אח"כ בא לאותה העיר אחר זמן ממונה כראש עליה, ונהג לעמוד בקדושת היוצר. נמשכו אחריו מעט אנשים והתחילו עומדים'. הרמב"ם דחה בתוקף את חידושו של הממונה, 'הסומך על מנהג ארצו', והמליץ על המשכת המנהג הקודם לישב בקדושה זו.

את שליח הציבור לעמוד לאורך כל תפילת השחר, עד לאחר קדושה דסדרא, וממליץ אף ליחידים לעמוד ברוב חלקי התפילה, אך נמנע מלהמליץ על כך לציבור המתפלל בהנחייתו של שליח ציבור. ההחמרות הללו משקפות את מה שהיה ר' אברהם מוכן לתבוע מן המתפללים בבית הכנסת הציבורי. ואולם הוא סמך ידו על החמרות נוספות, שהחמירו על עצמם חסידים ופרושים בעת תפילתם, הן כיחידים הן כציבור בבתים ובמניינים פרטיים, כפי שנזכר בשו"ת שלו, סי' סב. ר' אברהם נשאל על יחידים לעצמם בבתיהן, או תפילת ציבור בעת שיתקבצו בבית מדרשים ישבו בפיוסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע באימה ויראה, פניהם אל פני הקדש [...] החמירו על עצמם שתהיה ישיבתם כעמידתם לתפילה, ויכרעו ארצה וישתחוו בכריעה בקדיש ובקדושה [...] ובמקצת העתים ישתחוו במקומות אחרים בפיוסוקי דזמרה או בברכות קריאת שמע או בשאר ברכות התפילה. בתשובתו הוא הביע תמיכה במנהגים אלו, תוך הדגשה שמדובר במניינים פרטיים, שאינם מטריחים על מתפללים אחרים, ואם אין הם חפצים בזה, הרי הם יכולים ללכת לבית הכנסת הציבורי. מתשובה זו ומדברי ר' אברהם והרמב"ם אביו עולה, שמנהגם של רוב הבריות, כולל החסידים, הפרושים והמחמירים, היה לשבת באמירת פסוקי דזמרה וקריאת שמע וברכותיה. לדעת הרמב"ם וההולכים בעקבותיו, אמנם בית הלל לא שללו את העמידה בקריאת שמע, אלא שלא ראוה כחובה על המתפלל.

יש לשים לב לכך שתפילת שמונה עשרה מכונה בפנינו, דרך קבע, 'תפילת העמידה' או 'עמידה' סתם. כינוי סתמי זה יכול להתקיים רק אם כל מה שלפניו, היינו פסוקי דזמרה וקריאת שמע וברכותיה, נאמרים בישיבה דווקא. על הפסוק 'וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם' (בראשית יט, כז), אומרת הגמרא: 'אין עמידה אלא תפילה' (ברכות ו ע"א). ואולם השימוש ב'עמידה' סתם שבתפילה אך ורק במשמעות של תפילת שמונה עשרה אינו נמצא בתלמודים ובמדרשים, ותפילה זו קרויה כמעט תמיד 'תפילה' סתם, או בשמה האחר 'שמונה עשרה'. רק במסכת סופרים האריך ישראלית נמצא פעם אחת השימוש הסתמי 'עמידה' לתפילת שמונה עשרה: 'קדוש של עמידה' (טז, ט), וככל הנראה זה מקורו של השימוש הלשוני שבפנינו. החובה להתפלל שמונה עשרה בעמידה נתפסה בתלמוד כמובנת מאליה ולא מצאנו לה הסבר בגמרא, ואף לא ניסוח הלכתי עצמאי, אבל היא עולה מעשרות מקומות בתלמודים. גם המחקר לא נתן דעתו על כך, ובעיני החוקרים נתפס הדבר כמובן מעצמו.¹¹ אין ספק כי תפיסה זו נבעה מן ההעדפה הברורה לומר

11 לאחרונה האריך את הדיבור בעניין זה, והעלה כמה הצעות מעניינות, א' ארליך, 'כל עצמתי תאמרנה': השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשנ"ט, פרק א. ארליך מונה את חובת העמידה כאחת ממחוות הגוף המחייבות הסבר ושעם כיתר המחוות. לאור האמור כאן, נראה יותר כי העמידה היא המצב הטבעי של המתפלל, העומד לפני ה', ואינה דורשת שום תניית טעם או הסבר; תפילה על פי עצם הגדרתה היא בעמידה, וכל פרק שאין בו עמידה אינו

בישיבה את יחידות התפילה שלפני ה'עמידה', דהיינו קריאת שמע בברכותיה ופסוקי דזמרה, ומתוך כך נשתמרה תפילת שמונה עשרה כתפילת העמידה בה"א הידיעה. כבר רב עמרם גאון הניח כדבר המובן מאליו שהמתפללים הגיעו אל תפילת היוצר כשהם יושבים, שהרי זה עתה סיימו אמירת פסוקי דזמרה. אם המנהג הרווח לומר פסוקי דזמרה בישיבה אינו נובע מתוך שייחסו חשיבות כלשהי למצב הגוף בישיבה דווקא, אלא שנהגו כך באופן טבעי, כי עדיין לא הגיעו לתפילת ה'עמידה', הרי זה מעגל קסמים שאין לו משמעות. על כרחך ייחסו חשיבות עצמית, מסיבה כלשהי, למצב הישיבה.¹²

לדרגת עניין בעל משמעות חיובית עצמית, לא רק בניגוד לעמידה, אלא כתנוחת גוף בעלת ערך רוחני סמלי ומיסטי, הגיע נוהג הישיבה בפסוקי דזמרה ובקריאת שמע וברכותיה בספר הזהר. וזו לשון הזהר: 'לבתר, בשעתא דבר נש עאל לבי כנישתא, ידכי גרמיה בקדמיתא בקרבנין במילולא דפומיה, לבתר יקבל עליה האי עול מלכות שמים לפרשא על רישיה בשבחי דדוד מלכא, כגוונא דעובדא דפריש על רישיה פרישו דמצוה, ולבתר צלותא דמיושב לקבל תפילה של יד, לבתר צלותא דמעומד דהיא לקבל תפילה דרישיה. ודא כגוונא דדא, עובדא כגוונא דדיבורא' (במדבר קכ ע"ב). ספר הזהר מחלק את יחידות התפילה במקביל ליחידות התפילה 'המעשיות', מתוך השקפה שקיימת הקבלה בין שתי המערכות, המביאה את שתיהן לידי השלמה זו מכוח זו. היחידות המקבילות הן: אמירת 'קרבנות' כנגד היטהרות האדם לתפילה; פסוקי דזמרה כנגד עטיפת הטלית, שלדעת הזהר קודמת להנחת התפילין, כמבואר למעלה שם; תפילת היוצר, הקרויה אצלו 'צלותא דמיושב', כנגד תפילין של יד, ותפילת העמידה כנגד תפילין של ראש. המקובלים הבינו שהזהר הורה להניח תפילין של יד בישיבה, ועל כן הפך הדבר למנהגם של ההולכים בעקבות הזהר. ואולם דבר זה אינו מפורש בזהר, וניתן להבין שההקבלה מופשטת ועקרונית בלבד.¹³ לענייננו אין הדבר מעלה או מוריד, ולדידנו די בכך שתפילת

בכלל תפילה. לעומת זאת פרקי אמירה שנקבע בהם מצב של ישיבה לכתחילה, או כהעדפה ראשונה, עניינם דורש הסבר ונתינת טעם, כשאר מחוות הגוף בתפילה.

12 מלבד ערכה של העמידה לחיזוק הריכוז והכוונה, אפשר גם להבינה אחרת לגמרי, ברוח דברי חז"ל: 'בשעה שהקב"ה דן את ישראל דן אותם מעומד: מקצר בידן ומפשר בדין, אבל כשהוא דן את אומות העולם דן מיושב, מדדק בדין ומאריך בדין' (בראשית רבה, ס"י פב). וזו רק אפשרות אחת.

13 כטענתו של יעקב כ"ץ. ותן לבך: רגילים במחקר לציין לספר האגור (ס"ד פד), שהביא שלושה מנהגים שאין להם מקור מלבד הזהר, ועניין תפילין של יד בישיבה אחד מהם. י' כ"ץ טוען בספרו הלכה וקבלה, 'ירושלים תשמ"ו, עמ' 61 הע' 43, כי המהרש"ל בתשובה צח, אשר הביא את דברי האגור, 'לקראת סוף התשובה, מצביע על הטעות בהבנת דבריו' של הזהר, מכוח הטענה הנוכרת לעיל. מ' חלמיש הסתמך עליו במאמרו 'קבלה בפסיקה של ר' יוסף קארו', דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 99 הע' 68. אולם, אף שטענתו של כ"ץ נכונה לגופה, וניתן לפרש את הזהר כקביעה מופשטת נטולה ביטוי מעשי, בניגוד להבנת המקובלים את דבריו, הרי שהמהרש"ל

'מיושב' אינה מצב של רשות ומיוחסת לה חשיבות מספרית. הוזהר העלה את מצב הגוף דרגה אחת בקודש, ממחווה טכנית, שנועדה להבליט את הפרש הערך והמעמד בין קריאת שמע וברכותיה לתפילת העמידה, למחווה בעלת ערך עצמי משלה, הקובעת קומה משלה במערכת התפילה בעליונים ובתחתונים.

כך כבר נמצא בתשובות המיוחסות לר"י ג'יקאטילה: 'שגאולה ותפילה הם בעצמם התפילה של יד והתפילה של ראש, וכמו שאין מפסיקים בין תפילה זו לתפילה זו בין בזמן בין בדיבור, כך אין מפסיקים בין גאולה לתפילה. ואותם המפסיקים בין גאולה לתפילה חוזרין עליה מעורכי המלחמה'.¹⁴ והקטע הוא מדברי הר"ם די ליאון. הגר"ש ליברמן העיר,¹⁵ כי בספר המנהיג (דיני תפילה, עמ' מג) הביא: 'וכן מצאתי בירושלים, הסח בין ישתבח ליוצר אור עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה'. בירושלמי שלפנינו אין דבר זה, אולם הלשון 'ירושלמי = ירושלם מציין הרבה פעמים לספרי קבלה קדמונים, ולדעתו בעלי הקבלה הם שהקישו תפילה לתפילין וממילא אסרו על דיבור בין כל היחידות היוצרות יחדיו את סדר התפילה. הערה דומה לכך העיר ליברמן גם ביחס לדברי ספר המנהיג על טעם הברכה שלא עשני עבד ואישה: 'ואיש דומה לפועל שנכנס בשדה חבירו ונטעה ברשות שמין לו וידו על העליונה, ועבד ואשה – לנכנס שלא ברשות שמין לו וידו על התחתונה' (עמ' לח). ועל כך ציין ליברמן בהערה למהדורת ספר המנהיג, כי 'הטעם נובע ממקור קדום, ובמאירי ע"ז ג ע"א (עמ' 5) הביא כן בשם תלמוד המערב'. ובאמת ספר המנהיג משתמש ב'ספרים הפנימיים', והוא מן החכמים הצרפתים הראשונים המציינים לרעיונות מתורת הסוד בדבריהם.

וזהו דוגמה נוספת, מעניינת וחשובה, לתלות של הוזהר במנהג אשכנז. לתלות זו יש ביטויים רבים, גלויים יותר, שלהם הקדשתי חיבור מיוחד לעצמו,¹⁶ וגם ביטויים חבויים, מן הסוג הזה, המלמדים הרבה יותר על עומק השפעתו של מנהג אשכנז על ספר הוזהר.

לא העלה טיעון זה כלל, ולא העיר על שום טעות בהבנת הוזהר, אלא התנגד לפסוק כוהר ודחה את דברי האגור מכוח טיעונים כלליים שהעלה שם. אינני מבין את מקור טעותו של כ"ץ בעניין הזה.

14 ג' שלום 'תשובות המיוחסות לר"י ג'קאטילה', אמת ליעקב: ספר יובל למלאות שבעים שנה ליי פריימאן, ברלין תרצ"ז, עמ' 163-170.

15 ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים תרצ"ט, עמ' 13.

16 תאשמע, הנגלה שבנסתר.

סמיכת גאולה לתפילה

מחלוקת עקרונית נפלה בין רבי יוחנן לרבי יהושע בן לוי בראשית תקופת האמוראים: 'אמר מר: קורא קריאת שמע ומתפלל. מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר ר' יוחנן: איזהו בן עולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית.¹ רבי יהושע בן לוי אומר: תפלות באמצע תקנום' (ברכות ד ע"ב). לדעת רבי יהושע בן לוי, תפילת הערב קודמת לקריאת שמע של הערב. קריאת שמע של שחר קודמת לכל הדעות לתפילה של שחר, ולדעת רבי יהושע בן לוי נארגה מסכת התפילה כך שכל חלקיה (ראה להלן) ייפלו בין שתי קריאות שמע היומיות, זו של שכיבה וזו של קימה, והן יוצרות יחדיו מסגרת אמונית-הצהרתית לתפילות העמידה שביניהן. לעומת זאת, לדעת רב יוחנן יש ערך רב לסמיכת 'גאולה' – היינו הברכה שלאחר קריאת שמע – לתפילת העמידה, וממילא קריאת שמע קודמת בהכרח לתפילה גם בערב. סוגיה זו עוסקת בקריאת שמע של ערבית, כמפורש בה עצמה ('הסומך גאולה לתפילה של ערבית'), וגם המונחים המשמשים בפי בעלי המחלוקת מלמדים על כך. שני טעמים נאמרו בסוגיה לביאור מקור המחלוקת: 'אי בעית אימא קרא איבעית אימא סברא. איבע"א סברא, דר' יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא, ור' יהושע בן לוי סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא (=גאולה הייתה כבר מן הערב, אבל גאולה שלמה לא הייתה אלא מן הבוקר, וריב"ל סבר כיוון שלא הייתה אלא מן הבוקר – לא הייתה גאולה שלמה). ואבע"א קרא, ושניהם מקרא אחד דרשו, דכתיב "בשכבך ובקומך" – ר' יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה, מה קימה ק"ש ואח"כ תפלה אף שכיבה נמי ק"ש ואח"כ תפלה. ר' יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה, מה קימה ק"ש סמוך למיטתו אף שכיבה נמי ק"ש סמוך למטתו.² גם טעמים אלו מכוונים כולם לקריאת שמע של ערבית, והם תקפים בעניינה בלבד,³ ואילו בתפילת השחר לא נחלקו לכאורה כלל, והכל מודים כי יש לסמוך גאולה לתפילה.

1 'גאולה של ערבית לתפילה', ו'גאולה של שחרית לתפילה של שחרית', ועוד. ראה דקדוקי סופרים על אתר. ואין נפקא מינה בזה לענייננו.

2 התוספות על אתר העירו על קושי גדול הכרוך בהבנתה של סוגיה זו, שהרי גם רב יוחנן וגם רבי יהושע בן לוי חייבים לסבור כי תפילת ערבית חובה, שאם לא כן קשה לדבר על חיוב

אליבא דאמת, יש לשאלה זו השלכה הלכתית גם לגבי תפילת שחרית, כי לדברי רב יוחנן יש לאחר את זמן קריאת שמע של שחרית, שעיקרו 'משיכיר בין תכלת ללבן' [...] עד הנץ החמה' (ברכות א, ב), ולקבוע את תחילתו סמוך לפני הנץ, כדי לסמוך גאולה לתפילה, שזמנה עם הנץ. כך מפורש להלן בגמרא (ט ע"א): 'דאמר ר' יוחנן, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום'. ייתכן בהחלט שגם רבי יהושע בן לוי אינו חולק על כך ביחס לתפילת השחר, אף שלגבי תפילת הערב הוא סבור שתפילת שמונה עשרה קודמת לקריאת שמע ונפרדת ממנה, כי 'תפילות באמצע תקנום'.

מסוגייתנו עולה שמחלוקת זו תחילתה בראשית תקופת האמוראים. ואולם כבר מציאנוה כשני דורות קודם לכן, בסוף תקופת התנאים: 'דתניא, השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן ק"ש קורא [...] רבי שמעון בן אלעזר אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפילה' (שם ל ע"א). מחלוקתם מוסברת בסתם הגמרא כך: 'מר סבר תפילה מעומד עדיף, ומר סבר מיסמך גאולה לתפילה עדיף'. אלא שדעת התנא ר' שמעון בן אלעזר, בן הדור החמישי, אינה נזכרת בתוספתא על אתר (ג, ט), ובכתב היד היחיד שבו נזכרה דעתו, נוספו הדברים על פי סוגיית הבבלי שהבאנו, כפי שהעיר אל נכון הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה (עמ' 46). יתר על כן, המשפט 'כדי שיסמוך גאולה לתפילה' אינו נמצא בכ"י מינכן (ראה דק"ס על אתר), ויש להניח שגם הוא נוסף על פי ההסבר הנמצא בסתם הגמרא. למרות זאת אין לבטל כליל את המסורת התנאית המובאת במקום זה, שהרי דברים דומים כבר נזכרו לעיל (ט ע"ב): 'העיד ר"י בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים, כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניוזק כל היום כולו'. אם כן, הדברים חוזרים ממילא לבן הדור החמישי של התנאים, המזכיר את דבריהם ומנהגם של חכמים קדמונים, ובני קהלא קדישא דבירושלים הם ככל הנראה ה'ותיקין' שהוזכרו לעיל. מכל מקום גם הם, כתנא ר' שמעון בן אלעזר, מזכירים הסמכת גאולה לתפילה בתפילת הבוקר דווקא, שאז הוא עיקר זמן ההסמכה לדברי הכול, ולמענו הזיוז, כאמור לעיל, את תחילת זמנה של קריאת שמע מעלות השחר עד סמוך להנץ החמה. וכדברי הירושלמי (ברכות א, א): 'כמאן דאמר בין תכלת ללבן, אבל אמרו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום'.

סמיכת גאולה לתפילה שאינה חיוב כלל, ודבר זה הרי נתון במחלוקת תנאים גדולה! ואולם למעשה אין הדבר כך, שהרי ייתכן בהחלט שהם מדברים על תפילת מנחה קטנה, סמוך לחשכה, אשר אליה צורפה קריאת שמע של ערבית לדעת מי שסובר שאין תפילת ערבית חובה. אפשר כי גם כך התפללו שלוש פעמים ביום (ולא שתיים בלבד) לפני הלילה, היינו שהתפללו מנחה גדולה ולאחריה מנחה קטנה גם יחד. על אפשרות מפתיעה זו, הקרובה לאמת, ראה מה שכתבתי בספרי מנהג אשכנז הקדמון, פרק ח.

המעניין בדבר הוא כי תפילות כנגד תמידים תקנום, כמוכח מן המשנה (ד, א), ואכן אף זמנו של

זאת ועוד, למרבה הפלא לא נזכרה סמיכת גאולה לתפילה בתלמוד הירושלמי אלא לגבי תפילת השחר בלבד, ושם לא נודעה שום מחלוקת בדבר. וזו לשון הירושלמי (א, א):

רבי יסא בשם ר' יוחנן הלכה כחכמים [עד חצות]. רבי יסא מפקד לחברייא, אין בעיתון מתעסקין באורייתא אתון קרייה שמע קודם חצות ומתעסקין. מילתיה אמרה שהלכה כחכמים, מילתיה אמרה שאמר דברים אחר אמת ויציב (=רבי יסא הורה לחברים, אם רצונכם להתעסק בתורה, קראו קריאת שמע קודם חצות ועיסקו בתורה. זאת אומרת שהלכה כחכמים, ושומרים דברים אחרי אמת ויציב). תני הקורא את שמע בבית הכנסת בשחר יצא ידי חובתו, בערב לא יצא ידי חובתו. מה בין הקורא בשחרית ומה בין הקורא בערבית. ר' הונא בשם רב יוסף, מה טעם אמרו אדם צריך לקרות שמע בביתו בערב, בשביל להבריח את המזיקין. מילתיה אמרה שאין אומ' דברים אחר אמת ויציב.

אין ספק כי דברי הירושלמי סתומים מעט, בפרט לקראת סופם. לדברי ר"ל גינצבורג בביאורו על אתר (גינצבורג, ירושלמי, עמ' 62), הכוונה כאן היא להוכיח שאין צורך לסמוך גאולה לתפילה, שהרי ר' יוסי הזהיר את החברים על קריאת שמע – מן הסתם בברכותיה – אבל לא על התפילה, מפני שמן הסתם כבר אמרו בערב, קודם לכן. ואולם הפירוש הנכון הוא דווקא הפירוש השני שהביא גינצבורג ודחאו: הירושלמי בא ללמד שיותר לדבר אחר אמירת קריאת שמע של לילה, ואין חובה לישון מיד בלא להוציא הגה מן הפה. הקושיות שהקשה על פירוש זה תמוהות. כך, לדוגמה, שאלתו על דעת ר' אלעזר, שזמן קריאת שמע הוא עד האשמורה הראשונה, ואם כן יהיה היהודי חייב לישון לא יאחר מן השעה התשיעית. ואולם הנחתו של ר' אלעזר היא ששעה זו היא זמן שכיבה רגיל ולכן קבעה כזמן קריאת שמע. מן הירושלמי עצמו ברור שהוא בא להתיר את הדיבור אחרי קריאת שמע של לילה ('על המיטה')⁴, שהרי מובא שם מנהגו השונה של שמואל בן נחמני, ד'הוה קרי שמע

קרנן התמיד נקבע, מתחילה, לעמוד השחר, ורק משאירעה תקלה ונתחלף להם אור הלבנה באור החמה, נעקר זמן התמיד ונקבע סמוך לנץ, כנאמר במשנת יומא (ג, א): 'הרואה אומר "ברקא". מתתא בן שמואל אומר: האיר פני כל המזרח עד שבחברון [...] שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח'. במקביל לכך הועתק זמן התפילה בשחר מעלות השחר עד להנץ החמה. המשנה רושמת עדיין את זמן תפילת השחר כאור ראשון (או סמוך לו, מעין 'ברקא'). ואילו תנאים מאוחרים כבר יודעים כי למעשה דחוהו עד להנץ החמה (מעין 'האיר כל פני המזרח עד שבחברון'). יש לציין כי קביעת נברשת הזהב בידי הלני המלכה 'על פתחו של היכל' (יומא ג, י), כדי לסמן במדויק את זמן פתיחת ההיכל, עם החזרת קרני השמש הראשונות הבאות מן המזרח, מוכיחה בעליל כי הזמן הועבר מאור ראשון לערך עד להנץ החמה, וכך כבר היה נהוג ורווח כמאה שנה לפני החורבן.

בירורו של מושג זה נדון בהרחבה בספרי מנהג אשכנז הקדמון, פרק יז.

והוה קרי וחזר וקרי, עד דהוא שקע מיניה גו שינתא' (שהיה קורא שמע וחזר וקורא, עד ששקע מתוך כך בשינה), ובשם רב שמואל בן נחמן נאמר שלמדו דבר זה מן הפסוק 'רגזו ואל תחטאו, אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה' (תהלים ד, ה). על רבי יהושע בן לוי נאמר שם במפורש שחלק על הוראה זו והיה אומר מזמורים אחר קריאת שמע, והכוונה בוודאי למה שנאמר בשבועות טו ע"ב, שהיו אנשים שהוסיפו 'שיר של פגעים' (תהלים צ) לשמירה יתרה. ומהקשר הדברים ברור שגם קודם לכן הייתה כוונת התלמוד לדבר זה. עם זאת לגבי קריאת שמע של שחר נקבע בירושלמי (שם) במפורש, בהסבר עמדתו של רבי יהושע בן לוי: 'והא תני אין אומר דברים אחר אמת ויציב? פתר לה באמת ויציב של שחרית', היינו חיוב סמיכת גאולה לתפילה של שחר. סמיכה זו נזכרה שם פעם נוספת: 'ר' אבא בר ירמיה, שלש תכיפות הן, תיכף לסמיכה שחיטה, תיכף לנטילת ידים ברכה, תיכף לגאולה תפילה'. ונתפרש טעמה שם: 'א"ר אמי, כל מי שאינו תוכף לגאולה תפילה למה הוא דומה? לאוהבו של מלך שבא והרתיק על פתחו של מלך. יצא לידע מה הוא מבקש, ומצאו שהפליג – עוד הוא הפליג'.

סמיכת גאולה לתפילה של ערב לא נזכרה כלל בתלמוד הירושלמי, לא לחיוב ולא לפטור, לעומת תפילה של שחר, שבה נקבע החיוב בברור ובלא חולק. לעומת זאת בתלמוד הבבלי נקבע עיקר הסוגיה שפתחנו בה, בדף ד ע"ב, על תפילת הערב דווקא. כחצי עמוד הוקדש לליבון טעמי המחלוקת שבין ר' יוחנן לרבי יהושע בן לוי ולשילוב ברכת 'השכיבנו' בין ברכת הגאולה לתפילה. סוגיה נפרדת, בדף ט ע"ב, הוקדשה לסמיכת גאולה לתפילת השחר, ושם לא נזכרה שום מחלוקת, כבירושלמי. ע' פליישר העלה במאמר עקרוני, בהיר ומקיף, את הטענה שתפילות החובה והקבע, כפי שהן קבועות ומסורות לנו בהלכה התלמודית, נתחדשו לראשונה להלכה ולמעשה, בבחינת 'ש מאין', בדור יבנה, סמוך לאחר חורבן הבית השני ובעקבותיו. חכמי יבנה רצו ליצור תחליף לעבודת ה' במקדש, שנעקרה מיסודה עם החורבן והשאירה חלל ריק דתי שדרש את תיקונו הדחוף וההכרחי.⁵ פליישר הציג קריאה מחדשת, ובעיקר ארגון מחדש של המקורות, הן מספרות חז"ל הן מן הברית החדשה, והעלה ראיות שונות לדבריו, על דרך השלילה ועל דרך החיוב. הנושא עצמו רחב מני ים, וכבר העיר המחבר עצמו בתחילת דבריו כי יקשה לפרש את המקורות כולם מתוך נקודת מוצא אחת, וכי 'הנחות יסוד בבעיות מורכבות אינן פועל יוצא של ראייה אחת, אלא תוצר מצטבר של ראיות הרבה'. משקלה של טענה מתודית מכרעת זו ברור לכל מעיין. אוסיף ואומר, כי לפתרון של בעיות מורכבות בסדר גודל שכזה נחוצות לנו לא רק ראיות ישירות, אלא גם תימוכין עקיפים, שידגימו לנו כי כך 'נוח' יותר ללמוד ולהבין סוגיות תלמודיות שונות

5 ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ נט (תשנ"ן), עמ' 397-442.

המתקשרות לעניין. דומה כי הסוגיה שאנו עוסקים בה נוחה יותר להתברר על סמך הנחתו של פליישר, שהתפילה נקבעה בתקופת יבנה.

אין ספק כי מקומה העיקרי של ההסמכה הוא בתפילת הבוקר, והשאלה נוגעת לטיב התפר שבין שני חלקיה העיקריים של תפילת השחר, שהיא עיקר חובת היום: חובת ההסמכה של הגאולה לתפילה היא הדבק ההלכתי העיקרי המקשר בין תקנת תפילת החובה והקבע לבין סדר קריאת שמע בברכותיה, שהיה תוכנה העיקרי – אם לא הבלעדי – של תפילת החובה והקבע לפני תקנת יבנה.

על פי הגישה המאחרת את תקנת תפילות החובה והקבע עד לדור יבנה, תתפרש לנו הסמכת גאולה לתפילה כאחד הצעדים המרכזיים לאיחוד תפילת שמונה עשרה החדשה עם קריאת שמע העתיקה וברכותיה. קריאת שמע נאמרה כמובן עוד בפני הבית, כפי שעולה מדברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ד ח ח),⁶ ומן הגמרא המפורסמת במסכת תמיד (לב ע"א), המונה אותה כחלק מתפילת הכוהנים שבמקדש. מעמדה של תפילת שמונה עשרה נקבע, לדברי הכל, כחלק אינטגרלי ממערך התפילה הקדום של קריאת שמע בברכותיה, על ידי הסמכת הגאולה לתפילה של שחר, איסור ההפסקה והדיבור ביניהם, וקביעת שכר מופלג למדקדקים בכך. לעומת זאת בתפילת הערב, שקבעו חובה או שנתקבלה כחובה,⁷ לא אמרו בארץ ישראל גאולה כלל בתקופת יבנה, כי לא הזכירו יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, בן הדור השלישי לחכמי התנאים. וכדברי המשנה (ברכות א, ה): 'מוזכרין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא'. ומכיוון שלא אמרו גאולה, לא הייתה כמובן אפשרות, ולא צורך, להסמיכה לתפילה.

אין כאן המקום להיכנס לשאלה מה היא אותה 'יציאת מצרים' שלא אמרו בלילות עד לזמנו של בן זומא: האם הכוונה לפרק השלישי של קריאת שמע או לאמירה אחרת ששובצה בברכה שלאחר קריאת שמע של ערב, שהרי בארץ ישראל לא אמרו את הפרק השלישי של קריאת שמע בלילות, משום שפרשת ציצית אינה נוהגת בלילה. בין כך ובין כך ברור שבארץ ישראל לא הזכירו יציאת מצרים בלילות עד לימי בן זומא,⁸ וממילא גם לא יכלו להסמיך לה דבר. עם חדירת המנהג

6 'פעמיים בכל יום, כשהוא [היום] עולה וכשהשעה שוקעת לקראת המנוחה, החובה להודות לאלהים בעד חסדיו אשר גמל לישראל בהוציאו אותם מארץ מצרים'. לפירושה המפורט של פיסקה זו ראה להלן, פרק ח. אי אפשר לפקפק בכוונת הדברים, פשוטם כמשמעם, מלבד השיקולים האחרים שמנה פליישר במאמרו הנזכר (עמ' 417-418). ואף על פי שהוא נקט לשון של זהירות ופקפוק, הרי לכך נוטה גם דעתו בסופו של דבר. וראה ש' נאה וא' שמש, "וחם השמש ונמס": סיפור המן וזמנה של תפילת השחר', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 335-341.

7 ראה להלן פרק ח.

8 בלי ספק בעקבות בית שמאי (פסחים י, ו), ששללו אמירת פרק 'בצאת ישראל ממצרים' בסדר ליל הפסח, משום שמועד הגאולה היה ביום ולא בלילה: 'עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומ'

שחידש בן זומא, התעוררה מעצמה שאלת חיובה האפשרי של הסמכת גאולה זו לתפילה. נחלקו על כך הדעות בין ראשוני האמוראים בארץ ישראל, רב יוחנן ורבי יהושע בן לוי. ואולם מחלוקת זו לא נזכרה בירושלמי, כנראה משום שלא הכל אמרו פרשה שלישית של קריאת שמע בלילות, בגלל פרשת ציצית שבה ובשל הנוהג שרווח בארץ ישראל לראות בתפילת ערבית רשות שלא פשט חיובה. אכן רבים, ובהם גם מגדולי האמוראים, לא אמרוה.⁹

תפיסה שונה בפרשה זו הציג ר"ל גינצבורג, בחידושים ובביאורים שלו לירושלמי (עמ' 72-75). גם לדעתו, יסודה של הסמכת גאולה לתפילה נעוץ ביחס ההיסטורי שבין קריאת שמע לתפילת העמידה, אלא שתפילת שמונה עשרה הייתה מקובלת בעם כתפילת נדבה, בבית או בבית הכנסת, עוד לפני החורבן, בטרם נקבעה כתפילת חובה (בזמן בלתי מוגדר). קריאת שמע מפורשת בתורה בלשון ברורה, והיא הייתה בהכרח מעמד ליטורגי עתיק מאוד. זמנה היה מאז ומתמיד בין עמוד השחר להנף החמה, שהיה זמן קימה לרוב בני האדם בעולם העתיק. לדעתו, אלה שהיו נוהגים להתפלל מדעתם תפילת שמונה עשרה בתורת נדבה, היו עושים זאת יחד עם מעמד החובה הראשוני, היינו סמוך לאחר אמירת קריאת שמע, שהוא גם זמנה הטבעי של התפילה. לדעת גינצבורג, במסגרת ההתכנסות לתפילת הנדבה הציבורית בבית הכנסת (לדעתו המתנדבים היו נפגשים יחדיו לתפילה) לא היה הציבור מתכנס פעמיים, בנפרד, פעם לקריאת שמע ופעם לתפילה, וברור שהכל נאמר ברצף אחד, ועל כן יש להניח שכך גם התפללו היחידים המתנדבים בביתם. לאחר שנקבעה תפילת שמונה עשרה חובה, וגינצבורג כאמור אינו מחווה דעתו כאן¹⁰ מתי אירע מפנה חשוב זה, הוגדר זמנה באופן טבעי כהמשך למנהג ששרר קודם לכן, היינו סמוך לאחר קריאת שמע. עוד הוסיף גינצבורג לשער, כי ברבות

עד "אם הבנים שמחה" ובית הלל אומ' עד "חלמיש למעינו מים", וחותם בגאולה. אמרו בית שמאי לבית הלל, וכי כבר יצאו שמזכירין יציאת מצרים? אמרו להם בית הלל אפילו הוא ממתינ עד קרות הגבר הרי אלו לא יצאו עד שש שעות ביום' (תוספתא, פסחים י, ט). לדעת בית שמאי אין כאן חתימה בגאולה כלל; ראה בדברי ליברמן, תוספתא כפשוטו, על אתר, עמ' 654. הלל הבבלי לא חש לדקדוק זמנים זה. ואכן, בבבל נוהגים היו לקרות פרק שלישי של קריאת שמע בלילה, על עניין יציאת מצרים הנזכר בו, מימים קדומים, כמו שמפורש בירושלמי (ברכות, סוף פרק א): 'ר' בא בר אחא נחית לתמן, חמיתון מתחילין וגומרין, ולא שמיע [להו] דתמן אמרין לא יתחיל "ויאמר", ואם התחיל יגמור'. על העניין כולו, ועל פירוש סוגיית הירושלמי שם, הקשה גינצבורג, ביאורים וחידושים בירושלמי, עמ' 207 ואילך. ודבריו בעניין מנהג בבל הקדום, שלא לומר כלל פרק שלישי של קריאת שמע של לילה, אין בהם ממש.

9 ראה להלן פרק ח. ראה המקורות לכך אצל גינצבורג, ביאורים וחידושים בירושלמי, ד, עמ' 168. ומה שתמה גינצבורג על ר' זעירא, 'אחד מגדולי החסידים בדורו', כיצד זה לא התפלל ערבית כלל, וביקש לתקן כל הגרסאות מחמת כן, אינה תמיהה כלל.

10 ואולם במקומות אחרים הביע דעתו בפירוש כי תפילות חובה וקבע נוהגות היו כבר בפני הבית; ראה לדוגמה בספרו, שם, ג, עמ' 170.

הימים נעשה נוהג זה רפוי, מפני שזמנן של רוב המצוות התלויות ביום נקבע לכתחילה מהנץ החמה ואילך, וגם מפני שרוב המתפללים באו לבית הכנסת לאחר שכבר קראו קריאת שמע בביתם קודם לכן. רבי יוחנן ביקש לחזק את נוהג ההסמכה הקדום, ועל כן הרבה לדבר בשבחו והפריזו בסגולתו, כדי לעודד את המתפללים לשנות ממנהגם הרע ולצרף את תפילתם יחדיו בזמנה הנכון, בבית ובבית הכנסת כאחד. כל זה אמור ביחס לתפילת השחר, שבה נתקיימה תפילת הנדבה בעבר, אבל תפילת הערב לא נתקיימה בעבר כתפילת נדבה, ומשנתקנה כ'חובה' או כ'רשות' לא ביקשו לקיים לגביה מסורת של הסמכת גאולה לתפילה. ר' יוחנן המליץ לקיים נוהג זה גם בערבית, אבל הוא לא ביקש אלא 'להשוות סדר הדברים בערבית עם סדרן בשחרית'.

הקשר בין סמיכת גאולה לתפילה לשאלת ראשית התפילה בוודאי נכון, אבל דומה שבניתוח של גינצבורג נתהפכו היוצרות וזווית הראייה שהעמיד פרוצה מכל צד. הוא הניח כי מי שהתפלל שמונה עשרה כתפילת נדבה הסמיך אותה לקריאת שמע של שחרית דווקא, בשעה קבועה (ואולי גם בנוסח קבוע), ולא בשעה שהתאימה לכל אחד ואחד על פי ענייניו. לפי הנחה זו, תפילת הנדבה, זו שקדמה לתפילת החובה והקבע, נשאה אף היא אופי של תפילת קבע, אלא שאמרה רק מי שהתנדב לבו לעשות כן. ואולם אין זו התפילה המקראית הספונטנית, שהתקיימה לפי השערנו כשלב קודם לתפילת החובה והקבע. גינצבורג מניח שהיה מעין שלב ביניים, בין התפילה הספונטנית במובנה המקראי המקובל לבין תפילות החובה והקבע כפי שהן מסורות בדינו.¹¹ בשלב זה כבר הייתה תפילה מנוסחת, באורך קבוע פחות או יותר, והיא נאמרה בזמנים קבועים פחות או יותר, אלא שלא נקבעה כתפילת חובה, ומי שלא חפץ בה היה פטור מלאמרה.

הקושי העיקרי בתפיסתו של גינצבורג נעוץ בריבוי ההשערות, בהעמדתן זו על גבי זו, ובסתירה הפנימית הקיימת בהצגה שהעלה. מחד גיסא, הוא הניח כי הרצף בין גאולה לתפילה יסודו במנהג הקדום של מתפללי הנדבה, בביתם ובבית הכנסת. מאידך גיסא, הוא הניח כי בתקופה מאוחרת יותר חל רפיון בנוהג זה, כתוצאה מאיחור מועדי התפילות מעלות השחר אל הנץ החמה. ונשאלת השאלה: אם כן, מתי תוקנה תפילת החובה? אם תוקנה לאחר שכבר חל רפיון זה, הרי היה על המתקנים לתקנה על פי הנוהג שמצאו לפנייהם, שהרי זו היא טענתו העיקרית של גינצבורג! ואם היא תוקנה לפני שחל רפיון זה, מוזר הדבר שכאשר היה הנוהג הזה מעשה נדבה הקפידו על קיומו, ומשהוטל חובה החלו המתפללים לרפות את ידיהם. לדעת גינצבורג, אין שום עניין עצמי בהסמכת גאולה לתפילה, והיא אינה אלא פועל יוצא מן המנהג הקדום כפי שרווח בפועל, ואם כן מדוע נחלץ רב יוחנן

11 אפשרות זו נשקלת כדגם אפשרי לתפילת נדבה של 'קצת מן הבריות', בפני הבית, גם אצל פליישר (לעיל הע' 5), עמ' 413-424.

להגנתו? האם התנגד רב יוחנן להזזת זמני התפילה מעלות השחר להנץ החמה, והרי תמך בכך במפורש? יתר על כן, לדברי גינצבורג בתקופת הרפיון של המנהג באו אנשים לבית הכנסת להתפלל לאחר שכבר קראו קריאת שמע בביתם, ואם כך לא ברור כיצד נוצר הנוהג הקדמון להסמיך גאולה לתפילה. וכי הציבור החל ללכת לבית הכנסת, לאחר שכבר קרא קריאת שמע בביתו, בתקופה מאוחרת דווקא? הכול נובע מריבוי ההשערות שנתגבבו זו על גבי זו כדי לפרנס באמצעותן את המודל 'המקדים' שבו האמין.

אמור מעתה: המתפללים הקדמונים לא אמרו דבר לאחר קריאת שמע של שחרית וערבית, בטרם נקבעה תפילת שמונה עשרה כחובה ונקבע. ומתוך שביקשו מתקני התפילה ומחדשיה לחזק במסמרים את תקנתם החדשה לבל תימוט, הסמיכוה לקריאת שמע של שחרית, ועמדו לחזק נוהג זה בכל האופנים, כדי ליצור תודעה של רצף ושל אחדות בין החדש המתקן מעתה לבין הישן והמקובל. הסמכה שכזו לא ניתן היה ליצור מלכתחילה בתפילת ערבית, מפני שקביעותה של תפילה זו לא הייתה מקובלת על הכול, וכבר נחלקו על כך חכמי יבנה מתקני התפילה. זאת ועוד, גם לדעת מחייביה לא ניתן היה ליצור קשר שכזה, משום שבארץ ישראל לא אמרו פרק שלישי של קריאת שמע, וגם לא הזכירו יציאת מצרים בלילות בדרך אחרת עד סמוך לאמצע תקופת התנאים. סמיכת גאולה לתפילה בוודאי שלא נוצרה בזמן התקנת תפילות החובה והקבע ביבנה, ועל כן סבר ר' יהושע בן לוי, בצדק, כי האבות המייסדים 'תפילות באמצע תקנום', וכך יש לשמר את המבנה של תפילה זו. רב יוחנן, לעומתו, סבר שעתה, משנקבעה הזכרת יציאת מצרים בלילות, עלינו ליצור את הזיקה החסרה והמתבקשת בין קריאת שמע לתפילת שמונה עשרה של ערבית, אף שלפי המצב בזמן חכמי יבנה, מתקני התפילות, 'תפילות באמצע תקנום'. עם זאת, יש להעמיד הסתייגות עקרונית חשובה אחת לגבי הנחת האיחור שעסקנו בה: יש להבחין בין מערכת התפילה לבין מערכת הברכה. ייתכן מאוד, ודומה שניתן להוכיח זאת, כי אף שמערכת תפילות החובה והקבע נקבעה 'יש מאין' ביבנה, כבר נתקיימו לפני החורבן קבוצות או סדרות של ברכות. הן נאמרו בהזדמנויות פרטיות וציבוריות שונות ונשאו אופי ליטורגי של חובה ושל קבע. יתר על כן, תפילת שמונה עשרה עצמה – התפילה בה"א הידיעה, שאותה תיקנו חכמי יבנה כאמור 'יש מאין' – אינה אלא סדרה כזו של ברכות. מתקניה בנו את מערכת תפילת החובה והקבע כך דווקא, משום שמודל ליטורגי זה הוא היחיד שעמד בפניהם ממסורת הדורות הקודמים.

מטבע של ברכה בצורה שאינה שונה מזו של היום נתקיימה כבר בימים שלפני חורבן הבית, כפי שעולה מכמה וכמה מקורות שבמשנה: 'כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים "מן העולם"'. משקלקלו המינים ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו שיהיו אומרים "מן העולם ועד העולם" (משנה, סוף ברכות); 'וכשנתנו לרבי צדוק אכל פחות מכביצה [...] ולא ברך אחריו' (סוכה ב, ה); 'אמר להם

הממונה [...] והם ברכו' (תמיד ה, א); 'וברכו את העם ברכה אחת' (שם ז, ב); 'אלו דברים שבין בית שמאי לבית הלל בסעודה: בית שמאי אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין ובית הלל אומרים' להיפך (ברכות ח ע"א). אף כך עולה מסדרת 'ברכות שכהן גדול מברך אותן, מלך מברך אותן' (סוטה ז, ח). כוהן גדול 'מברך עליה שמונה ברכות: על התורה, ועל העבודה, ועל ההודאה, ועל מחילת העון, ועל המקדש בפני עצמו ועל ישראל בפני עצמן ועל הכהנים בפני עצמן, ועל שאר התפילה' (יומא ז, א). והוא הדין בסדרת ברכות ההפטרה ובסדרת הברכות המורכבת בעת אמירת הקידוש וההבדלה, שגם בהן נחלקו בית הלל ובית שמאי.

רק לפי פירוש זה ניתן ליישב את לשון התוספתא (ראש השנה ב, יח [מהד' ליברמן, עמ' 321]) שלא תסתור את הנחת איחור התפילה. וזו לשון התוספתא: 'רבן גמליאל אומר, שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם, וחכמים אומרים כל אחד ואחד מוציא את עצמו. אמר להם: אם כן למה מורידין אותו לפני התיבה? אמרו לו – כדי להוציא את מי שאינו יודע. אמר להם: אם כן למה מתפללין כל אחד ואחד לעצמו? אמרו לו – מפני ששליח ציבור מתקין את עצמו. אמר להם: כשם שהוא מוציא את מי שאינו יודע כך הוא מוציא את מי שידוע'. דרשינן זה בא להרחיב את דברי הסיכום במשנה האחרונה של מסכת ראש השנה: 'כשם ששליח ציבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם'. אם כן, מוסד שליח הציבור כבר היה קיים לפני החורבן, שהרי אם רבן גמליאל הקים בעצמו את מוסד שליח הציבור, אזי הוויכוח בינו ובין חכמים מעורר גיחוך, שכן רבן גמליאל שואל אותם למטרת התקנה שתיקן הוא עצמו! תוספתא זו הזכיר פליישר¹² לצורך אחר – כדי להוכיח ממנה כי כוונת רבן גמליאל הייתה לאפשר מפגש של המתפללים בבית הכנסת. ואולם הוא לא הביא את נוסח התוספתא ונמנע מלהעיר על הקושי הכרוך בהבנתה על פי תפיסתו. אם כן, ברור שמוסד שליח הציבור קדם לתקנת תפילות החובה והקבע. הוא היה חלק בלתי נפרד מעולמן של הברכות שהיו נאמרות בבית הכנסת בקבוצות, סביב קריאת שמע וסביב קריאת התורה וההפטרה, או בסעודות הסימפוסייה שערכו חכמים לעתים מזומנות בימי שבת, חג ומועד, לפני החורבן (ולאחריו). משם נלקח מוסד זה והותאם לתפקידו החדש בתפילות החובה והקבע. רבן גמליאל שואל את החכמים כיצד הם מבינים את תפקיד שליח הציבור בברכות הנזכרות, ולא בתפילות החובה והקבע שתיקן הוא בעצמו. פליישר העלה בהקשר אחר את האפשרות בדבר קדמותן של סדרות הברכות הנזכרות, אך לא קיים דיון מקיף על אודותיה ונמנע מלהכריע בה.

מקומה של הקדושה בתפילה

שאלת מקומה של הקדושה בתפילה, תפקידיה, מעמדה ותולדותיה, היא מן השאלות הקשות בחקר התפילה בישראל. חילופי מנהגים רבים היו בה, ומלבדם עסקו החוקרים בכל ההיבטים האפשריים של הקדושה: באילו תפילות ובאילו הזדמנויות נאמרה, באיזה מקומות בתפילה היא שולבה, מהו נוסחה הנכון וכיצד נתפתח, ועוד. ראשונים ואחרונים עסקו בשאלות הללו. פרק זה עוסק בשאלה אחת מתוך נושא סבוך זה: מהו תפקידם של פסוקי קריאת שמע המלווים את סדר הקדושה. שאלה זו תידון כאן לגופה, אם כי דומה שאין לפותרה היטב אלא כחלק מהצעת פתרון כולל למכלול השאלות הכרוכות בקדושה.¹ ואולם הפתרונות הכלליים יותר ספקם מרובה, ואולי לשאלה מסוימת מאוד כגון זו ניתן להמציא תשובה שתניח את הדעת. פרקוי בן באבוי, תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון, הקדיש לשאלה זו קטע מדיונו בנושא הקדושה, דיון שהוא כשלעצמו סעיף אחד מתוך איגרתו הפולמוסית הארוכה שנשלחה לבני צפון אפריקה.² וזו לשונו:

וכן אמר מר יהודאי ז"ל, שגזרו שמד על בני ארץ ישראל שלא יקראו קרית שמע ולא יתפללו, והיו מניחין אותן ליכנס שחרית בשבת לומר ולזמר מעמדות, והיו אומרים בשחרית מעמד, וקדוש ושמע במוסף. והיו עושין דברים אלו באונס. ועכשיו שכילה הקב"ה מלכות אדום וביטל גזרותיה, ובאו ישמעאלים והניחום לעסוק בתורה ולקראו קרית שמע ולהתפלל, אסור לומר אלא דבר דבור במקומו כתיקון חזו"ל, תורה במקומה ואיסור והיתר במקומו, ותפילה וקרית שמע במקומה, וכל ברכה וברכה וכל דבר ודבר כתיקון חזו"ל במקו' ובזמנו, מפני שאסור לומר קרית שמע בתפילה או תפילה בקרית שמע... ולא תיקנו חזו"ל להזכיר שבת או כל דבר אחר שני פעמים, שכך שנו חזו"ל, כל הקורא קרית שמע וכופלה הרי זה מגונה (גנזי שכטר, עמ' 551-552).

1 ראה להלן הע' 7.

2 בעניין זה נכתב מחקר רב. ראה עתה דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 19-23, והביבליוגרפיה הרשומה שם; בן-ששון, הקהילה, מפתח בערכו, ובעיקר עמ' 240-244.

פרקוי בן באבוי בא לברר מה עניינה של קריאת שמע בסדר קדושה, שהרי הדבר נראה כערבוב של שתי יחידות נפרדות זו מזו, בחינת מין בשאינו מינו, אחת המייצגת 'תורה' ואחרת המייצגת 'תפילה'. לדבריו, הנסיבות ההיסטוריות גרמו לערבוב זה, כי הביזנטים אסרו על התפילה ועל קריאת שמע בחול, והתירו לבני ארץ ישראל 'לומר ולזמר מעמדות' רק בשבת. התחכמו המתפללים לאויביהם, ומשהגיע זמן מוסף, הבליעו קריאת שמע וקדושה ב'מעמדות' שהיו מזמרים.³ יש קושי רב לפרש דברים אלו כפשוטם: מה הן ה'מעמדות'? האם כוונתו לפיוטים? מי מנע מן המתפללים לשלב קריאת שמע בזמנה במעמדות של שחרית, ולמה דחו אותה לקדושה שבמוסף דווקא? וכיצד יכלו הביזנטים למנוע מן היהודים לומר קריאת שמע כהלכתה ובזמנה איש איש בביתו ובמקומו? וכי חייבים היו לומר קריאת שמע בציבור דווקא, עד שהוצרכו להתחכם ולדחוקה אל תפילת מוסף של שבת? מלבד כל הקשיים האלה, אין התשובה שהמציא פרקוי עונה על עיקר השאלה שהעמיד: מה עניינה של קריאת שמע אצל קדושה? וכי חייבים היו המתפללים לצרפן יחד, אפילו בנסיבות ההיסטוריות שתיאר פרקוי? וכי לא יכלו לומר אותה בתחילת ה'מעמדות' או לאחריהן?

קושי נוסף מתעורר על כך. ממקום סמוך באותה איגרת, ובאותו הקשר עצמו, מתברר כי קריאת שמע שולבה בקדושת שחרית של שבת ויום טוב ולא במוסף. אמנם, כך יתיישבו מקצת הקשיים שהעלינו, אם כי לא כולם ואף לא העיקריים שבהם! ואולם תמורת זאת יהא עלינו לפרנס את הסתירה הפנימית שמצאנו באיגרת, בקטעים סמוכים הקשורים זה בזה. וזו לשון הקטע האחר: 'ותדע לך שכן היא, ותקנת שמד היא, שאין אומרים שמע בין קדוש לימלוך אלא בתפילת שחרית של שבת בלבד, אבל במוספין ובמינחה וכל ימות השבת אין אומרים. עד עכשיו אין אומרים בארץ ישראל קדוש ושמע אלא בשבת או בימים טובים בלבד בשחרית בלבד, חוץ מירושלים ובכל מדינה שיש בה בבלאין שעשו מריבה ומחלוקת עד שקיבלו עליהם לומר קדושה בכל יום, אבל בשאר מדינות זעירות שבארץ ישראל שאין בהם בבלאין, אין אומרים קדוש אלא בשבת ובימים טובים בלבד' (גנזי שכטר, ב, עמ' 555-556). וכבר נתחבט בסתירה זו לוי גינצבורג במבואו לאיגרת (עמ' 523-526), וניסה ליישב אותה בכמה אופנים, ועדיין נותר העניין בדוחק. הטקסט שבאיגרת אינו משביע רצון, ועד שלא נמצא נוסח בהיר יותר, יהא עלינו להשאיר נקודה זו בספק: האם פרקוי מתאר את מנהג ארץ ישראל לומר קדושה ושמע בשחרית של שבת ויום טוב או במוסף שלהם? ואולם לענייננו כאן אין הדבר מעלה או מוריד.

3 ניכרת כאן יפה תפיסתו הבלבית המושרשת והאופיינית של פירקוי, שקיים הבדל מהותי בין חוויית ה'תורה' למצוות ה'תפילה'. ואף שלהלכה הצדק אתו, הרי שבתודעת המתפלל הבינוני מקושרות שתי היחידות למהות ליטורגית אחת, מעצם מבנה הקבע של קריאת שמע וברכותיה, ושלילוב של מבנה זה בין פסוקי דזמרה לתפילת העמידה.

בין כך ובין כך, אין עמדתו של פרקוי משקפת את עמדת גאוני בבל בשאלה זו כלל ועיקר. תשובות גאונים אחדות מצויות בידינו בשאלה זו, והן נאספו באוצר הגאונים למגילה, סי' קלט-קמז. אסכם כאן את השיטות על פי מה שהעלה ר' ברודי:⁴ לדעת רב נטרונאי, רב שר שלום גאון וגאון אלמוני, יש להוסיף שמע לקדושה רק בתפילת מוסף של ימים האסורים בעשיית מלאכה ובנעילה. בסידור רב עמרם מובאת הוספה זו רק במוסף של שבת. רב סעדיה מציין הוספת קריאת שמע בקדושת שבת, באופן כללי, כהוספה של רשות. רב שרירא ורב האי מתירים הוספת קריאת שמע בקדושת מוסף, אף שהם מעידים שהוספה זו לא נהגה בשיבתם ובחוגים הקרובים לה. מתוך כך ברור שגאוני בבל לא התנגדו להכללת שמע בקדושה, אם כי הם נחלקו הרבה בנוסחן המדויק של הקדושות השונות ולא רק בשאלה של הכללת שמע בקדושה. לשאלת היחס בין קריאת שמע לקדושה יש חשיבות של ממש והיא טעונה הסבר.

בסוגיה זה דן י' היינמן במאמר נאה מאוד,⁵ העוסק בצדה האחר של שאלתנו. אנו שאלנו מדוע נקבעו פסוקי קריאת שמע בתוך סדר הקדושה, ואילו מאמרו של היינמן בוחן את השאלה ההפוכה: מדוע נקבעו פסוקי קדושה בתוך קריאת שמע וברכותיה של תפילת הבוקר. היינמן הצביע על הקשר המהותי של קדושת היוצר למבנה 'סדר קריאת שמע' וברכותיה, כיחידה אורגנית שלמה. הוא עמד על הזיקה הספרותית ההדוקה שבין פסוקי המלכת השם שבחתימת הברכה שלאחר קריאת שמע של שחר ('יחד כולם הודו והמליכו', 'ה' ימלוך לעולם ועד') לבין פסוקי הקדושה הכלולים בברכת יוצר אור שלפני קריאת שמע ('וכלם פותחים את פיהם [...] ומקדישים וממליכים את שם האל המלך [...] וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים'). פסוקי הקדושה והמלכות מלווים אפוא את קריאת שמע מלפניה ומאחריה, וקריאת שמע עצמה מקיימת מבנה זה עצמו: 'שמע ישראל', שהוא קבלת עול מלכות שמים, מתפרש אחר כך להדיא בפסוק הסינתטי 'ברוך שם כבוד מלכותו'.

בהמשך המאמר העמיד היינמן, לראשונה במחקר, על הקשר האורגני שבין קריאת שמע לקדושה שבסדר חזרת הש"ץ, שבעצם אינה 'אלא בבואה של המעמדים הליטורגיים החגיגיים העיקריים של "סדר קריאת שמע" וברכותיה שתוארו זה עתה'. והוא הוסיף: 'כתוצאה מראייה זו, יורדים מן הפרק כל אותם הדיונים המרובים של החוקרים, איזה משתי הקדושות היא הקדומה: זו של יוצר או זו של העמידה; שכן נוצרה קדושה דעמידה כל כולה במתכונתו של "סדר קריאת שמע" [...] קדושת העמידה אינה אלא בבואה של "סדר קריאת שמע" כולו, לרבות

4 ברודי (לעיל פרק ב, הע' 10), עמ' 138-140.

5 י' היינמן, 'קדושה ו"מלכות" של קריאת שמע וקדושה דעמידה', הנ"ל, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 12-22.

הקדושה שבו. אף זאת: אם ביקשו לתת טעמים, מימי גאוני בבל ועד לחוקרי ימינו, משום מה הוסיפו את הפסוק "שמע ישראל" לקדושה דעמידה, הרי מתברר כעת שאין כאן הוספה כלל, אלא הפסוק הזה הוא חלק בלתי נפרד מקדושה זו, שהיא עצמה משקפת את "התחנות הליטורגיות" העיקריות של "סדר קריאת שמע"⁶. אמתותם של דברים אלו מדברת בעד עצמה, וההקבלה הספרותית היוצרת את המבנה השלם ברורה לגמרי. ואכן 'אין כאן הוספה כלל, אלא הפסוק הזה הוא חלק בלתי נפרד מקדושה זו', כדברי היינמן. אלא שעדיין לא נתברר מדוע מתבקש קשר זה ומה משמעותו.⁷

לבה של הקדושה הם פסוקי ההכתרה שבהם המלאכים מקדישים את בוראם. פסוקים אלה לקוחים מספר ישעיה פרק ו ומספר יחזקאל פרק א, שבהם שני הנביאים מתארים את המתרחש לנגד עיניהם בעולמות העליונים ואת מה ששומעות אוזניהם מפי המלאכים. קדושת המלאכים נאמרת ביום ואינה נאמרת בלילה. בלילה נעלים שערי היכל למטה ובסמוך להם שערי שמים למעלה (ירושלמי, תענית ד, א; ברכות ג, ב). למן נעילת השערים ועד לפתיחתם, עם אור ראשון למחרת, אין נעשית שום עבודה במקדש, פרט לטיפול בשאריות של קרבנות היום, סילוק הלכלוך והזבל וההכנות הדרושות לעבודת יום המחרת. גם התפילה אינה נשמעת בלילה. המלאכים פוצחים בשירה עם אור ראשון ומסיימים את שירתם עם אור אחרון. תפילות ישראל מכוונות כנגד תפילות המלאכים, ולדעת חז"ל, אין המלאכים יכולים להקדיש את בוראם למעלה עד שיקדישו ישראל למטה: "ישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות, שנאמר 'שמע ישראל ה' וגו' ומלאכי השרת אין מזכירין את

6 שם, עמ' 20-19.

7 ע' פליישר, 'קדושת העמידה (ושאר הקדושות): היבטים היסטוריים, ליטורגיים ואידאולוגיים', תרביץ 30 (תשנ"ח), עמ' 345. חלוק עם היינמן באופן קוטבי. לדעתו, הקדושה בעיקרה היא בתפילת שמונה עשרה ומשם הועתקה אל תפילת היוצר. מקומה בתפילה זו משני בחשיבותו, ולמעשה אין שום סיבה הגיונית לשלב את אמירת הקדושה בסדר קריאת שמע, שבעצם אינה חלק מן התפילה, אלא מצווה בפני עצמה, וחז"ל קישרוה אל התפילה (היינו תפילת שמונה עשרה) רק משום ששתייהן נאמרות בפה. גם לדעתו, מאמרו של היינמן 'מבריק', אלא שלדעתו כיוון ההעברה הוא הפוך, מן התפילה אל קריאת שמע. אלא שכל המקבילות הספרותיות שהעלה היינמן מאבדות ממשמעותן אם כיוון ההעברה הפוך. באותו מאמר הציע פליישר הסבר חדש לגמרי לעניין שילוב פסוקי שמע בקדושה. לדעתו, קיימים היו בעבר שני נוסחים 'מתחרים' של הקדושה: באחד מקלסים ישראל את הבורא במשפטי הקילוס שהמקרא (וחז"ל) מייחסים למלאכים, ובאחר מקלסים ישראל דווקא במשפטי 'שמע ישראל', שהם משפטי הקילוס המיוחדים להם. במשך הזמן עובדו שני הנוסחים המתחרים ושולבו לנוסח מורכב אחד, ומכאן נובעים כל משפטי הגישור המרובים והמגוונים הרווחים בנוסחי הקדושה למיניהם, בדפוסים, בכתבי היד ובקטעי הגניזה, נוסחים שביקשו לגשר על פני פער שקשה היה מאוד לגשר עליו. הצעתו זו היא חלק מתפיסה מקורית וחדשה לגמרי ביחס לקדושה ולגלגולי תולדותיה, נושא שאי אפשר לעסוק בו אלא במסגרת דיון מיוחד ומפורט. גישתו של היינמן נראית סבירה יותר ומשכנעת יותר.

השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות", ואין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה' (חולין צא ע"א).

הקדושה שאומרים ישראל במקהלה, במקביל לקדושת המלאכים או כמענה לה, נזכרת דרך קבע גם בספרות קומראן, ורבות נכתב על כך במחקר.⁸ ממילא גם מועדי תפילת בני העדה נקבעו 'בראשית ממשלת אור עם תקופתו והאספו אל מעון חוקו ברשית אשמורי חושך'. המועדים המקבילים לאור ראשון ולאור אחרון, על פי ההלכה התנאית, הם מועדי 'בשכבך ובקומך', האמורים במקרא ביחס לקריאת שמע, והם מציינים חלקי יממה אלו במדויק. אמירת פסוק ראשון של קריאת שמע, שבה הגו ישראל את שם ה' לאחר שתי תיבות, היא המאפשרת את פתיחתה של משמרת הבוקר של המלאכים, ואף הם אומרים בזמן זה את שם ה', לאחר אמירת שלוש פעמים תיבת 'קדוש'. יש לזכור בהקשר זה כי תפילת אור אחרון היא תפילת מנחה ולא תפילת ערבית, שאינה אלא 'רשות' ולא נכללה בכלל תפילות החובה של יום יום. מתוך כך מובן היטב הקשר שבין קריאת שמע לבין הקדושה: שתיהן התפילות הראשונות של היום, והן נאמרות עם אור ראשון (ואחרון) בפי המתפללים למטה ובפי מקהלת המלאכים למעלה. מקומה העיקרי של הקדושה הוא סמוך לברכת 'יוצר המאורות', שנאמרה במקורה על אור ראשון. היא פתחה את תפילות היום למעלה ולמטה, 'קדוש קדוש קדוש' בפי העליונים ו'שמע ישראל' בפי התחתונים. משם היא הועתקה אל תפילת שמונה עשרה בדרך שתיאר היינמן.

מתוך כך תתברר היטב, לראשונה, גם משמעותה של אמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו' לאחר פסוק ראשון של קריאת שמע, שהטרידה רבות את החוקרים. אמירה זו אינה אלא מקבילתה של הענייה שעונים המלאכים על פסוק 'קדוש קדוש קדוש' – 'ברוך כבוד ה' ממקומו'. 'ברוך שם כבוד מלכותו' היה המענה הרווח במקדש בכל עת שנזכר שם ה', כבסדר יום הכיפורים (ראה יומא ג, ח; ד, א-ב; ו, ב). מענה זה קשור בהזכרת שם ה' שבפסוק הראשון של קריאת שמע, כדרך שהוא עונה על הזכרת השם שבפסוק ההקדשה שאומרים המלאכים.

תפילת ערבית רשות או חובה?

א

מעמדה ההלכתי והליטורגי של תפילת ערבית מעורפל מאוד במקורות חז"ל, וגם חכמים ראשונים נתלבטו בהגדרתו. המחקר מיעט לעסוק בשאלה זו, ודי לראות את הסיכום המוטעה של הנושא בספרו היסודי של אלבוגן התפילה בישראל:

מתוך מוסדותיו של בית המקדש אין למצוא סימוכין לתפילה זו, שכן בית המקדש נסגר בערב, ובליילה לא נתקיימו בו כל טקסים. אולם הצורך הטבעי בתפילת לילה הוא שהוליד את תפילת ערבית. האסמכתא המקראית לתפילה היא בתיבה 'בשכבך' (דברים ו, ז) וזמנה הוא, כלשון יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ד, ת, יג) ὅποτε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι (יג, יג). בתחילת ספירת הנוצרים כבר מקובלת התפילה בכל מקום; אמנם תפילה בציבור לא נתקיימה בערבים, והיתה זו תפילת הלילה של היחיד. לאחר שהונהגה תפילת ציבור לערבית, נתקיימה זו עם חשיכה, וכדי להקל על הציבור נהגו לכרוך אותה יחד עם תפילת מנחה. מן הדברים הנדירים היה זה שיחכו עד לרדת החשיכה ועד בכלל.¹

פרט למשפט הראשון בקטע זה, כל מה שנאמר כאן בטעות יסודו. תפילת מעריב של ימות החול לא נתקיימה לפני החורבן, והפסוק 'בשכבך' אינו משמש אסמכתא לתפילת ערבית אלא לקריאת שמע של ערב, שהייתה נאמרת הרבה לפני החורבן, ואין לה קשר לקביעתה של תפילת ערבית. הקטע אצל אלבוגן נשען על המובאה מיוסף בן מתתיהו. וכך נאמר שם (קדמוניות היהודים ד ח ח, בתרגומו של א' שליט, עמ' 130): 'שתי פעמים ביום, בתחילתו וכשמגיע זמן השכיבה, חייבים הכל ליתן הודייה לאלהים על המתנות שנתן להם לאחר שיצאו לחירות מארץ מצרים, משום שתודה היא מעיקרה דבר שבצדק'. יוסף בן מתתיהו מתאר את קריאת שמע כשהיא מלווה בהזכרת יציאת מצרים. אמנם בזמנו עדיין לא נאמרה יציאת מצרים בלילות,

ולא אמרו אז פרק שלישי של קריאת שמע, אבל הזכירו יציאת מצרים בלשון של הודיה. אכן, כך מובא בשני התלמודים: 'מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים ופדיתנו מבית עבדים להודות לשמך' (ירושלמי, ברכות א, ה; בבלי, ברכות יד ע"ב). בדיוק בסגנון זה אומר יוסף ש'חייבים הכל ליתן הודייה'.² דברים אלה פירש אלבוגן עצמו בהמשך הפרק, ולא נתן את לבו לסתירה הפנימית שבדבריו. בין כך ובין כך, אין להזכרת יציאת מצרים כל קשר לתפילת ערבית, אלא לסדר קריאת שמע של ערב, כפי שהיה נהוג בזמנו בארץ ישראל. 'בתחילת ספירת הנוצרים' לא נתקיימה בארץ ישראל תפילת ערבית בימות החול, לא בציבור ולא ביחיד, וגם כאשר קבעו – רשות או חובה – לא נקבע לאומרה כלילה אלא בשעות הערב המאוחרות, לאחר מנחה ולפני רדת החשכה. המנהג להתפלל ערבית בחשכה אינו מוקדם ומקורי אלא מנהג מאוחר, והחזרתו סמוך למנחה לא נועדה להקל על הציבור. התיאור הזה גזור לאחור, לפי תדמיתה ודפוסיה של תפילת ערבית כיום, שתולדותיה המאוחרות הן פרי התפתחויות במנהגי קריאת שמע דווקא, ולא במנהגי תפילת ערבית.

וזה לשון המשנה (ברכות ד, א): 'תפילת השחר עד חצות [...] תפילת המנחה עד הערב [...] תפילת הערב אין לה קבע [...] ושל מוספים כל היום'. לשון זו מלמדת כפשוטה שתפילת הערב חובה היא, כשאר תפילות היום הנזכרות במשנה, אלא שבניגוד להן, אין לה גבולות זמן מדויקים וקבועים ולא נאמר מתי, ועד מתי, יש לאומרה – מן הסתם עד למועד תפילת השחר. פירוש פשוט לכאורה זה נדחה בגמרא (כו ע"ב),³ מן הטעם הלשוני, כי התנא היה צריך לנסח את דבריו כסגנון המשנה כולה, בלשון 'תפילת הערב כל הלילה'. על כן נקבע בסתמא דגמרא שמשנתנו ערוכה לפי מי שסובר 'תפילת ערבית רשות', ו'אין לה קבע' פירושו שאין לה קביעות חובה כלל.⁴ בהקשר זה הגמרא מביאה את דברי רב יהודה בשם שמואל, שרמת חיובה של תפילת מעריב הייתה שנויה במחלוקת בין שני גדולי דור יבנה: לפי רבן גמליאל – חובה, ולפי רבי יהושע – רשות. ובנוסחאות תלמוד קדומות היה כתוב כאן: 'אמר שמואל, הלכה כדברי האומר חובה, ורב אמר הלכה כדברי האומר רשות'.⁵

בהמשך הדברים התלמוד מביא את הסיפור הידוע על 'תלמיד אחד שבא לפני ר' יהושע, אמר לו תפילת ערבית רשות או חובה? אמר לו רשות. בא לפני רבן

2 ראה נאה ושמע (לעיל פרק ו, הע' 6), עמ' 335–340.

3 בתוספתא – להלן עמ' 119 – מצויה השלמה חשובה לנוסח המשנה, ומתוכה ברור כי המשנה מתפרשת דווקא כהווה אמינא שבגמרא. ואולם, מכיוון שרבי השמיט ממשנתו את המשך הדברים, והשאיר בה רק את המשפט הנמצא בה לפנינו, אפשר שכוונתו הייתה לקבוע כי תפילת ערבית רשות; ראה להלן ליד הע' 7.

4 ועל האפשרות שהלשון הדימשמעית מכוונת, ובאמצעותה ביקש רבי לרמוז על דעתו כי תפילת ערבית רשות, ראה גינצבורג, ביאורים וחיידושים בירושלמי, ג, עמ' 30–31.

5 ראה ספר העתים לרב יהודה הברצלוני, עמ' 172, והערות המהדיר שם.

גמליאל [...] אמר לו חובה'. בעקבות מעשה זה פרץ סכסוך גלוי, חריף ונמהר בין שני חכמים אלו, שהביא בסופו של דבר לקרע חמור במוסד הנשיאות. בסוף הסוגיה הגמרא אומרת שבשאלה זו נחלקו הלכה למעשה גם אביי ורבא, אביי הכריע 'חובה' ורבא הכריע 'רשות'. נמצא כי בשאלת מעמדה של תפילת ערבית נחלקו גדולי הדור בשלושה צמתים מרכזיים של התפתחות ההלכה: רבן גמליאל ורבי יהושע בדור יבנה, רב ושמואל בדור הראשון של האמוראים ואביי ורבא בדור הראשון לעריכת התלמוד. זו תופעה בלתי רגילה לכל הדעות.

לעמדת רבי יהושע בן חנניה ניתן להביא סימוכין מעניינים מדברי עצמו, בשעה שהעלה זיכרונות מימי שירותו כלוי בבית המקדש: 'תניא, אמר ר' יהושע בן חנניה, כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד? שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפילה, משם לקרבן מוסף, משם לתפילת המוספין, משם לבית המדרש, משם לאכילה ושתיה, משם לתפילת המנחה, משם לתמיד של בין הערביים, מכאן ואילך לשמחת בית השואבה' (סוכה ג ע"א). מקור זה מורה, לפי פשוטו, על תפילה של שחר בבית המקדש (שעל קיומה שם, בלי פרטים של ממש על תוכנה ובניינה, כבר ידענו מסוגיית תמיד לב ע"א) ועל תפילת מנחה שם, אך בעיקר על העדר תפילת ערבית. עדות זו נראית כראיה מכרעת לצדקת עמדתו של רבי יהושע. עם זאת, הברייתא נזכרת גם בירושלמי על אתר (סוכה ה, ב), ועניין התפילות נשמט ממנה לגמרי: 'א"ר יהושע בן חנניה, כל ימים של שמחת בית השואבה תמיד של שחר, משם היו הולכים להקריב את המוספין [...] להקריב נדרים ונדבות [...] לאכול ולשתות'. ואולם אין בכך דחייה גמורה, שכן הדברים נמצאים גם בתוספתא, סוכה (ד, ה) בלשון זו: 'משכימין אנו לתמיד של שחר, משם לבית הכנסת, משם למוספין משם לאכילה ושתיה'. ואף שגם תפילת המנחה נעדרת ממקור זה, הרי היא נזכרת בתוספתא כ"י ערפורט, כמו שהעיר הגר"ש ליברמן על אתר (תוספתא כפשוטה, עמ' 888-889).

למרות המהלך הפשוט של הסוגיה, והעמדת סתם המשנה כמאן דאמר 'רשות', אין המסקנה ברורה לגמרי. מעט קודם לכן (כו ע"א) נמסר בשם רב יוחנן: 'טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתיים'. לכאורה אמורים דברים אלה אליבא דשמואל דווקא ולא אליבא דרב. וכבר העירו התוספות שם על הדוחק הכרוך בכך, ועל כן חידשו כי 'הא דאמרין דתפילת ערבית רשות, היינו לגבי מצוה אחרת והיא עוברת [...] אבל לחנם אין לו לבטלה'. הם יישבו בתירוץ זה גם את קושייתם האחרת, מדברי הגמרא להלן (ל ע"ב), לעניין 'טעה ולא התפלל יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו, משום דאין מקדשים החודש בלילה. ולמה ליה האי טעמא, תיפוק ליה דתפילת ערבית רשות?'⁶ ועונה הגמרא שאינה כה רשות עד שיוכל

6 ובאותו עמוד, מעט למעלה מזה, בפי רב זירא: 'והתניא, טעה ולא הזכיר של ראש חודש בערבית אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה בשחרית'. וכבר צוין שם, בגליון, כי הר"ף אינו גורס משפט זה.

'לבטלה חינם'. לעומת זאת, מצינו: 'אמר אביי, הני חברין בבליא, למאן דאמר תפילת ערבית רשות, כיון דשרא ליה המייניה לא מטרחינן ליה' (=כיוון שהתיר חגורו, שוב לא מטריחים אותו; שבת ט ע"ב). הרי לך להדיא שמבטלין תפילה זו, אם היא רשות, אפילו על עניין פשוט, כמו שלא להטריחו ללבוש את כותנתו. עוד שאלו בעלי התוספות שאלה קשה. הרי רב יוחנן סובר שיש לסמוך גאולה לתפילה גם בתפילת הערב (ברכות ד ע"ב), ונראה שלדעתו תפילת ערבית חובה. אם כן נסתרת ההלכה מיניה וביה, שהרי אנו פוסקים 'רשות' כרב, שהלכה כמותו באיסורים, ועם זה פוסקים כרב יוחנן לחייב הסמכת גאולה לתפילה בערב. על כן הציצו התוספות שם שדברי רב יוחנן תקפים גם לדעה שערבית 'רשות', והמתנדב להתפלל חייב לסמוך גאולה לתפילה. והדוחק גלוי. ובאמת הערה זו – אם כי לא הקושיה – קיימת גם לפי רבי יהושע בן לוי, ואולי במיוחד לפיו, שהרי אם 'תפילות באמצע תקנום', הרי בהכרח תיקנו גם תפילת ערבית חובה, כיתר התפילות. ממילא ברור כי לפי רבי יהושע בן לוי תפילת ערבית חובה, שהרי אמר כי אין תפילת נעילה פוטרתה (ראה להלן). מרוב המקומות בתלמוד עולה, שהדעה הרווחת בין התנאים והאמוראים היא כי תפילת ערבית חובה ולא רשות, בניגוד לדעת סתם הגמרא שפתחנו בה.

אור בהיר יותר על עמדת התלמוד הבבלי בעניין זה עולה מסוגיית הגמרא במסכת יומא (פו ע"ב). רב ושמואל נחלקו בשאלה אם תפילת נעילה ביום הכיפורים היא תפילת עמידה נוספת, רביעית במספר ביום זה, כדעת רב, או אמירת 'מה אנו מה חיינו גרידא', כדעת שמואל. ושם נאמר: 'אמר רב, תפילת נעילה פוטרת את של ערבית. רב לטעמיה דאמר צלותא יתירה היא, וכיון דצלי ליה תו לא צריך'. על כך שואלת הגמרא: 'והאמר רב הלכה כדברי האומר תפילת ערבית רשות' (רש"י: 'ומאי "פוטרת" דקאמר?'). ועונה הגמרא: 'לדברי האומר חובה קאמר'. לפיכך, אם תפילת ערבית רשות אין צורך 'לפטור' אותה, מפני שאין בה שום גורם של חיוב, שקט או סמוי, שמן הדין 'לפטור' אותו, וניתן אפוא 'לבטלה חינם'. ואילו למאן דאמר 'חובה' ניתן, לדעת רב, לצאת ידי 'חובה' זו על ידי תפילת נעילה, אף שתפקידה אחר ונוסחה שונה לחלוטין.

כדי לפתור סוגיה זו, העומדת בסתירה גמורה לעמדת התוספות הנזכרת, ציינו בעלי התוספות (שם) לעיין בסוגיה בירושלמי, ברכות (ד, א) המקבילה לסוגיית יומא אך הפוכה ממנה. וז"ל הירושלמי: 'אמר רבי יעקב בר אחא, תניא תמן, תפילת הערב מהו? רבן גמליאל אמר חובה, רבי יהושע אומר רשות. אמר ר"ח, אתיין אלין פלגותא כאינן פלגותא (=מחלוקת זו עולה כמחלוקת זו), מאן דאמר חובה – אין נעילה פוטרת של ערב, ומאן דאמר רשות – נעילה פוטרת של ערב'. הוזה אומר: אם תפילת ערבית חובה אזי אין נעילה יכולה להוציאה ידי חובתה. רב, הטוען שנעילה פוטרת תפילת ערבית, הולך לשיטתו שתפילת ערבית רשות, ועל כן ניתן לפוטרה בנעילה. הקושי בשיטה זו הוא, כמובן, מדוע יש 'לפטור' מתפילה שאינה

חובה אלא רשות בלבד? ניכר אפוא מן הירושלמי, כי גם אם 'רשות' היא אין 'לבטלה חינם', כהגדרת התוספות, ויש לפוטרה באמצעות תפילה אחרת מקבילה לה. מכאן ביקשו התוספות למצוא סיוע לשיטתם, והדגישו כי אף שהתלמוד הבבלי חולק על הירושלמי באופן גלוי וברור, ראוי לנו לצמצם את ממדי המחלוקת ככל אשר נוכל. די לנו לומר כי התלמודים נחלקו בשאלה אם ניתן לפטור ערבית של 'חובה' על ידי נעילה, שהבבלי מתיר והירושלמי שולל, אבל לא נחלקו בשאלה האחרת, והכל מודים כי גם אם 'רשות' היא, אינה רשות גמורה 'ואין לבטלה חינם'. והנה, אין ספק כי עמדת התלמוד הירושלמי אכן כך היא, ומעמד ה'רשות' מטיל מידה מסוימת של חובה בפועל. מעט קודם לכן הירושלמי מעלה את השאלה עצמה: 'נעילה מהו שתפטור את של ערב'. הוא קובע, בשם רב, שהיא אמנם פוטרתה, אף שאין בה סדר הבדלה ואינה אלא תפילה של שבע: 'קל הוא שהקילו עליו משום תעניתו, שיהו שבע פטורות שמונה עשרה'. ואם כן, מדובר בהוצאת ידי חובה במובן המלא של המילה, אף על פי שתפילת ערבית אינה אלא 'רשות' אליבא דרב. בהקשר זה יש לציין לדברי התוספתא (ברכות ג, ב): 'תפילת הערב אין לה קבע, ר' לעזר ב"ר יוסי אומר עם נעילת השערים. אמר ר' ליעזר ב"ר יוסי, אבה היה מתפלל אותה עם נעילת שערים'. נעילת שערים היא נעילת שערי ההיכל, היינו כשעה לפני חשכה, כמו שהוכיח הגר"ש ליברמן (תוספתא שם) מתוך עדותו של רבי ישמעאל, אחי ר' לעזר, על אביהם 'שהיה מתפלל של שבת בערב שבת'.⁷ נמצא לדעה זו, שאם התפלל נעילה כבר עמד בתפילה בזמן חיוב תפילת ערבית לכולי עלמא. תפילת נעילה כשהיא לעצמה אינה מחיובי היום המוגדרים והנלמדים ממקור כלשהו, והיא נועדה 'להרבות תפילה' ביום הקדוש כדי להיענות, כמו שמפורש בירושלמי שם. מכיוון שממילא אין היא נחשבת אלא ל'תפילה יתרה', אין שום סיבה שלא תוכל להוציא ידי חובת מעריב 'רשות', ואף ולהפך: תפילת ערבית 'רשות' תוכל להוציא ידי חובת נעילה.

7 לדעת גינצבורג (ביאורים וחיידושים בירושלמי, ג, עמ' 32) לא הכירה סוגיית הבבלי תוספתא זו, שהרי מתוכה עולה כי מילת 'קבע' שבמשנתנו פירושה קביעות זמן התפילה ולא עצם חיובה, וקביעות זמן זו ביקשו תנאים אלה להוסיף על לשון המשנה. ואולם ההיפך הוא הנכון. הגמרא סבורה כי מאחר שרבי ראה לנכון להשמיט ממשנתו את דברי התנאים הללו, שבוודאי הכירם, הרי בהכרח בא להדגיש כי 'אין לה קבע' פירושו אינה בגדר חיוב כלל. כאמור, התנאים בתוספתא קובעים את זמן תפילת ערבית קודם חשכה, ולמען האמת לא נמצא במקורות חז"ל בשום מקום תפילת לילה של חובה וקבע (או אפילו של רשות). אמנם, תפילת ערבית אפשר לאמרה כל הלילה, שהרי הושוותה לשרפת איברים שזמנה כל הלילה, אבל עיקר זמנה לפני חשכה, וחכמים הקפידו שהאומרים אותה יעשו כן לפני חשכה; ראה להלן. לילה אינו זמן עבודה במקדש כלל, ו'תפילות כנגד תמידים תיקנום' ואין להן חלות בלילה, אלא בדיעבד וכשאריות של חובה. לפי הדעה כי שלוש תפילות חובה קבועות על האדם בכל יום, כדברי דניאל ומשורר תהלים וכדעת הסובר כי 'תפילות אבות תיקנום' כולן ביום ה', ובספרי מנהג אשכנז הקדמון, פרק ח, הערתי על כך שבמשך הזמן התפתח המנהג להתפלל מנחה גדולה ומנחה קטנה גם יחד, כשתי תפילות חובה נפרדות, כדי לצאת ידי חובת שלוש תפילות ביום.

הירושלמי עצמו מכריע שלא כרב, וקובע כי כל החכמים ('מרייא, מן כולכון' שמעית') הסכימו לכך שאין נעילה פוטרת של ערבית, וכך היא גם דעתו המפורשת של רבי יהושע בן לוי שם. תלמוד זה מכריע אפוא שתפילת ערבית חובה, שהרי בסוגיה הקודמת נכרכו שתי המחלוקות זו בזו. ואכן, אנו יודעים יפה כי כך היה מנהגם הקדום של חכמי ארץ ישראל, להתפלל ערבית גם לאחר נעילה, שכך הובא בברייתא בתלמוד הבבלי (יומא פז ע"ב): 'אור יום הכיפורים מתפלל שבע ומתודה [...] בנעילה מתפלל שבע ומתודה, ערבית מתפלל מעין שמונה עשרה (רש"י: 'ג' ראשונות וג' אחרונות כתיקונן ואומר "הביננו" באמצע, שיש בה מעין י"ג ברכות)'. רבי חנינא בן גמליאל משם אבותיו, מתפלל שמונה עשרה שלימות, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת'. וכן נאמר בירושלמי (ברכות פ"ד ה"א): 'א"ר יוסי ב"ר בון ותני ר"ח, בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה, במוצאי שבת, ובמוצאי יום הכיפורים ובמוצאי תענית ציבור'. וכך הלשון משיחה לפי תומה, בהקשר אחר לגמרי, בירושלמי שם (פ"ד ה"ב): 'רבי פדת בשם רבי יעקב בר אידי, ר"א היה מתפלל שלוש תפילות, לאחר תפילתו מה הוא אומר, יהי רצון מלפניך'. ובדומה לכך: 'אחיתופל היה מתפלל שלוש תפילות חדשות בכל יום' (שם פ"ד ה"ד).

אם כן, בארץ ישראל הקפידו להתפלל ערבית, ואפילו ביום קשה ומרובה תפילות כיום הכיפורים. אלא שאין אנו יודעים אם עשו כן מפני שחשבוה לחובה, או מפני שחשקה נפשם להתנדב ולהתפלל רשות. מהמשך דברי הירושלמי שם עולה, כי נוהג זה, הנראה כנורמה רווחת, מתייחס אל שורת חכמי התורה בלבד, והמון העם היה חלוק במנהגיו: היו שהתפללו ערבית והיו שלא עשו כן. ואכן, רבי ורב חייא ציוו במפורש למתורגמניהם – היינו למשמיעי דרשותיהם ברבים – שיכריזו לציבור עם גמר דבריהם: 'מאן דמצלי ליצלי דרמשא עד יומא קאים', היינו שיתפללו ערבית מוקדמת מעט בביתם, מן הסתם כדי שלא יחמיצוה אם יאחרו עד סמוך לחשכה. רבי ורב חייא סברו, ככל הנראה, שתפילת ערבית רשות, והוראתם מתייחסת אל הנוהג המקובל. ברור אפוא, שהחכמים היו רגילים להקפיד על תפילת ערבית, גם אם סברו שהיא 'רשות', ואילו בקרב המון העם היו שהתפללו והיו שנמנעו.

ואולם דעת רב עצמו, הסבור כי תפילת ערבית רשות, ועם זאת תפילת נעילה 'פוטרתה' (ואע"פ שאינה אלא תפילת שבע), צריכה ביאור.

מעבר לכל מה שנאמר עד כה ניצבת שאלה נוספת שיש לתת עליה את הדעת. כך שנינו במשנת ברכות (ה, ב): 'מזכירין [...] הבדלה בחונן הדעת. ר' עקיבא אומר, אומרה ברכה רביעית בפני עצמה. ר"א אומר בהודאה'. רב יוחנן נשאל על משנה זו: 'דבר שהוא נוהג ובא חכמים חולקים עליו?' (ובלשון הבבלי: 'מכדי אנשי

8 לעניין זה אין הבדל אם הגרסה היא 'כולכון' כבכ"י ליידין והדפוס, או 'כולהון' כבכ"י רומי. לדעת גינצבורג, 'כולהון' כוונתו לכל החכמים הבבליים הנוכחים קודם לכן, אך אין בכך שום הכרח.

כנסת הגדולה תיקנו להם לישראל ברכות ותפילות, קדושות והבדלות, נחזי היכן תקון?'. על כך באה התשובה, בשני התלמודים, כי ההבדלה ניתקנה בעיקרה על הכוס, ועל כן 'שכחוה בתפילה'. ואולם למי שסבור כי תפילת ערבית רשות, כיצד ניתן לומר שההבדלה ניתקנה בתפילה, בין אם עיקר תקנתה בתפילה ובין אם תיקונה בתפילה משנעשו עניינם? משנה זו, המזכירה את המחלוקת של רבי עקיבא ורבי אלעזר בשאלת מקום שילובה של ההבדלה בתפילת ערבית של מוצאי שבת, סבורה בהכרח, על דעת שני התנאים, כי תפילת ערבית חובה. וזו לכאורה הערה חזקה.

כדי להתקדם יותר בהבנת מרכיביה של סוגיה זו עלינו לראות כיצד הבינוה חכמי ימי הביניים.

ב

המבוכה סביב שאלת מעמדה ההלכתי של תפילת מעריב כפי שהיא עולה מסוגיות התלמוד ומכללי הפסיקה, לעומת המנהג הציבורי הרווח כלפי תפילה זו, עוררה אנשים לבקש מרב שרירא גאון תשובה ברורה לספקותיהם.⁹ לדברי השואלים, הם מצאו ב'ספר אחד' כי הלכה כר' יהושע וב'ספר אחד כר' גמליאל'. מאחר שהגמרא מעמידה את סתם המשנה לפי מי שאומר רשות, ברור לשואלים כי כך צריכה להיות שורת ההלכה, ואף כך מתחייב מן הכלל הרווח 'הלכה כרב באיסורי'. אלא שכאן השואלים מעלים את סבך הסוגיות שהעלינו קודם לכן, ומהן עולה לכאורה כי תפילת ערבית חובה, והם מוסיפים ושואלים: 'מה טעם כל קהילות ישראל בכל בתי כנסת מצלו תפילת ערבית?' האם תפילה זו, המוחזקת בידם ובידינו, היא הלכה או 'מנהג'? אם הלכה היא, מדוע אין היא מתקיימת בידינו בשלמותה, היינו עם חזרת הש"ץ כרגיל? ואם מנהג היא, כיצד נקבע מנהג באופן המנוגד למתחייב מן ההלכה? והיא היא השאלה המרכזית העומדת לדיון בניסיון להבין את התפתחותה של הלכה זו למן חתימת התלמוד ואילך. זאת ועוד, אנו יודעים יפה שכך הוא מנהג 'כל קהילות ישראל' בכל מקום שהם, ולא רק בארצם של השואלים מרב שרירא.

רב שרירא גאון מעלה בתשובתו לראשונה את הגדרת תפילת הערב כ'מצווה'. הגדרה מתונה זו מקובלת לדעתו על רבן גמליאל ועל רבי יהושע כאחד. הם נחלקו בשאלה אם 'מצווה' זו חובה דתית היא, כרוב המצוות האמורות בתורה ובדברי חכמים, והנמנע ממנה נענש על אי-קיומה, או שמא היא 'מצווה' משום שהיא צופנת שכר טוב לעושיה, אך אין חיוב או עונש על ביטולה. לפי אפשרות זו, הרי היא כמצוות גמילות חסדים, ששכרה הרבה מאוד והמקיימה הרי הוא כמי 'שמצווה

ועושה, אבל מי שאינו מתנדב לקיימה אין עליו עונש, אם כי איבד שכר הרבה.¹⁰ זוהי דרגת ביניים בין 'חובה' לבין 'מידת חסידות'. מי שמקפיד על כך שכרו הרבה מאוד, אבל לדעת הגאון אין הוא בגדר מי 'שמצווה ועושה'.

להלכה הוכרע כי תפילת ערבית רשות ואינה חובה, אבל אין הדבר בא לשלול את ערכה כ'מצווה' בעלת תוקף דתי, הנותנת שכר למקיימה. על כן קיבלו עליהם ישראל בכל מקום ומקום להתנדב ולהתפלל ערבית, לעשות 'מצוותה' ולקבל עליה שכר. התנדבות זו היא במתכונת מנהג, ככל קבלה לקיים מנהג טוב, ועל כן ניטלו ממנה, במתכוון, רוב הסממנים המלווים את תפילות הקבע, ובעיקר חזרת הש"ץ, סדר הקדושה וקביעת זמני תחילתה וסופה. נותרו בה רק מקצת סימני הקבע, כגון הסמכת גאולה לתפילה לפי רב יוחנן והסמכתה כולה להקרבת איברים במקדש, שאף היא אינה עבודה אלא עשייה פולחנית ברמה נמוכה למדי. רמת חיוב נמוכה זו די בה כדי לחייב את מקיימה – ואותם בלבד – להשלימה בתפילה שאחריה אם שכחו במועדה, כהשלמה המוטלת על יתר תפילות הקבע, ואם שכחו להזכיר בה עניין היום 'מחזירין אותם'. בזה תתיישבנה רוב השאלות שהשואלים התקשו בהן. יתר המקומות בתלמוד שעולה מהם כי תפילת ערבית חובה יש להעמיד, לדעת הגאון, לדעת מי שסבור כך, שהרי מכל מקום יש בדבר מחלוקת תנאים ואמוראים. וסיים הגאון את תשובתו ואמר: 'כיון דכל ישראל נהיגי בה, ורוביהון לא ידעי דרשות ניהי, (ו)מאן דלא מצלי לה כפורץ גדר דמי. אלא מיהו סוגיא דגמרא פרישנא לכו' (=כיוון שכל ישראל נהגו בה, ורובם לא יודעים שהיא תפילת רשות, מי שאינו אומרה דומה לפורץ גדר. ואולם אני פירשתי לכם סוגיית הגמרא).

רב שרירא גאון הניח את התשתית לכל מה שעתידיים היו חכמים בבליים, ספרדים וצרפתים לומר אחריו, בסגנון זה או אחר. לדעת הכול יש לתפילת ערבית ערך דתי כיתר התפילות, ו'אין לבטלה על חינם' כדברי התוספות, אלא שלמאן דאמר 'רשות', שהלכה כמותו, לא הטילו חכמים כחובה כללית ועל כן ניטלו ממנה סממני תפילת הקבע הציבורית. עם זאת, יחיד המתנדב לקיימה, ולא כל שכן ציבור בתפילות לילי שבת וחג ומוצאי שבתות וחגים, שבהם נוהגים ממילא להימצא יחד בבית הכנסת, הרי הם מקיימים מצוות תפילה במילואה ובשלמותה. אכן, חלק קטן וסמלי מסממני הקבע והחובה חוזר אליה אז, כגון אמירת 'מגן אבות', שהיא מעין חזרת הש"ץ מקוצרת.

עמדה שונה במקצת עולה בפירוש רבנו חננאל, שמקצתו שרד בדברי הראב"ן (סי' קסט). לדעתו, בתקופת יבנה היו מקומות שנהגו להתפלל בהם ערבית ומקומות שלא נהגו. רבי יהושע פסק 'רשות' רק לגבי המקומות שלא נהגו, אבל במקום שנהגו, הודה גם הוא כי תפילת ערבית מוטלת על בני המקום חובה. מחלוקתם היא

10 שתי דוגמאות נוספות הביא רב שרירא ל'מצווה' הצופנת בחובה קבלת שכר אך אינה מטילה חיובי עונשין: 'ק"ש מצווה עם הנץ החמה', ו'מצווה על היתומים לפרוע חוב אביהם'. ולא באתי אלא להעיר על כך.

אפוא בשאלה אם יש לתפילת ערבית תוקף של הלכה או של מנהג. כך ניתן להסביר, לדעת רבנו חננאל, את התכחשותו של רבי יהושע לדברי עצמו הנמצא לכאורה משקר. אלא שהוא הורה, כאמור, רק לבני מקום שלא נהגו, והתלמיד הוא שהטעה והציג את עמדתו כבעלת תוקף כללי. כיום, ממשיך רבנו חננאל ואומר, כאשר מנהג כל ישראל להתפלל ערבית, הרי שאמירתה חובה גם לדעת רבי יהושע, שהלכה כמותו. גם לפי פירוש זה מתיישב יפה מכלול הקושיות שפתחנו בו, שכן בכל אותם עניינים יהא מדובר במקום שבו רווח היה המנהג להתפלל ערבית.

רבנו חננאל מניח – כפי שעולה משתיקתו – שיש בתפילת ערבית ערך דתי מלא לגופה, והמתפלל הרי הוא כמי שמצווה ועושה לכל דבר, כדעת רב שרירא. ואולם הוא המיר את המושג 'מצווה-רשות' שטבע רב שרירא במושג 'מנהג', המוכר יותר אך נופל הימנו בחומרתו. מכל מקום תפיסתו שונה, ולדעתו יש להעמיד את המקומות בגמרא שעולה מהם כי תפילת ערבית חובה במקום שנהגו, ואילו לדעת רב שרירא גאון יש להעמידם לפי מי שסובר חובה. אף על פי כן קשורה עמדתו של רבנו חננאל גם כאן, כבשאר המקומות, עם עמדת הגאונים, שכן אנו יודעים על תשובה של רב האי גאון בנושא זה, ובה נקבע כי דעתו של רבי יהושע נאמרה ב'מי שלא נהג להתפלל, אבל אם נהג להתפלל נעשית עליו חובה ואסור לבטלה' (ערוך, ערך קבע). השאלה היא, מעתה, הגדרת היחס בין תשובת רב שרירא לתשובת רב האי בנו, שלא הגיעה לידינו.¹¹

צעד נוסף בסוגיית תפילת ערבית נמצא בספר 'הלכות גדולות' (עמ' 29-30); 'דכי קאמרינן דתפילת ערבית רשות היא, היכא דלא בעי לצלוי כלל, אבל היכא דצלי ליה, שוויה עליה כחובה'. בעל הלכות גדולות ביקש ליישב את הקושיה: מדוע יש להחזיר את מי ששכח להזכיר של ראש חודש בערבית, אם כל כולה של התפילה אינה אלא 'רשות'. לדבריו, מכיוון שהתפלל ערבית פעם אחת, הרי קיבל עליו תפילה זו כחובה לפחות לגבי אותה הפעם. ובדומה לכך בסוגיית שבת (ט ע"ב), עד שלא התיר חגורו 'מטרחינן ליה' להתפלל, מפני שכבר הביע את רצונו להתפלל. עם זאת קיים ספק בכוונת הדברים על דיוקם: האם הבעת רצון, או תפילה בפועל, ביום מסוים, תקפים ביחס לאותו היום, או שיש בהם משום קבלה גמורה לגבי העתיד? לכאורה, בעניין מי שהתיר חגורתו, חז"ל הטריחוהו משום שכבר התפלל בעבר. עם זאת, ייתכן שדברי רב האי גאון 'אם נהג להתפלל נעשית עליו חובה'

11 תשובת רב שרירא נכללה ברשימתו של צ' גרונר, רשימת תשובות רב האי גאון, רמת גן תשמ"ו (=עלי ספר יג), מס' 64. על פי כללי הרישום הנקטים בידו: 'לפעמים מובאת תשובה משותפת, אצל ראשונים או מסדרי הקבצים, על שמו של אחד מהם בלבד, ועל כן ייתכן שתימצא ברשימתנו תשובה המיוחסת באחד המקורות לרב שרירא בלבד'. המקרה שלפנינו הוא דוגמה לדבר, כי אף שבמקורו (תשובות גאוני מורח ומערב, ס' קמא) התשובה רשומה על שם רב שרירא בלבד, הרי שבספר המנהיג (עמ' קכ-קכב) הובאה תמציתה בשם רב האי גאון. ואולם לכאורה אין לרב האי חלק בתשובה זו, שהרי הייתה לו תשובה אחרת בעניין, והילוכה בדרך אחרת.

כוונתם, כמו שכתב בעל הלכות גדולות, אפילו אם התפלל פעם אחת. ואף שהלשון אינה משתמעת כך, הרי הרשב"א על אתר בברכות הביא מדברי הגאון: 'דאי צלא ליה חדא זימנא שויא עליה כחובה'. ואולי כך היה מפורש בתשובת רב האי גאון כפי שהייתה בידיו במקורה. בהמשך דבריו למד הרשב"א מתשובה זו שאפילו נכוונות לתפילה חשובה כקבלתה חובה.

צעד נוסף, ואחרון, צעד הרי"ף בברכות על אתר. לאחר שהביא מדברי הלכות גדולות, סיים: 'והאידנא נהוג עלמא לשווייה חובה'. ניסוח חד משמעי זה, ההופך במחי יד את ה'רשות' ל'חובה' מבלי להיזקק לכל התנאים והשיקולים שאמרו הגאונים, הוא שנתקבל הלכה למעשה מכאן ואילך. וכך קבע הרמב"ם (הלכות תפילה א ו): 'וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפילה אחת בלילה [...] ואין תפילת ערבית חובה כתפילת שחרית ומנחה, ואף על פי כן נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית וקבלוה עליהם כתפילת חובה'. בכך נתבססה ונתקבעה תפילת ערבית בכל מקום ומקום כתפילת 'רשות' שקבלוה 'חובה' לכל דבר, אלא שסממני הקבע והחובה ניטלו ממנה. החובה הייתה לקיימה בצורתה המקוצצת, על פי ההלכה המקורית שראתה בה 'רשות' גרדא. אמנם, יש לשער כי במקום זה, כביתר המקומות, לא חידש הרי"ף הגדרה זו מעצמו, אלא מצאה בתשובת גאון שלא הגיעה לידנו. ואולם אין לנו תשובה דוגמתה, והקרובה ביותר היא תשובת הגאון האנונימי שהדפיס גינצבורג (גאוניקה, ב, עמ' 267): 'ועמא דבר בה כעין חובה'.

ג

מהלך אחר לגמרי ניכר בספרות חכמי אשכנז הקדמונים. על שאלת המפתח שעסקנו בה, מדוע מי ששכח תפילת ערבית של רשות בזמנה חייב להשלימה, הציע הראב"ה (א, עמ' 59) סדרה שלמה של תירוצים, קצתם חדשים לגמרי, המשקפים מסורת לימודית שונה לחלוטין. תחילה השיב תשובה מפתיעה לכאורה, שאכן אין חיוב להשלים תפילת ערבית, אלא שניתנה רשות להשלים תפילת רשות, כשם שקיימת חובה להשלים תפילת חובה. תירוץ שני של הראב"ה הוא שיש להעמיד את סוגיית ההשלמה אליבא דמאן דאמר 'חובה', והוסיף כי למעשה אין נפקא מינה בדבר, כי כבר 'קיבלנוה עלינו כחובה'. התירוץ השלישי הציע, כי מכיוון שכבר התפלל פעם אחת, גילה דעתו 'דחובה היא עליו'. תירוץ רביעי, מעניין מכל קודמיו, טוען כי בימים שיש בהם מוסף – היינו בשבתות ובמועדים וכדומה – 'תפילת ערבית חובה', וכל המחלוקת הגדולה בין התנאים בשאלה זו נוגעת לימי חול רגילים. חידוש מקורי ומפתיע זה מנומק במילים 'מפני חידוש התפילה', וכוונתו בזה צריכה עיון.

מארבעת התירוצים המוצעים, השני והשלישי ידועים לנו מספרות הגאונים, ואילו הראשון והרביעי חדשים לגמרי. התירוצ הראשון מאפשר להשלים בנוחות רבה עם ההכרעה שתפילת ערבית רשות, והתירוצ הרביעי מניח כך בפירוש ומוציא מכלל זה את ימי שבת, חודש ומועד.

כדי לרדת לסוף כוונתו של הראב"ה בתירוצ הרביעי – שהוא עיקר כוונתו של הפרק הזה – עלינו לעיין בדברי הראב"ן סבו. הראב"ן הביא דבר חדש בשם 'ירושלמי' שאינו לפנינו, הלא הוא 'ספר ירושלמי' הנודע, שלאחרונה נתפרסמו דפים אחדים מתוכו על פי כתב יד מיוחד.¹² וזו לשון הראב"ן (סי' קסט): 'ותפילת הערב כל הלילה ורשות הוא, כר' יהושע, ורבן גמליאל אמר חובה. ומפרש בירושלמי התקינו לסמוך גאולה לתפילת ערבית; משום כבודו דרבן גמליאל שהוא נשיא, עשו לתפילת ערבית כאילו היא חובה, ומדלא התקינו קדושה בתפילת ערבית כמו בשחרית ובשאר תפילות, שמע מינה שהוא רשות כרבי יהושע, ואפילו בערב שבת שתיקנו לש"צ לומר ברכה אחת מעין שבע, לא תיקנו לומר קדושה, דרשות היא. מצאתי'.

כמה חידושים עולים לנו מקטע מעניין זה. ראשית, למדנו מכאן כי תיקון תפילת ערבית 'כאילו היא חובה' תקנה קדומה היא, כבר מתקופת יבנה עצמה, וחכמיה עשו כן משום כבודו של הנשיא, רבן גמליאל, שעמד על דעתו בעניין זה. שנית, לאורך כל הדרך נשמרה רוחה של התקנה המקורית, שתפילת ערבית רשות, ועל כן נתלשו ממנה כל סממני הקבע והחובה במקביל לקביעתה 'כאילו היא חובה'.

מקטע 'ירושלמי' זה למדנו כי גם לתפילת ערבית של שבת, שחז"ל הרחיקו לכת והוסיפו לה את ברכת 'מגן אבות' שהיא מעין חזרת הש"ץ, הקפידו שלא לקבוע סדר קדושה, כדי להדגיש ולחזור ולהדגיש כי מעמדה ההלכתי הוא כשל תפילת הרשות תמיד, ואין לטעות בדבר. נקודה נוספת עולה מן המסורת בירושלמי: השבת קובעת מעמד מיוחד לעצמה מבחינה זו, שהרי תפילת ערבית בציבור, בהנחיית שליח הציבור, היא תקנה קבועה לערבי שבת ומועד ואף למוצאי שבתות וחגים, בגלל הקידוש וההבדלה המשולבים בתפילה. בימים אלה תפילת ערבית היא 'חובה' למעשה, אם כי לא להלכה, יותר משאר ימות השבוע. לביורו של עניין זה ראה מה שכתב ש' ליברמן: 'ואף מי שסובר שתפילת ערבית רשות מודה הוא בתפילת ליל שבת הכוללת קידוש היום, שהוא חובה' ((תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ' 34).

דברים אלה כוחם יפה אליבא דהירושלמי והתוספתא, שבהם עסק ליברמן, אבל לשיטת התלמוד הבבלי אין ניכר שום הבדל בחיוב התפילה בין ערבית של חול לערבית של שבת. אף מתשובת רב נטרונאי גאון¹³ אין עולה הבדל זה. האפשרות

12 י' זוסמן, 'שרידי ירושלמי כת"י אשכנזי לקראת פתרון חידת "ספר ירושלמי"', קבץ על יד יב (תשנ"ד), עמ' 120-123; הנ"ל, "ירושלמי כתב יד אשכנזי" ו"ספר ירושלמי", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 37-63.

13 ראה ברודי (לעיל פרק ב, הע' 10), א, עמ' 180-183.

לצאת ידי חובת ערבית של שבת בשמיעת – או באמירת – מעין שבע של 'מגן אבות', לפי דעת הסובר ערבית רשות, היא כפשוטו, ומאחר שתפילת ערבית רשות, אין להחמיר בה יותר ממה שתיקנו חז"ל. עמדה זו משתקפת גם בתשובת רב נטרונאי על ביטול פסוקי הברכה החמישית במעריב של שבת. לדבריו מקומה של ברכה זו יכירנה רק כסימן היכר לכך שתפילת ערבית רשות, אבל בליל שבת החזירו הדין על עיקרו, מפני שאז מצויים מזיקים והבריות ממהרים לשוב לבתיהם לפני שיחשך ולפני שיכבה נר של שבת. אם כן, הדבר לא נקבע מפני שביליל שבת תפילת ערבית חובה. ותן לבך לכך שבנוסח התשובה כפי שהוא מצוטט בספר הפרדס לרש"י הורחק הטעם הזה ממקומו ונקבע כטעם נוסף לעצמו.¹⁴

זהו אפוא הרקע לדברי הראב"ה שהבאנו לעיל. הוא סבור שיש ליישב את רוב התמיהות על עקרון 'ערבית רשות' בכך שאותן סוגיות הנראות כסותרות מדברות בתפילת ליל שבת, ליל חג או מוצאיהם. בכך מתיישבת היטב הסוגיה הנזכרת על תפילת 'נעילה', וכן החזרת המתפלל ששכח להזכיר את עניין היום בתפילת מעריב של ראש חודש, שאף הוא היה מועד ציבורי בימים מקדם. המהלך האשכנזי מעוגן היטב בסוגיות עצמן, העוסקות כולן בתפילות ערבית של חג ומועד, והאוקימתא מפורשת בתוכן ומדברת היטב בעד עצמה. בניגוד לכך עומדים כל התירושים האחרים שפתחנו בהם, המחייבים אותנו 'להעמיד' את הסוגיות החולקות לפי דעה אחת, או במקום שנהגו, או במי שקיבל על עצמו בצורה זו או אחרת להתפלל ערבית, ואין כל סימוכין לאוקימתות אלו בגופי הסוגיות.

הלך מחשבה זה מעלה את האפשרות שדווקא תפילת ערבית, ואך ורק של ימי חג ומועד, היא הקדומה שבכל תפילות החובה והקבע בישראל, וזמנה מלפני החורבן, בשל החובה לומר קידוש (ברכת 'מקדש השבת') והבדלה בעת היאסף הציבור לתפילה החגיגית יחדיו בהודמנות שבועית זו. אלא שאין סימוכין להנחה שתפילה זו הייתה בנויה משבע הברכות המצויות בה כיום דווקא, ואפשר שלא היה בה דבר בימים קדמונים מלבד ברכת 'מקדש השבת'. אמנם, לדעת הירושלמי נאמרה תפילת 'מגן אבות' בבית כנסת שאין בו יין,¹⁵ כעין קידוש לרבים, בגלל הברכה המסיימת שבה, ויש כאן אולי רמז לכך שתפילת הציבור כללה גם שבע ברכות של תפילת שבת. ואולם אין ראיה שברכת 'מגן אבות' עצמה קדומה לחורבן. מכל מקום, למדנו לדעת כי מסורת 'חיובה' של תפילת מעריב, להלכה ולמעשה גם יחד, שורשה ארץ ישראלי קדום, שלא כמסורת בבל הנוטה לראותה כתפילת רשות גמורה.

14 ראה תאשמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 143-144, 150-151.

15 שם, עמ' 159, 170-171.

ויהי נועם' וקדושה דסדרא של מוצאי שבת

תפילת ערבית של מוצאי שבת בימי הביניים ארוכה הייתה ומורכבת מזו של שאר ימות השבוע, בשל תוספות שונות שהוקבעו בסופה: אמירת פסוק 'ויהי נועם' (סוף פרק צ) ופרק 'ושב בסתר עליון' (פרק צא) שבספר תהלים ורובה של יחידת 'ובא לציון', הלוא היא ה'קדושה דסדרא', למן פסוק 'ואתה קדוש' ועד תום. לאחריה נהוג היה לומר 'ויתן לך'. למרות הימצאותה בסידורי האשכנזים (והאיטלקים) בלבד, היה זה 'מנהג כל ישראל לאומרה', כעדותו של בעל ספר המנהיג (עמ' ר), שהכיר מקרוב את מנהגי אשכנז־צרפת וספרד־פרובנס, ואין כעדותו נאמנה בזה.

לתפילת ערבית צורף גם סדר הבדלה מאגי נרחב, שנהוג היה לאומרו על הכוס בנוסח רחב בהרבה מן הנדרש על פי ההלכה, והאריך עליו מאוד את הדיבור גרשם שלום.¹ ואולם הוא טעה לחשוב כי 'הראשונים המזכירים הבדלה זאת בפירוש הם מחסידי אשכנז, וגם אחריהם לא נזכרה כי אם בספריהם של מחברים שהושפעו מכתבי חסידים אלו', ואין הדבר כך. כבר רבי יצחק ב"ר אבא מארי, בעל ספר העיטור, שהחל לכתוב את ספרו במרשיליא בשנת 1178,² הזכיר הבדלה זו בשמה (הלכות מילה, מהדורת ר' מאיר יונה, נג ע"ב), ואף למד ממנה דבר הלכה. בעל העיטור היה מחשובי חכמי פרובנס במאה השתים עשרה. הוא קודם בזמן לכל המקורות הספרותיים שהזכיר שלום, ואין לו זיקה ידועה לחסידי אשכנז.

עוד נהגו במקומות רבים בימי הביניים להוסיף לתפילת ערבית של מוצאי שבת אמירת 'אין כאלהינו' ו'פיטום הקטורת', ולזמר זמירות מיוחדות, בפרט בענייני אליהו הנביא. מלבד תוספות ארוכות אלו, לוותה תפילת מוצאי שבת לכל אורכה במנהגים שונים, שתרמו אף הם להארכת משך התפילה ולצביונה המיוחד. לאחריה נהוגה הייתה סעודת 'מלווה מלכה' הקדומה. בחינה מדוקדקת של הנושא מעלה, כי אף שלכל אחת מן התוספות נודעה סיבה בפני עצמה, הרי הן משקפות, יחדיו, את הנטייה הקדומה להאריך את משך השבת, הן בשל חוסר היכולת לקבוע בימים ההם את המועד הנכון והמדויק לצאת השבת, בהעדר שעון או כל כלי אחר למדידה

1 שלום (לעיל מבוא, הע' 23), עמ' 281-284.

2 מ' גלצר, "עטור סופרים" לרב יצחק בן רב אבא מארי: פרקי מבוא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ד, עמ' 2 הע' 5.

מוחלטת של הזמן, הן משום התחושה הטבעית, בעבר כבהווה, של 'ליווי המלכה' והפרידה העצובה ממנוחת הקודש אל טרדות החול.³ במשך הזמן נוספו לתחושות טבעיות אלו אלמנטים מיסטיים ומאגיים שונים, ואף יסודות עממיים פולקלוריים, לסגולה ולהצלחה.⁴

מאמר זה מוקדש לבירור פרט אחד בלבד מתוך הסדר המורכב הזה: אמירת 'ויהי נועם' וקדושה דסדרא, והתמורה הרעיונית שקבעה את דרך התפתחותו של המנהג ואת השינויים שחלו בו במהלך השנים. אגב מהלכנו יתברר גם עניינם של קצת מן המנהגים הנלווים לסדר יציאת השבת.⁵

א

המקור הספרותי הראשון המזכיר אמירת 'ויהי נועם' הוא ספר השאלות (בראשית, מדה' מירסקי, עמ' יב), שמחברו, רב אחא משבחא, פעל בבבל (ובארץ ישראל) באמצע המאה השמינית. שאלתא ראשונה זו עוסקת בשבח השבת. מובא בה הסיפור הידוע על אודות שיחתם של התנא רבי עקיבא וטורנוסרופוס הרשע', שבמהלכה הוכיח רבי עקיבא לאיש שיחו את ממשותה של קדושת השבת, בהראותו לו שבה בלבד שובת קברו של אבי טורנוסרופוס מלהעלות עשן, כדרכו יום יום. בעקבות זאת העלה הגוי את רוח אביו באוב, שאלו לפשר הדבר, ונענה: 'מלאך שהוא ממונה עלינו דומה שמו, והוא דן אותנו בכל יום ויום, ובערב שבת עם חשיכה בתיקול מכרות ואומרת, הנח להם לרשעים אלו וינוחו, ומניחים אותנו כל השבת כולה, ובמוצאי שבת עם חשיכה צועק המלאך שהוא ממונה על הרוחות ואומר, חזרו לגיהנום שכבר השלימו ישראל את סדריהן'. ומסכם בעל השאלות ואומר: 'ולכך ישראל מזכירין בסדר מוצאי שבת ואומרים "ויהי נועם ה' אלהינו עלינו" במוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים שחל להיות בשבת. מיכן רמו ל"ויהי נועם" במוצאי שבתות'.

סיפור המעשה עצמו מובא בתלמוד (סנהדרין סה ע"ב) בקיצור נמרץ, כפי הצורך במקומו, בלא התייחסות למוצאי שבת ולמנהגיו. ברור שהסיפור היה ידוע לבעלי התלמוד בשלמותו, והם הניחו שהוא ידוע לכל, כדרך שעשו בכל עת שנוקקו לסיפור מעשיות עם, כמעשה חולדה ובור דומיו. אם כן, אפשר שגם המסורת

3 ולכך יש לצרף את עמדתו הייחודית של רבנו תם, שדין תוספת שבת נאמר אך ורק לעת צאת השבת ולא במועד כניסתה (ספר הישר, חלק החידושים, סי' תלא).

4 ראה ד' נוי, 'ההסתכלות בציפורניים בשעת ההבדלה', מחניים פה-פו (תשכ"ד), עמ' 173-186, והביבליוגרפיה העשירה שצוינה שם.

5 לקט בלתי שיטתי של מקורות ראה מ' בניהו, מעמדות ומושבות (=ספר הזכרון לראשל"צ הרב י" נסים, ו), ירושלים תשמ"ה, עמ' עג-עז.

השלמה של הסיפור, כפי שהיא נתונה בספר השאליות, מקורה במסורת תלמודית שנמסרה על פה, ואולי אפילו בכתב, אף שהיא אינה לפנינו בתלמוד, שכן בפני ספר השאליות עמדו נוסחאות תלמוד מלאות יותר ומפותחות יותר מאלה שלפנינו.⁶ במדרש תנחומא (כי תשא, לג) הסיפור מופיע בצורה מלאה, אך בלא הסיומת העצמית של השאליות בדבר סדר התפילה המתחייב מכך במוצאי שבת, ויש להניח כי משם נלקח אל השאליות.⁷

אלא שסיומת זו עצמה אינה מבוארת כראוי: מה הקשר בין האגדה הנזכרת לבין אמירת 'ויהי נועם'? גם המשפט בשאליות 'מוצאי ימים טובים שחל להיות בשבת' סתום, שהרי גם הוא בכלל מוצאי שבת, ולמה ישתנה מנהגו? מילות הסיכום האחרונות 'מ'כן רמז' כפולות ומיותרות בעליל, אם כי הן מצוטטות בספרי קדמונים (ראה הערות המהדיר). לכאורה הכוונה לומר, כי מאחר שחזרת הרשעים לסבלם בגנינום קשורה ישירות למועד סיום תפילות מעריב של כלל ישראל (לפי אחרון המתפללים?), שהיא נקודת הזמן המוגדרת ליציאת השבת לצורך מסוים ומוגדר זה, נהגו ישראל להוסיף על תפילתם בעת ההיא ולגרום להארכתה, כדי למעט בכך את סבלם של הרשעים. ואולם עדיין לא מבואר מדוע נבחרו דווקא קטעים אלו להאריך בהם את התפילה, ומה עניינם של דרי מטה להתערב בענייניהם של המתים ומה ראו על ככה?⁸

כמאה שנה לאחר השאליות עולה העניין שוב בסידור רב עמרם גאון (עמ' פא-פב), וז"ל: 'וזה שנהגו לומר "ויהי נועם" וקדושה דסדרא, ולומר בנעימה ובאריכות טעם באפוקי שבתא, כדי שישתחו ישראל בהשלמת סדריהם, כדי להאריך מנוח לרשעים מלחזור לגיהנם, כי דאמרינן⁹ "ובמוצאי שבת צועק המלאך" [...] ולכך מזכירין ישראל בסדר מוצאי שבתות ואומרים "ויהי נועם", מכאן רמז ל"ויהי נועם" במוצאי שבת'. והוסיף רב עמרם ואמר:

הכי שדר רב שר שלום גאון [...] [אין אומרים אותו] אלא במוצאי שבת לחול, אבל במוצאי שבת יו"ט אין אומרים, שבתחלה כשקבעוה אבות הראשונים לא

6 ראה י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 378.

7 ולדעת גינצבורג, גנוי שכתב, א, עמ' 472, ניתוספה דרשה זו בתנחומא בידי מעתיק מאוחר, מתוך הפסיקתא, פרשה כג. עם זאת, יש לציין כי בספר ארחות חיים (פירנצה תק"י, דף סו ע"ב) הובא בשם 'מסכת סופרים' כי בשבת ראש חודש או 'מחר חודש': 'אומרים למוצאי שבת "ויהי נועם", שאין אסור לעשות מלאכה כי אם לנשים'. אם כן, זו ההזכרה הקדומה ביותר של אמירה זו; אלא שאין הדברים לפנינו במסכת סופרים.

8 היבט אחר של הנושא הזה נדון בספרי מנהג אשכנז הקדמון, פרק ט: גלגלי מנהג צרפת בסעודה שלישית של שבת. הדין שם שופך מעט אור גם על צד זה של העניין, והקורא המעוניין יקחנה משם.

9 צינונו של המהדיר למדרש תנחומא אינו מדויק, כי הציטוט כאן הוא מן השאליות, כפי שמוכח ממילות הסיכום של השאליות המועתקות כאן.

קבעוה אלא במוצאי שבת לחול, אבל במוצאי שבת ליו"ט, כיון דבעי למימר 'ומעשה ידינו' וליכא מעשה ידינו ביו"ט, אין אומרים. וקדושה דסדרא הכי נמי לא אמרינן. כללא דמילתא – כל היכא דלא אמרינן 'ויהי נועם' לא אמרינן קדושה דסדרא. ובמוצאי יום הכפורים נמי שחל להיות באמצע שבת, לא אמרינן [...] וכי אמרינן 'ויהי נועם' במוצאי שבת לחול – היכא דאיכא לקמן שיתא יומא דחולא [=ששת ימי חול], אבל אי איכא בי מיצעי [=באמצע] יו"ט או יומא דכפורי, אפילו חל יו"ט בערב שבת ואיכא לקמן חמשה יומי דחולא לא אמרינן 'ויהי נועם' בההוא אפוקי דשבתא [מוצאי שבת]. מאי טעמא? כיון דאמרינן 'ומעשה ידינו' תרי זימני, בעינן עד דאיכא לקמן שיתא יומי כולהו חולא.

כבר העיר י"נ אפשטיין,¹⁰ כי שני סעיפים מתוך סידור רב עמרם הובאו בספר הלכות גדולות (נוסח אספמיא, עמ' 190), בשם 'רב צמח ב"ר שלמה דיינא דבבא', ששימש אב בית דין אצל שני גאונים בסורא, רב נטרונאי ורב עמרם. לפי דעתו של אפשטיין, הוא עורכו של סידור רב עמרם גאון. וכך נאמר בהלכות גדולות: 'במוצאי יום הכיפורים שחל להיות במוצאי שבת ובמוצאי יו"ט אין אומרים "ויהי נועם", שמתחילה כשקבעוה רבותינו לא קבעוה אלא במוצאי שבת'. לא נזכר בהלכות גדולות הסעיף השלישי, בדבר הזיקה שבין אמירת 'ויהי נועם' לקדושה דסדרא, וכשאין אומרים את הראשון אין אומרים, ממילא, גם את השני. אדרבה, נאמר שם: 'ט' באב שחל להיות במוצאי שבת, אין אומרים "ויהי נועם", אלא אומר "ובא לציון גואל", "ואתה קדוש" וכולה קדושה דסדרא, אבל "ואני זאת בריתי" [אין אומרים] מפני שקראו קינה ואי אפשר לומר "ואני זאת בריתי", מפני שיש בסופו "לא ימוש מפך". מפליא הדבר שקטע זה עצמו לקוח אף הוא מסידור רב עמרם, בהלכות תשעה באב (שם, עמ' קלב-קלג); 'ותשעה באב שחל להיות במוצאי שבת אין אומרים "ויהי נועם", וכן סדר קדושה הכי נמי. דכל מקום שאין אומרים "ויהי נועם" אין אומרים סדר קדושה [...] ולאחר שקורא קינות אומרים "ובא לציון גואל", הכול כבהלכות גדולות. וסיים: 'לפיכך אומרים "ובא לציון גואל" [...] וכולה סדרא, וכן מנהג בשתי ישיבות'. בקטע זה עלו במעורב דבר והיפוכו, כמו שהעיר אפשטיין. המשפט המובלע 'וכן סדר קדושה הכי נמי' [...] אין אומרים סדר קדושה' משקף, כמובן, שיטה הפוכה, וצורך לכאן כנראה מן הגיליון בידי מעתיק מאוחר. על כן אנו צריכים לומר, לכאורה, כי לדעת רב עמרם אין זיקה הכרחית בין שתי האמירות. הקטע הראשון בסידור רב עמרם, בשם הרב שר שלום גאון, הקובע זיקה זו, מביא את דעת רב נטרונאי, שכן בשמו נמסרו הדברים הללו, מילה במילה, בספר שבלי הלקט (ראה להלן); וכבר ראינו שעריכת הדברים בסידור רב עמרם שלנו נעשתה

10 אפשטיין (לעיל מבוא, הע' 40), עמ' 575-577. על מקצת הנחותיו של אפשטיין נחלק גינצבורג (לעיל מבוא, הע' 38), עמ' 175-177, ואין מחלוקת זו מענייננו כאן. וראה ברודי (לעיל מבוא, הע' 40), עמ' 345.

בידי רב צמח הדיין, שהיה אב בית דין אצל רב עמרם ורב נטרונאי גם יחד. מכל מקום, גם הרב יצחק אבן גיאת העיד על כך בספרו (הל' כלולות, עמ' כג): 'ואמר מר רב האי, בבבל ובכל סביבותיה כשחל ט' באב להיות בא' בשבת אין אומרים 'ויהי נועם', אלא אומר תחתיו איכה וקניות, וכן אמר מר רב עמרם. וכך גם בהמשך הדברים שם. ייתכן שאין לכך קשר הכרחי עם שאלת יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, והוא נובע מן הסתירה המורגשת בין הזכרת 'ויהי נועם' לבין הצער ועגמת הנפש של ליל תשעה באב. ואכן, רק אמירת 'ויהי נועם' נתבטלה, ולא אמירת סדר הקדושה, כמבואר שם.¹¹

בשיטה אחרת החזיק רב שרירא גאון פומבדיתא, ובדבריו נכללה עדות סותרת אף ביחס למנהג שהיה רווח בשיבת סורא:

ולענין קריאת 'ויהי נועם' במוצאי שבת, שנמצא בדברי רב עמרם שאין אומרים אותו אלא בזמן דאיכא לקמן שיתא יומא דחולא, משום דאמרין תרי זימני 'מעשה ידינו' – הרבה תמהנו בזה, וזה מנהג שלא ידענוהו ולא שמענו בו מעולם אפי' במקומו של רב עמרם. ודאי במוצאי שבת ליום טוב אין רגילים לומר, ואף במוצאי שבת לחולו של מועד אין רגילים לומר, ושאלו למר רב יוסף בר מר רב חנינא ואביו זצ"ל מהו לומר במוצאי שבת לחולו של מועד, ואמר להו לא מנהגא למימר, ואם אמר לא הפסיד. עכשיו אל תימנעו אלא במוצאי שבת ליום טוב או לחולו של מועד בלבד (שבלי הלקט, סי' קכט).

כמה מסקנות עולות מן הדיון עד כאן. אמירת 'ויהי נועם' וקדושה דסדרא במוצאי שבת רגילה של חול הייתה מקובלת על דעת גאוני סורא ופומבדיתא כאחד, ואף היה מקובל עליהם שבמוצאי שבת של יום טוב לא תוקנה האמירה.¹² לעומת זאת הם נחלקו ביניהם בפרטים שונים. לדעת גאוני סורא רב עמרם, רב נטרונאי ורב צמח אין אומרים 'ויהי נועם' במוצאי שבת שאין אחריו ששת ימי מעשה, ולדעת רב נטרונאי – לבדו – אין אומרים אז גם קדושה דסדרא, מחמת הזיקה שביניהם. לדעת גאוני פומבדיתא, אין צורך בששת ימי מעשה, ולעולם אומרים במוצאי שבת 'ויהי נועם' וקדושה דסדרא, פרט למוצאי שבת של יום טוב ושל חולו של מועד. מסורת זו הביא רב שרירא בשם רב יוסף ב"ר חנינא, גאון פומבדיתא בשנים

11 ד' גולדשמידט, 'תשעה באב שחל להיות במוצאי שבת', טורי ישרון כב (תשל"א), עמ' 6-8, ביקש להסיק ממילות 'אלא אומר תחתיו', כי קריאת מגילת איכה נקבעה מתחילה אך ורק לתשעה באב שחל להיות במוצאי שבת, משום שלא אמרו בו 'ויהי נועם', וביקשו להאריך את מנוחת הרשעים על ידי אמירת תחליף זה. מכך נתפתח, ברבות הימים, המנהג לקרוא מגילת איכה בכל תשעה באב. רעיון זה דחוק מאוד, שהרי מכל מקום אמרו קדושה דסדרא, ורק אמירת 'ויהי נועם' נתבטלה. גם הדקדוק מלשוננו של רב האי אינו משכנע כלל.

12 אבל אם חל מוצאי יום טוב במוצאי שבת נוהגים היו לאמר, כפשוטו לשון השאלות. ואולם המאירי, מגן אבות, מהד' לאסט, עמ' כ, אומר כי 'אנו אין נוהגים כן בשום מקום, אלא במוצאי שבת לבד'.

820-830, היינו דור אחד לפני קבוצת חכמי סורא הנוכרת, והסכים עמו. והוא אף העיד כי בימיו, כמאה שנה לאחר גאוני סורא אלו, כבר לא נתקיים מנהגם אפילו במקומם. ניתן להביא ראיה פשוטה לכך מסידור רב סעדיה גאון (עמ' קכו), שנתמנה לגאון סורא בשנת 928, שקבע אמירת 'יהי נועם' 'במוצאי כל שבת אחרי תפילת מעריב'.

מסורת גאוני בבל הגדולים נשתמרה בארצות המזרח, ובתכלאל התימני נזכרת אמירתה בכל מוצאי שבת, אלא אם כן חל בו יום ראשון של יום טוב: 'המנהג הקדום בכאן ארץ התימן, כשחל יו"ט במוצאי שבת, איזה יו"ט שיהיה, אם הוא יו"ט הראשון אין אומרים "יהי נועם" וסדר קדושה כלל, ואם הוא יו"ט שני או אומרים [...] וכל שכן כשחל באמצע השבוע שאומרים¹³. וגם בכך ניכרת השפעתו הידועה של סידור רס"ג על נוסח תימן. מנהג זה נתחזק עוד בקרב יהודי תימן בעקבות תרומתו של ספר הזהר (ראה להלן לקראת סוף הפרק).

ב

'סדרא' זו, הנאמרת במוצאי שבת, כבר נרמזה זמן רב לפני ספר השאליות. מצאנוה, ככל הנראה, בתלמוד הירושלמי, פסחים, ראש פרק ד: 'נשייא דנהיגין דלא למיעבד עובדא באפוקי שובתא, אינו מנהג. עד יפני סידרא – מנהג'. היינו, אם נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה כלל במוצאי שבת, מנהגן בטל, אבל אם נמנעו ממלאכה עד להשלמת הסדרים, מנהג יפה הוא. המילה 'סידרא' משמשת כאן, כבכל מקום אחר, לציון קטעי קריאה מספרי נביאים וכתובים, ויש לה קשר עם המונח 'סדרים', הלוא הם הפרקים הארץ ישראליים שעל פיהם נחלק המקרא ליחידות קריאה שבועיות. 'קדושה דסדרא' הייתה נאמרת בציבור לאחר קריאה ליטורגית ביחידות מקרא מעין אלה, אף אם לעתים הן היו קצרות מאורך ה'סדרים' הטכניים שעל פיהם נחלק המקרא. גם במקרה זה, הנחה סבירה היא שכוונת הדברים לפרקי הקריאה הנהוגים, היינו פרק צא בתהלים ובראשו פסוק הסיום של פרק צ. יש לשער כי קריאה ליטורגית זו של הסדר, ושל הקדושה שבעקבותיו, הייתה נהוגה בכל לילות השבוע, ולאו דווקא במוצאי שבת.¹⁴

ראשי הסדרים צוינו במקרא לא בראש הפסוק הפותח את הסדר, אלא בזה המסיים את הסדר שלפניו. 'י עופר הסביר מנהג מוזר זה בכך שרגילים היו להתחיל בקריאת הסדר מן הפסוק האחרון בסדר שלפניו, כדי לציין את עקרון ההמשכיות.¹⁵

13 ראה המהדורה עם עץ חיים, מהד' י' חסיד, ירושלים תשכ"ב, דפים קמז-קמט.

14 וראה מה שהביא גינצבורג מתשובת גאון (לעיל הע' 10).

15 'י עופר, 'ספרי נביאים וכתובים', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 155-191. במאמר זה אסף המחבר את כל העדויות הפזורות על אמירת 'קדושה דסדרא' ועל מועדן ומקומן במערך התפילות.

עופר הביא לכך ראיות אחדות והשערות נראית מוכחת מתוכה. מתוך כך נוכל להבין יפה מדוע צורף לאמירת פרק צא בתהלים הפסוק האחרון מתוך פרק צ, 'ויהי נועם', כמוזכר לעיל: פרק צא הוא ראש סדר, ועל כן החלו בפסוק הקודם לו; וכבר צוין הדבר במבוא לתנ"ך במהדורת קורן. זוהי גם הסיבה להכפלת הפסוק 'אורך ימים', כפי ששיער עופר, ובעיקר ל'דילוג', כביכול, על המשפטים הראשונים בקטע שפתיחתו הרגילה היא 'ובא לציון גואל'. משפטים אלו נועדו לשמש פסוקי קריאה ליטורגיים, כדי לומר עליהם 'קדושה דסדרא' בסיום תפילת הבוקר, אבל במסגרת תפילת מוצאי שבת לא היה בהם צורך, שהרי ה'סדר' עצמו מקדים את אמירת הקדושה.

ניתן להסביר את בחירתו של 'סדר' זה דווקא, ולא אחר, לאמרו בתפילת הלילה, ובמוצאי שבת בפרט, על פי פשוטי המקראות. תפילה וברכה נאמרות להצלחה במעשה ידיים. על כן אמירת 'מעשה ידינו כוננה עלינו' בראשית שבוע של ימי מעשה היא דבר המובן מאליו. היא שזורה בתוך סדרה ליטורגית מפותחת ברוח זו, הנאמרת במהלך מוצאי השבת, בעיקר בעיטורי הפסוקים שמסביב להבדלה, קודם לה ואחריה. מזמור צא בתהלים המצורף לפסוק זה, שהוא עיקר ה'סדר', ידוע בכינויו התלמודי 'שיר של פגעים'¹⁶ והוא שימש סגולה עתיקה נגד המזיקים וכוחות הרע, וכלחש של סגולה כנגד המכה (שבועות טו ע"ב). כפי שהראיתי במקום אחר,¹⁷ שימוש זה של סגולה היה ידוע ורווח כבר במגילות מדבר יהודה. לצד האיחולים להצלחה במעשה הידיים, נמצא פרק אפוטרופאי זה מתאים לקוראו בכל לילה, כהגנה מפני מזיקי הלילה, ובפרט במוצאי השבת, כהגנה מפני הנזקים והמזיקים האורבים לפתחו של שבוע חדש. יש לשים לב לכך שאמירת 'שיר של פגעים' הייתה נהוגה, לכל הפחות אצל יחידים, בכל לילה בטרם שינה (שבועות, שם), במסגרת קריאת שמע שעל המיטה (ברכות ה ע"א), אלא שבמוצאי שבת קירבוה אל מהלך תפילת הערב גופא, מן הטעם הנזכר.

כך לפי פשוטו, כך גם לפי מדרשו, הגורס כי משה אמר פרק זה שבתהלים – עם הפסוק הנלווה אליו מן הפרק הקודם! – עם כלות מלאכת המשכן, כברכת הצלחה לישראל וכסגולת הגנה נגד המזיקים (ראה מאמרי הנזכר). מאחר של"ט מלאכות האסורות בשבת נלמדות כולן ממלאכת המשכן, שהיא הדגם היסודי לאיסורי מלאכה בשבת, אין לך נאה מללוות את השבת בצאתה בתפילה ובברכה שנאמרו לישראל עם כלות מלאכת המשכן.

16 עם פסוק 'ויהי נועם' בראשו! כך הוא בכל המקורות, ואין בזה כל תמה, כמוסבר לעיל. ואין צורך במה שהקשה ותי"ץ א' אפטוביצר בהערותיו לספר ראבי"ה, א, עמ' 4. אדרבה, העובדה שבקצת כתבי יד מצורף הפסוק לפרק צא מקורה בבעיות ראש הסדר.

17 'תאשמע, הערות לשירי שבח מקומראן', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 440-442; וראה 'באומגרטן, על שירי הפגעים מקומראן', שם, שם.

ג

כך הוא מהלך התפתחות המנהג לפי פשוטם של דברים. תחילה נקבעה קריאת פרק צא בתהלים כ'סדר' לימודיילטורגי (אולי לא יחיד), הנלווה לתפילת הערב – מן הסתם כל ערב, מחמת סכנת מזיקי הלילה. סדר זה נקבע כדי לסיים את התפילה, כמו בשחר, ב'קדושה דסדרא', שחז"ל ייחסו לה חשיבות עליונה.¹⁸ לעניין זה נתקשר בתקופת המדרש הארץ ישראלי המאוחר רעיון נוסף, שמועד חזרת הרשעים לגיהנום במוצאי שבת כרוך במועד סיום אמירת הסדרים בבתי הכנסת, כפי שראינו לעיל בתנחומא. העיקרון ששוכני הגיהנום נחים בשבת היה מוסכם במסורת כבר בתקופה התלמודית, כפי שעולה מן הסיפור על טורנוסורופוס הרשע, ובוודאי קדם לה תקופה ארוכה. חזרתם של המתים לייסוריהם עם צאת השבת נובעת מעצמה מן העיקרון הנזכר. ואולם קשירת מועדו המדויק של רגע קריטי זה עם מועד סיום תפילת ערבית הארוכה של מוצאי שבת היא מחידושה של התקופה המדרשית המאוחרת. במחצית הראשונה של המאה השמינית לערך, עם שקיעתו של מנהג אמירת הסדרים בתפילת ערבית של ימות החול, נתגבש הרעיון שקריאת הסדרים במוצאי שבת נועדה מלכתחילה לנצל קשר זה, כדי למעט את סבלם של הרשעים, כפי שנאמר בשאלתות. מן הטעם הזה נקבע עוד, שיש 'למשוך' את מילות האמירה¹⁹ ולבצעה בניגון,²⁰ כדי להרוויח זמן.

הרחקתה של אמירת הסדרים ממקורה הראשון וקירובה אל עולם המתים והשאל אופיינית להלך הרוח הכללי בימי הביניים. היא קשורה באופן מיוחד עם האמונה שהחלה משתרשת בישראל ממש באותה עת, היינו: בראשית המאה התשיעית, כי החיים יכולים להועיל למתים ולהיטיב את מצבם, בכמה וכמה דרכים, לפחות במהלך שנים עשר החודשים הראשונים לאחר הפטירה.²¹ ואולם התפתחות רעיונית זו עוררה עמה עיון מחודש, וממילא גם הבנה מחודשת, בשאלת הקשר של המנהג למוצאי שבת דווקא, למעט מוצאי ימים טובים, שאינם בכלל אמירה זו.

18 פליישר (לעיל פרק ז, הע' 7), עמ' 348-350, משער שאלמנט ה'קדושה' שב'סדרא' איננו משפטי 'קדוש, קדוש, קדוש', אלא הקדושה הנאמרת בסוף לימוד הפסוקים. אין זה מענייננו כאן, אבל יש מן העניין לציין זאת.

19 'משיכה' זו בניגון ומגמת ההארכה של משך התפילה נהגו החל במילת 'ברכו' שבראש התפילה. כך כבר מפורש בסדר רב עמרם, וכך קבעו חכמי אשכנז הקדמונים; ראה אור זרוע, ב, ס' פט. השקפה זו מבוססת על ההנחה ההלכתית שניתן לקיים תוספת שבת בכניסה וביציאה, ולהרחיב את גבולות השבת במידה מסוימת בהתנדבות. אני משער כי מסיבה זו לא נתקבל המנהג על דעת פוסקי ההלכה העיקריים מבית המדרש הספרדי, ובראשם הרמב"ם, שכן הם סברו שדין התוספת נאמר בגמרא על יום הכיפורים בלבד ואינו אמור כלל בשבת; ראה תאשמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 110. אמירת הסדר במוצאי שבת לא נזכרה כלל בשולחן ערוך (אורח חיים, ס' רצה) אלא בהגהת הרמ"א בלבד.

21 בעניין זה הארכתי את הדיבור בספרי הנזכר, פרק טז.

מן הדברים שהובאו לעיל עולה בבירור כי המנהג הקדום ביותר המתועד בידינו מדבר על מוצאי שבת בלבד, למעט מוצאי ימים טובים. הטעם לכך ברור: מטרת האמירה לאחל ברכה והצלחה לשבוע המתחדש, והרי כבר נתברך שבוע זה בתפילת מוצאי השבת. הימצאותו של יום טוב באחד מימי השבוע אינה מעכבת את האמירה במוצאי שבת, שהרי עדיין השבוע ראוי, וצריך, לאותה ברכה ולאותם איחולים, אבל מכיוון שנתברך במוצאי שבת, שוב אינו צריך לברכה נוספת במוצאי יום טוב שבאמצעו. לא נתמעט אלא מוצאי שבת שחל ביום טוב, מפני שאז מיטשטשת ההבדלה כולה ונכללת בקידוש, כדי שלא למעט מקדושת החג. זאת ועוד, אם מטרת האמירה, או לפחות אחת ממטרותיה, היא לדאוג לרווחת הרשעים, מדוע לא ייאמר הסדר גם במוצאי יום טוב, שגם בו שובת הגיהנום?²² לאור שאלה זו נתגבשה ההשקפה, שהאמירה תוקנה מתחילה ליחידה שלמה של שבוע שבת,

22 שאלה זו חוזרת ומופיעה בספרות האחרונים עד לימינו והיא זוכה לתשובות שונות. ראה, דרך משל, התשובה המוצעת בספר ארחות חיים, סדר תפלות מוצאי שבת, סי' ו': 'לפי שלא יחזרו לגהינום [...] ומשום כבוד יו"ט אין חוזרים שם (מ)כל אותו שבוע [...] שאין חוזרין הפושעים לגהינום'. אגב, בספר זה נזכר מנהג חריג, שאם חל יום טוב מיום ד' ואילך אומרים 'ויהי נועם', והוא לקוח משבלי הלקט. בגוף השאלה, אם אכן שובת הגיהנום ביום טוב כששבת, נחלקו הדעות בין הראשונים. התוספות בביצה לג ע"ב סבורים שיום טוב כמוהו כשבת, אבל המרדכי בפרק עשירי של פסחים, דף לו ע"א (בדפי המרדכי), סבור כי 'כשחל ראש חודש במוצאי שבת אין אומרים אותו [צדקתך] במנחה', דנשמות אין חוזרין לדינם, כדאיתא בפסיקתא (שלא מצאתיה) אמר רבי אפטוריקי, אור של גהינום שובת בשבת ובראש חודש. ודריש לה מדכתיב "ויצאו וראו בפגרי האנשים" וכו', וסמך ליה "והיה מדי חודש בחודשו ומדי שבת בשבתו" וכו' (סוף ספר ישעיהו). וכן כשחל יו"ט במוצאי שבת אין אומרים אותו א"ע דחזרות לדין ביו"ט, כמו שפירש במסכת ביצה פרק המביא, מכל מקום אין לאומרו מפני כבוד יום טוב, כדי שלא לפרסם הדבר שחזרות לדין ביו"ט, וכן אומר סדר קדושה במוצאי שבת, לפי שמלאך הממונה על הנשמות'. בספר חסידים קיימת סתירה פנימית בעניין הזה. מסי' תתשע (במהד' מרגליות) עולה שהנשמות נדונות ביום טוב, ואילו מסי' רמא (שם) נשמע להפך. גם בוהר מצויה סתירה פנימית בנושא זה. בפרשת תרומה (קנ ע"ב) נאמר: 'בשבת וברח' ובזמני ובחגי בההוא אתר נזרא אשתכך ולא אתדנו, אבל לא נפקי מתמן כשאר חייבין דאית להו נייחא', הרי שצריך לשבתות ולראשי חדשים המפורשים בפסוק הנדרש גם את התנים והזמנים; וכך היא גם עמדתו בפרשת משפטים (ק ע"א למטה): 'לית להו שכיכו בר בשבתי וביומי טבין וברשי ירחי'. ואילו בפרשת יתרו (פח ע"ב) נאמר: 'בהדין יומא [שבת] מתעטרן אבהן וכל בנין ינקין, מה דלאו הכי בכל שאר חגים וזמנין, בהדין יומא חייביא דגהינום נייחו'. וכן הוא ב'תוספתא', פרשת נח, סב ריש ע"ב: 'ולא יפקון מיניה בר בשבתי וברשי יאחי'. המקור הקדום ביותר המביע דעה בשאלה זו, עד כמה שאני יודע, הוא רבי יעקב ב"ר יקר, מרבתי של רש"י, אשר לדעתו: 'ביום הכיפורים לא מצינו ששבות, וכל שכן ביום טוב' (א"י אגוס, תשובות בעלי התוספות, ניו יורק תשי"ד, סי' י). דבריו נאמרו בקשר לשאלת חיוב הברכה על הבשמים במוצאי יום טוב. ויש להאריך בזה הרבה ואין כאן מקומו. (ובאשר לשאלה אם יש באדם נשמה יתרה ביום טוב כששבת, ראה: שו"ת הרשב"א, ג, סי' רץ, והסתירה המקבילה בדברי הזהר ויתר המקורות הרלוונטיים, בהערותו של הרב ר' מרגליות, במילואים למהדורה השלישית של ספר הזהר עם 'ניצוצי זהר', בסוף הספר, בעמוד האחרון.)

משבוע של חול אחד לחברו במחזור השנתי, ואין לה סדר אפשרי אחר. על כן נקבע שאם חל יום טוב באחד מימי השבוע תחול הברכה, בהכרח, על חלק אחד של השבוע בלבד, שהרי יום טוב עצמו אסור במלאכה ונתמעט מן הברכה, ונמצאת מתכונת האמירה בטלה מאלוה. ועל פי עיקרון זה נתפשט המנהג גם על פורים ועל תשעה באב, שאף על פי שאין בהם איסור מלאכה מן הדין, יש בהם הימנעות ממלאכה מצד המנהג, ונמצאו גם הם פוגמים בשלמותו של השבוע.

ביטול אמירת "ויהי נועם" במוצאי שבת של שבוע שחל בו יום טוב נוהג היה באשכנז מימים קדומים, וכבר תמצאהו בספר מעשה הגאונים (עמ' 39): 'במוצאי שבת אין אומרים "ויהי נועם" בוורמיישא כשחל יום הכיפורים בחול, אבל בתשובות ראשי ישיבות מצאתי שאומרים. אבל במוצאי שבת כשחל יו"ט בחול אין אומרים'. וכן הוא שם (עמ' 24): 'וכשחל הפסח או שאר יו"ט בשבת, אין אומרים "ויהי נועם" במוצאי שבת שלפני שבת (=שבוע) זו'. בספר זה מתואר המצב הרווח באשכנז במפנה המאות האחת עשרה – השתים עשרה. המנהג נזכר גם במחזור ויטרי (עמ' 115).

ד

שלב אחרון בהתפתחותו של מנהג זה קשור באמונה שהחלה מתפשטת בימי ראשית הקבלה, שעם כניסת השבת עובר העולם משלטון השרים והממונים העליונים למרותו הפרטית והאישית של הקב"ה, ובצאתה חוזרים הממונים והשרים לתפקידם. המשמרות אינן נוגעות האחת בחברתה אפילו כמלוא הנימה, ועל כן יש, בהכרח, הפרש של זמן ביניהן, זעיר ככל שיהא. באותו הרף עין של חילופי המשמרות נשקפת סכנה גדולה לעולם בכלל ולישראל בפרט והעולם טעון שמירה מעולה. בהתפתחותו של רעיון זה עובר המתח מן הדאגה לשלומם של המתים אל הדאגה למתרחש בין החיים, בעקבות חדירתם של המתים, ושאר מזיקים על אנושיים, אל תחום העולם התחתון.

יסוד הדברים בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' פ, שהוא מן הסימנים המזויפים בספר, ובמקבילתו בשאלות ותשובות מן השמים, סי' עד, ובשניהם התשובה היא מעשה ידי של רבי משה די ליאון.²³ וזו לשונו:

והוא רחום תקינו ליה בערבית, משום שעת הדין לחייבם בגיהנום. בשבת אין שם דין כלל, ואין צריך לומר, והוא הדין לישומר את עמו ישראל' [...] כל זמן

23 וביחס לנאמר בזה בעניין הזה, ראה: תא"ש מע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 153-155. תמיכה נכבדה בסוגיה זו העלה נ' דנציג, 'תשובות הגאונים "שערי תשובה" ו"שו"ת מן השמים"', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 21-48.

בחול, שהשרים ממונים על העולם, צריך לומר 'שומר את עמו ישראל', כי כמה הם המקטרגים לישראל בכל יום, [וכיון שנכנס שבת כולם זזים ממקומם, ונשגב שם ה' לבדו, והרי הצאן תחת סוכת שלום נשמרים [...]] ובמוצאי שבת כולם חוזרים למקומם, ומעמידים משמרות לשבת, ועל כן אין צריך לשנות קודם הבדלה על הכוס עד שיתקיימו ממונים והשומרים על העולם כמתחילה. וכן הוא הדין בכל תקופה, שאין צריך לשנות, ומנהג פשוט בעולם מפני חילוף המשמרות, עד שיתקיימו כל אחד ואחד על מקומו.²⁴

סימן זה עוסק בעיקר בהסקת מסקנות הלכתיות מאמונה זו ביחס לכניסת השבת, ואילו לעניין מוצאי שבת נרשם רק איסור השתייה. ואולם משמעותם העיקרית של הדברים נוגעת גם לעניין הסדר הנאמר במוצאי שבת. מלבד תפקידי הנוכרים לעיל, נוסף לו מעתה תפקיד נכבד של שמירה על הציבור ברגעים המסוכנים של חילופי המשמרות, ובכך ניתנה משמעות חדשה לאמירת 'שיר של פגעים' בשעה זו דווקא. רעיון זה מצוי הרבה בספר הזהר, בניסוחים שונים ובגווניו מתחלפים.²⁵ מלבד סכנת חילוף המשמרות, מוצאי שבת הוא, לדעת הזהר, אחד מלילותיהם של השדים והמזיקים: 'כיון דנפק שבתא, כמה חיילין ומשריין פרחין ומשטטין

24 ראה א' אפטוביצר, 'איסור שתיית מים בשעת התקופה', הצופה לחכמת ישראל ב (תרע"ב), עמ' 126-122; לי' גינצבורג, 'לחדשים יבקר', שם ג (תרע"ג), עמ' 184-186; א"י קליין, 'הסכנה לשנות מים בשעת התקופה והסגולה להישמר ממנה בספרות ההלכה', א' שייבר (עורך), ספר היובל לפרופ' דב הלר, בודפשט תש"א, עמ' 86-100; י' תא-שמע, 'איסור שתיית מים בתקופה ומקורו', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יז (תשנ"ה), עמ' 21-32. צירוף עניין התקופה אל מוצאי השבת אינו מקרי כלל וכלל; אדרבה, הוא שימש מקור עיקרי להשקפת הזהר בעניין מוצאי שבת. הסכנה הכרוכה בשעת המעבר מתקופה לחברתה וזה לגמרי לסכנת המעבר משבת לחול: 'ואני שמעתי שארבע ממונים הם בצבא מרום, וכל אחד משמש בתקופתו, וכל [שעה] הממונה מסתלק ובא השני לעומתו, העולם בלא ממונה, ובא מזל עקרב ומטיל מרה וטיפת דם [...] ושוף למים' (מחזור ויטרי, השלמות, עמ' יד). מחזור ויטרי, על תוספתיו, שימש מקור חשוב לרעיונותיו ולהשקפת עולמו של רבי משה די ליאון. למען האמת, שורשיה של אמונה זו עתיקים מאוד, ויש לה קשר עם הלוח הכיתתי של אנשי מדבר יהודה. כת זו חילקה את השנה חלוקה סכמטית לארבע תקופות, בנות שלושה חודשים כל אחת, כל חודש בן שלושים יום, ולכל חודש שלישי יום אחד 'נוסף', העומד לבין תחילת התקופה שלאחריה. על פי תפיסת אנשי הכת, ימים אלו חסרי תאריך, וכינויים – בהקשר מפתיע אל מה שנאמר לעיל – הוא 'הפגועים', כמפורש במגילת תהלים מקומראן. ראה J. A. Sanders, *The Dead Sea*. J. A. Maier, *Shire* של *Psalms Scroll*, New York 1967, p. 86. *Olat Hash-Shabbat*, J. Treballe-Barrera and L. Vegas-Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, Leiden 1992, pp. 551-552. בשירים אלו נרשמו 'שירים לנגן להפגועים'. מאייר משער נכונה כי הכוונה לארבעת הימים נטולי התאריך שבין התקופות, אבל הוא סמך זאת על המילה היוונית 'אפגוגה', שמשמעה ימי העיבור!

25 ראה י' תשבי, משנת הזהר, א, 'ירושלים תשכ"א', עמ' תצד, תקו, והחומר הרב שצוין שם. פיתוח נרחב של העניין הזה בספר הזהר ובספרות הקבלה בכלל, ראה: א' גינצבורג, 'טקסי ההבדלה בקבלה הוזהרית', י' דן (עורך), ספר הזהר ודורו (דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, ח), ירושלים תשמ"ט, עמ' 184-189.

בעלמא, ועל דא איתקן שיר של פגעים, דלא ישלטון על עמא קדישא' (הקדמה, יד ע"ב). אמונה זו נוגדת את הנאמר בגמרא (פסחים קיב ע"א), שדווקא ליל שבת הוא הלילה החופשי של המזיקים, וגם את עמדת הוזהר גופו, המסביר שהם מופיעים דווקא בלילי שבת בשל החופש הניתן לכוחות הרע מדינה של גיהינום עם כניסת השבת. לפי היגיון זה מתבטלת הסכנה במוצאי שבת, בגלל שבאותה עת הם מתכנסים חזרה לדינה של גיהינום. אין לדבר על 'סתירה' ממש בכגון דא, והוזהר הבדיל בוודאי בין סוגי מזיקים שונים הפעילים בליל שבת לסוגים הפעילים במוצאו, ואלה האחרונים קשורים בוודאי בחילוף המשמרות הנזכר. ואולם הסיבה העיקרית שהניעה את בעל הקטע בהקדמת הוזהר לזנוח במקום הזה את הרעיון העתיק, שקריאת 'ויהי נועם' נועדה להאריך את מנוחת הרשעים בגיהינום, ולשים לצדו את רעיון הצלת עם ישראל מפגעי המקטרגים קשורה, לדעתי, באמונה אחרת: הרשעים זוכים למנוחה יומית קבועה, שלוש פעמים בכל יום, בעת אמירת שלוש התפילות הקבועות, שעה וחצי בכל עת תפילה (נח, סב ע"ב). לפי אמונה זו, איבד הרעיון העתיק את כל משמעותו.²⁶

רעיון קרוב, שאולי הוא מבשרו של הרעיון הקבלי הנזכר, נרשם בפירוש התפילות והברכות לרבי יהודה ן' יקר, רבו של הרמב"ן, מראשוני המקובלים הפרובנסליים, בסדר מוצאי שבת (ירושלים תשל"ט, עמ' כג): "ויהי נועם", לפי דכתוב "מעשה ידינו כוננה עלינו" [...] וגם אומרים אותה לפי שהוא שיר של פגעים, שהשדים שולטים בלילה יותר מן היום. לפי שגם החשך הוא מעין מלאך המות [...] וגם ליל תחלת ממשלתם של שדים היה מוצאי שבת. שהרי בראם הקב"ה ערב שבת ולא ראו חשך עד מוצאי שבת. והוא כן בבראשית רבא (ז, ה'). הלך מחשבה זה מסביר יפה מדוע נקבעה אמירתו של ה'סדר' דווקא במוצאי שבת ולא במוצאי יום טוב. ואולם הוא מותיר בצריך עיון את הוויתור על האמירה בשבוע שחל בו יום טוב: מדוע נסכן עצמנו בשעה זו אך ורק משום שעתיד יום טוב לחול באחד מימי השבוע? על כן באמת קבעו מקובלים אחרים שגם במקרה זה יש לומר 'ויהי נועם', אם כי בלחישא ובאופן פרטי כביכול.²⁷

26 במקום שלישי קבע הוזהר מאפיין אחר, מעניין מבחינה היסטורית. וכן נאמר בפרשת מקץ (קצו ע"ב): 'ועל דא תנינן, חייבין דגהינום בשעתא דעאל שבתא ניחיי כולהו ואית להו חירות ונייחא. בשעתא דנפק שבתא אית לן לאיתערא חידו אלעאה עלנא, דנשתוב מההוא עונשא דחייביא דאיתדנו מההיא שעתא ולהלאה, ואית לן לאיצערא ולימא "ויהי נועם" וכו', דא הוא נועם עילאה'. דברים אלו עוקבים את דברי ספר הפרדס (עמ' שיז): 'ולכך ישראל מוכירין במוצאי שבת ויהי נועם, הרי אנו מתפללים שיהא בשבוע זה מעשה ידינו הכשרות וביישר ולא נבוא לידי עבירה כדי שלא נידון בגהינום'. וכבר ציינתי במאמרים שונים שימושה של ספרות הוזהר במחזור ויטרי. גם בעניין זה אין לדבר על 'סתירה' בעמדת הוזהר, אלא על הרחבות ועיבודים שונים של אותו רעיון בסיסי, שכל חלקיו משלימים זה את זה ומתקיימים יחדיו.

27 ראה ספר ברכי יוסף, לרב חיד"א, אורח חיים, סי' רצה, ס"ק א.

תפילת 'עלינו לשבח' ושאלת סיום התפילה

א

התפילה הנאמרת לאחר קדיש תתקבל של סדר 'ובא לציון', עד לסיומה המלא של תפילת השחר ויציאת המתפללים מבית הכנסת, מורכבת מכמה קטעים נפרדים, שעניינם בתפילה אינו מובן מאליו. אלבוגן סיכם נושא זה במשפטים אלה:

עתה אומרים קדיש שלם ובכך מסתיימת התפילה, ולפי ויטרי כבר הולך לו שליח ציבור ויושב. אולם דבר זה לא מנע הוספת עוד כמה נספחים, שאמנם רופפים היו מאוד ולא נחשבו כחובה (רמב"ם: 'נהגו מקצת העם'). הם מצויים כבר אצל עמרם, אבל השאלה היא כמה מהם שייכים כבר לעיקרו של הספר; מכל מקום, רק במרוצת הזמן הם התרבו עד לאותה מידה כפי שהם לפנינו. אף לא בכל מקום הם באים באותו סדר. משותף לכל סידורי התפילה הוא 'שיר של יום', היינו שיר הלויים שבסוף מסכת תמיד (ז, ד); על פי רוב נתלים בהם עוד כמה פסוקים, ביניהם 'יהי ה' אלקינו עימנו' (מל"א ח, נז-נח); בוטרי עומד במקום מזמורים אלה תה' פ"ג, באשכנז [...] מצוי יום יום 'אין כאלהינו' וכמה מובאות מן התלמוד, מהם האגדה המסיימת את מסכת ברכות בבבלי; בספרד גם סוף מסכת נידה בבבלי, ברומי 'פיטום הקטורת' (כריתות ו ע"א; ירושלמי, יומא ד, ה). מאז 1300 בקירוב נזכר 'עלינו לשבח' כסיום התפילה של חול; בכל המנהגים הוא עומד בסוף ממש, רק אשכנז מביא אותו כראשון בין הנספחים שהוזכרו כאן, ומוסיף גם 'על כן נקוה לך':¹

משפט אחרון זה של אלבוגן מופרך מתוכו, שהרי בהערותיו כתב בעצמו לשון זו: "'עלינו' אני מוצא ראשונה טור או"ח, סי' קל"ג. לפי ברלינר,² כבר רוקח כלל אותו בשחרית'. ואכן, ברלינר ציטט במקום זה מדברי הרוקח בסי' שכד, שכתב שם, בסוף

1 אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 63. וראה מ' שטראשון, מבחר כתבים, ירושלים תשכ"ט, עמ' צו.

2 א' ברלינר, כתבים נבחרים, א, ירושלים תש"ה, עמ' 49.

הלכות תפילה: 'יענך ובא לציון ואחר גומרים קדיש, וקורין עלינו לשבח עד "תמלוך בכבוד" כל יחיד ויחיד'. אם כן, תפילה זו נזכרת כמאה שנה לפני 1300. נראה שאלבוגן לא הצליח למצוא את המובאה שציין לה ברלינר ועל כן היסס להסתמך עליה, כי חשבה קדומה מדי. בספרי השימוש הרגילים כבר נתקבל ספר הרוקח כמקור הספרותי הראשון לתפילת 'עלינו'. ואולם, כפי שניתן היה לצפות מראש, לקחה ר"א מגרמייזא מרבו, ר' יהודה החסיד, שכבר כלל תפילה זו בין הקטעים שחלק בהם על נוסח תפילתם של בני צרפת, ונוף בהם קשות על ששינו במילותיה ופגעו בספירת אותיותיה. וזו לשונו: 'רבים מעמי הארץ, אנשי צרפת ואשכנז, נוהגים לומר "אל אל לא יושיע" [...] ויש שנהגו לומר "לאל לא יושיע", וכל זה הבל הוא'.³

אף שנכונה קביעתו של אלבוגן, כי לפי מחזור ויטרי (עמ' 62) 'כבר הולך לו שליח ציבור ויושב' לאחר אמירת קדיש שלם בסוף 'ובא לציון', אין זו ראייה של כלום, שהרי כבר ראינו בספר הרוקח שתפילת עלינו אמרו היחידים כל אחד ואחד לעצמו, לאחר שהלך לו שליח הציבור וישב. לעומת זאת, בסדר התפילה גופו המשולב במחזור ויטרי, בכ"י קלגסבלד של המחזור שזמנו אמצע המאה השתים עשרה, נזכרת תפילת 'עלינו'. לאחר קטע 'ובא לציון' והקדיש, פרק פג בתהלים וצרור פסוקים, נאמר: 'ואומר בלחש' 'עלינו לשבח'.⁴ אם כן, אנו יכולים לקבוע בוודאות שתפילת עלינו לשבח הייתה ידועה בצרפת כבר באמצע המאה השתים עשרה כפרק הסיום של התפילה.

על רפיפותה הליטורגית וההלכתית של תפילת 'עלינו לשבח', עוד זמן רב לאחר כל אלה, יעידו דברי הרב מנחם המאירי: 'המתפלל כשם שהוא צריך לשהות מעט קודם תפילה כך צריך לשהות מעט אחר תפילה, שלא יהא כפורק משאו מעליו והולך לו [...] ומכאן תיקנו לומר פסוק של "אשרי" קודם "תהלה לדוד" ללמדנו שמאותו פסוק יצא לנו לשהות מעט קודם תפילה; וכן לטעם שאחר תפילה תיקנו קריאת שיר מזמור [תהלים פג] או עלינו לשבח' (בית הבחירה לברכות לב ע"ב). וראה מה שכתב הרב חיים בן דוד, תלמיד הרשב"א, בספרו צרור החיים (ירושלים תשכ"ו, עמ' יח): 'ואחר סיום התפילה היו שוהין קצת בבית הכנסת ואומ' עלינו לשבח, ומנהג בצרפת שאין אומרים אותו בתפילת מנחה ואפילו בשבת, רק בשחרית

3 ראה ערוגת הבשם, ד, עמ' 98. וראה תא"שמע (לעיל מבוא, הע' 104), עמ' 65-77.

4 מחזור ויטרי, עמ' 75. אמירה בלחש מעידה, בדרך כלל, על פקפוקים ביחס לתוקפה של האמירה, וזהו הפתרון הרווח במנהג אשכנז לספקות ממין זה. ואולם במקרה שלנו קשורה הלחישה בהתקפה הגסה על הנצרות שהייתה כלולה בקטע; ראה להלן עמ' 146-147. אגב דרכנו נציין, כי האות תי"ו הרשומה במחזור ויטרי לפני מילים אלה מציינת את גבולה התחתון של תוספת קודמת, ואינה באה לציין את המשפט הזה כתוספת, כפי שהבין ש' טל, הסידור בהשתלשלותו, ירושלים תשמ"ה, עמ' צב-צג. זהו ספר קצר של תשובות לשאלות שנשאל טל בעקבות מהדורת הסידור 'רינת ישראל' שהוציא לאור.

וערבית, שעה שאומרים שמע ישראל.⁵ עד לזמן הרמב"ן לא מצאתי כל עדות לאמירת 'עלינו' בפי יהודי ספרד, והעניין כולו נושא אופי אשכנזי ייחודי.

ב

מכל קטעי התפילה שאחרי 'ובא לציון', תפילת 'עלינו לשבח', המסיימת דרך קבע את שלוש תפילות היום, היא בבחינת חידה של ממש בחקר התפילה. ממעמד של נספח טפל, בלתי מחייב ומאוחר, הפכה התפילה לקטע חובה המסיים את כל תפילות הקבע שלנו. כידוע, מקורה בתפילת ראש השנה, שבה היא משמשת פתיחה לימלכויות ונהוג לייחסה לסדר 'תקיעתא דרב'. תוכנה, כדברי אלבוגן: 'משבח את רעיון מלכות שמים עלי אדמות' ו'משמעות דתית נעלה נודעת לעובדה שהאידיאה הנשגבה של איחוד כל האנושות לעתיד לבוא בעבודת האל האחד נעשה חלק מתפילת כל יום'.⁶ הערכה דומה מצאנו גם בפיו של ברלינר,⁷ הקובע שתפילה זו 'מצהירה בגלוי ובצורה נעלה ומרוממת את הנפש, את אמונתנו המוצקת והוודאית באל אחד ונצח, בורא עולם ומלואו. תוך הכרה זו בלב ובאותו שיר על השפתיים עלו מקדשי השם בישראל בימי הביניים על המוקד וכך סיימו את פרשת חייהם'.⁸ מכל מקום תפילת 'עלינו לשבח', במשמעות הדתית הנוכרת ובאידיאה נשגבה זו,

5 מנהגנו לומר 'עלינו' שלוש פעמים ביום, אחר כל תפילותינו, הוא על פי קבלת האר"י. הרעיון שאמירת 'עלינו' היא כעין 'שיר ייחוד', וכשאין אומרים 'שמע ישראל', שהיא הצהרת הייחוד הנשגבה, אין אומרים גם 'עלינו', קשור בתפיסות קבליות שקדמו לאר"י, שהרי כך כתב הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז מכ"י, חלק שמיני, בני ברק [חש"ד], סי' לג): 'שאלת ממני איך ינהוג בעניין עלינו לשבח בתפילת המנחה, לפי שראית כמה בני אדם אין אומרים אותו, ואומרים כיון שאין בה קריאת שמע, שהיא הייחוד, שאין לומר בה עלינו לשבח שנתקן בסוד הייחוד. תשובה: איני רואה לבטל ממני עול מלכות שמים אפילו שעה אחת, ושבח נאה כזה ראוי לאדם לומר כמה פעמים בכל יום, וכל שכן בתפילת המנחה, ואדרבה – מפני שאין באותה תפילה קריאת שמע, צריך לומר עלינו לשבח שהוא במקום קריאת שמע, והוא הייחוד הגמור'. המקור הספרותי הראשון הידוע לנו, הממליץ לומר עלינו לשבח שלוש פעמים בכל יום, היא התשובה המזויפת על שם רב האי גאון, שג' שלום נטה לייחס את חיבורה למקובלי חוג העיון אשר פעלו בפרובנס במפנה המאה השתים עשרה. ראה ג' שלום, 'קבלת ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן', מדעי היהדות ב (תרפ"ז), עמ' 191–192. ואולם א' וולפסון הוכיח כי תשובה זו היא מזויפו של משה די ליאון, וזמנה מאוחר אפוא בכחמישים שנה. ראה E. Wolfson, 'Hai Gaon's Letter and Commentary on "Aleinu": Further Evidence of Moses De Leon's Pseudepigraphic Activity', *JQR* 81 (1990–1991), pp. 365–409. אין לדבר זה נגיעה של כלום לעניין שלפנינו.

6 אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 63.

7 ברלינר (לעיל הע' 2), עמ' 48.

8 ראה א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תש"ה, עמ' קלד, קמח, קמג; ש' אברמסון, נוסח ברכה על קדושת השם, תורה שבעל פה יד (תשל"ב), עמ' קנז-קסד.

מופיעה בתפקידה זה בסידורי התפילות למן אמצע המאה השתים עשרה, ואין אנו יודעים למה ועל מה. גם מקומה של תפילה זו מתמיה, לכאורה. אמנם, סיום התפילה הוא מקום נאה להצהרת אמונים לאידאה, אלא שבאמת אין היא סיומה של התפילה כלל. תפילת 'עלינו' אינה אלא קטע הסיום – ועל פי מנהג אשכנז קטע הפתיחה! – של קבוצת נספחים קטנה, שקטעים מתוכה היו נאמרים כרשות ולא כחובה, ועדיין כך הם נאמרים, על פי המנהגים השונים, לאחר תום התפילה וכטפל גמור לה. פליאה היא אפוא כיצד נדחקה הצהרת אמונים נשגבה שכוז למעמד של נספח צדדי וטפל לתפילה, ובמאה השתים עשרה דווקא. ומדוע לא נאמרה קודם לכן? הלא דבר הוא.

אינני חולק כלל על האופי הנשגב של התפילה ועל סגנונה ההמנוני. הדבר היה ברור יפה כבר לראשונים, והם האריכו מאוד בשבחה והפליגו בקדמותה, עד לימי משה רבנו ויהושע בן נון, וחייבו לאמרה – בראש השנה כמובן – בכוונה גדולה ובנעימת שיר נלבבה. וכדברי בעל ערוגת הבשם: 'כל איש הירא את ה' ישים על ליבו תכונת השכל וישים לבבו כבשר רך ויכוון מאוד מאוד כשיאמר עלינו לשבח, כי שיר השירים הוא, ויהושע משרת האלקים יסדו כשנכנס לארץ הקדושה'.⁹ דברים ברוח זו מצויים הרבה בספרותם של חסיד אשכנז, שגם רבי אברהם ב"ר עזריאל בעל ערוגת הבושם נמנה עמם. הראשונים גם חייבו לאמרה בעמידה דווקא, כמפורש בספר ארחות חיים ובספרים אחרים. צריכים אנו להבין אפוא מדוע וכיצד חדרה תפילה זו לשגרת תפילות החול לקראת סוף המאה השתים עשרה, ומדוע וכתה לפופולריות רבה שכוז.

יתר על כן, המתבונן בנושא בהקשרו המלא ייווכח כי השאלה נוגעת לכל הקטעים הבאים לאחר סיום התפילה, כפי שנקבע בתקופת הגאונים, היינו לאחר אמירת 'ובא לציון' והקדיש השלם שבעקבותיו. קטעי 'אין כאלהינו' ו'פיטום הקטורת', פרק פג בתהלים, שיר של יום, קטעי אגדה תלמודיים קצרים, פרשת עשרת הדברות, פרשת המן ופרשת בלק, צרורות של פסוקים ואמירות ומגוון תחינות המצויים עד היום בסידורים השונים שבידינו, קצתם בתוך מסגרת התפילה התקנית כביכול וקצתם מחוצה לה וממילא גם נפוצים פחות – כל אלה דורשים הסבר, וקטע 'עלינו' אינו אלא אחד מהם. מקצת הקטעים נראים לנו מבוררים בטעמם. פרק 'פיטום הקטורת' נאמר במקדש חציו בבוקר וחציו בערב. קריאת עשרת הדברות שולבה במקומות שונים בתפילה בכל הדורות, אם דרך קבע ואם דרך ארעי, וכניסוחו של עזרא פליישר: 'יש להניח שבשעה שביטלו את אמירת הדברות מפני טינת המינים, לא ביטלו את אמירתם כליל, אלא ביטלו את אמירתם כל יום, כתפילת חובה צמודה אל קריאת שמע. אותה שעה עצמה עשאוה מן הסתם אמירת רשות במסגרת ברכות השחר ופסוקי דזמרה, שלא נחשבו חלק מתפילת

החובה ולא נאמרו ברבים.¹⁰ כמה ממרכיבי התפילה שאחר התפילה ניתן לבאר בדרך נוחה פחות או יותר, אבל רוב המרכיבים סתומים ועניינם אינו ברור, ותפילת 'עלינו' בכלל זה.

כבר אמרנו כי מקורה של תפילת 'עלינו לשבח' בתפילת מוסף של ראש השנה, כפתיחה לסדר מלכויות, והיא מיוחסת ל'תקיעתא דרב' הקדומה. ייתכן מאוד שהיא קדומה אף לרב, כמו שטען י' היינמן.¹¹ לדעתו, תפילת 'עלינו' היא מטיפוס התפילות שמיסודו של בית המדרש, שכן מצויים בה כמה וכמה סימנים המעידים על כך, ועל כן העלה את ההשערה שמוצאה הראשון בתפילת אנשי המעמד בבית המקדש.¹² במרכז תפילתם עמדה הקריאה היומית בתורה, בפרקי 'מעשה בראשית' (משנה, תענית ד, א), והיינמן שיער שתפילת 'עלינו' נאמרה בסוף קריאה זו כסיכום רעיוני לתוכנה. היינמן גם הסתמך על הקשר הישר, שהוכיח לראשונה ג' שלום,¹³ בין תפילת 'עלינו לשבח' לספרות הסוד של המרכבה הקדומה, שמוצאה לדעת שלום בתקופת התנאים. היינמן אף ציין את קשריה ההדוקים של ספרות זו עם פרקי 'מעשה בראשית'. לדעתו, הקטע נלקח מסדר המעמדות היומי שבמקדש אל תפילת ראש השנה, וממנה נקלט בספרות המרכבה.¹⁴

דברים אלה הם בגדר השערה בלבד, ואפילו אם נכונים הם, אין בהם כשלעצמם כדי לענות על השאלה שפתחנו בה: מה היה מקומה של תפילת 'עלינו לשבח' עד למאה השתים עשרה, ומה נתחדש במאה ההיא שהעלה אותה לגדולה? אף על פי כן, הרעיון שתפילת 'עלינו' יסודה בסדר התפילה של אנשי המעמד הוא המפתח הנכון להבנת דרך השתלבותו – המאוחרת לכאורה – של הקטע בסיום תפילת השחר (ולאחריה גם בשאר תפילות).

אקדים ואסכם את הדברים בקצרה, לפני הצגתם המפורטת: בימי הביניים הקדומים נהגו יחידים באשכנז ובצרפת לומר בסוף התפילה, לאחר 'ובא לציון', סדר מעמדות יומי, שהכיל פרקי אמירה שונים מן המקרא ומן התורה שבעל פה, על יסוד תפילתם המשווערת של אנשי המעמד הקדמונים. למן אמצע המאה השתים עשרה הלך ונתמעט סדר זה וירד ממעמדו, אף על פי שהיו מי שאמרוהו, באופן

10 פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 272.

11 י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, 'ירושלים תשכ"ד', עמ' 173–175.

12 לעניין זה, שיש לו חשיבות מרכזית בסוגיה שלפנינו, ראה תבורי (לעיל מבוא, הע' 20), עמ' קמה-קס.

13 G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, p. 27.

14 מ' בראילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת גן תשמ"ז, עמ' 38–39, העלה את ההשערה כי מקורה של התפילה בספרות המרכבה ומשם נלקחה לתפילת ראש השנה. טענה הפוכה והפניות ביבליוגרפיות נוספות העלה M. D. Swartz, 'Ala'y le-shabbeah: A Liturgical Prayer in העלה', *JQR* 77 (1986–1987), pp. 179–190. אני נוטה לקבל את דעתו של שוורץ. וראה מה שהגיב על כך מ' בראילן, 'מקורה של תפילת "עלינו לשבח"', דעת 43 (תשנ"ט), עמ' 5–25.

פרטי, עד לדורות האחרונים. תפילת 'עלינו' הייתה סעיף אחד מסעיפי סדר זה, ושם היה מקומה לפני הופעתה בסידורים בין פרקי הסיום של התפילה הרגילה. עם שקיעתו ההדרגתית של הסדר, שוקעו חלקים ממנו בתוך התפילה היומית הקבועה ונתפזרו בה במקומות שונים: לפני התפילה, בתוכה ובסופה. קטע 'עלינו לשבח', וקטעים אחרים כיוצא בו, על פזורה זו ייחשב. נבאר זאת עתה ביתר פירוט.

ג

נושא המעמדות כמעט שלא נחקר, עד שהקדיש לו א"א אורבך מאמר חשוב וחלוצי.¹⁵ הוא בדק כמה וכמה כתבי יד עתיקים של סידורים נוסח צרפת, ורשם את ההתפתחות שחלה לדעתו באמירת המעמדות. ברוב כתבי היד רשום על הסדר, המכונה גם 'סדר המערכה', שמו של רבי אליהו הזקן ב"ר מנחם ממאנש, החכם הצרפתי הידוע מן העיר לה מנש (Le Mans) שבצרפת, שחי במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה.¹⁶ במרכז הסדר נמצאת קריאה יומית של פרשת הבריאה, מחולקת לשבעת ימי השבוע. קריאה זו מחולקת באופן דומה לפרשת 'האזינו', ובסופה פרק תהלים יומי (שיר של יום), פרק יומי מן הנביאים, ופרשת הקרבנות לפי תיאורה וסדרה שבפי אביו שהיה 'מסדר המערכה' (יומא כז ע"ב). קטעים נוספים נכללו בסדרי מערכה אחרים, מאוחרים יותר לדעתו של אורבך, ובהם אחד עשר פסוקים שתחילתם נו"ן וסופם נו"ן, פרשת המן, פרשת פנחס המקנא, בקשות בסגנון 'ריבון כל העולמים', פיוטים אחדים (מהם משל רבנו אליהו הזקן עצמו), צרורות פסוקים ועוד קטעים קצרים שונים, בעיקר מן התורה. ואולם באף אחד מן המקורות הרשומים במאמרו לא נכלל קטע 'עלינו לשבח' בתוך הסדר.

והנה, נתגלה באוקספורד סידור קדום (Ms. Corpus Christi College, 133), שעל עמודיו האחרונים רשם בעליו רשימת נכבדים אנגלים שהיו חייבים לו ממון. דפי הרשימה הם מגוף קונטרס הסידור, ומכיוון שרבים מן הנכבדים הללו ידועים לנו בשמם, בתפקידם ובמעמדם באנגליה, ניתן להוכיח כי הרשימה נכתבה בשנת 1190 לערך, וייתכן שאף עשור אחד קודם לכן. מובן אפוא כי הסידור עצמו קודם לתאריך זה.¹⁷ הסידור הוא נוסח צרפת, והוא טעון תיאור ומבוא מפורט כדי לעמוד על מלוא חשיבותו לידיעת תולדות התפילה בימי הביניים. לצורך הדיון כאן די

15 אורבך (לעיל מבוא, הע' 19), עמ' 313-327.

16 עליו ראה ע' פליישר, 'אזהרות לר' בנימן (בן שמואל) פייטן, קבץ על יד יא [א] (תשמ"ה), עמ' 71-59; א' גרוסמן, 'העליה לרגל של ר' אליהו בן מנחם', תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 275-278; הנ"ל, חכמי צרפת, עמ' 80-120. בעלותו על סדר המעמדות לא נדונה במחקר.

17 M. Beit-Arié, *The Only Dated Medieval Hebrew Ms. Written in England (1189 CE)*, London 1985, pp. 33-35.

לציין כי תפילת 'עלינו לשבח' על שני חלקיה, בנוסח זהה כמעט לגמרי לשלנו, קבועה בו בסוף תפילת שחרית, כסיומה האחרון, ומיד לאחריה רשומה הכותרת 'תפילת ערבית'. לאחר קדושה דסדרא שבסיום תפילת השחר נוספו פרק פג בתהלים ('מזמור לאסף') וצרור של פסוקים ('שעיהו ח, י; משלי ג, כה; ישעיהו מו, ד; מלכים א ח, נד-ס; מיכה ד, ה), ואחריהם רשומה תפילת 'עלינו לשבח'. אם כן, אנו יכולים להקדים בוודאות את מועד ראשית הופעתה של התפילה לאמצע המאה השתים עשרה. בסוף תפילת ערבית אין תפילת 'עלינו' נזכרת. ואולם, לצורך הדיון שלפנינו חשוב לציין שהסידור כולל בתוכו גם סדר מעמדות מפורט, ללא כותרת וללא ייחוס בעלות, והוא הקדום ביותר שהגיע לידינו עד כה.

להלן תיאורו של סדר המעמדות, הנמצא בסוף הסידור (דפים 299-315), לאחר השלמת כל תפילות החול, השבת והמועדים, וכחתימה כוללת לסדר התפילות כולו:

- (א) סדרת פרקי תהלים: (1) [ללא כותרת]: יח; (2) 'ליום כיפור': לב; (3) [ללא כותרת]: ל; (4) 'לפורים': כב; (5) 'לתשעה באב': עט.
- (ב) (1) קבוצה של שבעים פסוקים, ולאחריה הכותרת: 'אלו הפסוקים טוב לומר אחר שבעים פסוקים להציל מכלי זיין'; (2) אחד עשר הפסוקים המתחילים באות נו"ן ומסיימים באות נו"ן. לאחריהם כותרת 'ואומר אלו הפסוקים': (3) פסוקים הנאמרים ישר והפוך (ת)הלים לב, ז; בראשית לא, מט; שם לב, ב; ירמיהו י, י; 'מלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו'; שמות טו, טז; תהלים מו, יב; שם פד, יג; שם כ, י; שם טז, ח; משלי ג, ו; דברים יח, יג), הקטע 'ויסע מלאך האלהים' עד 'ויבקעו המים' (שמות יד, יט-כא); (4) "'ויהי נועם" למפרע'.
- (ג) בקשת 'יהי רצון' בסגנון של השבעה, וזה לשונה:

יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי [...] האל הגדול הגבור והנורא, שלא אחטא, ומה שחטאתי לפניך מרק ברחמיך הרבים. ושאהיה לך עבד נאמן כל הימים, ושתרום קרני ושתזהר מזלי, והטריפני לחם חוקי, ופרנסני בכבוד ולא בביוז, ותצילני מצריכות בשר ודם ולא מהלואתם, ומכל חטא [...] ומכל מיני הפסד ומכל מיני דבר רע.

בשמך הגדול הגבור והנורא [...] בשם החקוק במצח אהרן ובעזקתא דשלמה ובעזקתא דתטריאל ובעזקתא דמטטרון קדישא רבה עבד ה' הנקרא על עצמו, ובעזקתא דגבריאל ובעזקתא דשמיאל ובעזקתא דנהריאל ובעזקתא דצוריאל, בשם המפורש של ארבעים ושתים אב"ג, והשם אהיה אשר אהיה, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, יברכך ה' וישמרך [...] אנא השם מחול לי על מה שעויתי וחטאתי ופשעתי וגלה לי סוד הדבר שאני שואל ממך. משביע אני בכתר הגדול הגבור הנורא [...] היה לי לעזרה ולתשועה משגב ומפלט מוחל וסולח. היה לי למגן וחנינה מחרב פיפיות והושיעני מלשון הרע

ומאדם רע ומעניות ומאנשי בליעל וממיתה משונה [...] ותגונני בצל ימינך [...] אני פב"פ והגן עלי בימינך ופרנסני [...] ותעשה רצוני ותמלא משאלות לבי לטובה כי אתה שומע תפילת עמך ישראל ברחמים. ברוך אתה ה' שומע תפילה.¹⁸

(ד) [סדר מעמדות]. (1) ויקרא ו, א-ו: 'זאת תורת העולה'; (2) פרשת הבריאה עד 'יום אחד'; (3) פרשת האזינו עד 'הוא עשך ויכוונך'; (4) תהלים כד; (5) ישעיהו מד, ו-ז; שם מב, ה-ט; (6) 'אביי הוה מסדר מערכה' עד 'השלם עליה כל הקרבנות כולם'; (7) 'פרשת המן' (שמות טז, ד-לו); ליד פסוק כב ('ויהי ביום השישי') נרשם בסידור: 'ליום ששי', וליד פסוק כה ('ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום') כתוב: 'לשבת'.

לאחר פרשת המן רשום בכתב היד: 'ליום שני יאמר (1) תרומת הדשן'. לאחריה רשומים: (2) קטע הבריאה ליום שני; (3) הקטע השני מתוך פרשת האזינו (אות ז') מתוך הסימן 'הזיו לך'; (4) תהלים מח; (5) ישעיהו מב, י-יג; מ, יב-יד; (6) 'ואומר עשרת הדברות'.

'ליום שלישי': (1) פרשת הבריאה ליום שלישי; (2) הקטע השלישי מפרשת האזינו; (3) תהלים פב; (4) 'נביאים' – יואל ב, יח-כד; מלאכי א, יא.

'ליום רביעי': (1) קטע הבריאה ליום רביעי; (2) הקטע הרביעי בהאזינו; (3) תהלים צד; (4) ירמיהו לא, לה-לו; ישעיהו ס, כא.

'ליום חמישי': (1) קטע הבריאה ליום חמישי; (2) הקטע החמישי בהאזינו; (3) תהלים פא; (4) יחזקאל, לד, כה-כח;¹⁹ (5) חבקוק א, יד-יז.

'ליום השישי': (1) קטע הבריאה ליום שישי; (2) הקטע השישי בהאזינו; (3) תהלים צג; (4) ישעיהו מה, יב; ירמיהו כו, ה; שם כט, ה-ז; (5) קטע מפרשת המן, מן המקום שצוין לעיל ביום ראשון.

'לשבת': (1) פרשת 'ויכולו'; (2) דברים לב, מד-מו; (3) תהלים צב; (4) ירמיהו יז, כא-כב; (5) תהלים כג; (6) פרשת בלק – במדבר כג, יט-כד ('לא איש אל ויכו' עד 'ודם חללים ישתה'); (7) דברים י, ב – יא, כב.

ייתכן מאוד, אם כי אין הוכחה לכך, שקטעי סדר המערכה נאמרו בכל יום ויום, ולא נרמזו משום שאין שינוי באמירתם. דע שהדבר אפשרי, שהרי פרשת המן לא סומנה כלל אלא ליום שישי, אך בוודאי נאמרה בכל הימים, שהרי מקום תחילת אמירתה בימים אלה צוין במפורש בגוף פרשת המן שנכתבה בסדר ליום ראשון. (ה) תפילת עלינו לשבת. קטע זה מסיים את הסדר כולו. ואולם נוסח התפילה שונה כאן, משום שהוא מכיל עיבוד מורחב מאוד של חלקן הפנימי ושל תחילתו: 'עלינו לשבח לאדון הכל, לתת גדולה ליצר בראשית, שלא עשאנו כגויי הארצות

18 על ברכה זו בשם ובמלכות ראה תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 140.

19 במקום מילת 'בו' שבפסוק, כתוב לפנינו 'חרפת רעב'.

ולא שם חלקנו כחלקם וגורלנו כגורלם, שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים לאל לא יושיע, אדם, אפר, דם, מרה, בשר סרוחה, רימה, טמאים וטמאות, מנאפים ומנאפות, מתים בעוונם ונמקים ברשעם, בלוי עפר, רקובי רימה ומתפללים לאל לא יושיע'. נוסח זה דומה לנוסח שבסדר התפילה הכלול בספר עץ חיים לרב יעקב חזן מלונדון, איש המאה השלוש עשרה (א, עמ' קכו), אם כי שם מסיימת תפילת 'עלינו' את הקדושה בסדרא.²⁰

ד

עיון קל בתוכן הסדר מלמד כי רק סעיף ד, שכינתיו 'סדר המעמדות', מופיע בכל כתבי היד שרשם אורבך (וגם בכתבי יד אחרים). יתר סעיפי הסדר מופיעים רק במקצת כתבי היד, אחד פה ואחד שם, ואין אחד מהם המכיל את רוב הסעיפים יחד. כתב היד הקדמון שלנו, והוא קדום, כאמור, לכל כתבי היד האחרים כולם, הוא לבדו מכיל את כל המרכיבים הרשומים לעיל. הדבר מלמד שאין כאן התפתחות היסטורית מן המועט אל המרובה והמגובב, כפי שסבר אורבך (שלא היה לפניו עדיין כתב היד שהזכרתי, מפני שנתגלה רק לאחרונה), אלא אדרבה, מן המרובה אל המועט. הסדר הלך והתמעט והשיר מעליו את כל הקטעים שאינם קשורים לתפילת אנשי המעמד במישרין, עד למינימום הסופי, אף שמינימום זה עצמו אכן נתרבב במקצת על ידי הוספת קטעי אגדה מששת סדרי המשנה לששת ימי השבוע, כמו שציין אורבך. תהליך זה נתרבב מפני שמקצת המרכיבים נשתלבו אט אט במערכת התפילה עצמה, לפנייה (קרבנות), בתוכה (תפילת 'עלינו', קטעי אגדה וצורות פסוקים) ולאחריה (פרשיות המן, בלק ופנחס). וממילא הם נעקרו בהדרגה מסדר המעמדות, ובסופו של דבר הוא השיר מעליו את כל החלקים האחרים והועמד על עיקרו ועל גרעינו בלבד. הגדילה לעשות מכולם תפילת 'עלינו', שנקלטה כתפילה סמוכה לסיום התפילה – עם פרק פג בתהלים – כבר במחצית השנייה של המאה השתים עשרה, כפי שראינו לעיל. וכך נשמטו שני מרכיבים אלה מתפילת המעמדות כבר בשלב מוקדם זה, ושוב לא נכללו בשום כתב יד אחר של סדר מעמדות שרשם אורבך או שראיתי אני. עם שילובן של יחידות נוספות מתפילת המעמדות במסגרת תפילת השחר הרגילה נשמטו אף הן מתפילת המעמדות, ועמן

20 משורותיו הראשונות של נוסח מנופה זה של תפילת 'עלינו לשבח' מוכח בבירור כי אכן יש בתפילה זו מסר אנטי-נוצרי ספציפי, אף כי סמוי, והמתפללים הבינוהו היטב בתקופה קדומה זו. יש מכאן תמיכה גדולה למה שכתב וידר, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 453-468. הנוסח 'כסאו היקר' רשום כמס' 7 ברשימת 10 הנוסחים שהעלה וידר מתוך כתבי היד. לדבריו: 'פורמולה זו מופיעה בכתבי יד המשפטים את מנהג צרפת, או כתבי יד צרפתיים-גרמניים'. וראה עוד חלמיש (לעיל מבוא, הע' 64).

נשמטו ואבדו בהדרגה קטעים נוספים שהדורות המאוחרים לא מצאו בהם עוד תוכן ועניין. אף המיעוט הנותר לא נתקבל יפה על דעתם של הדורות המאוחרים. עם זאת, הרב יעקב עמדין בהקדמתו לסדר המעמדות הפריז על המידה בסידורו, כאשר תקף את הסדר מכל צדדיו, חשבו לטעות ולבלבול וכמעט לעם-ארצות, וראה בו אוסף אקלקטי של חכם מאוחר.²¹

ראינו אפוא, כי לא נתמלאה יריעת התפילה, לפניו ולאחריה, אלא מהידלדלותה ומשקיעתה של תפילת המעמדות. אכן, לקט נבחר מתוכה זכה להתאקלם ולהתאזרח במסגרת התפילה התקנית עצמה או כסמוך על שולחנה, ותפילת 'עלינו' בכלל זה. אנו צריכים לתת עתה את דעתנו על משמעותן המקורית של היחידות השונות ועל סיבת הכללתן בתפילת המעמדות הקדומה.

במכלול המעמדות השלם היו כמה מרכיבים ברורים. ואלה יסודותיו העיקריים: (א) הקריאה בפרקי הבריאה, כפי שעשו אנשי המעמד בהיות בית המקדש עומד על מכונו; (ב) הקריאה בפרשת הקרבנות, שאיננה מנויה במשנתנו, אך כתובה בגרסת התוספתא שעמדה לפני רבנו חננאל והערוך (ראה ר"ש ליברמן לתוספתא תענית פ"ג, עמ' 1103, שורה 13); (ג) הקריאה בפרשת האזינו, לפי סימני הזי"ו ל"ך, שהוא השיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש במוספי שבת (ראש השנה לא ע"א); (ד) פסוקים אחדים מנביאים אחרונים; (ה) שיר של יום שהיו הלויים אומרים בשעת ניסוך היין בבוקר ובערב (משנה, תמיד ז, ד); (ו) ארבעה מזמורי תהלים לארבעה מועדים בשנה; (ז) פרק פג בתהלים; (ח) סדר המערכה; (ט) קטעי שמירה מאגיים ובקשות להצלחה; (י) קצת פרשות מיוחדות: פרשת המן, בלק, פנחס ועשרת הדיברות.

הקטעים א-ג, ה הם קטעי קריאה בתורה ובספר תהלים שהיו נוהגים בבית המקדש, בחלוקה למנות יומיות קבועות, ובהם ליוו הלויים ואנשי המעמד קטעים שונים של סדר עבודת הקרבנות. גם קטע י מכיל פרקי קריאה מן התורה, מהם שהיו נאמרים במקדש במסגרת הנזכרת, כגון עשרת הדברות, ומהם שקריאתם בציבור במהלך התפילה הומלצה כבר בתלמוד הירושלמי (ברכות א, ה), כפרשת בלק ובלעם, שהייתה ראויה להיאמר בציבור ואינה נאמרת 'כדי שלא להטריח את הציבור'. נוספה עליהן פרשת המן, שאף על פי שאין עניינה נזכר בירושלמי שם, הייתה ידועה לראשונים בשם 'סוף יומא ירושלמי': 'כל האומר פרשת המן בכל יום

21 'לא יכולתי לירד לסוף דעת אותו המסדר [...] חיפשתי ופשפשתי פנקסים וספרים, לא מצאתי מי הוא ומה שמו, ועל מה קרה לכל הסדר ההוא מעמדות, כי אנשי המעמד שהיו עומדים על הקרבן לא היה להם סדר זה, רק שהיו קורין בס"ת מעשה בראשית [...] והיו מתפללים על קרבנם [...] אבל כל שאר קריאות והגדות ותחינות שסידר זה החכם לא ידעתי להם שורש, כי אם מרצונו ודעתו [...] אכן דברים רבים שהציג אינם מושכלים לענ"ד'. ראה סידור בית יעקב, למברג תרס"ד, עמ' תלד. אף על פי כן לא רצה לעקור תפילה זו לגמרי, וכללה בסידורו תוך הטלת שינויים רבים, דרך השמטה ודרך הוספה.

מובטח לו שאין מזונותיו נחסרין.²² קטע ד משלים את הקריאה בנביאים, החסרה בקטעים הקודמים, והוא מעין 'הפטרה' לקריאה בתורה. קטע ח הוא ביטוי בשפתיים של סדר היום המקוצר של עבודת המקדש, והוא מביא לידי ביטוי, יחד עם הקטעים הקודמים, את הקשר האידיאלי העמוק שבין התפילה לעבודה במקדש. קטעים ו-ז קדומים אף הם, כמו שיבואר להלן. קטע ט הוא מסכת קצרה של בקשות ותפילות מאגיות ומאגיות-למחצה להצלחה בחיים, באווירה שיש בה מעט מן הדמיון לספר 'הרזים' הקדמון. הוא נתבטל בצורתו זו מן הסידורים בתקופה קדומה יחסית, ואין לו זכר בכל כתבי היד שהזכיר אורבך, שהתחזקות והבקשות בהם נקיות מכל רמז מאגי.

ניתן אפוא להגדיר את מערכת המעמדות כמסגרת ליטורגית נפרדת של אמירות רשות, שנוספה על התפילה בציבור. בתוך מסגרת זו אורגנו שתי חטיבות שונות. החטיבה האחת כללה קטעי תורה וכתובים, שידוע עליהם שנאמרו בפי קבוצות שונות במסגרת עבודת המקדש בבית המקדש, או ביחס לעבודה זו, קטעי נביא כהשלמה להם, וקטעי משנה ותלמוד העוסקים בקרבנות ובתלמוד תורה. החטיבה האחרת נוספה בתאריך קדום כלשהו, והיא כללה קטעים מספרות ההיכלות, ובהם פרק 'עלינו לשבח'. נראה שגם 'אין כאלהינו' שייך לחטיבה זו, אף שלא מצאתיו עד עתה בשום סדר מעמדות, שהרי מקורו בספרות זו. כמו כן שולבו במערכת כולה קטעי תפילה ובקשה מכל הסוגים, ויש לשער שכמותם נכללו גם בתפילות של אנשי המעמד שבמקדש, כדברי אלבוגן: 'אפשר להניח מן הסתם שמלכתחילה היו כלולים בהם גם אייאלו מזמורים. בבוקר נוספו על כך פרקי הודאה באמונה, עשרת הדברות וכו'. והדעת נותנת שבכל ארבע התפילות היה מקום גם לבקשות. אנו יודעים שיושבי העיירות והכפרים היו תולים עיניהם בשעת מצוקה בנציגיהם שבירושלים שיתפללו בעדם (תענית כב ע"ב).²³

המערכת נועדה בעיקרה ל'יחידים', כפי שעולה בבירור מן הבקשה (סעיף ג), שזכרו בה שמות מאגיים שונים. אין סיבה מספקת לפקפק בייחוס המסגרת כולה לרב אליהו הזקן ממאנש, אם כי ייתכן שתרומתו מצטמצמת לארגון המערכת, שנתקיימה גם לפניו, ולא לעצם אמירתם של הקטעים, כולם או קצתם.

ה

מה ידוע לנו מן המקורות על תולדות שילובם של כל הקטעים הללו בסידור התפילה?

22 ראה מה שציין אורבך (לעיל מבוא, הע' 19), עמ' 321 הע' 64-65.

23 אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 181.

פרק פג בתהלים נאמר בסיומה של התפילה, על פי נוסח אשכנז, במשך שנים רבות, כפי שמופיע במחזור ויטרי שהבאנו לעיל,²⁴ בספר המככים, ועוד. בנוסח ספרד נהגו לומר תהלים פרק פו, ובראש חודש, בחול המועד, בחנוכה ובפורים מזמורים אחרים, 'לפי ענין הימים' שנרמז בהם, כפשוטם או כמדרשם. אלו הם ארבעת המזמורים שבכתב היד שלנו, הרשומים לעיל (א), אלא שהם מציינים למועדים אחרים בשנה: ליום כיפור – פרק לב, לתשעה באב – פרק עט, ללא כותרת (מן הסתם לפסח) – פרק יח, ולפורים – פרק כב. פרק עט לתשעה באב רשום במסכת סופרים (מהד' היגער, יח, ד), פרק יח, כנראה לפסח, רשום במחזור מן הגניזה,²⁵ פרק כב לפורים רשום בספר המנהיג, ופרק לב ליום הכיפורים לא נודע לי ממקור אחר, אבל הקשרו ברור ('אשרי נשוי פשע כסוי חטאה'). מזמורים אלה נאמרו לפני פסוקי דומרה, לאחר פרק 'איזהו מקומן', וכמו שכתב רש"י בפירוש התפילות שלו שבספר הפרדס (עמ' שכא): 'איזהו מקומן אומרים בכל יום, ובוחרים להם מזמור, ובסוף כולם פותחים בתהילה לדוד'. שורת מזמורים זו, לימות החול ולמועדים המצוינים, אין לה ולא כלום עם שיר של יום. האשכנזים והצרפתים, ואין צורך לומר הספרדים, לא אמרו שיר של יום במסגרת התפילה, אלא במסגרת תפילת המעמדות של היחידים, כמו שראינו לעיל. שיר של יום גם שובץ בסידור התפילה בתקופה מאוחרת, עם שקיעת המעמדות ומעבר מקצת חלקיהן אל תפילת הציבור.

את המנהג המיוחד של אמירת פרקי תהלים מסוימים למועדים מצוינים בשנה תיאר בהרחבה ע' פליישר, מתוך מקורות ארץ ישראלים מן הגניזה.²⁶ בארץ ישראל נאמרו פרקים אלו בטקס גדול, בתפילת מעריב של כניסת החג, ואילו בסידורנו נראה שפרקים אלו נאמרו בפי יחידים, כנספחי רשות במסגרת תפילת המעמדות או, לפחות, בזיקה ובסמיכות אליה. לדברי פליישר: 'על צד האמת, אין ספק שהמנהג לומר מזמורים לפי ימות השבוע והמנהג לומר מזמורים בחגים, שני מנהגים שונים הם, ובני בבל ובני ארץ ישראל נחלקו בקיומם. בני בבל נהגו לומר, על פי המשנה במסכת תמיד, מזמורים של ימות השבוע, ולא אמרו מזמורים מיוחדים בחגים, ואילו בני ארץ ישראל נהגו להיפך, הם אמרו מזמורים בשבתות ובחגים, אבל לא אמרו מזמורים בימות השבוע כלל'. נראה כי משפטים אלו מגדירים יפה את מנהגם של בני אשכנז וצרפת, שהלכו גם בעניין זה על פי מנהג ארץ ישראל. אכן, הפרקים לשניים מתוך שלושת המועדים המצוינים בסידורנו – לפורים ולתשעה באב – מתאימים בדיוק למה שנמצא בקטעים ארץ ישראלים מן הגניזה.²⁷

24 ונוסף לו שם צרור פסוקים.

25 פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 212.

26 שם, פרק ג.

27 שם, עמ' 167 הע' 31, ועמ' 173.

שיר של יום נזכר לראשונה כאמירה יומית במסכת סופרים (יח, ב): 'לפיכך נהגו העם לומר מזמורים בעונתן, דתנינן תמן שיר שהלויים היו אומרים בבית המקדש [...] שכל המזכיר פסוק בעונתו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח חדש והקריב עליו קרבן'. בסידור התפילה מצאנוהו לראשונה אצל רב עמרם (עמ' לט-מ), לצד 'אין כאלהינו' וסדר 'פיטום הקטורת', אבל לא כאמירה יומית של אותם מזמורים, אלא כשינון של משנת תמיד סוף פרק ז, הרושמת את הפסוק הראשון של כל מזמור ומזמור. מנהג זה הועתק גם למחזור ויטרי (עמ' 5), אבל לא נתקיים הלכה למעשה, כפי שעולה מחלק התפילה שבמחזור ויטרי, המזכיר קבוצה זו כולה אך ורק בסיום תפילת השבת (עמ' 176). מכל מקום, אין מדובר כאן באמירת מזמורי תהלים אלא בקריאתה של משנת תמיד בלבד.

המקור הראשון המזכיר קריאת שיר של יום מספר תהלים בסיום תפילת השחר הוא הרמב"ם. הוא מזכירו בסדר התפילות שלו בסוף ספר אהבה,²⁸ כמנהג שאינו עיקר: 'ונהגו מקצת העם לקרות בכל יום אחר תחנונים שיר מזמור שהיו הלויים אומרים בבית המקדש באותו היום, וקורין "לדוד אליך ה' נפשי אשא" כל המזמור (תהלים כה), וקורין "אמר רבי אליעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם" [...] "אין כאלהינו אין כאדונינו", וקצת פסוקים'. לפנינו מקרה נדיר למדי, שבו התייחס הרמב"ם למנהגן של כמה מהקהילות במזרח כפי שראהו רוח במצרים. מאותם ימים ממש שמענו על קריאת מזמורים יומית זו, ועל סדר 'אין כאלהינו' שמקורו בספרות ההיכלות, בסדר המעמדות הצרפתי הקדום שראינוהו לעיל. אין לפקפק בקרבה ההיסטורית שבין שתי מסורות מרוחקות לכאורה אלו, קרבה שהתקיימה, כפי שראינו לעיל, ביחס לאמירת הפרקים לימים המצוינים. עם זאת, ייתכן ש'מקצת העם' שהזכיר הרמב"ם אנשי המזרח הם, או אנשי המערב שהגיעו למצרים ומנהגם בידם.²⁹ אף יש עניין בשילובם של הפסוקים הפזורים המועטים מתוך הנביאים (ובמקצת גם מן הכתובים) בתוך סדר המעמדות.

28 גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיטום, עמ' 205.

29 וכך נאמר בתשובת רב האי גאון לרב נסים ב"ר יעקב מקירואן: 'וכתבתם, מנהגנו שמסיימין אחר הפרק בכל יום בבית הכנסת בזה השמועה: "אמר ר' אלעזר א"ר חנינא, ת"ח מרבין שלום בעולם" וכו', ואומרים אחר השמועה "אין כאלהינו, אין כאדונינו, אין כמלכנו" ואומרים קדיש, עד שבאו מקצת תלמידים ממצרים ואמרו שהרב שהיה במצרים [ראה ש"ד גויטיין, "הרב", בירור פרשה סתומה בתולדות הגאונות של ארץ ישראל עם מכתב של "ראש הישיבה", תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 64-75: כאן הכוונה ככל הנראה לרב אלחנן ב"ר שמריה] חיבר דבר שיאמר אחר הפרק בכל יום קודם שמועה זו [...] כך מנהגנו כמו שאתם עושים או קרוב' (אוצר הגאונים, שבת, עמ' 104-105, סי' שכ). יש ללמוד מן התשובה כי גם הגאונים, גם אנשי קירואן ולכאורה גם התלמידים ו'הרב' במצרים היו אומרים את שמועת ר' אלעזר ב"ר חנינא ואין כאלהינו'. ואולם לדעת 'הרב' והתלמידים, אין לומר קדיש על פחות משלושה פסוקים, ואילו בקטע של ר"ב ב"ר חנינא ישנם רק שני פסוקים (הפסוקים 'שלום רב' ו'יהי שלום' לא היו בנוסחתם), ועל כן הוסיפו קטע עם פסוקים נוספים. מדברי השואלים 'ואמרנו, אנו מנהג אבותינו בידינו, לא נחליף ולא נמיר [...] ויודיענו אם נניח מנהגנו ונאמר זה', משמע יותר כי הקטע על 'הרב' הוצג כקטע חליפי

עיון נוסף בתוכן סדר המעמדות, על חלקיו השונים, מוכיח בבירור כי מטרתו היסודית לא הייתה לתפילה כלל, אלא לפרקי קריאה ולימוד ייצוגיים מתוך התורה שבכתב והתורה שבעל פה לכל ענפיהם: תורה, נביאים, כתובים, משנה, תלמוד, הלכה ואגדה וספרות ההיכלות. מערכת לימוד ייצוגית קבועה זו, שנסתפחה אל התפילה בסופה, משקפת תבנית שניתן לכנותה קריאה ליטורגית. קריאה מעין זו נתפתחה בספר חק לישראל מן המאה השמונה עשרה ואילך, וניתן לראות בו פיתוח 'מודרני' של תבנית המעמדות האשכנזית הקדומה. באופן טבעי, שולבו בחק לישראל לתוך הקריאה הליטורגית גם מעט קטעי תפילה ובקשה אישיים.

לאור זאת ניתן לראשונה לשפוך אור היסטורי בהיר על תשובתו המפורסמת של רב נטרונאי גאון בעניין תפילת 'ובא לציון', המצוטטת בספרים הרבה, של ראשונים ושל אחרונים, שמושבה ההיסטורי בחיים היה עמוס, סתום ונעלם. וזה לשונו:

וששאלתם 'וקרא זה אל זה ואמר', 'ותישאני רוח', מה טעם יש לקרוא ולתרגם, ומה טעם קבעו אותם חכמים בסדר קדושה? כך מנהג ראשונים: מקום שיש שם תלמידי חכמים, כשהיו מתפללים ונופלים על פניהם ומקדשים, לאחר שעונים אמין יהא שמיה רבא, מביאין נביא וקורין בו עשרה פסוקים הן חסר הן יתר ומתרגמין אותן, ואח"כ אומרים וקרא זה אל זה ואמר ומתרגמין, כשם שתירגמו אותה פרשה של נביא [...] ואח"כ מקדשין ועוסקין בתורה, הרוצה במשנה עוסק, הרוצה בתלמוד עוסק, לקיים מה שאמרו חכמים לעולם ישלש אדם [...] וכיון שרבתה עניות ודלות, והוצרכו חכמים להתפרנס ממעשה ידיהם ולא היו יכולים לעסוק בתורה תמיד ולהשליש בכל יום, נסמכו על התלמוד בלבד ועזבו מקרא ומשנה [...] ועקרו לקרות בנביא בכל יום אחר תפילה. ואע"פ שעקרו לקרות בנביא, אותן שני פסוקים לא עקרו אותם ועדיין קבועים ועומדים.³⁰

אופיו הלימודי-הליטורגי של הקטע 'ובא לציון' מוכח מתוכו. גרעינו הקשה, שמעבר לפסוקים הממלאים אותו, הוא נוסח מורכב של ברכת התורה, בלי שם ומלכות. ברכה מעין זו הייתה נאמרת בהזדמנויות שונות של לימוד מקוצר שכזה, כמו שהראה כבר לפני שנים רבות ליברייך במאמר מיוחד.³¹

לאמירה שלהם, ובמצרים לא אמרו אפוא 'א"ר אלעזר' ולא 'אין כאלהינו'; וצ"ע. ואגב, האמירה שהנהיג 'הרב ממצרים' היא עיבוד מדויק של סוף פסקה נג בספרי דברים, כמו שהעיר אפשטיין (לעיל מבוא, הע' 40), עמ' 586, אם כי מה שביקש ללמוד מזה לצורך עניינו שם אינו מובן לי.

30 ברודי (לעיל פרק ב, הע' 10), א, עמ' 146-147.

31 L. J. Liebreich, 'An Analysis of U-Ba Le-Ziyyon in the Liturgy', *HUCA* 21 (1948), pp.

יתר על כן, לאחרונה העלה י' עופר את ההשערה, כי עצם המונח 'סדרא' שבמטבע התלמודי 'קדושה דסדרא' מציין סדר – והייתי מוסיף סדר ציבורי – של מנהגי קריאה ולימוד בכתבי הקודש.³² הוא עמד על תפוצתו הרבה של מנהג זה גם בתפילות השבת האחרות, ולאו דווקא בתפילת השחר: לפני תפילת מנחה של שבת, כפי שהדבר מפורש בספר העתים, ובמוצאי שבת, ומכאן מנהגנו לשלב את 'ובא לציון' בתפילות אלו; ואין כאן המקום להאריך בכל זה. קריאה לימודית ליטורגית עתיקה זו נשתירה, בצורה מפותחת, בתפילת המעמדות שבכתבי היד, ותפילת 'ובא לציון' ששולבה בסדר התפילה היא, כדברי הגאון, תחליף של דלות בלבד לסדר זה.

לסיכום: בתקופת הגאונים האמצעיים, זמן ניכר לפני ימיו של רב נטרונאי גאון שפעל באמצע המאה התשיעית, מקובל היה לומר בציבור, בסיום התפילה (בשחרית ובערבית) או בפתיחתה (בתפילת המנחה), קטעי קריאה ולימוד ליטורגיים למחצה, מן התורה שבכתב ושבעל פה. קטעים אלה שימשו הכנה נפשית לתפילה, במסגרת של 'שוהין שעה אחת' לפניה ולאחריה, כנוכח בחז"ל. בלחץ דרישות החיים נתבטל המנהג הזה מן המציאות, כעדות רב נטרונאי גאון, והועמד על מינימום סמלי בלבד: פסוקים אחדים מן המקרא ותרגומם הפרשני, שנכללו במסגרת הקטע הליטורגי שפתיחתו היא 'ובא לציון'. עם זאת, המנהג הישן שרד במסגרת הליטורגית הקרויה בכתבי היד העתיקים 'סדר המעמדות'. סדר זה, בפיתוחים שונים, כלל הוספת קטעים אחדים מספרות ההיכלות והמרכבה, שנתקדשה במסורת הארץ ישראלית והאשכנזית הקדומה. גיבוש סדר המעמדות מיוחס לרב אליהו הזקן ב"ר מנחם ממאנש שבצרפת, בן המאה האחת עשרה. יש להניח כי מי שזמנו היה בידו ויראת ה' נגעה בלבבו קיים בעצמו אמירות אלו באופן קבוע, אף כי אין בידינו עדויות ממשיות בנושא זה, מלבד העובדה שכתבי יד רבים כוללים בתוכם סדר זה.

לקראת סוף המאה השתים עשרה החל תהליך קליטתם של קטעים נבחרים מסדר המעמדות אל מסגרת התפילה התקנית, קצתם לפני, קצתם אחריה וקצתם בתוכה. במקביל נעלמו קטעים אלו – ואחרים – בהדרגה מסדר המעמדות והוא איבד ממעמדו. בין קטעים אלו מתייחדת תפילת 'עלינו לשבח', שבכתב היד הקדום ביותר של סידור צרפת שבידינו עדיין כלולה בתפילת המעמדות, ובסיום התפילה, ומשולבת בה קללה מיוחדת במינה לנצרות. באופן דומה הועברו מסדר המעמדות גם קטעי האגדה המצויים כיום לצד תפילת עלינו. יש לשער כי כך הדבר אף ביחס לתפילת 'אין כאלהינו', שמקורה בספרות ההיכלות, והיא נכללה בסדר המעמדות הקדום. עם זאת, לפי שעה לא מצאתיה בכתבי היד, ויש לשער כי קטע זה נפל מסדר המעמדות כבר במאה האחת עשרה, תקופה שממנה לא נותרו לנו כתבי יד כלל.

שער שלישי
תפילות מיוחדות

כמה ענייני תענית

שלושה מרכיבים פסיכולוגיים עיקריים משמשים בערבוביה בחוויית הצום במקרא ובספרות התלמודית ולשלושתם הד ברור בהלכה, ואלו הם: טקסי האבל והתוכחה והתשובה, ההעצמה הליטורגית של הזעקה, והצער הכרוך בעינוי הנפש. מרכיבי האבל וסמליו אינם מענייננו כאן ולא נדון בהם. חשוב מהם לדיוננו ההקשר הליטורגי. תענית הציבור הייתה קשורה וכרוכה עד לאחת, מאז ומעולם, במציאות היסטורית קונקרטית של צרה וצוקה ובהוויה של עגמת נפש ושל תחושה אקוטית של אסון. על כן נקבע, כבר בימים קדמונים, כי שבתות וימים טובים, וכן שאר ימי מועד ושמחה בעלי מעמד הלכתי-למחצה, אסורים בתענית, הם ולעתים גם יום שלפניהם ויום שלאחריהם.¹ תענית הציבור נועדה לתת ביטוי לתחושת המצוקה ולזעקה המשותפת לעזרה, והדבר מוצא את ביטויו ההלכתי הן במסגרת תפילת העמידה התקנית, העוברת שינוי ניכר בהזדמנות זו, הן בתוספות שנוספו עליה. הכל נעשה כדי לגבש מסגרת טקסטית סמלית עזת מבע, דרמטית ובולטת לדרך ביצועה של תפילת התענית. לנושא זה מוקדשת משנת תענית ברוכה, והעיון בה, במקבילותיה ובתולדותיה, כמו גם ברקע המקראי העשיר, מלמד כי הצום הציבורי, הזעקה והתפילה ירדו כרוכים לעולם, ואין להפריד ביניהם מבחינת חשיבותם המכוננת.

משנת תענית עוסקת בתעניות ציבור בלבד, ותענית יחיד אינה נזכרת בה כלל, למעט שלביה המוקדמים של תענית הגשמים, שבהם 'התחילו היחידים [החשובים] מתענין שלוש תעניות' (א, ד). בתוספתא ובתלמודים כבר מוקדש מקום גובר והולך לדינים הנוגעים לתעניות יחיד פרטיות. בעקבות הקביעה ההלכתית הגורפת 'אין תענית ציבור בבבלי' (ראה להלן) נתמעט בהדרגה מקומה של תענית הרבים בחיי הציבור, ובמסגרת החיים הדתיים של קהילות ישראל בימי הביניים כבר נודע מקום מרכזי לתענית היחידים דווקא. מעבר – או מהפך – זה חל במרכיב כה מרכזי של הריטואל הדתי, והוא הועבר ממדרגה ליטורגית גבוהה, שבה נשמע קול

1 לעניין זה ראה סיכומו של י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תש"ס, פרק טו.

זעקה ציבורי לעתות בצרה, לכלי מבע דתי אישי, שגרותי, דבר יום ביומו, כמין סגולת עזר ותרופה להקלת מצוקות אישיות מכל סוג שהוא. למהפך זה נלווה שינוי מהותי וקיצוני בתפיסת מהות הצום ואופן פעולתו, ומהפך זה בא לידי ביטוי לראשונה בתולדותיה של הלכה זו, באפשרות להשתחרר כליל מנדר התענית ולהמירו במתן כספי צדקה לעניים (ראה להלן).²

הצום הציבורי מקושר היה, כאמור, אל עולם התפילה ואל סדריו, ופרטי הטקס המרובים שאפיינו אותו קשורים היו כולם עם התפילה וסדריה: 'מה בין תענית ציבור לתענית יחיד, תענית ציבור אוכלין ושותין מבעוד יום, מה שאין כן בתענית יחיד [שבה מותר לאכול כל הלילה]. תענית ציבור אסורין במלאכה, ברחיצה, ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה [...] נכנסין לבתי כנסיות וקורין [...] מוציאין את התיבה לרחובה של עיר [...] מתפללים עשרים וארבע ברכות [...] כהנים נושאים כפיהם ארבעה פעמים ביום [...] אין מפסיקין לימים טובים הכתובים במגילה' (תוספתא, תענית ב, ד). המאפיינים הללו אינם בתענית היחיד, והיא אף נעדרת כל סממן טקסי נלווה. האלמנט היחיד המאפיין אותה והופך אותה למושג 'חיובי', הוא הצורך לקבל את התענית קבלה מוקדמת במנחה של היום הקודם. דרישה זו אינה קיימת בתענית ציבור, החלה מאליה במועדה ללא כל קבלה אישית. המתענה רשאי כאמור לאכול בליל צומו, ואינו חייב להתענות אלא בשעות היום בלבד, עד לשקיעת החמה. על פי ההלכה, כידוע, היום הולך אחר הלילה שקדם לו, וכך נוהג הדבר בשתי תעניות הציבור היחידות שבידינו, יום כיפור, מכוח מקרא מפורש, ותשעה באב, מכוח התקנה. פרט לשני ימים אלה אין עינוי הצום מתחיל ברגיל אלא מיום המחרת, אף ש'קבלת' הצום, שהיא כאמור תנאי הכרחי לחלותו (ראה להלן), נעשית בזמן המנחה של ערב הצום. לפי סוגיית התלמוד הבבלי (תענית יב ע"א), חייבים לקבל ולהחיל את יממת הצום מלפני חשכה: 'רב אמר במנחה ושמואל אמר בתפילת המנחה'³ עם זאת איסור האכילה, שהוא לכאורה עיקר הצום, אינו חל אלא למחרת. יתר על כן, מעיקר הדין רשאי – ואולי אף

2 ואין מדובר באפשרות להמיר תענית בצדקה לפני קבלת התענית; אפשרות זו נדונה הרבה גם בדורות קודמים, ובפרט בספרות התשובה של חסידי אשכנז. הם קבעו סדר תעניות למבקשים לעשות תשובה ולכפר על חטא שעשו, ובמקרים מסוימים אפשרו להמיר סדר תעניות זה במתן כספים לצדקה, על פי שיעור מסוים. כאן אין מדובר בזה אלא באדם שכבר קיבל על עצמו תענית כהלכה, ועתה מבקש הוא להיפטר מקבלתו ולהמירה בכסף לצדקה. ואולם אין זו עמדת התלמוד הירושלמי. מחלוקת רב ושמואל אינה מוצגת שם כלל, ולעומת זאת מובא המשפט מתוך מגילת תענית 'להן איניש דיהוי עליה ייסר בצלוי (מילת 'צלוי' כלולה בגוף נוסח מגילת תענית!), איר יוסי ב"ר בון שהוא צריך להוכיחן מבערב, ואתיא כיי דא"ר זירא בשם רב חונה "אומרו כלילי שבת וביומי" (צ"ל 'כלילי שבת וכיומו'). וברור שפירש מילת 'מבערב' במובן של 'לילה', בתפילת הלילה; ראה על ביטוי זה להלן. וראה יפה עינים למסכת תענית דף יב. לתלמוד הירושלמי עמדות עצמאיות גם בפרטים אחרים, כנזכר להלן.

3

חייב – המתפלל להזכיר את צומו כבר בתפילת הלילה, אף על פי שאותה עת עדיין רשאי הוא, כאמור, שלא להתענות כלל. סיבת הדבר היא, ככל הנראה, שאין הלילה זמן תפילה כלל, וממילא אין לצום באותה שעה שום משמעות של ממש.

תענית יחיד באה על צרת הפרט ועל מצוקתו האישית. פעמים הרבה אין היא קשורה כלל במצב מאיים מבחוץ, כבתענית ציבור, אלא במצוקה פנימית ובבקשת כפרה על חטא אישי. ומן הבחינה העקרונית, אף היא באה לתמוך בתפילת הצם ובזעקתו. עם זאת במשך השנים, עם היעלמותה של תענית הציבור במובנה שבמשנה מבימת החיים, נחלשה זיקתן של תענית היחיד ותענית הרבים אל הוויית התפילה, ומעתה נחשב צער עיניו הנפש כערך לעצמו. זכר סמלי לזיקה אבודה זו אל עולם התפילה יש בדרישה לקבל את הצום מראש, בתפילת מנחה של היום הקודם, ובהזכרתו בתפילות העמידה של יום הצום. קבלה זו הופכת את הצום מחוויה על דרך השלילה – שלא לאכול ושלא לשתות – למעשה בעל אופי חיובי, כשל הקרבה עצמית מסוימת.⁴ הזכרתה ב'שומע תפילה' מקשרת אותה שוב אל מקום הורתה הנשכח. יתר על כן, קבלה מוקדמת זו משווה ליום התענית את משמעותו העיקרית, שהרי קשה להעלות על הדעת שאדם חסר תאבון, או חולה שלא אכל ולא שתה מעלות החמה ועד שקיעתה בגלל מחלתו או בגלל טרדותיו המרובות, יקבל על כך שכר תענית. ואולם, ככל שנתרחקה הוויית התענית מזיקתה אל חוויית התפילה והזעקה, נחלש גם סמל הלכתי מקשר זה, ובימי הביניים כבר הוצא מפרשטו והועבר לדברים אחרים, כמו שנראה מיד.

האמורא הראשון, שמואל, קבע כי 'אין תענית ציבור בבבל' (תענית יב ע"ב), פרט ליום כיפור ולצום תשעה באב. בימי הביניים מקובל היה על הכול שאין הכוונה לבבל בלבד אלא לגולה כולה, ואף ארץ ישראל בכלל זה. טעמים רבים נאמרו בדבר, ואין כאן המקום לדון על כך.⁵ בעקבות קביעה זו הפכו כל התעניות

4 יש לשער שבתקופה התנאית, וקודם לה, לא הצריכה ההלכה קבלה מקדימה ליצירת תענית, ודי היה בעצם ההימנעות מן האכילה והשתייה. כך עולה גם מניתוחה של הסוגיה הרלוונטית במאמרו של ע' שרמר, "מקדמת דנא ייסר": משפט הסיום של מגילת תענית ותהליך ביטולה של המגילה בתקופת התלמוד, ציון סה (תש"ס), עמ' 411-439, אף שדבר זה לא נאמר שם במפורש.

5 לדעת רש"י סיבת הדבר נעוצה בכך שבבל אינה ניוונית מן הגשמים אלא ממימי נהרותיה, ועל כן אין לה צורך בתעניות גשמים; רש"י תלה ככל הנראה את סיבת הביטול באירופה באותה הסיבה. ואולם קשה להבין, אליבא דידה, מדוע אין תענית ציבור בבבל, ובשאר ארצות, על שאר צרות ומגפות הנזכרות במשנה? לדעת הראב"ד סיבת הדבר מפני עוניים של הבריות ואקלימה הגרוע של בבל (ויתר ארצות?). וכבר תמה הרמב"ן עליו, ועל רש"י, באורך, ולדעתו סיבת הדבר היא שבחוץ לארץ אין כוח לבית דין לגזור תענית על הציבור, ואף בארץ ישראל אין בית דין יכול לגזור זאת אלא בנוכחות הנשיא, כמפורש בירושלמי שהביא עיין שם. עניין זה קשור עם עמדת הרמב"ן בשאלת הגדרתו של מושג ה'ציבור' בכלל; ראה דבריו בראש ספר ויקרא (א, ה) ומה שכתב במלחמותיו במסכת ברכות פ"ג, י"ג ע"א בדפ' הרי"ף. ושם יש לצרף לכאן את המימרא הבבליית בפיו של עולא: 'אין אוכלוסא בבבל' (ברכות נח ע"א), שעל עניינה

שבידינו, אף אם נתקבלו כ'חובה' ציבורית,⁶ לתעניות יחיד מבחינת תוקפן ההלכתי, פרט לתשעה באב וליום הכיפורים, וכך תש כוחם של יסודות האבל והתפילה בתעניות, ועיקר עניינן נתפס, כאמור לעיל, בעינוי הנפש שבהן. בימי הביניים המאוחרים גברה האווירה של יראת שמים באירופה בכלל, ובפרט בארצות הקיסרות הרומית הקדושה – מושבות היהודים חסידי אשכנז בגרמניה ובצרפת ובארצות הסלאויות. מתוך הלך רוח נזירי-סגפני, שנבע מרגשות של אשמה דתית וממאמצי תשובה בלתי פוסקים, הפכה התענית האישית לאירוע של יום כמעט, המשותף לכל חלקי האוכלוסייה בדרגות שונות של נוקשות וחומרה. אנו שומעים על תעניות בימים ב' ה' ב', על תענית הפסקות, ועל תענית של ימים מיוחדים ושל ימי זיכרון, על תענית קצובה, על תענית חטא ותענית תשובה, על תעניות יחיד ותעניות ציבור, ועוד כיוצא באלה.⁷ מתוך כך הפכה התענית למעין שגרה של יום יום ואיבדה עוד מחיוניותה וממשמעותה, לא כל שכן מזיקתה אל עולם התפילה. אף החלו להיווצר טכניקות הלכתיות ל'פדיון' חובת התענית ולהמתנה במתן צדקה. לשינויים היסטוריים עמוקים אלו בתפיסת הצום ובמשמעותו יש ביטויים הלכתיים גלויים, ובמקצתם נדון להלן.

א. שקיעתה של תפילת 'ענינו' בקבלת הצום

הגמרא, תענית יב ע"א, אומרת: 'אמר שמואל: כל תענית שלא קיבל עלי מבעוד יום לאו שמה תענית. ואי יתיב מאי? אמר רבה בר שילא: דמיא למפוחא דמליא זיקא [=דומה לנאד מלא אוויר]. אימת מקביל ליה? רב אמר במנחה, ושמואל אמר בתפילת המנחה'. דברי שמואל פורשו בספרות הגאונים והראשונים בדרכים שונות, רחוקות זו מזו באופן קיצוני.

המחמיר ביותר בעניין זה הוא ספר השאלות (מהד' מירסקי, סי' עה). לדבריו: 'מאן דקביל תעניתא מיבעי ליה לקבולי בעוד יום, וצריך לאדכוריה "ענינו ה'

הארכתי מעט את הדיבור בספרי הלכה מנהג ומציאות, עמ' 145. ומכל מקום קרוב לוודאי שהעניין כולו קשור בשקיעתה של התפילה הקדומה ביחס למושג התענית כאירוע ציבורי המתקשר בראש ובראשונה עם הווי התפילה והזעקה, במובנם הליטורגי, ובהחלפתה בתפילה פרטית יותר של מושג התענית, תוך שימת הדגש על מרכיב העינוי האישי יותר מאשר על ההקשר הליטורגי.

6 ראה ש' רוזנטל, 'מדיני ועדת ההלכה', מהלכים ד (תשל"א), עמ' 21-24.

7 על חידושו של מושג הלכתי זה באשכנז בימי הביניים, בעקבות מעשי הגזירות וקידוש השם, אף אם לא במלוא משמעותו המקורית והעתיקה של המושג, ראה בספר מרדכי סוף מסכת תענית (סי' תרכט): 'רבינו יואל ורבנו אלעזר ב"ר שמואל תמהו על מה סמכו כשמתעניין בגזירות [...] ויש לדחוק ולומר כיון שמצינו שקבעו צום בהריגת גדליה והוא תענית ציבור הוא הדין לשאר קדושי עולם'.

ענינו". והיכא מקביל ליה? בתפילת המנחה. דאמר שמואל: יחיד שקיבל עליו תענית צריך להזכיר "ענינו ה' ענינו" בתפילת המנחה, בשומע תפילה.⁸ על פי פשטות הלשון, נראה שכך הייתה לפניו הגרסה בגמרא. לפי שיטה זו, 'קבלת' התענית, שהיא כאמור תנאי הכרחי לחלות התענית, משוקעת בברכת 'שומע תפילה' של מנחת ערב התענית, היינו באותה נקודה ליטורגית שבה תוזכר התענית בתפילות שמונה עשרה של יום התענית עצמו. בברכה זו שבתפילת שמונה עשרה הקבועה והנוקשה שולבה כל תפילת יחיד אישית, מכל טיפוס ומין, ועל כן היא משמשת את המתפלל ביום צומו ובערב צומו כאחד. המתפלל מבקש בערב צומו שה' יענינו ביום צומו, למחרת, ובאותה לשון ובאותו סגנון עצמו הוא מבקש זאת בתפילות יום הצום עצמו. באופן זה נמשך הצום יממה תמימה ומדיקת, למן סמוך לשקיעת החמה של יום אתמול עד לשקיעת החמה של יום הצום, אף כי הצום עצמו חל בשעות היום בלבד. לפי שיטה זו, אומר הצם ארבע פעמים תפילת 'ענינו', אם כי מן המקורות עולה שהיא נאמרת שלוש פעמים לכל היותר (ראה להלן).

שיפור קל בשיטה זו הכניס הרב יהודה שירליאון מפרים, החכם היחיד מן הצרפתים שנהג הלכה למעשה כשיטת השאליות. במסגרת תפילת 'ענינו' של מנחת ערב הצום הוא אמר 'ענינו ה' ענינו ביום תענית' כי למחרת אשב לפניך בתענית' (אור זרוע, ב, ס' תד). ניסוח זה מרכז מעט את הקושי הסגנוני הבולט לעין שבאמירת תפילת 'ענינו' הרגילה בערב הצום. איני מכיר דוגמה נוספת לנוסח זה בשיטת השאליות.

שיטה מקלה יותר מן השאליות היא שיטת רבנו חננאל. לפיו אין מדובר בתפילת 'ענינו', אלא בהצהרת כוונות גרדא בדבר רצונו של האדם להיות שרוי בצום ביום המחרת. הצהרה זו מנוסחת בלשון 'מחר אהיה בתענית', ולדעת שמואל צריך לכלול אותה, בלא נוסחת 'ענינו', בברכת 'שומע תפילה' של תפילת מנחה של ערב הצום, שהיא כאמור המקום הקבוע בהלכה לשיבוץ תוספות במסגרת תפילת שמונה עשרה. רבנו חננאל הולך כן, כברוב מקומות, בעקבות שיטת הגאונים ורב האי גאון בראשם (ראה ספר האשכול, מהד' אלבק, א, עמ' 126 ובהערותיו שם).

שיטה מקלה עוד יותר היא שיטת רש"י.⁹ הוא פירש: 'בתפילת המנחה – בסופה. תוספת ריצוי ותחנונים עד שאומר הריני מחר בתענית. ודווקא נקט מנחה, משום דסמוך לתחילת יום התענית'. לדעת רש"י, מדובר בנוסח הצהרתי למחצה וליטורגי למחצה, שאינו קשור לתפילת המנחה. שמואל מבקש לצמצם ככל האפשר את נקודת המגע בין מועד קבלת התענית לבין מועד כניסתה. רב אמר 'בזמן המנחה', ואילו שמואל מצמצם ואומר, כי הרגע המתאים הוא מיד לאחר גמר תפילת המנחה, בפרק הזמן הקצר ביותר שבין סיומה לבין כניסת ליל המחרת. ובפרק זמן קצר זה

8 ובשם 'גאון' נוסף: 'ואם שבת – אומר אחר התפילה, ואין בה חתימה' (האשכול, עמ' ככו).

9 פירוש זה מיוחס לרש"י ואינו שלו. אני מכנהו רש"י לנוחיות בלבד.

מנסח המתפלל בלשונו תפילה ותחנונים ש'תתקבל' התענית שהוא 'מקבל' על עצמו באותה עת. זהו פירוש שונה, המבטא תפיסה שונה לחלוטין; מדובר בתפילה פרטית, הנאמרת לאחר גמר העמידה של תפילת המנחה, שהוא זמנה המתאים של התפילה הפרטית בכלל, בדומה ל'נפילת אפיים' בתום תפילת שמונה עשרה של שחר.

ואולם, אף על פי שחכמי האשכנזים פסקו כי בלא קבלת תענית, מסוג זה או אחר, אין כאן לא תענית ולא שכר תענית, ניכרת יפה התערערתו של מוסד קבלת התענית גם על פי שיטתם. מה מעמדו של מי שצם בפועל אך לא קיבל עליו תענית מאתמול? לכאורה לא כלום; 'מפוחא דמליא זיקא', כלשון הגמרא. ואולם בדיקה מדוקדקת יותר במקורות מגלה גישה שונה. לדעת חכמי אשכנז אדם כזה מתכוון לצער את עצמו. על כן דינו דומה לזה המתואר בגמרא ביחס לאנשי משמר: 'מתענין ולא משלימין' (תענית יב ע"א). כלומר, הם רשאים לאכול לפני שקיעת החמה משום שלא קיבלו עליהם תענית אלא צער בעלמא, בניגוד לכלל הפשוט בכל התעניות: 'תענית שלא שקעה עליה החמה אינה תענית' (שם יא ע"א). ועל כך כתב האור זרוע (ב, סי' תד): 'וכן העידו על רבי' אלעזר ב"ר נתן זצ"ל שלא היה מתענה בעשרת ימי תשובה עד שקיעת החמה, אלא ביציאתו מבית הכנסת היה אוכל מיד [...] דאין רגילות לקבלם לעשרת ימי תשובה ותענית חלום בתפילה'. עד כאן הכל אתי שפיר: תעניות יחיד בלא קבלה אין דין תענית חל עליהן ואין צורך להשלימן, ואף על פי כן יש עליהן שכר מצווה, שהרי ציער את גופו, כאנשי משמר. ואולם הרב יצחק אור זרוע מוסיף: 'ואפילו הכי מתפלל ענינו! ושמא תאמר: ומה בכך? מדוע לא יאמר תפילת 'ענינו', הרי הוא מבקש על צרתו ומצטער עליה? ממשיך הרב אור זרוע ואומר שאין הדבר כך, ולא כל תענית יחיד שלא נתקבלה כהלכתה ביום הקודם נחשבת לצער ומותר לומר בה 'ענינו', 'ולא דמי לעשרת ימי תשובה שמתפלל תפילת תענית אע"פ שלא קיבל מאתמול, שהעולם רגילים להתענות בהם ולא צריך לקבל, ואע"פ שאוכל מבעוד יום מתפלל תפילת תענית, דדמי למתענין לשעות כדפרישית לעיל. וכן בתענית חלום מתפלל תפילת תענית אע"פ שאוכל קודם שקיעת החמה כי הראו לו חלום כדי שיצטער ויתפלל'.

השיטה הפחות מחמירה ביותר היא שיטת הרמב"ם. אין מדובר לפי דעתו בתפילה כלל, אלא בהצהרת כוונות בלבד, שבה מודיע האדם, בערב צומו, לאחר שהתפלל תפילת מנחה, כי בדעתו לצום ביום המחרת. הצהרה זו היא המשווה משמעות לתעניתו. לדעת הרמב"ם: 'כשם שהציבור מתענים על צרתן כך היחיד מתענה על צרתו [...] ואומר "ענינו" וכו' בכל תפילה שמתפלל' (הל' תעניות א ט). ומעיר הרב בעל מגיד משנה על אתר: 'ודבר נכון הוא אע"פ שאין לו הכרח מן הגמרא'. ואולם אדם שהיה עסוק וטרוד כל היום כולו, ולא אכל ולא שתה ולא כיוון דעתו, אין צומו קרוי 'תענית', ואין הוא מקבל עליו שכר. בניינה של הלכה זו ברמב"ם דורש הרחבת דברים, כי הרמב"ם חזר בו מהוראתו הראשונה וניסח הלכה זו מחדש פעם או פעמיים.

בנוסחאות שלפנינו, וכך גם היה לפני הרב בעל 'כסף משנה', נאמר כך: 'כל תענית שלא קיבלה עליו היחיד מבעוד יום אינה תענית. כיצד מקבלה? כשיתפלל תפילת מנחה ואמר **אחר התפילה** "מחר אהא בתענית" וגומר בלבו להתענות למחר. אע"פ שהוא אוכל בלילה לא הפסיד כלום' (שם, הל' י). ואולם בכתבי היד הנוסח הוא 'אומר **בתפילה** ענינו' (ראה ילקוט שינויי הנוסחאות שבסוף מהדורת פרנקל). ובנוסח הרמב"ם שעמד לפני הרב המגיד ולפני הריטב"א (ראה חידושו על אתר) היה כתוב: 'אומר ענינו'. ובמקום 'אחר התפילה' שלפנינו, היה כתוב ב'מקצת ספרים' שלפניו: 'כשיתפלל תפילת המנחה או **אחר התפילה**', ועל כן התלבט הרב המגיד בפירושה של נוסחת 'ענינו' לפי הנוסחים השונים שלפניו.¹⁰ אין ספק שכך היה כתוב ברמב"ם לראשונה, שהרי נשאל על כך מקבוצת 'תלמידים, קבעו להם עיתים ללמוד החיבור ונתעוררו להם קושיות ומבקשים ממעלתו לבארן [...] מה שהזכיר בהלכות תעניות לומר ענינו במנחה ערב הצום בהקבלה. איך יאמר "ביום צום התענית הזה" והוא זולתי יום הצום, הואיל ואמר שיאמרנו בזולתי זה'. ועל כך השיב הרמב"ם: 'אמירת ענינו ערב הצום אין תמה בה, לפי שערב היום של כל יום הוא תחילת היום שלאחריו להתחיל בתפילות, ולכן מותר להתפלל ערבית בערב שבת ומעריב של מוצאי שבת בשבת ומבדיל, כמו שבארנו במקומו' (תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' קס). אם כן, לא רק שהנוסח 'ענינו' הוא הנכון, אלא שלדעת הרמב"ם אין בו שום בעיה, משום שניתן לראות בזמן המנחה את הנקודה שבה מתחיל היום הבא, בד בבד עם היותו מועד סופו של היום החולף.¹¹ על מוטיב אסטרונומי-פילוסופי זה לא נוכל להאריך את הדיבור,¹² אבל מן הדין לציין כי 'במקומו', היינו בהלכות תפילה ג' ז, הבין הרמב"ם את העניין באופן אחר. לאחר שקבע כי המתפלל תפילה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו, הוסיף: 'ויש לו להתפלל תפילת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפילת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה'. ודבריו צריכים עיון.

הרמב"ם כתב תשובה נוספת בדין זה, 'למר יוסף בן גאביר מאנשי בגדד': 'ותפילת התענית איך מקבלים התענית, שיאמר "למחר אתענה" או מה שדומה לזה, שהראוי לאומרו אחר תפילת המנחה, לפי שכן יראה מהירושלמי, ואם אמרו בעצם

10 נוסחה שלישית מצויה הייתה בדברי הרמב"ם, והובאה בספר הבתים, מהד' מ' בלוי, ניו יורק תשל"ח, עמ' קפו: 'בקצת ספרי הרמב"ם נמצא "אומר בתפילה ענינו בתענית שאעשה למחר"'.
11 בהקשר זה מעניין לציין לשיטת הראב"ד, כפי שהביאה כמה מן הראשונים על אתר (ספר המאורות וספר המכתם), 'מקבלה במנחה או קודם'. לפי סברת הרמב"ם, הדבר לא ייתכן. ההיגיון שבדברי הראב"ד הוא כי אם המתענה צריך לקבל את תעניתו ביום הקודם – שלא כרמב"ם הרואה שעה זו כיום המחרת – מדוע שלא יעשה זאת בצהרי היום, או אפילו בבוקרו.

12 ראה תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 121-122, וב'הוספות והשלמות', שם, עמ' 360.

התפילה בשומע תפילה, כמו שזכרנו בחיבור בספר אהבה. ואמנם "ענינו" לא יאמר אלא מליל התענית' (תשובות הרמב"ם, שם, סי' שיג). אם כן, הנוסח הנכון הוא זה שנדפס לפנינו, ואילו הנוסח הראשון, נוסח 'ענינו', אינו נאמר אלא מן הלילה. הסתירה בעניין זה ברורה לגמרי. ומה שכתב שרגא אברמסון,¹³ שאין כאן סתירה כי הנוסח הוא 'שהראוי לאומרו', אין לו מובן, כי הסתירה אינה ממה שכתב על נוסחת 'למחר אתענה', שראוי לאמרה אחר התפילה, אלא ממה שכתב כי נוסחת 'ענינו' אין לאמרה אלא בלילה, והדבר סותר לגמרי את תשובתו הקודמת. אברמסון ציין שם עוד להערתו של ש"ח קוק,¹⁴ שהרמב"ם נתכוון בשני המקומות לאותו הזמן עצמו, אלא שבתשובה קס קראו 'ערב הצום' ובתשובה שיג 'ליל התענית'. לדעתו, בשל אי הבנה של חילוף סגנוני זה שינה מאן דהו את ההלכה ברמב"ם מכפי שכתבה הוא, וניסחה על פי מה שהעלה, על פי טעותו, מתשובת הרמב"ם ליוסף בן גאביר. פירוש זה נדחה בעליל מלשון הרמב"ם בתשובה שיג, הקובע שקבלת הצום נאמרת בסגנון 'למחר אתענה' אחר תפילת המנחה, ושולל אמירת 'ענינו' עד 'ליל התענית', ואין כל אפשרות לפלפל בזה.¹⁵ לפי הצעתו של רש"ח קוק, נזקק המתענה, לדעת הרמב"ם, לקבלה כפולה של תעניתו ערב צומו, פעם באמירת 'ענינו' בתפילה ופעם נוספת בהצהרה 'אתענה מחר' לאחר התפילה, וזה דבר שלא נשמע בשום נוסח של הרמב"ם או של התלמוד. אין ספק שהרמב"ם חזר בו מהלכה ראשונה, שכתב ברוח השאלות, וחזר וניסח את ההלכה כדרך שהיא כתובה לפנינו עתה.

הרחיק לכת מכולם, כדרכו בכל מקום, רבנו תם, שהפך הלכה זו על פיה עד שביטלה כמעט מכל וכל: 'מעשה בא לפני ר"ת באחד שעשה תענית הרבה ולא קיבלם מאתמול, ואר"ת כי לא הפסיד תעניתו, כי מאחר שהיה בדעתו להתענות, היינו גמר בליבו והוי בכלל "נדיב לב", דאמר (שבועות כו ע"ב) דגמר בליבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו. והא דבעו שמואל ור' יוחנן קבלה – היינו לכתחילה. ועוד היה אור"ת [אומר רבנו תם] כי אף [אם] לא גמר בליבו עד הלילה, יוכל להתענות ולהתפלל תפילת תענית ויצא ידי נדרו כאילו קיבל מאתמול, אך לא היה בידו ראייה ברורה על זה. ומיהו מצוה מן המוכרח לקבל מבעוד יום בתפילת המנחה' (עבודה זרה לד ע"א, ד"ה מתענין). בגישתו של רבנו תם יש מהפך כפול. יסודו של המהפך הראשון בקביעה כי קבלת התענית די לה שתיעשה בלב, בגמר דעתו של האדם במחשבתו, על סמך הסוגיה הנזכרת בשבועות, שבצדקה ובקרבנות די בגמירות דעת במחשבה כדי להטיל חיוב גמור על הנודר. קבלת תענית כמוה כצדקה לעניין

13 אברמסון, בקונטרס תוספות והערות, בתוך תשובות הרמב"ם, מהד' י' בלאו, ג, עמ' 164.

14 ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' 318.

15 בסגנון דומה כתב ש' מירסקי, בהערותיו למהדורת השאלות שלו, על אתר, כי משהבחין הרמב"ם בתמיהה שעורר פסקו המקורי לומר 'ענינו' במנחה של ערב הצום, חזר וניסח אמירה זו, בתשובתו לבגדד, בלשון 'ליל התענית', כדי לאפשר הבנה נוחה יותר למתקשים בדבר.

זה, ולא כנדר וכשבועה המצריכים 'ביטוי שפתיים'. מהלך זה מבטל כל אפשרות לקשור את הקבלה עם תפילת שמונה עשרה, משום שבתפילה 'הרהור לאו כדבור' ומדובר בהצהרת כוונות גרדא, שלדעת רבנו תם די לה במחשבה. המהפך השני הוא בקביעה שדברי שמואל אינם אלא 'לכתחילה' ו'מצוה מן המובחר', ולמעשה אין כל צורך הלכתי לקבל תענית מיום אתמול.

מתפיסה הלכתית חדשה זו, שיש בה היגיון הלכתי מעניין, למד הראב"ד לחדש דין מהפכני נוסף, שניתן לפדות את נדר התענית על ידי מתן צדקה לעניים. הבסיס ההלכתי לתפיסה זו היא סוגיית הגמרא המאפשרת לאדם 'ללוות על תעניתו ולפרוע' (תענית יב ע"ב). הכוונה כפשוטה היא לאפשר 'ללוות' את הצום, שהאדם קיבלו, כאמור, בתפילת המנחה של ערב הצום, ולהגשים אותו ביום אחר. ואולם הגמרא אומרת שם: 'לא יהא אלא נדר, נדר מי לא מצי בעי לשלומי ומיזל למחר?' ועל כך כתב הראב"ד (הביאו הרא"ש, שם): 'לא יהא אלא נדר: אילו אמר סלע זו לצדקה, עד שלא בא ליד גבאי מי לא יזיף ופרע? והאי נמי כל כמה דלא עביד תעניתא כמאן דלא בא ליד גבאי דמי, שהרי בידו הוא. וקבלת תענית אינו אלא כצדקה, כאילו מתנדב מחלבו ודמו לגבוה ותמורתם יתן לעניים, ואומדן דעת הוא דאדעתא דהכי קביל, הילכך לווה ופרוע'. נראה לעיניים כי הראב"ד, שדבריו המקוריים לא הגיעו לידינו, קלט את עיקר חידושו של רבנו תם, שיש להשוות את נדר התענית לנדר הצדקה,¹⁶ והוסיף עליו הסבר משלו: הצום הוא כהקרבת חלבו ודמו, ואת 'תמורתם יתן לעניים'. ממילא יש בדבריו פירוש מצוין לדברי הגמרא, התמוהים מאוד על פניהם: 'נדר מי לא מצי בעי לשלומי ומיזל למחר'. לכאורה ייפלא, וכי באמת יכול כל אדם לדחות קיום נדר, כל נדר, מ'מחר' ליום אחר? עתה מובנת כוונת הגמרא: רק נדר צדקה, שבו בלבד מדברת הסוגיה, ניתן לדחות, כל זמן שלא בא ליד גבאי. כך שיווה הראב"ד משמעות מעשית קונקרטית למשוואה התאורטית תענית=צדקה שהעלה רבנו תם, ופסק על פיה הלכה למעשה. הלכה זו שחידש הראב"ד, לפרוע את נדר התענית על ידי מתן צדקה לעניים, לא נרמזה בשום מקום בגמרא, אך הפכה בעקבותיו לנוהג רווח בימי הביניים. ואכן, דעות שונות נאמרו בשאלת גובה התעריף המתאים לפדיון התענית – לגברים ולנשים, לבראים ולחולים.

16 אין לכך קשר עם עניין אחר הדומה לו דמיון שטחי, בנוגע לאפשרות להמיר את חיוב קבלת התענית באפשרות נתינת צדקה, היינו שבמקרים מסוימים מומלץ לאדם לקבל על עצמו תענית כדי לכפר על חטא שעשה, וכחלק ממעשה התשובה – טכניקה מקובלת ונפוצה בספרות חסידי אשכנז – מקובל היה מתמיד לאפשר, במקרים מסוימים, להמיר את קבלת התענית בנתינת צדקה על פי שיעור מסוים. ואולם הראב"ד שאנו דנים בו עוסק במי שקיבל על עצמו תענית יחיד, והרי הוא נתון תחת כובד נדרו, וזו כמובן שאלה הלכתית שונה לחלוטין. וכבר פסק הרמ"א, שולחן ערוך, אורח חיים, סי' תקסח, ס"ק ג, כי גם הראב"ד יודה, לכאורה, כי אין אפשרות להמיר את התענית בצדקה, אם קבלת התענית נעשתה בלשון נדר ממש ולא בלשון קבלת תענית.

ראינו אפוא כיצד חלה דעיכה רצופה ומדורגת היטב במעמדה של תפילת 'עננו' – המרכזית שבתפילות התענית והנושאת עליה את שמו,¹⁷ כמכשיר הבלעדי ל'קבלת' הצום. בתהליך זה עמדנו על מספר שלבים: (א) הצגת החובה על קבלת הצום, בערב היום שלפניו, על ידי אמירת תפילת 'עננו' בתפילת מנחה של ערב הצום; (ב) אמירתה כתפילה מקורית בסגנון תפילת 'עננו'; (ג) עקירתה משם וקביעתה בלילה הראשון של הצום; (ד) ביטולה והמרתה ב'קבלה' על ידי פסוק הצהרתי ניטרלי ונטול אופי ליטורגי; (ה) קביעתו ההדרגתית של פסוק זה תחילה בגוף תפילת המנחה ואחר כך עם תום התפילה ובסיומה; (ו) ביטול חלקי של האמירה ביחס לתעניות חלום ועשרת ימי תשובה; (ז) ביטול הצורך באמירה כלשהי בפה, המרתה בקבלה בלב, ועקירתה ממועד קבוע והכרחי לפני הצום או במהלכו.

ב. התערערו אמירת 'עננו' בתפילות התענית

עד כאן עמדנו על התערערותה של תפילת 'עננו' כמכשיר לקבלת הצום. דרמטית הרבה יותר היא התערערותה של תפילה זו בתפילות היום עצמן. וכך קובעת הגמרא: 'אמר רבי זירא אמר רב הונא, יחיד שקיבל עליו תענית, אפילו אכל ושתה כל הלילה למחר הוא מתפלל תפילת תענית. לן בתעניתו – אינו מתפלל של תענית' (תענית יא ע"ב). לפי דברי הגמרא, אדם המחליט להמשיך את תעניתו לאחר תום המועד המקורי, שאותו 'קיבל' עליו מליל אמש, אינו זכאי להתפלל 'עננו' לאחר מועד התענית, משום שצום טכני, בלא 'קבלה' מודעת ומכוונת מראש, אינו חל מן הבחינה ההלכתית, כמבואר לעיל. בסוגייתנו הגרסה היא 'למחר', ואם כן בליל התענית אינו אומר 'עננו', וכן עולה גם מן הפירוש המיוחס לרש"י על אתר. ואולם מן הסוגיה במסכת שבת כד ע"א, ובפרט מפירוש רש"י שם, נראה בבירור כי אין לגרוס כאן מילת 'למחר'. וכך נאמר שם: 'ימים שאין בהם קרבן מוסף, כגון תעניות של שני וחמישי ושני, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שמונה עשרה ואומר מעין המאורע בשומע תפילה'. וכתב רש"י:

ערבית. לילי כניסתן, ואע"פ שאוכל ושותה כל הלילה מתפלל תפילת תענית מאחר שנכנס היום. והכי נמי אמר רב הונא במסכת תענית, 'יחיד שקיבל עליו תענית, אף על פי שאוכל ושותה כל הלילה מתפלל תפילת ערבית'. ובתשובות הגאונים מצאתי ברייתא: 'שנו רבותינו, פעמים שאדם שרוי בתענית ואינו מתפלל, ופעמים שאינו שרוי בתענית ומתפלל. הא כיצד? כאן בכניסתה כאן

17 מילת 'תענית' רומזת, כמובן על משמעותו הכפולה של השורש ענ"ה: עיני נפש ומענה לתפילה.

ביציאתה'. כלומר: ערב התענית – אע"פ שעתידי לאכול לאחר תפילה, מתפלל תפילת תענית, וליל מחרתו – אע"פ שעודנו בתענית כשמתפלל תפילת ערבית, אינו מתפלל תפילת תענית. וסוף דברי הגאונים כתבו: 'אבל אין אנו רגילים לומר ערבית ואפילו שחרית, שמא יארע לו אונס חולי או בולמוס ויטעום כלום ונמצא שקרן בתפילתו'.

אין בידינו תשובת גאונים הכוללת יחדיו את שני חלקי הדיבור שהביא רש"י משמם. חלקה הראשון נמצא לפנינו בספר הלכות גדולות (ראה להלן), ועל חלקה השני הגיעה לידינו עדותו הבהירה של רב נסים גאון, כפי שהביאה בספר הערוך (ערך קבל): 'אמר ר' נסים ב"ר יעקב ז"ל, ראיתי בפירושי רבותינו הגאונים ז"ל ובתשובות שאמרו שאין אומרים ענינו אלא במנחה בלבד, אבל בערבית ובשחרית של תענית לא'. וכבר העיר ש' אברמסון¹⁸ כי הגאונים אמרו את דבריהם מן הסתם על סוגיית מסכת תענית ולא על סוגיית מסכת שבת, הקובעת להדיא את חיוב האמירה בכל שלוש הפעמים. מעיקר הדין חייבו הגאונים לומר ענינו בכל שלוש התפילות הנזכרות, וכמו שהביא רש"י משמם וכמו שהביא גם הרמב"ן במלחמותיו לתענית, אלא שתקנה מאוחרת תיקנו בדבר, שלא לומר 'ענינו' אלא בתפילת המנחה בלבד.

שני חלקי תשובת הגאונים שציטט רש"י הובאו בתוספות לסוגיית תענית, ד"ה לן בתעניתו, בשם ספר הלכות גדולות, אבל לפנינו לא נמצאים הדברים בספר זה.¹⁹ עם זאת חלקה הראשון, המקובל, של ההלכה, מיוסד לא רק על הנאמר בתלמוד הבבלי, כמובא לעיל, אלא גם על הנאמר בתלמוד הירושלמי, תענית ב, ב: 'ואיכן הוא אומרה? ר' זעירה בשם רב הונא, אומרה כלילי שבת וכיומו'. לשון זו סתומה במקצת, אך הרי"ף – וכל הראשונים אחריו – פירשה כך: 'כלילי שבת וכיומו – פירוש בערבית, שחרית ומנחה', והוסיף מיד את סוגיית מסכת שבת הנזכרת לעיל, המכריעה אף היא כך. בפירוש זה הלך הרי"ף בעקבות רבנו חננאל על אתר, וכמותם פסק, כדרכו, גם הרמב"ם. הרב זרחיה הלוי בספר המאור חלק על הרי"ף, טען שאין להתפלל תפילת תענית בשעה שמותר לאכול, ודחה את שתי ראיותיו. הרמב"ן במלחמותיו דחה את קריאתו של הרב זרחיה הלוי בשני מקורות אלו. לדבריו, גם הלילה הוא, באופן עקרוני, זמן תענית, שהרי אם גמר לאכול וסילק את האוכל מעליו שוב אינו רשאי לאכול, ועל כרחך גם הלילה הוא זמן תענית לכל דבר, אלא מחמת שאין דרך הבריות לאכול בלילה, לא ראו חכמים לאסור זאת בגבולות מסוימים.

18 ש' אברמסון, רב נסים גאון, 'ירושלים תשכ"ה, עמ' 220-222; וראה גם אוצר הגאונים על אתר.

19 מהד' הילדסהיימר, א, עמ' 399 הע' 1.

כל עוד הייתה תענית היחידים מקושרת אף היא אל הוויית התפילה, ככוח מעצים של זעקת העזרה בתפילה, מובן היה כי בלילה אין חובה לצום, שהרי תפילת הלילה אינה חובה אלא רשות,²⁰ ואם אין האדם חייב להתפלל, למה יהא חייב לצום? עם זאת נהגו המתענים, בפועל, להתפלל ערבית, וזה הוא פירושו הנכון של המשפט 'כלילי שבת וכיומו' שבירושלמי, כי כליל שבת היו נוהגים להתפלל ערבית משום שממילא נתכנסו בבית הכנסת לקדש את השבת בכניסתה, אף שגם בשבת לא ניתן היה להגדירה 'חובה'. ואולם אין בזה כדי למעט מן הצורך לקבל את הצום בזמן מנחה שקודם הצום, כדי לעשותו יום צום משקיעה לשקיעה. וכך, כשם שיכול להתפלל שמונה עשרה של ערבית כ'רשות', ואינה תפילה לבטלה, כך יוכל לכלול בה תפילת 'עננו' ואינה לבטלה, אף אם הוא רשאי לאכול באותה עת.

עם התערערות ההיבט של הזעקה כמרכיב בעל משמעות של התענית, והתחזקות תחושת העינוי האישי עד כדי הפיכתו לסעיף המרכזי של סדר היום הסגפני, לא ניתן היה לקיים את ההלכה של הרי"ף, משום שבמסגרת פסיכולוגית חדשה זו נתפסה אמירת 'עננו' בלילה למעין סתירה הלכתית מניה וביה, שאינה מתקבלת על דעתו של אדם בינוני. חששם של הגאונים שהציבור יחדל לקיים את הצום כהלכתו משקף אף הוא זילות גוברת והולכת של מוסד התענית. הקשרם ההיסטורי וההלכתי של הדברים יבואר להלן.

ג. גדר התענית ונדר התענית

תענית יחיד מוגדרת בתלמוד הבבלי על פי מספר עקרונות המגבילים את תנאיה: היא חלה רק אם היחיד קיבל על עצמו את התענית בפה, ומראש, לפני תחילת הצום; יש צורך להשלימה עד שקיעת החמה, ואף נאמרו בה דרישות נוספות, שמקצתן יבוארו להלן, אשר בהיעדרן אין התענית נחשבת. נשאלת השאלה: כאשר אין התענית מתרחשת, כגון בקבלת 'תענית שעות' לאחר אכילה, אם התענית נענתה או כאשר התענית הופרעה באונס או בשכחה, וכדומה – במקרים אלו, לאן נעלם מרכיב 'לא יחל דברו', הכלול לכאורה מעצמו ובאופן אוטומטי בכל קבלת תענית? האמירה 'למחר אשב בתענית', שהיא תנאי הכרחי לחלות התענית (למעט שיטת רבנו תם המאפשרת קבלה בלב), תקפה לכאורה גם כנדר רגיל. אם כן, כיצד נפטר האדם מלקיים את מוצא פיו, גם אם אין דין תענית רשמית חל עליו? שאלה זו נוגעת לכמה וכמה סוגיות במסכת תענית, ופתרונה משליך על עצם מושג התענית. ארבע דרכים עיקריות נאמרו ביישוב שאלה עקרונית קשה זו, ואלו הן:

1. אין מרכיב הנדר נעלם, ואכן האדם חייב לשמור את מוצא פיו. ואולם אם אין דין התענית חל, אין שכר לתעניתו, ואף לא יוכל לומר 'עננו' בתפילותיו; רק בכך עוסקות הסוגיות.

2. אין מרכיב הנדר נעלם, אבל מאחר שתוכנו הממשי של נדר תענית זה הוא קבלת צער הגוף, הרי חומרתו פחותה משל נדר סתם, כי אין שיעור קבוע לצער כלפי מטה.

3. מרכיב הנדר אינו קיים כלל בקבלת תענית, מפני שבנוסחה חסרות המילים 'הרי עלי', שבלעדיהן לא חל נדר במובן ההלכתי הרגיל. קבלת תענית היא פרשה הלכתית לעצמה, המוגדרת על פי דרישות וכללים מיוחדים, ובהיעדרם אין כאן תענית.

4. מרכיב הנדר קיים בתענית בצורה קלושה בלבד, משום שהאמירה 'למחר אשב בתענית' היא שבועה בלשון נדר, והיא אינה חלה מעיקר הדין אלא אם, וכאשר, מטרתה לזרו לקיום מצווה. אם תענית שעות, דרך משל, אינה תענית, הרי אין בה זירוז לקיום מצווה וממילא בטל ממנה גם יסוד הנדר.

ארבעת המהלכים הללו יבוארו להלן ביתר הרחבה. כך נוכל לעמוד על דרך התפתחותם וקליטתם של הרעיונות ההלכתיים ומסירתם מדור לדור, על תרומתם של המוסרים השונים בעיצוב הרעיונות ובפיתוחם, ועל החידושים ההלכתיים שנוצרו על פיהם.

ראינו לעיל את דעתו של רבנו תם, שנדר התענית אינו טעון ביטוי שפתיים ודיו במחשבה גרדא, כי מעמדו ההלכתי הוא כשל נדר הצדקה, שנאמר בה 'כל נדיב לב', ונדבת הלב דיה כדי להטיל חיוב על האדם. לפי דעה זו ברור מאוד ההבדל בין נדר התענית לשאר נדרים, ומובן כי כל מקרה שאין תענית חלה עליו, בגלל פרט זה או אחר, אין עליו חיוב נדר כלל ועיקר.

הבחנה שונה במהותו של נדר התענית ובייחודו משאר נדרים כתב הרמב"ן, בהלכות נדרים שלו, פרק תשיעי (דף כב ע"ב במהד' וילנה). הרמב"ן דן על יחיד שקיבל עליו תעניות בה"ב של כל השנה כולה ופגעו בו ימים טובים הכתובים במגילת תענית [...] אם גזרתנו קודמת לנדרו ידחה נדרו מפני גזרתנו' (תענית יב ע"א). השאלה שהרמב"ן דן בה היא, כיצד מתיישבת הלכה זו עם הכלל האחר, שהנדרים חלים על דבר מצווה כדבר הרשות, ומדוע לא יחול הנדר גם אם 'גזרתנו' קודמת? הרמב"ן מציע שני תירוצים ומסיים כך: 'מיהו חזינן למקצת רבוותא דאמרי דהאי נדר דהכא לאו נדר ממש הוא דאפקיה בלשון הרי עלי, אלא קבלת תענית בעלמא הוא, וקבלת תענית לא חמירא כנדרים ממש למיעקר ימים טובים ואפילו דמגילת תענית, כדאמרינן התם גבי לוח אדם תעניתו ופורע, וכי נדר הוא דלא סגי דלא משלם וכו', ו[ל]אידך לישנא דקאמר לא יהא אלא נדר, דמכל מקום נדר גמור לא הוי, הילכך תידחה קבלתו מפני גזרתנו'. לפנינו הבחנה בין נדר רגיל לבין קבלת

תענית. אף שקבלת תענית היא לכאורה נדר כשאר נדרים שבעולם, תוקפה פחות משל נדר רגיל, מפני שאינה אלא קבלת צער, ועל כן אינה נדר גמור ואינה חלה על דבר מצווה כדבר הרשות. אלא שאין מוסבר כאן מה הוא גדרה ההלכתי של קבלת צער התענית ובמה חולשתה היחסית.

מפרשי הרמב"ן על אתר, הפירוש המיוחס לריטב"א והנמוקי יוסף פירשו את דברי הרמב"ן כך: בנדר התענית קיימת הלכה מיוחדת, שניתן לדחות את התענית שמועדה 'מחר' ולפורעה במועד אחר (ראה להלן), גם בשל צורך קטן, ועל כן אין צורך לדחות את 'גזרתנו' ועדיף לדחות את מועד קיום התענית. נדר התענית שונה מנדר סתם, שאין כמובן אפשרות 'ללוותו', משום שכוונתו לקבלת צער ותו לא. על כן ניתן לדחות את קיומו ליום אחר, בדומה להלכה המתירה לשנות את מטרת הצדקה כל זמן שלא הגיע הכסף ליד הגבאי. הדוחק בפירוש זה גלוי לעיניים, שהרי הרמב"ן לא הזכיר את עניין הצער כלל, ודין 'לווה אדם על תעניתו' נזכר אצלו רק כדוגמה לכך שנדר התענית אינו חמור כנדר סתם, אם כי הוא לא פירש מדוע שונה נדר התענית. הפירוש של מפרשי הרמב"ן מיוסד על דברי הריטב"א במסכת תענית, שבהם פורשו הדברים בהרחבה הנחוצה, אך ללא קשר לדברי הרמב"ן שלפנינו. אכן הדברים שונים במידה ניכרת מן הסיבה שתבואר להלן.

נקודת המוצא לדיונו של הריטב"א במסכת תענית הוא הדיון בגמרא (שם יא ע"ב) בשאלה אם 'מתענין לשעות', כלומר אם חלה תענית למקצת היום. על כך תמה הריטב"א: במה שונה נדר התענית מכל נדר אחר? והרי המתענה לשעות קיבל על עצמו בנדר להתענות כמה שעות, ומדוע אין הנדר הזה חל? 'מי המונע שלא יצום כמה שירצה'? והריטב"א מוסיף: 'וכמה תשובות נאמרו בזה, והאמת בזה כמו שפירש רבינו הגדול ז"ל (=הרמב"ן)'. כאן פיתח הריטב"א את הרעיון שהעלינו לעיל, המשווה את נדר התענית לנדר צדקה ומאפשר 'ללוותו' ולשנותו ככל נדר צדקה. לדעת הריטב"א, ההלכה העומדת ברקע המשוואה הנזכרת היא זו: 'שרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה. ואמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה [...] נדר גדול נדר לאלהי ישראל' (נדרים ח ע"א). בדרך כלל אין נדר מן הטיפוס של 'אשכים ואשנה' תופס כלל, שהרי זוהי שבועה בלשון נדר, שאינה חלה בדרך כלל. ואולם אם הנודר בסגנון זה בא לזרז עצמו לקיים מצווה – הנדר תופס. נדר התענית ('אהיה בתענית') אף הוא כשבועה בלשון נדר, אלא שגם הוא וגם נדרי הצדקה הם נדרים המזוזים לדבר מצווה, כי גם את התענית יש לראות כזירוז לדבר מצווה – לקיים מצוות תשובה ולהכניע את הלב לבורא – ועל כן חלים שניהם. ואולם נדרי זירוז מצווה מסוג זה אינם כנדרי איסור רגילים, המוגדרים כאיסורי 'חפצא', אלא כאיסורי 'גברא'. אכן, הגמרא מסתפקת אם ניתן לראות גם בתענית שעות זירוז לקיום מצוות תשובה והכנעת הלב לשמים, כי אם נסבור שתענית מקוצצת מעין זו אינה תורמת זירוז לקיום מצווה, הרי שאינה תופסת כלל. בסגנון זה מבאר הריטב"א גם את דברי הגמרא 'לווה אדם על תעניתו ופורע'. בלשון הראשונה בגמרא תענית,

שם, מנומק הדין בלשון זו: 'וכי נדר קבל עליה? [...] לצעורי נפשיה קביל עליה, אי מצי – מצער נפשיה, אי לא מצי – לא מצער נפשיה'. כלומר, אין כאן נדר איסור במובן הרגיל, אלא קבלת צער, וממילא אין זה אלא כנדר של זירוז לדבר מצווה, שניתן לדחותו.

את המהלך הזה הריטב"א מביא בשם 'רבנו' הרמב"ן, מבלי לציין את מקורו. הפירוש המיוחס לריטב"א להלכות נדרים של הרמב"ן השתמש בדברים אלו, אבל שינה אותם שינוי ניכר: ויתר על ההלכה של נדר בלשון שבועה ועל דינו של רב גידל בעניין נדרי זירוז למצווה, וצירף את 'לוה אדם על תעניתו' ישירות לדין 'אם קדמה גזרתנו'. סיבת הדבר תבואר להלן. עם זאת, נציין כי המהלך שהציע הריטב"א אינו ההסבר היחיד האפשרי לדברי הרמב"ן, ולהלן נראה הסבר אחר לגמרי בדבריו. הריטב"א במסכת תענית השתחרר, על פי דרכו, מן הצורך לזהות את נדר התענית עם נדר הצדקה ולראות בהם ישות אחת. ההשוואה ביניהם נובעת מכך ששניהם חלים מכוח אותו עיקרון הלכתי של נדרי זירוז מצווה, והוא פועל בשניהם ומאפשר את חלותם. לפי הסבר זה, שוב אין צורך לומר שניתן לפרוע את הצום על ידי מתן צדקה. זאת ועוד, לפנינו הרחבה מושגית, המאפשרת להעמיק יותר הן בבעיה 'שמאחורי הקלעים' של דין התענית: להיכן נעלם מרכיב הנדר הנומינלי שבקבלת התענית, הן במנגנון המסייע לפתרון הבעיה: נדר בלשון שבועה לקיים מצווה. בכך מתאפשרת הבנה עמוקה יותר של דין התענית כולו, ואף ניתן לפרש טוב יותר סוגיות רבות הקשורות לדין התענית. דברי הרמב"ן קצרים מאוד, כדרכו תמיד, ונעצרים באמצע הרעיון. בא הריטב"א ויצק בהם תוכן, על ידי פיתוח רעיונות דומים והרכבתם על דברי הרמב"ן.

לדעת הרמב"ם אין קבלת התענית כנדר רגיל שאדם מקבל על עצמו לצום, ולא מפני שניסוחה הוא כנדר בלשון שבועה, וגם לא מפני שכוונתה לצער בעלמא, אלא משום שחסר בה הניסוח 'הרי עלי'. לדעתו: 'הנודר לצום עשרה ימים באיזה יום שירצה, והיה מתענה ביום אחד מהם, והוצרך לדבר מצוה או מפני כבוד אדם גדול, הרי זה אוכל ופורע יום אחר, שהרי לא קבע הימים בתחילת הנדר' (הל' נדרים ד טז). הרמב"ם קבע דין זה בהלכות נדרים ולא בהלכות תעניות. ברור מכך שלפי דעתו מי שקיבל על עצמו תענית, באמירת 'למחר אשב בתענית' בערב הצום, יוכל ללוות ולפרוע גם אם קבע את הימים בעת קבלת הנדר, ככל הנראה בשל העדר הלשון 'הרי עלי' בנוסח קבלת התענית (ראה שו"ת תשב"ץ, ג, סי' נב). זאת ועוד, הרמב"ם פסק כי 'הנודר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום, שהנדרים חלים על דבר מצוה' (הל' נדרים ג ט), ואילו הירושלמי קובע: 'נדר להתענות ונמצאו ימים טובים ושבתות – לוקה, ואינו צריך התרת חכם', ואפילו אם מדובר בימים הנזכרים במגילת תענית (נדריים ח, א). הרמב"ם עצמו פסק כן בהלכות תעניות (ז, א), כפי שציינו נכון נושאי הכלים שם. הראב"ד בהשגתו הדגיש נקודה זו, לא כמחלוקת עם הרמב"ם אלא כתוספת לו, וכאמור הרמב"ם עצמו פסק כך. גם נושאי הכלים על

אתר ביארו הבדל זה בהעדר לשון 'הרי עלי' בקבלת תענית, וכתבו שיש לפרש בדרך זו גם את דברי הרמב"ן הסתומים שהבאנו לעיל.
הרמב"ם הולך כאן ככל הנראה לשיטתו (על פי העיקרון שחידש בהלכות ערכין ו לא-לג, וגם שם הסכים עמו הראב"ד):

יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם, משום נדר, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום לא תאחר ולא יחל ומשום ככל היוצא מפיו יעשה כשאר הנדרים. כיצד? האומר הרי עלי להקדיש כל שתעלה מצודתי מן הים, הרי עלי ליתן לעניים פירות שתוציא שדה זו [...] וכל כיוצא באמרים אלה, הרי זה חייב לעשות בהן מה שאמר כשיבואו לידו, וזה וכיוצא בו בכלל נדרים הוא ולא בכלל הקדשות. ראייה לדבר מה שאמר 'עקב אבינו וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, ונאמר אשר נדרת לי שם נדר.

הלכה מחודשת זו מקנה מעמד של נדר להתחייבויות כספיות, שבנסיבות ממוניות רגילות אין להן כל מעמד מחייב, בוודאי לא כשל נדר. ואולם בנתינה להקדש ולצדקה יפה כוחן של אותן התחייבויות כנדרים ממש, אף שהקדש וצדקה אינם חלים על דבר שלא בא לעולם, שכן לדעת הרמב"ם אין ההתחייבויות הללו חלות כהקדשות אלא כנדרים. התענית הרי היא כמעשה של צדקה, ומשום כך אף שתענית אין חובה לקיימה בימי שבת וחג, אם אדם נדר לצום בימים אלה הרי הוא חייב לצום, מטעם נדר ולא כקבלת תענית.²¹

הסבר זה ברמב"ן שונה, כמובן, לגמרי מן ההסברים שהציעו לו הריטב"א והמיוחס לריטב"א הנזכרים לעיל, אך ניתן למצוא לו סיוע בדברי הרמב"ן עצמו במקום אחר. על המשנה בתענית י ע"א: "כנדר רשעים" – נדר בנזיר ובקרוב ובשבועה, "כנדר כשרים" – לא אמר כלום, "כנדבותם" – נדר בנזיר ובקרוב, שואלת הגמרא: 'מאן תנא דשאני ליה בין נדר לנדבה', ומעמידה לפי רב יהודה, הסבור כי 'טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר'. וכתב שם הרמב"ן:

ושמענין מהא דלא איבעי ליה לכשר למינדר או לאישתבועי במידי, אלא כדבעי למיעבד מידי או אפילו למיתן זוזא לענייא או אפילו לפדיון שבויים

21 וכידוע, כוונת הרמב"ם אינה דווקא ללשון 'הרי עלי ליתן', אלא הוא הדין 'שאליו אמר אדם כל מה שתלך בהמתי יהיה הקדש, או יהא אסור עלי, או אתננו לצדקה, שאע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם ה"ז חייב לקיים דבריו' (הלכות מכירה כב טו-טז). וראה לחם משנה, הלכות ערכין, על אתר. והעיקר הוא שאמר לשון שמשמע ממנה התחייבות להקדיש, ונכלל בזה לשון הקדש עתידי, שאף שאינו מועיל כהקדש, מועיל הוא כהתחייבות להקדש, שדינה כנדר. מבחינה זו יהא חייב להתענות בשבת גם אם אמר אהיה בתענית בשבת וביום טוב. ואין כאן מקומה של הסתעפות זו.

וכיוצא בהן, אי איתיה לההוא מידי בידיה ליתן ליה מיד, ואי לא – לישתוק עד דהוה בידיה ויהיב להו. ומיהו אי מצוה דגופיה היא ומחייב ורמיא עליה, כגון הא דאמר' 'אשנה פרק זה אשנה מסכתא זו', וקא אחיר נפשיה למיקם בה וקא חזי דמייאש מיניה, שרי ליה למינדר עליה דמילתא לזרוזי נפשיה, כדבר גידל. וכל שכן היכא דרגיל ומשתלי ועבר אחת ממצוות לא תעשה, דתנן 'נדרים סייג לפרישות'. וכן הדין בשבועות (ולמדנו מכאן שאין לאדם כשר לנדור או להישבע משהו, אלא כאשר ברצונו לעשות דבר, או אפילו ליתן וזו לעני ואפילו לפדיון שבויים וכיוצא בהם, אם יש בידו הכסף לתיתו מיד – יתן, ואם לא – ישתוק עד שיהיה בידו ואז יתנו. ואולם אם המדובר במצווה דגופו, והוא מחויב בה [...] הוא מאחר מלקיימה והוא רואה כי הוא מתייאש ממנה, מותר לו לנדור לזרוז עצמו).

בדרך כלל אסור לנדור או להישבע לקיים מצווה כלשהי, אלא יש לקיים את המצווה שחפץ בה מיד או לשתוק. חידושו של רב גידל הוא ביחס למצוות שאדם רגיל לדחות את קיומן ונמצא מתרשל בהן, במיוחד מצוות לא תעשה: רב גידל מתיר לזרוז עצמו בנדר או בשבועה, כדי להבטיח את קיום המצווה. ברור מכאן שאין כל פגם בנדרי זירוז מעין אלה שאנו עוסקים בהם.

ובאמת אין ספק בדבר, שהרי בפרק שני של נדרים, על משנת 'זה חומר בשבועות מבנדרים', דן הרמב"ן במפורש בשאלה זו של נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר. לדעתו, זוהי מחלוקת בתלמוד הירושלמי, ויש להכריע בה, בשני המקרים, שהדיבור חל. וזו לשונו: 'דלא מימנעי בגמרא דילן מלאדכורי נדר בלשון "זה" ושבועה בלשון "עלי", כדאיתמר בפ' שבועות שטים, "תנא אכילה משתיהן עלי שבועה" והכא והתם אמרינן נמי "יאסרו פירות עולם עלי בשבועה", ולא דחקינן לאפוקי לישנא דגמרינן מדיוקא משום דמערבאי [...] הילכך כולן צריכין שאלה לחכם דחאיל בהו נדר ושבועה, ולא גרע מידות, אלא מיהו כל שאמר נדר, בין דאמר "זה" בין דאמר "עלי", איסור חפצא הוא וכל דיני נדר עליו, וכל שאמר "שבועה" איסור נפשיה הוא ודיני שבועות עליו. וליכא למיפטר בה טפי מן הכין'. ראינו כי הריטב"א על מסכת תענית הביא את הדברים בשם מורו הרמב"ן, אך לא מסר את מקורם, ואפשר ששמע זאת מפיו, שהרי אנו יודעים מעדותו של הרב אהרן הלוי מברצלונה שהרמב"ן נהג ללמד את תלמידיו בעל פה גם דברים שונים מאלה שכתב בספרו. ואכן בחידושי הרשב"א לנדרים, על סוגיית רב גידל, ניכר בעליל כי דברי הרמב"ן לא היו לפניו ולא הכירם. זהות מחברו של פירוש הריטב"א על הלכות נדרים של הרמב"ן מוטלת בספק. ואולם ברור מדוע הוא ובעל נמוקי יוסף היו צריכים לשנות כליל מדברי הריטב"א בתענית, ולסלק מהם את עיקרם, עניין נדר בלשון שבועה, שהרי דפים אחדים קודם לכן אמר הרמב"ן עצמו את ההפך.

עם כל זאת עדיין רב המשותף בין הסבר דברי הרמב"ן על פי הריטב"א והמיוחס לריטב"א לבין הסבר הדברים על פי הרמב"ם: לדעת כולם אין בקבלת התענית משום נדר רגיל, אם משום העדר לשון 'הרי עלי' אם משום היותו כנדר בלשון שבועה. ואולם קיימת גם דעת שלישית. לפי דעה זו, בכל קבלת תענית מובלע נדר גמור לצום. על כן, גם אם מבחינת דיני התענית אין התענית חלה כלל, כגון שלא קיבלה עליו לפני הצום או בתענית שעות בתנאים מסוימים, הרי הוא מחויב לקיים את דבריו משום נדר, אלא שלא יוכל לומר תפילת 'עננו' בתפילות היום. זו היא דעת הרא"ש במסכת נדרים (פ"ט, ס"ה) וזו גם דעת הראב"ה. על דברי הירושלמי הנזכרים, 'נדר להתענות ונמצאו ימים טובים לוקה ואינו צריך היתר חכם', העיר הראב"ה בהלכות תענית (עמ' 611): 'איני יכול ליישבו כלל', משום שאינו מכיר כל הבדל בין קבלת תענית לבין נדר סתם.

תפילות לעצירת גשמים

סדרי תענית ותפילה לעתות בצורת תופסים מקום רחב במשנה, בתוספתא, בבבלי ובירושלמי, ולמעשה מוקדש לנושא זה, ולמסתעף ממנו, רובה של מסכת תענית, שכן הבצורת היא אסון הטבע הגדול השכיח ביותר שפקד – ועדיין פוקד – את ארץ ישראל. גשמים בעתם הם התנאי היסודי וההכרחי המאפשר להתקיים בחבל ארץ שעיקר פרנסתו על החקלאות, ומכיוון שנבצר מכוח אדם להתערב בצורה כלשהי במהלכים האקלימיים, נמצא שקיומו של היישוב בארץ ישראל תלוי כולו 'בידי שמים', תרתי משמע. יחידת הבקשה הטבעית והכנה ביותר בכל מרכיבי תפילת הקבע היא 'ברכת השנים', שבה מבקשים 'ותן טל ומטר לברכה', לצד ברכת 'רופא חולי עמו ישראל'. טקסי האבל הציבוריים לעת בצורת המפורטים במשנה משרטטים באופן ברור את כובד משקלה של התחינה המופנית אל בורא העולם, ואת חשיבותו של הנושא המונח על כף המאזניים.

בימי הביניים התיישבו קהילות ישראל באירופה המרכזית המשופעת בגשמים – באיטליה הצפונית ובגרמניה, למרגלות הרי האלפים ומעבר להם, ולאורך הנהרות המרכזיים הנשפכים מהם אל הים התיכון והים השחור. האקלים השונה הביא בעקבותיו שינוי מוחלט ביחס אל 'הטל והמטר', יחסית לארץ ישראל ולבבל. אמנם בבל מעוטת גשמים יותר ארץ ישראל, אבל היא משופעת במימי הנהרות הגדולים הזורמים בקרבה מן ההרים הגבוהים שבצפונה, והיא משקה ברגליה ממימי הנהרות המהלכים בתעלותיה. בחלקים מסוימים של המדינה, בעיקר במורדות הרי כורדיסטן, יורדת כמות מספקת של גשם לקיום חקלאות, ושם יש לו משמעות כלכלית מסוימת. לעומת זאת, אירופה משופעת בגשמים ובנהרות, ועל כן נעלמה בה לחלוטין בעיית הבצורת (פרט לאירועים חריגים בודדים), ובמקומה נוצרו לעתים בעיות קשות של עודף מים והצפות. כבר התלמוד הבבלי קבע: 'אין תענית ציבור בבבלי' (פסחים נד ע"ב). ואכן לא נתקיימו בה, גם בשעת צרה ציבורית אחרת, כל הטקסים הנזכרים במשנה אלא קצתם בלבד. כך היה גם מנהג איטליה הצפונית ומנהג גרמניה,¹ שעל פי מסורת אשכנזית עתיקה החזיקה במנהג בבל

1 תיאור מפורט של הסדרים החלקיים שנותרו בעינם בבבל של תקופת הגאונים, ובמקומות שונים – ובתקופות שונות – באירופה, על סמך עדויות ספרותיות מקוטעות ונדירות, וחיפוש

(ראה להלן). עם זאת נשארו על מקומן, גם בבבל וגם באירופה, הזכרת הגשם ושאלתו בברכת השנים, שהרי גשמים בעתם, דהיינו בתאריכים המקובלים כמועדי זריעה וחרישה בלוח החקלאי, יש להם ערך חיוני בכל עת.

שאלת התאריך הנכון שבו החלו ובו סיימו הזכרת הגשמים ושאלתם באירופה הוכרעה באופן חד-משמעי בידי חכמי אשכנז הקדמונים, ואולי כבר בידי חכמי איטליה קודמיהם: 'אנן בתר בני בבל גרירינן' (אנו נמשכים אחר בני בבל), כמפורש בספר מעשה הגאונים (סי' מד), מדור רבותיו של רש"י. כך הייתה ההלכה נקוטה בכל רחבי היישוב היהודי באירופה (למעט יוצאים מן הכלל בודדים; ראה להלן). אלא שהכרעה זו קשה ביותר: מה ההיגיון לקבוע שההלכה הטכנית היא כמנהג 'בני בבל', ולא לקבוע מועדי תחילה וסוף לפי הצורך הספציפי של כל אזור ואזור. בגרמניה, לדוגמה, ראשיתו של הגשם החיוני לחקלאות, לדברי הרא"ש (ראה להלן), הוא באמצע חודש תשרי, והוא נחוץ עד סמוך לחג השבועות. אין כל טעם אפוא לבקש על הגשמים שישים יום לאחר תשרי, דהיינו כחודשיים לאחר הזמן החיוני, ולהפסיק לבקש בדיוק כאשר מתעורר צורך דחוף בהם, רק בהשפעת הלוח החקלאי של 'בני בבל'. בקשה מעין זו עומדת לכאורה בסתירה גמורה להיגיון ולעצם מהותה של התפילה, שהיא פנייה לגבוה למילוי משאלות וצרכים חיוניים, והיא עלולה להפוך את התפילה בעיני מתפלליה לבלתי רלוונטית וממילא לחסרת משמעות. מוטב היה לקבוע את תחילת המועד של בקשת הגשמים בגרמניה בתחילת חודש מרחשוון, כמנהג ארץ ישראל, המתאים יותר לצורכי המדינה. הוא הדין לגבי מועד סיום הבקשה, שחל בפסח כמנהג בבל, והרי 'הדבר ידוע שבאשכנז עיקר קיום התבואה היא על ידי הגשמים שבין פסח לעצרת'.

בשאלה זו דן הרא"ש בתשובותיו (כלל ד, סי' י) בעקבות מעשה שהיה. בשנת ה'ע"ג (1313) הייתה בצורת חזקה בספרד, שמשטר הגשמים בה שונה מאוד מזה שבגרמניה. בעונת החורף של אותה שנה ירדו מעט מאוד גשמים, והוכרז בקהילות ישראל בספרד סדר צומות. הבצורת נמשכה אל שלהי החורף, היינו אל התקופה שבין פסח לעצרת, שהיא תקופה בעלת חשיבות מיוחדת לחקלאות המקומית, שכן לעצירת גשמים בתקופה זו נודעה השפעה מכרעת על תוצאות העונה החקלאית כולה. והנה, מספר לנו בנו יעקב, לאחר תפילת ליל התקדש חג הפסח ישב הרא"ש בפתח ביתו לשאוף אוויר ותלמידיו לצדו, ושוב הועלתה לדיון שאלת הבצורת וסכנת הרעב שריחפה בעקבותיה. ואז העלה הרא"ש הצעה מהפכנית: להכריז למחרת, בתפילת החג, כי מאריכים את מועד שאלת הגשם בברכת השנים, אף שלפי הדין מפסיקים את שאלת הגשמים בתאריך זה עצמו, וכך הוא הנוהג הרווח

מדוקדק בכל רחבי הספרות העתיקה, בדפוס ובכתב יד, ראה נ' פריד, 'פיט מהגניזה לתענית עצירת גשמים', סיני ס (תשכ"ז), עמ' קכד-קמח. וראה גם נ' חכם, 'על הבצורת', סיני יז (תש"ה), עמ' קנו-קסז.

בכל קהילות ישראל. ההצעה נתקבלה, אבל כאשר ביצע חזן הכנסת את ההכרזה,² עורר הדבר רעש גדול בבית הכנסת, וקמה התנגדות עזה מצד 'מקצת החכמים' שלא היו מעורבים בקבלת ההחלטה. בעקבות זאת החליט הרא"ש לשנות ממנהגו המושרש, ולהעלות על הכתב מיד, עוד בחול המועד עצמו, הסבר הלכתי מלא ומנומק להחלטתו, כדי לשכנע את מתנגדיו בצדקת עמדתו.

הרא"ש מספר בתשובתו כי העלה הצעה דומה עוד בהיותו באשכנז. הצעתו נחלקה לשניים: להקדים את מועד תחילתה של שאלת הגשמים עד לז' במרחשוון, כמנהג ארץ ישראל, ולהרחיב את סופה עד לחג השבועות, לאחר שנוכח לדעת כי זהו הצורך החקלאי הממשי בגרמניה. לדבריו, הודו רבותיו שהצדק עמו, אבל נמנעו מלהורות כן, משום שבגרמניה לא נוצרה מעולם בעיה דומה ולא חסרו בה גשמים בעונה זו. אדרבה, לעתים קרובות הייתה בעיה הפוכה, של עודף מים ושל שיטפונות, בפרט בתקופה של הפשרת השלגים, בין פסח לשבועות.

לפנינו מחלוקת מעניינת בין הרא"ש לרבותיו. הרא"ש סבר כי יש לשנות את הנוהג הרווח מאות בשנים ולהתאים את מועדי שאלת הגשמים לצרכים החקלאיים הראליים. הוא סבר כי מאחר שהבריות צריכים לגשם בתקופה זו, מן הראוי שיבקשו עליו בתפילותיהם, גם אם ברכתו מובטחת. ואולם רבותיו של הרא"ש, ובעיקר המהר"ם מרוטנבורג, סבורים היו כי אף שזהו הצורך הממשי, והמתפללים הרי מבקשים מן האל גם על דברים שיש להניח כי יגיעו אליהם על פי הטבע, אין ראוי לשנות מן הנוסח המקובל, שכן זהו דבר שהספקתו הטבעית נראית מובטחת מעצמה על פי הניסיון הרב שנות.

הרא"ש ממשיך ומספר, כי לאחר שיצא מאשכנז ועבר בפרובנס בדרכו לספרד, נוכח לדעת כי גם שם קיים צורך חקלאי חיוני בגשם בין פסח לעצרת.³ על כן הוא

2 התיאור לקוח מן ההקדמה הקצרה שהקדים ר' יעקב בן הרא"ש כרקע לתשובה עצמה. על מבנה ספר תשובות הרא"ש ועל חלקו של ר' יעקב בנו בעריכתו, ראה מאמרי 'רבנו אשר ובנו רבי יעקב בעל הטורים: בין אשכנז לספרד', פעמים 46-47 (תשנ"א), עמ' 75-91. ויש להעיר כאן על פרט מעניין. בנוסח שלפנינו נאמר כך: 'ויאמר [הרא"ש] עתה היה טוב לעורר הדבר אשר מעולם תמהתי עליו, למה לא יזכירו וישאלו הגשם עד שבועות. ויענוהו קצת מהחברים, טוב הוא שתודיע הדבר לזקנים [...] וישלחו לחזן הכנסת להזכיר למחר הגשם. ויעשו כן, ויזכירו בני הכנסת הגדולה הי"ג מדות. ויהי כהזכירו והנה רעש'. ציון י"ג מידות כאן נובע מטעות המסדר, כי אין מדובר בכך כלל. הדבר אינו בדיון המקדים, ובדפוס ראשון (קושטא רע"ו) אין מילה זו כלל. הטעות נובעת מאי הבנת המילה 'הי"ג'. מילה זו מופיעה במקורות לעתים קרובות כמילת תואר לבית הכנסת הגדול של טולדו, ונחלקו החוקרים בפירושה. יש אומרים כי זהו בית הכנסת השלושה עשר במספר שבטולדו, ויש אומרים כי ראשי תיבות אלה פתרונום הוא 'היותר גדולה'. המסדר, שגם הוא לא הבין משמעות המילה, צירף לה מילת 'מידות' כפתרון מקורי משלו.

3 הרא"ש מציין פרט מעניין בקשר למנהג פרובנס, ששם נוהגים היו להתחיל את שאלת הגשמים בו' במרחשוון, כמנהג ארץ ישראל, ולא כמנהג בכל וכל הגולה. תחילה סבור היה הרא"ש כי עשו כך משום הצורך הממשי במציאות האקלימית שלהם, ועל כן סבור היה כי ישפיע בנקל עליהם לשנות את מנהגם בשאלת מועד הפסקת השאלה, ולהאריכו עד לשבועות, אבל חכמי

שב והעלה את הצעתו, והפעם בפני חכמי הערים שם, ולדבריו הם הסכימו עמו והבטיחו לו, כנראה, לקיים מועצת חכמים כללית כדי לשקול החלטה ברוח זו. כל זה ביקש הרא"ש לעשות בהיותו באשכנז ובעוברו בפרובנס, כאשר השנים נהגו כתיקונן, ואין פרץ וצווחה. בשנת בצורת קשה סבור היה הרא"ש כי הגיעה השעה לתקן תקנה זו על אחת כמה וכמה, שהרי חיי נפש ממש תלויים היו בבקשת הגשמים. בהמשך תשובתו הציע הרא"ש את סוגיות הגמרא הנוגעות בדבר, והוכיח מתוכן, ומתוך דברי הרמב"ם, כי מועדי שאלת הגשם תלויים בכל אזור ואזור על פי צרכיו. עם כל זאת, הרא"ש מסכם בעצב בסיום דבריו את ניסיונו המר, באמרו כי כל מאמצי השכנוע שלו עלו בתוהו וחכמי המקום סירבו לשנות ממנהג הדורות. בסופו של דבר החליט הרא"ש לוותר על הצעתו, כדי שלא לעורר מדנים ומחלוקת.⁴ על תשובת הרא"ש חתמו כמסכימים כמה מן הרבנים שהיו שותפים עמו בעצה זו, ביניהם ישראל ב"ר יוסף, הוא רבי ישראל הסופר, בן מחלוקתו הגדול בעניין תקנת טוליטולה.

אי אפשר שלא להתרשם מן המאמצים הכנים והממושכים של הרא"ש, במשך שנים רבות, להשיג דבר פשוט לכאורה: שהציבור יתפלל עבור דבר חיוני הנחוץ לו לקיומו המסודר ולא ישים מבטחו בסדר הטבעי. תפילה לירידת גשמים שאינה מותאמת יפה לדרישות החיים במועדיהם, אלא ערוכה לפי צרכיו של סדר אקלימי אחר ושונה במהותו, הופכת חסרת משמעות ומבטאת חוסר אמונה של המתפלל בכנות תפילתו. עם זאת, לרא"ש היה ברור כי הרגשה אמונית בסיסית מעין זו, שאינה מתנגדת לכללי ההלכה, הייתה נהירה גם לקדמונים, ואף על פי כן לא העלו על דעתם מעולם לשנות מן הנוסח הקבוע המסור בידם. הדרישה המהפכנית הפשוטה שהעמיד הרא"ש מרשימה אפוא מאוד בכנותה.

עד כאן דיברנו בשאלה על הגשמים שבברכת השנים, שלא עלה ביד הרא"ש לשנות את מועדיה, משום שביסודו של דבר סברו הכל שהגשמים מובטחים על פי דרך הטבע, אם כי פה ושם לא פעל הכול כתיקונו הגמור. על אחת כמה וכמה שלא

המקום מיהרו להסביר לו כי אין הדבר כך. זהו מנהגם הקדמון, אך רק לעניין תחילת המועד ולא לסיומו. מנהג 'פרובנס' זה לא היה, מתחילה, אלא מנהג העיר גרבונוה וסביבותיה, ורוב ערי פרובנס החזיקו במנהג הרווח של 'ס' יום לתקופה', כמפורש בספר המנהיג, עמ' ז. עם זאת, ישנן עדויות כי במהלך המאה השלוש עשרה נתפשט המנהג מעבר לגרבונוה, ואפשר שהרא"ש הכירו כמנהג פרובנסלי רחב יותר. ראה ש"ה פיק, 'מנהג פרובאנס', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ח, עמ' 29-35.

4 וכך סיכם הרא"ש בספר פסקיו, בקול ענות חלושה, את מאמצייו הלכה למעשה: 'ותמה אני למה אנו נוהגין כבני גולה בהא? נהי דהש"ס שלנו בבלי, מכל מקום דבר התלוי בארץ, אם בכל היתה מצולת מים, ולא היו (מחוזותיה) צריכות למים, כל הארצות צריכות למים במרחשון; למה נאחר השאלה עד ששים לתקופה? והדבר ידוע אם לא היה מטר יורד עד ששים לתקופה היה הזרע אבד, ולמה לא נעשה כמשנתנו? ובפרובינציא ראיתי שהיו שואלין את הגשמים במרחשון, וישר מאוד בעיניי. ותו לא.

יוחסה חשיבות לסדר התעניות על הגשמים שבמשנת תענית בגרמניה שטופת הגשמים. ואכן, רוב קהילות האשכנזים באירופה, פרט לאיטליה,⁵ לא נהגו בסדר הזה כלל. לעומת זאת בארצות המזרח ובספרד, עד לזמן הטור ועד בכלל, נהגו לאומרו בגוונים שונים ובניסוחים מתחלפים, כפי שעולה מפסקי הרי"ף והרמב"ם. בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים רכש כתב יד בלתי ידוע (מספרו heb. 7220), ובו סדר תפילה מלא לעצירת גשמים. בראש כתב היד מופיע תיאור מפורט של סדר אותה תפילה לשלביה, נוסח עשרים וארבע הברכות על פסוקיהן וסדר תקיעותיהן, ופרקי סליחות מרובים המשולכים בברכות העמידה, ובהם פיוטים חדשים שלא נרשמו עד עתה בשום מקום. הסדר כולו מיוחס בשער החיבור לרב יוסף ג'יקאטילה, בן זמנו וכן מקומו של הרמב"ן. כתב היד פרובנסלי מן המאה השש עשרה, ואין בו יותר מ'סדר עצירה' זה.⁶

השמטת סדר התעניות על הגשמים במסורת אשכנז קשורה בוודאי בריבוי הגשמים האופייני לארצות אלה, כדברי הרב נ' פריד.⁷ ואולם לדעת הרמב"ן, בלקוטותיו למסכת תענית שכמחציתן דנות בשאלה זו, מנהג זה נובע מן הדרך שבה הבינו את הכלל התלמודי 'אין תענית ציבור בבבל'. לפי הבנתם, כל תעניות ציבור בחוץ לארץ דינן כתעניות יחיד, בהיעדר נשיא, שכן נוכחותו הכרחית לקיומו של הסדר ולעצם תחולתו, וממילא אין הסדר הזה אמור לגביהם.⁸ הרמב"ן עצמו חולק על גישה זו, ולדעתו הכלל התלמודי הזה מתייחס לחמשת העיניים בלבד, שאינם נוהגים בחוץ לארץ, אך לא לגבי סדר התפילה. מן הדין היה, לדעתו, להתפלל בעצירת גשמים גם תפילת נעילה, כדין המשנה: 'אבל מה אעשה שכמה צרות עברו ברחמי המקום המרובים, ולא ראינו מי שהתפלל תפילת נעילה ולא שמענו עליו [...] ולא נתברר אצלנו מפורש; אבל כל המרבה בתפילה נענה'. בהמשך דבריו הביא הרמב"ן ראיות מן הגמרא שעשרים וארבע ברכות נהגו גם בבבל, אך לא נחה דעתו גם בזה: 'ושב חפשתי לדברים הללו ובדקתי למצוא להם מנהג בדברי הגאונים ז"ל, וראיתי תשובה שהשיב רבינו שרירא גאון ז"ל לראשי קהל פאס'.⁹ מתשובה זו הוא הסיק, כי בישיבתו של רב שרירא נהגו לומר עשרים וארבע

5 בעניין יוצא מן הכלל זה דן ד' גולדשמידט, 'תענית ציבור במחזור רומא', הנ"ל, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 181-191.

6 ראה ש' צוקר, 'כתב יד נדיר: סדר תפילה לעצירת גשמים לר' יוסף ג'יקאטילה', על ספרים ואנשים 10 (תשנ"ו), עמ' 27-28.

7 פריד (לעיל הע' 1).

8 לעניין זה, ולדוגמה מזרחית נוספת לאמירת הסדר ראה וידר, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 511-554, ובפרט עמ' 530 הע' 109. וראה עוד מאמרי 'קובץ הלכות תפילה ומועדות לאחד מתלמידי רבנו יונה', קבץ על יד יג (תשנ"ו), עמ' 276-278.

9 חמדה גנוזה, סי' קסא, הובאה באוצר הגאונים על אתר, עמ' 24-26. ואולם מתשובה אחרת של רב שרירא ורב האי (שם, עמ' 26-27) נראה כי המנהג הזה היה שנוי במחלוקת בין ישיבות סורא ופומבדיתא, והיו שהחמירו לא לעשות כסדר המשנה מספק, משום ביוז ספר התורה באפר מקלה. עיי"ש.

ברכות בתקיעות הנלוות: 'וכיוון שנתברר לנו העניין בראיות שבגמרא והוחזק לנו מנהגם של גאונים ז"ל, לא נשאר בית מיחוש וספק בזה, וראוי להתנהג בו'.
 הרמב"ן דן על כך גם בדרשתו הנודעת לראש השנה (מהד' הרב שעוועל, עמ' רלג-רלד). אחר שהזכיר את תשובת הגאונים, המשיך ואמר: 'לפיכך נהגנו אנו בספרד לתקוע בשופרות בתעניות של התרעה, שאין עושין כן בצרפת כלל, שמא הם סבורים דמה שאמרו אין תענית ציבור בבבל – אפילו לתפילה קאמר [...] ואנו כבר עמדנו על עיקר זה הדבר בראיות [...] שיש תענית ציבור בבבל לכל ענין תפילה'. בהמשך דבריו הביא הרמב"ן מדברי תוספות שאינם לפנינו, ומהם ניתן ללמוד כי אי אמירת סדר תעניות בזמן הזה, לדעת בני צרפת, מקורה בדברי הגמרא (תענית טז ע"ב): 'וכן בכל ברכה וברכה, באחת אומר תקעו ובאחת אומר הריעו, עד שיגמור את הברכות כולן. וכך הנהיג ר' חלפתא בציפורי ור' חנניה בן תרדיון בסיכני, וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו, לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד'. לפי דברי אותן 'תוספות', הדברים אמורים ביחס לכל סדר התפילה בתעניות ציבור, ולא רק ביחס לתקיעות, ואילו לדעת הרמב"ן באה הוראה זו אך ורק לשלול תקיעה בשופרות ובחצוצרות גם יחד. נראה כי הגרסה שעמדה לפני בעלי התוספות הללו הייתה: 'מעשה ברבי חלפתא בציפורי ובימי רבי חנניא בן תרדיון, שעבר א' לפני התיבה ואמר כל הברכות כולן וענו אחריו אמן, תקעו הכהנים תקעו, מי שענה וכו', הריעו בני אהרן הריעו, מי שענה את אבותינו וכו' וכן בכל ברכה וברכה, וכשבא הדבר לפני חכמים אמרו לא היו נוהגים כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית'. נוסחה זו הובאה בריטב"א כ'גירסת רבינו אלפסי ז"ל וכן הוא במשניות מדוייקות ובספרים ישנים'. לפי נוסחה זו פסלו חכמים את כל הסדר כולו.¹⁰ הערה מעניינת מצויה בסוף דברי הרמב"ן. הוא ידע כי בתוספות הרגילים, היינו תוספות שאנץ למסכת תענית, אין הדברים מצויים, ולכן סיים ואמר: 'וכמדומה לי שרבינו שמשון [משאנץ] ראה ונזהר שלא כתב דבר זה בתוספות שלו'.

10 לברור מלא של כל מחלוקות הראשונים בעניין זה ראה ש' דבליצקי, פלגי מים, בני ברק תשכ"ה.

ברכת בתולים

נשאל הרמב"ם:

יורנו הדרתו גם כן ענין הברכה הנקראת 'ברכת בתולים', והיא 'אשר צג אגוז בגן עדן', וזה שבעת שבא הקהל בבית החתן ביום השבת להתפלל או לברכו, נוטל המברך בידו כוס ומברך על הגפן ו(על) הבשמים, ומברך זאת הברכה 'אשר צג', ופותח בה בשם ומלכות, וחותרם בשם כשאר ברכות, היש לזאת הברכה עיקר, או היא מנהג, יורנו הדרתו. וכן מברך אחריה גם כן השבע ברכות המפורסמות בלא שתהיה שם סעודה, האם המברך אלו הברכות עובר בזה אם לאו, או זה מותר, משום שיש שם אנשים שלא באו ביום הקידושין. יבאר לנו הדרתו, המותר לומר זאת הברכה הנזכרת אם לאו. [תשובה:] ומעניין אותה הברכה הנקראת ברכת בתולים, הרי היא ברכה לבטלה בלי ספק, נוסף להיותה מנהג מגונה מאוד, שיש בו מחוסר הצניעות ומזניחת קדושת הדת וטהרתה מה שאין למעלה ממנו, רוצה לומר אותה התקהלות מגונה שקוראים קידוש הבתולים. ואסור למי שיש בו יראת שמים או צניעות לבוא אליו בשום פנים (תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' רז).¹

צא וראה מה בין לשון השואלים לתשובת המשיב. הקורא בשאלה אינו מבחין בה שום פרט שאינו כהלכה. הקהל נאסף בבית החתן בשבת להתפלל עמו או לברכו. לאחר מכן המברך נוטל כוס יין, מברך עליה בורא פרי הגפן ומריח בבשמים בברכה. עתה הוא מברך ברכת 'אשר צג' וחוזר ואומר שבע ברכות, כי נוכחים שם 'פנים חדשות'. ומה כאן שלא כהלכה? אמנם, זוהי ברכה שאינה כתובה במקורות והיא 'לבטלה', ואפשר שאמירת שבע ברכות בלא סעודה אף היא 'לבטלה', אם כי הרמב"ם בתשובתו אינו מתייחס לחלק זה של השאלה כלל! ואולם, האם משום כך יש לראות בהתכנסות כולה 'התקהלות מגונה מאוד', שיש בה 'מזניחת קדושת הדת

1 וזו לשון התשובה במהדורת ליפסיא, סי' קכו: 'אמנם ברכה זאת הנקראת ברכת בתולים הרי היא ברכה לבטלה בלי ספק, כי היא דבר מגונה לא ידעתי למה יסדוה, ולמה תיקנו בה קידוש, וקורין אותו קידוש בתולים, ואין לך דבר מגונה מזה. ומי שהוא בעל שכל אל יתראה עצמו בחבורה כגון זאת'.

וטהרתה מה שאין למעלה ממנו?² ברור כי כשם שהשואלים התעלמו בשאלתם ממה שלא ראו צורך ועניין להזכירו, כך קיצר הרמב"ם בלשונו וקיפל בתשובתו דברי תוכחה נמרצים לשואליו גם על מה שלא שאלוהו. והמעין נבון לידע שורש הדבר. יתר על כן, הברכה עצמה, שהרמב"ם רואה בה ברכה 'לבטלה', הייתה מקובלת על גאונים וראשונים, במזרח ובמערב, כמו גם על הקהילות עצמן. אין ספק כי תשובת רמב"ם זו היא הגורם העיקרי לעקירתה ההדרגתית של הברכה מהווי הקהילות במזרח. העניין כולו דורש אפוא הרחבת דברים.³

וכך היא תשובת רב האי גאון בקבוצת תשובותיו לרב יהודה ראש כלה בקירואן: 'ברכת בתולים שאמרת "אשר נטע גינת אגוז" בגן עדן', ליתא בתלמוד, אלא קבלה היא בפי החכמים. ואנן הכין שמענה והכין אמרין לה "אשר צג זוג". ובספר הלכות גדולות (עמ' 226): 'וכד מפיק לסודרא מחייבין לברוכי, אי איכא כסא ואסא מברך עליהו בורא פרי הגפן ובורא עצי בשמים, והדר מברך אשר צג אגוז בגן עדן [...] בא"י הבוחר בזרעו של אברהם'. למקור זה התכוון רבנו תם בתשובתו (ספר הישר, סי' מה, סעיף ד), כאשר הביאה כדוגמה לברכה שאינה כתובה במקורות: 'ובהלכות דרב יהודאי "אשר צג אגוז" וכיוצא בהן הרבה אע"פ שאינן כתובות'. מספר הלכות גדולות נכנסה הברכה ככל הנראה לכתב היד העיקרי (הצרפתי) של סידור רב עמרם גאון (ב, סי' קמו) ולגיליון של סידור רב סעדיה גאון בכ"א (המזרחי), כתוספת לסידור (עמ' צח). היא נזכרת גם בספר השאלות, ומשם ציטט אותה הרב יצחק אור זרוע (א, סי' שמא): 'וכתב בשאלות דרב אחאי גאון: ובתר דמפיק סדר בתולים'. בשאלות שלפנינו אין הדבר נזכר, ויש להניח שהועתק בגיליון השאלות מספר הלכות גדולות, ונחשב כחלק מן החיבור.⁵

גם חכמי אשכנז וצרפת ציינו ברכה זו. וכך נאמר במחזור ויטרי (עמ' 586): 'הרואה דם בתולים אומר בא"י אמ"ה אשר צג אגוז [...] בא"י הבוחר באברהם'. ידועים דברי הרא"ש בכתובות (פ"א סי' טו): 'ברכות בתולים כתב בעל הלכות

2 ראה גינצבורג, גנזי שכטר, ב, עמ' 517: 'הרמב"ם בתשובותיו אומר עליה שהיא דבר מגונה'. טעותו של גינצבורג נובעת מתלותו בנוסח התשובה כפי שנתפרסמה במהדורת ליפסיה, שם.

3 ראה A. Marmorstein, 'The Jewish Blessing of Virginity', *JJS* 1 (1948), pp. 33-34.

4 החילוף גוז-אגוז-גינת אגוז, אינו מענייננו כאן. לעניין סמליות האגוז כשומר על בתולי הגרעין, ראה מה שציין פריימן, הובאו דבריו אצל בלאו בהערותיו שם. על כך יש להוסיף את התפיסה הקדומה, שיש באגוז יסודות זכריים ונקביים. ראה על כך בקצרה: י' דן, 'לתולדות הטכסט של "חכמת האגוז"', עלי ספר ה (תשל"ח), עמ' 50. הנוסח הצרפתי-אשכנזי מרובה ביותר במאפיינים לשוניים, מהם שונים תכלית שינוי מן הנוסח שבהלכות גדולות. כאמור, אין שאלת הנוסח מענייננו כאן, ומכל מקום, קצת נוסחים חריגים הזכרתי בהמשך הדברים, אגב אורחא, להסב את תשומת הלב. וראה מ' בראילן, 'רעיון הבחירה בתפילה היהודית', ש' אלמוג ומ' הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים, ירושלים תשנ"א, עמ' 138-141, שאסף חומר רב לנוסח הברכה ותולדותיה, אך דרכינו שונות, ורוב חומר המקורות שריכתי פה אינו שם.

5 ראה תאשמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 277 הע' 9.

"ברוך אשר צג אגוז" וכו', ואפשר שברכה זו תיקונה הגאונים ז"ל⁶, ומסתבר לברכה אחר שמצא בתולים'. וכן ברוקח (סי' שנב): 'בהלכות גדולות: ברכת חתנים ב'י וחתנים מן המנין, וכד מפיק סודרא מיחייב לברוכי (פרי הגפן)⁷ בא"י אמ"ה אשר צג אגוז'. ברכה זו מופיעה ברוב סידורי צרפת ואשכנז הקדמונים, וביניהם הסידור הצרפתי הקדום שבידינו (ראה לעיל עמ' 144), מן הרבע האחרון של המאה השתים עשרה לכל המאוחר. בדף 326, לאחר ברכות אירוסין ונישואין, נכתב בו: 'הרואה דם בתולים מברך בא"י אמ"ה אשר צג בגן עדן שושנת עמקים, כל ימשול זר במעין חתום, על כן אילת אהבים ורע קודש שמרה בטהרה וחוק לא הפרה, בא"י הבוחר באברהם אבינו ובורעו אחריו, מקדש בנות ישראל'. ובסידור צרפת אחר (כ"י אוקספורד, בודלי, נויבאואר 1102, דף 321), בלשון אחר: 'בא"י אמ"ה מטהר ערות פינת עמוסיך, למען יפרו וירבו במהרה, ככתוב "ויברך אותם" וגו', ונאמר "אם לא נטמאה" וגו', בא"י מקדש ישראל בבתולים'.⁸ באשכנז עדיין נהגה הברכה במאה החמש עשרה, כפי שנמסר בספר לקט יושר (עמ' 46): 'ונוהגין לברך על הבתולין למחר, כשעמד ממיטתו [...] וזה הנוסח מברכת בתולים כתב בס' האשירי'. הברכה מופיעה גם בספר שערי ברכות,⁹ כ"י ששון 1046, וששון משער כי מוצאו פרובנסלי.¹⁰ הרי לך שהברכה הייתה נפוצה במזרח¹¹ ובמערב. היא רווחת בציבור ונוכרת בדברי הפוסקים בלא שמץ של גנאי. הרמב"ם לבדו הוא שיצא בהתקפה רבתי נגדה. ומה ראה על ככה?

מן המקורות הנזכרים עולה מיד ההבדל בין מקור הדברים בספר הלכות גדולות לבין מה שהובא בספרי אשכנז וצרפת. ספר הלכות גדולות מסנף לברכה כוס של יין

6 אף שאין הברכה נזכרת בתלמוד, ייתכן שהיא נרמזה בתלמוד הירושלמי (ברכות ט, ג), המחייב אמירת כל הברכות 'עובר לעשייתן' חוץ מטבילה ושחיטה 'יקידושין בבעילה'. רוב הראשונים פירשו שכוונת הדברים לברכת אירוסין, אלא שפירוש זה קשה, כמו שהעירו הראשונים עצמם, וראה רמב"ן בליקוטיו לפסחים ז ע"ב. על כן יש מן הראשונים שפירשו את כוונת הדברים על הברכה 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו לקדש אשה' (ראה תשב"ץ, חלק ב, סי' עד), אף שברכה זו אינה נזכרת אף היא בתלמוד. אפשר שהירושלמי נתכוון לברכת 'אשר צג', פירוש שישווה תוכן ממשי ומדויק לביטוי 'יקידושין בבעילה', וגם הטעם יהא מבורר מעצמו, משום שברכה זו מניחה את מציאותם של בתולי האשה, ועל כן זמנה בהכרח לאחר הבעילה ולא קודם לכן.

7 נראה לי כי מילים אלו נכנסו בטעות, שהרי עיקרו של המשפט בהלכות גדולות: 'אי איכא כסא ואסא מברך עלייהו', חסר ברוקח, וצ"ע.

8 למקור אשכנזי קדום נוסף ראה תאשמע, הלכה, מנהג ומציאות, עמ' 286.

9 אברמסון (לעיל מבוא, הע' 43), עמ' 142 הע' 12.

10 ראה לדוגמה מ' לור, 'שירי חתונה פרובנסאליים-קטאלניים', ש' אברמסון וא' מירסקי (עורכים), ספר ח' שירמן, ירושלים תשל"ל, עמ' 159-177, והביבליוגרפיה הרשומה שם.

11 וגם במצרים הייתה נהוגה, שכן היא נזכרת בתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם (סי' צ): 'וכך היא הברכה שהיתה מנהג קצת אנשים לאומרה לבתולה, וחתומתה הבוחר בורעו של אברהם, אין לה עיקר ואסור לאומרה, וגם במצרים אמרו אותה ונתבטלה'.

ובשמים, ועושה אותה מעין 'קידוש בתולים' (על שם 'מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין'), כנזכר ברמב"ם, וברכה זו נאמרת בנוכחות מניין אנשים לכל הפחות. לעומת זאת חכמי צרפת ואשכנז (למעט ספר הרוקח) מדלגים על הכוס ועל הבשמים, ומזכירים רק את ברכת הבתולים, והיא נאמרת מעתה בצנעת חדר המיטות, בין המברך לבין עצמו. הבדל זה בא לידי ביטוי בולט בדברי הרמב"ם, המדבר על טקס חגיגי, ביום השבת, בנוכחות קהל חוגג, ברוח דברי בעל הלכות גדולות, אך מתוך התנגדות נמרצת ביותר למעמד. וכך כתב הרב יוסף בן יהודה [אבן שמעון] תלמיד הרמב"ם, איש חלב, ודבריו הובאו בספרו של הרב יהודה אלמדארי לכתובות¹² על אתר: 'ואחר הבעילה מברך [ברכה] שהזכירה הגאונים שהיא קבלה בידם [...] וצריך לברך ברכה זו בצינעה, כדי שלא להוציא לעז על הבתולות'. הוא לא רצה – או לא יכול היה – לבטל את הברכה כליל, אבל ביקש להקהות את העוקץ החברתי על ידי ביטול האלמנט הפומבי שלה והעברתה ממעמד הקהל אל צנעת הפרט. אכן, ברכה זו נתקיימה בחלב גם זמן רב לאחר מכן, והיא רשומה כברכה של חובה במחזור חלב. הניסיון לבטל את ההיבט הפומבי נעשה בידי תלמיד הרמב"ם ואלה שהלכו בעקבותיו, אך אינו משקף את מנהג הכלל. יתר על כן: רבנו ירוחם (נתיב כב, חלק ב) הביא בשם הרב נסים גאון שהברכה 'צריכה כוס, ואין לברכה בלא כוס'¹³. הבדל חברתי זה שבין מסגרת הברכה במזרח לזו שבמערב ברור לגמרי. ואולם עדיין נשאלת השאלה: עם כל הרגישות החברתית הכרוכה במעמד הציבורי, ואף שלדעת הרמב"ם היא ברכה לבטלה מפני שאינה נזכרת בתלמוד¹⁴, כיצד אפשרי הדבר שאמירתה – בשם ובמלכות, על הכוס

12 נדפס בסוף מהדורת הש"ס: פרדס – אל המקורות, ירושלים תשכ"ג.

13 דבריו כאן לקוחים בבירור מדברי הרא"ש בפ"ק דכתובות, כמו שכתב אברמסון (לעיל פרק יא, הע' 18), עמ' 240. ואולם יש להעיר, כי מתוך דברי הרא"ש משמע שרבנו נסים דיבר על ברכות נישואין לעומת ברכת אירוסין, ולא לעומת ברכת בתולים, שאינה נדונה כלל בדבריו. נראה כי הטיית הדברים כלפי ברכת בתולים היא הבנתו – הבלתי מוכרחת כלל – של רבנו ירוחם בדברי הרא"ש. ראה פרישה על אתר, שולחן ערוך, אבן העזר, סי' סג.

14 אין כאן המקום לדבר בעניין היתר אמירת ברכות שאינן נזכרות בתלמוד, שפוסקים רבים, בכל הדורות, האריכו בו והתירוהו. רבי אליהו מלונדריש, דרך משל, קבע בפשטות: 'ונ"ל שכל מצות צריך לברך, ולפעמים אני רגיל לברך אקב"ו לקום מפני שיבה ואקב"ו להדר פני זקן, וכן לכל שאר מצות עשה' (פירושו ופסקיו למסכת ברכות, ירושלים תשט"ז, עמ' לב). עם זאת, הוא קבע להלכה, שורה אחת קודם לכן: 'כל דבר שיסתפק אדם אם טעון ברכה אם לאו, עושה אותה בלא ברכה, ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות'. ובעניין אחר, ראה מה שכתב רבנו מנוח (רמב"ם, הל' ברכות א טו) על ברכת 'ראו עינינו': 'הרשות נתונה לכל גדול שבכל דור ודור לתקן ברכה לפי המתחדש לאנשי דורו [...] ונראה שעל זה סמך הגאון ז"ל כשתיקן בפדיון הבן ברכה על הכוס ובבשמים ובמטבע ארוך מעניין פדיון הבן [...] ואעפ"י שאין לברכה זו עיקר מהגמרא [...] אבל אם יחדש ברכה על ענין שנחדש לו, לא שייך בה למימר שעובר משום לא תישא, והרשות בידו לברך'. וראה טורי זהב, שולחן ערוך, אורח חיים, סי' מו, ס"ק ז; ובעתים לבניה, על ספר העתים, עמ' 186 הע' מט.

ובבשמים, ובמעמד חגיגי של רעי הזוג – תיחשב בעיניו כמעמד של תיעוב דתי וכהרס הצניעות והדת 'במידה שאין למעלה ממנה'?

פתרונה של חידה זו טמון במנהגי חופה קדמונים, שכבר נשתכחו מעולם ההלכה והמנהג של יהדות אירופה במאה השנים עשרה, אבל המשיכו להתקיים בארצות המזרח. אנו לומדים על כך מן הקדושתא לחתן 'אתה הוא ולא יתמו שנותיך', שכתב אמתי ב"ר שפטיה, פייטן איטלקי בן הרבע האחרון של המאה התשיעית: 'ומה נאה לחתן ביום חתונתו / להראות טהרת בתולי אשתו / בראש תלוי לחתום עדים בכתובתו / ולעשות שלימה שמחתו/ עד יום צאת מכילתו'.¹⁵ משורות אלו למדנו, כי במנהג איטליה היה החתן מראה ברבים את שמלת הכלולות המוכתמת. רק לאחר מכן החתנים את כתובתו בעדיה והקנה לה גושפנקא חוקית, סופית ומחייבת, ובכך סימן את תחילת החגיגות של שבעת ימי המשתה. ע' פליישר,¹⁶ שהבחין במנהג העתיק המשוקע פה, כתב: 'אמתי רומז למנהג משונה שנהגו כנראה בזמנו ובמקומו, והוא שהחתן בא על כלתו לבעילת מצוה קודם שחתמו העדים על כתובתו. רק לאחר שהוכח לעדים כי אכן נמצאו בתולים לכלה באו על החתום... מנהג זה נראה לי שלא נרשם מעולם, אבל לשון הפיוט משאירה רק מקום מועט לספקות באשר לקיומו'. והנה, שרידיו של מנהג זה רשומים בספרותנו העתיקה, בספר מעשה הגאונים, שנחקקו בו מנהגיהם והליכותיהם של חכמי אשכנז הקדמונים, רבני מגנצא, שפירא וזרמייזא בני המאה האחת עשרה, דור רבותיו של רש"י.¹⁷

וזו לשון תשובתו של הרב נתן המכירי לר' יהושע אחיו: 'ששאלו, שנוהגין במקומינו בשביל כתובה שכותבין בשישי ועומדין וחותרין במוצאי שבת, ופעמים קונים גם קניין, והכתובה נכתבה בשישי בשבת. והוכיחו בתוכחות, מה צריך לבדוק לו על מנהג קהילות הקדושות' (מעשה הגאונים, עמ' 55). גם המשיב אינו יודע לפרש מנהג משונה זה של חלוקת מילוי הכתובה לשניים – הפרדתה למועדי כתיבה וחתומה, האחד ביום שישי והאחר למחרתו, במוצאי שבת. אף על פי כן הוא תומך בכך בכל עוז, מפני שהוא מנהג עתיק יומין. אין ספק בעיניי כי כתיבת הכתובה בשני שלבים משקפת את המנהג המתואר בפיוטו של אמתי. ואולם הגיונה הפנימי, המוסבר היטב אצל אמתי, כבר לא הובן באשכנז במאה האחת עשרה, ואף קודם לכן, אצל ראשוני המהגרים היהודים שבאו מצפון איטליה להתיישב באשכנז במחצית השנייה של המאה העשירית. מנהג 'משונה' 'מגונה' זה של פרישת השמלה בפומבי כבר לא נתקיים בפועל ביניהם, ועל כן נותר המנהג לכתוב את הכתובה

15 פיוט רבי אמתי בר' שפטיה, מהד' י' בןדוד, ירושלים תשל"ה, עמ' 23.

16 ע' פליישר, 'בחינות בשירת פייטני איטליה הקדמונים', הספרות 30-31 (1981), עמ' 141.

17 מחקר חשוב ומפורט על אודות שורשיו האפשריים של מנהג זה ודומיו, ועל ברכת בתולים המשתלשלת ממנו, ראה R. Langer, 'The Birkat Betulim: A Study of the Jewish Celebration of Bridal Virginity', PAAJR 61 (1995), pp. 53-94.

בשני שלבים כגוף בלא נשמה וכחידה נטולת פתרון.¹⁸ טקס הצגת השמלה בפומבי ('בראש תלוי') הוא המועד המדויק לאמירתה של אותה ברכה-הכרזה על מציאת הבתולים 'אשר צג זוג'. מנהג זה נתקיים עדיין בשלמותו במזרח במאה השתים עשרה ועורר עליו את חמתו של הרמב"ם.

צא וראה עד כמה גדול היה כוח עמידתם של מנהגים אלה: מנהג רווח היה ברומא במאה השתים עשרה, לכתוב את הכתובה בערב שבת, לברך ברכת אירוסין ולחגוג שמחת חתנים ביום השבת באמירת שבע ברכות. רק במוצאי שבת, לאחר תום השמחה הציבורית, היה החתן מוסר את הכתובה לכלתו בפני עדים ומתייחד עמה. מסירת הכתובה הייתה נעשית אף היא באמירת שבע ברכות, ומנהג זה עורר עליו את התנגדותם של למדנים שונים, מפני שברכות אלו נראו להם כברכות לבטלה, שהרי כבר נאמרו בחגיגת היום, ובהעדר פנים חדשות אין לאמרן שוב.

אנשי רומי כתבו בעניין זה מכתב ארוך ונמלץ¹⁹ לחכמי מגנצא וביקשו מהם הכרעה: מה עדיף? כוח המנהג – לברך, או שיקולי ההלכה הפשוטה והרווחת – שלא לברך. לדעת התומכים במנהג, לא נאמר דין 'פנים חדשות' אלא לגבי סעודה, אבל במעמד שהוא חלק אינטגרלי מתהליך הנישואין ויש לו מעמד מרכזי בקניין האישות, היינו שלב מסירת הכתובה, יש לחזור ולברך שבע ברכות, אף בלא נוכחות של פנים חדשות. המשיב, הרב יהודה ב"ר קלונימוס, תומך כמצופה במנהג. ואולם מכתבו הארוך והנמלץ מוקדש לדברי שבח כלליים על מנהגי ישראל בדרך כלל, ועל הצורך לתמוך בהם, אבל הוא אינו אומר מאומה על השיקולים ההלכתיים המאפשרים את קיומו במקרה שלפניו. מנהג איטלקי זה, דומה מאוד למנהג חתימת הכתובה במוצאי שבת שהזכרנו קודם לכן. ההבדל היחיד בין שני המקרים הוא שכאן הכתובה כבר נחתמה מערב שבת, ורק מסירתה בפועל נדחתה למוצאי השבת. חכמי אשכנז התקשו להסבירו, אבל תמכו בו מכוח תמיכתם העקרונית בכל מנהג פעיל. אף המנהג האיטלקי הזה, כקודמו, אינו אלא הד עמום, בחינת לבוש חיצוני של צורה ערטילאית בלא תוכן ממשי, למנהג האיטלקי הקדום ממנו, שלא לחתום על הכתובה אלא לאחר בעילת מצווה של בתולים והוכחתה ברבים.

יתר על כן, אנו שומעים על מנהג נוסף, קיצוני בהרבה מזה שר' יהודה ב"ר קלונימוס נשאל עליו, מדברי 'שמעון', ממנתגדי המנהג הקודם ומן התומכים בגישה 'הלכתית' כלפיו. מנהג זה מוטעה לא רק לדעתו אלא גם לדעת בעל מחלוקתו, המודה לו בלשון זו: 'והאומר אין מברכין עד שיבעול טועה הוא, ואין ממש בדבריו כל עיקר, ושלא כהוגן ושלא כראוי אמר. שמא כך שמע, שאין מברכין אלא בקידושין הראויין לביאה ובזמן שמסרוה לחופה, אבל בקידושין המרוחקין מן הביאה, או שפירסה נידה בשעת קידושין אין מברכין ו' ברכות. וטועין הן שאומרים שאין

18 ראה תא"ש, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 43 הע' 50.

19 נדפס בספר שבלי הלקט, ב, עמ' קנב-קנ. וראה ספרי שם, עמ' 34 הע' 38.

מברכין ז' ברכות עד שיבעולי' (שבלי הלקט, שם). דעה נפסדת זו מבטאת בעליל את המנהג הנרמז בפיוטו של אמת', ויש בה כדי להעיד שהיו ברומא מי שהחזיקו במנהג איטלקי קדום זה עוד במחצית השנייה של המאה השתים עשרה.

התנגדותו של הרמב"ם למנהג נבעה מרגישותו הרבה לנושאים של צניעות ודרך ארץ, ומדרישתו לרסן את יצרי התאוה ולא ללכותם. תשובתו היא המשך טבעי לתשובה האחרת שלו (מהד' בלאו, סי' רכד), בעניין איסור שמיעת שירים ערביים שהושמעו במקומות מגוריהם: 'אם מנגנים אותו על כלים יש כאן שלושה איסורים, איסור שמיעת דבר שטות ונבלות הפה, איסור שמיעת שירה [...] ואיסור שמיעת כלי מיתרים [...] שהכוונה בנו שנהיה גוי קדוש ולא יהיה לנו מעשה ולא דיבור אלא בשלימות או במה שמביא אל השלימות, ולא שנעורר כוחות המונעים מן כל טוב ולא שנפקיר עצמנו בהוללות ושחוק'. וידועים דבריו בנושא זה בפירוש המשנה, אבות, א, טז. השואלים לא תיארו לפניו את פרטי הטקס, כי הוא היה מקובל במקומותיהם והם הניחו שהרמב"ם יודע במה מדובר. הם אף לא העלו על דעתם שהדבר אינו כשורה וכהלכה, וכל שנסתפקו בו הייתה הברכה הנאמרת באותו המעמד. ואולם הרמב"ם לא הניח הזדמנות זו שבאה לידי ולימדם את דעתו על ערך מנהג ברכת הבתולים כולו, כדי להניאם מליטול חלק בו ובשכמותו.

שבע ברכות ופנים חדשות

סדר ברכת חתנים הקרוי 'שבע ברכות',¹ הפרק הליטורגי המרכזי במעמד הנישואין בישראל, היה מימים קדמונים אחד מסממני השמחה העיקריים המלווים את טקס הנישואין המורחב עד תומו. שני דפים רצופים (ז-ח) מוקדשים לכך במסכת כתובות. חכמי הראשונים האריכו מאוד בדברים על סוגיה זו, בהלכה ובאגדה, ולפרסום רב ביותר זכה פירושו הנלבב של רש"י לנוסח שבע הברכות, שהועתק כלשונו מפירושו הגמרא אל ספריהם של פרשנים קדומים אחרים.

לפי המפורט באותה סוגיה בכתובות, בעלי השמחה מברכים שבע ברכות אלו על כוס יין מלא, בכל סעודה שנוכחים בה לפחות עשרה גברים, כל שבעת ימי המשתה, שמעמדם ההלכתי הוא כשל ימי חג לכל דבר שבשמחה, ואף דוחים חובת אבלות מפניהם.² ואולם הבדל יש בדבר: אם באו 'פנים חדשות', שלא השתתפו במעמד הנישואין ולא נטלו חלק באמירת שבע הברכות באחת הסעודות של שבעת ימי המשתה, חוזרים בעלי השמחה ומברכים שבע ברכות אלו כל שבעה. אך בהעדר 'פנים חדשות', היינו כאשר אותם אנשים בדיוק סועדים יחדיו, אין מברכים אלא ברכה אחת ('אשר ברא') מתוך שבע הברכות, ומוסיפים מילות 'שהשמחה במעוננו' בברכת הזימון. הרחבה זו של ברכת הזימון נוהגת, בתנאים מסוימים, כל שלושים יום לנישואים, ולא נעסוק בפרט זה כאן.

מנהגים רבים רווחו בעבר כדי לשמח בהם חתן וכלה כל שבעת ימי המשתה. בימי הביניים עמדו אירועים משפחתיים מרכזיים, כגון הכנסה בבריתו של אברהם

1 שאלת המניין המדויק והמבנה הפנימי של הברכות אינה מעניינת כאן. על העניין כולו ראה ע' הילדסהיימר, 'תולדות ברכות אירוסין ונישואין', סיני י (תש"ב), עמ' קז-קט; ד' פלוסר ושי' ספרא, "בצלם דמות תבניתו", י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר י"א זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ב, ירושלים תשל"ח, עמ' 329-336. וראה החילוקים, מהד' מרגליות, סי' כח, עמ' 143-145.

2 מגוון הדעות בפרטי הלכה זו אינו מעניינת במאמר הזה. דמיון רב – במהופך כמובן – קיים בין מנהגי אבלות לחתונה, לדוגמה מספר הברכות, החלוקה ההדרגתית ליום האירוע עצמו, השבעה שלאחריו, השלושים שלאחריהם, והשנה המלאה, ועוד הרבה. כמו כן הדמיון מקיף את ההלכה של 'פנים חדשות' עצמה. ראה על כל זה תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ' 49-51; ש' גליק, אור נגה עליהם: הזיקה שבין מנהגי נישואין למנהגי אבלות במסורת ישראל, אפרת תשנ"ו, עמ' 225-285.

אבינו, נישואין ואבלות, במוקד הפעילות הקהילתית-הציבורית, ובטקסי השמחה והאבל נטל חלק רוב הקהל. תיאור פולקלורי חי ומעניין של טקס הנישואין נמצא לפנינו בספר הרוקח, שחיבר הרב אלעזר מוורמייזא ברבע הראשון של המאה השלוש עשרה (סי' שנא-שנה). תיאורים מקבילים, ובהם פרטים נוספים רבים ומעניינים, נמצאים בספרי מנהג אחרים מימי הביניים, כספר ארחות חיים, ספר המנהיג ודומיהם. עמוד השדרה של האירועים האלה היו הסעודות החגיגיות, במעמד הנישואין עצמו ולאחר מכן ב'בית החתנות' ובבתי משפחת החתן והכלה, והשתתפו בהן קרובים וידידים רבים. סעודות אלו נחשבו לסעודות מצווה, שהשתתפות בהן מותרת – ואף נחשבת למצווה – גם למי שהגבילו עצמם, מטעמים שונים, לתעניות יחיד ולשאר מיני פרישות. במרכזן של הסעודות עמדו הדרשה והאמירה החוזרת והחגיגית של שבע הברכות בשעת ברכת המזון. אמירה מותרת של ברכות שלא על פי הכללים נחשבת 'לבטלה', והעובר עליה מתחייב באיסור חמור של נשיאת שם שמים לבטלה. על כן נודעה חשיבות רבה לשאלה כמה פעמים, ובאיזה תנאים, ניתן על פי ההלכה לחזור ולומר את שבע ברכות החתנים. סוגיה זו הייתה נתונה במחלוקת עמוקה בין בעלי ההלכה מצד אחד, שדבקו בכללים כפי שנפסקו בתלמוד ונטו להמעט בברכות, לבין המנהג העממי הרווח מצד אחר, שביקש להרבות בשמחה ובסממניה ולהרחיב את גבולה.

התנאי העיקרי המפורש בסוגיית כתובות (דפים ז-ח) הוא, כאמור, נוכחות של 'פנים חדשות' במסיבה. לא נתפרש בגמרא אם נדרשת השתתפות של 'הפנים החדשות' בסעודה החגיגית שבמסגרתה מברכים את שבע הברכות, או שביקור רעים שגרתי בשעת ברכת המזון די בו כדי לאפשר לסועדים לברך את שבע הברכות. מכל מקום, מדובר במעמד חגיגי של מצווה ושל שמחה, בנוכחות בני אדם רבים, הבאים לשתף עצמם בשמחת הזוג ומשפחתו במהלך שבעת ימי המשתה. עם זאת, בסעודה ללא אורחים הדין שונה: 'אבל אם לא זימן אדם, אלא חתן הסועד עם בני ביתו, אינו מברך כלל' (הרמב"ן בכתובות על אתר, וכן הרשב"א, הריטב"א, הרא"ה ואחרים מחכמי ספרד שם).

במציאות רווחה הלכה אחרת לגמרי. המנהג הקדום, הנזכר לראשונה בדברי ר"י הזקן מדאמפיר, גדול בעלי התוספות ברבע האחרון של המאה השנים עשרה, קבע כי ביום השבת שבשבעת ימי המשתה מברכים שבע ברכות אף על פי שאין פנים חדשות, כי השבת עצמה היא בבחינת 'פנים חדשות באו לכאן'. את המקור לדבריו הביא מ'אגדה' (ראה להלן) שמקורה נעלם מאתנו. היו קהילות שלא קיבלו היתר זה, ולדברי הרב בעל שבלי הלקט (ב, עמ' 142): 'ראיתי חלוקים בדבר זה, זה אומר בכה וזה אומר בכה'. הוא עצמו סבר שיש לדחות דברים אלו מהלכה, שהרי הגמרא בברכות (מז ע"ב) סבורה הייתה תחילה שבשבת די בשניים הסועדים לצירוף לזימון, והגמרא דוחה רעיון זה במילים: 'אטו שבת גברא הוא? לכאורה כך הוא גם לעניין פנים חדשות. על כן שאל בעל שבלי הלקט את הרב אביגדור כ"ץ

מווינה לדעתו, וזה השיבו כי יש להכריע כר"י הזקן: 'כך נוהגין בצרפת ובכמה מקומות, והדעת נותנת והסברא מכרעת, שאין שבת נגרעת מאדם חשוב שבא מארבע פינות העולם, והשמחה מתחדשת בכך'. אכן, לדעת אב"י, כל מטרותן של הפנים החדשות חידוש השמחה הוא.

בעקבות דברי ר"י הזקן הועתקה הלכה זו בספרים רבים, ובראש וראשונה בספר המנהיג, של תלמידו, רבי אברהם ב"ר נתן מלונל. בתוך כך התרחב המנהג וכלל בתוכו גם ימי חג ומועד שחלו בתוך שבעת ימי המשתה, כמו שהביא הרב מנחם המאירי בספר בית הבחירה לכתובות על אתר. המנהג נרשם גם בספר ארחות חיים ובספר הטור, מספרי הפסיקה והמנהג החשובים בתחילת המאה הארבע עשרה. המנהג הלך ונתרחב עד שכלל בתוכו גם את יום טוב שני של גלויות. למרות הבעייתיות ההלכתית הקשה שביסוד כל המנהגים הללו, שמקורם נעלם, כאמור לעיל, סיכם המאירי וכתב: 'וראו' להניח מקום לשלום לכבוד חתן'. כמו כן התיר המנהג לברך שבע ברכות בסעודה השלישית של השבת, שאינה בגדר סעודה כלל, ואף ללא נוכחות של פנים חדשות, משום שהדרשה שהיו רגילים לדרוש במהלך סעודה זו נחשבה אף היא כמו פנים חדשות. הרחבות אלו נראות סותרות את רוח ההלכה שבתלמוד הבבלי, אם לא את ההלכה עצמה, ויש להבין מה מקורן.

המושג ההלכתי 'פנים חדשות' משותף לשני תחומים: מנהגי הנישואין ומנהגי האבלות, הבנויים מלכתחילה בצורה מקבילה. מקורו הראשון במחלוקת בין התנאים ר' אליעזר ור' יהושע בשאלה ממתי ובאילו תנאים יכול האבל להניח תפילין. לדעת ר' אלעזר: 'אבל ביום הראשון אינו נותן תפילין, ביום השני הוא נותן תפילין, ואם באו פנים חדשות [בין המנחמים] הוא חולצן כל שבעה'. ואילו ר' יהושע אומר בראשון ובשני אינו נותן תפילין, ביום השלישי הוא נותן תפילין, ואם באו פנים חדשות אינו חולצן' (ירושלמי, ברכות ג, א = מועד קטן ג, ה; בבלי, מועד קטן כא ע"א). שתי מחלוקות לפנינו. האחת נוגעת לשאלה כמה הוא שיעור האבלות היסודית ('המרירות') שהאבל נתון בה עד שתתיישב דעתו, האם יום או יומיים? ואולם חשובה ממנה, לענייננו, המחלוקת האחרת: מהו מעמדם ההלכתי של מנחמים חדשים, והאם ביכולתם להחיות את זיכרון הצער ולהאריך את משך האבלות ואת טקסי האבל עד מלאות השבעה? והנה, בירושלמי לא נזכר עניין 'פנים חדשות' לא לאמירת שבע ברכות של אבלים ולא לשבע ברכות של חתנים, בשני המקומות שבהם נזכרו ברכות אלו (מגילה ד, ד; ברכות א, א). לדעת סתם התוספתא (מגילה ג, יד), נאמרו שבע ברכות במשך שבעת ימי המשתה כולם, בלא תנאים נלווים.³ דעת ר' יהודה לבדו בתוספתא היא שאין אומרים שבע ברכות ללא נוכחות פנים חדשות, אלא שלדעתו דרושה נוכחות זו גם בשבת: 'אומ' ברכת חתנים בין בסעודת אירוסין בין בסעודת נישואין בין בחול בין בשבת. ר' יהודה אומר אם באו פנים

חדשות אומר [...]'. נראים הדברים שהתוספתא וסתם הירושלמי פוסקים כר' הושע, שאינו מכיר בתוקף המושג פנים חדשות, ואילו דעת ר' יהודה שבתוספתא כמשנת ר' אליעזר, המכיר בתוקפו של המושג ההלכתי הזה.⁴ זו גם עמדת התלמוד הבבלי, המשווה משמעות הלכתית ממשית וקונקרטית למושג פנים חדשות, ורואה בה גורם הכרחי להארכת משך השמחה ולקיום טקס ברכותיה עד לגבול שבעת הימים. עמדה זו מקובלת גם על מסכת סופרים (יט, ט), אלא שהיא מנתקת את סדר שבע הברכות ממרכיב הסעודה. שבע הברכות נתפסות כחובה, ויש לאמץ פעמיים ביום, בבוקר ובערב ('קודם סעודה'), כל שבעת הימים שלאחר החופה בתנאי שיש פנים חדשות: 'ונהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה, ובפנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה'. נראה קרוב לאמת שהעמדה שאינה מצריכה פנים חדשות נובעת מן הגישה ההלכתית הארץ ישראלית הכללית, הגורסת ריבוי ברכות ואינה חוששת לברכה לבטלה במקרים מעין אלה, בניגוד לעמדה הבבלי, הדוגלת במיעוט קיצוני בברכות. למחלוקת עקרונית זו ביחס לברכה ולמעמדה בעולם התפילה יש ביטויים רבים בהלכה ובאגדה, ואין כאן המקום להאריך בזה.⁵ מכל מקום, נראה שהוראה זו שבמסכת סופרים לקוחה ממנהג בבל, שהדיו ניכרים במסכת סופרים.

אם כן, נראה שהרחבת המושג 'פנים חדשות' בימי הביניים, והענקת ערך הלכתי שווה למושגים מופשטים שונים, מקורו במנהג ארץ ישראל, שמורשתו נשתמרה כרגיל בחוגי אשכנז וצרפת, אשר התיר אמירת שבע ברכות כל שבעת ימי המשתה בלא תנאים נלווים. משנתפשט העיון בתלמוד הבבלי, לכל המאוחר במאה העשירית ומן הסתם הרבה קודם לכן, נתבקשה שם התאמת המנהגים החוץ בבליים עם המסורת ההלכתית כפי שהיא רשומה בתלמוד הבבלי – אחד המהלכים העיקריים בתחום התפתחות ההלכה בימי הביניים.⁶ לאור זאת הותאם המושג 'פנים חדשות', שהתלמוד הבבלי מחייב את נוכחותו, כך שיקלוט לתוכו גם את המנהג הרווח, שעל פיו נאמרו שבע הברכות במשך שבעת ימי המשתה. ואכן, המעין בתשומת לב ברשימת המקורות הספרותיים שבהם נזכרה הרחבה הלכתית זו של פנים חדשות לצורותיה ולגווניה, יראה שרובם ככולם באו מבית מדרשם של חכמי צרפת ואשכנז ומן הכרוכים אחריהם, ואין אף אחד מחכמי הספרדים הראשונים המכיר הרחבות אלו.⁷

4 וכך פירש גם ליברמן, שם.

5 ראה תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 144-145, 186-188; הנ"ל, הלכה, מנהג ומציאות, עמ' 270-273.

6 לתיאורו של מהלך מכריע זה מוקדש פרק המבוא המקיף בספרי מנהג אשכנז הקדמון.

7 ראה סגנונו יוצא הדופן של הגר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, מגילה, עמ' 1183 הע' 60): 'אפשר שמבני א"י השתרש המנהג הרע (!) שעדיין שלט בימי הרשב"ש לברך כל שבעה בלי פנים חדשות, עיי' בשו"ת הרשב"ש סי' תל"ד'. הרחבת גבול זו ברכות כסממן עיקרי של שמחת נישואין, מעבר לכל גבול הגיוני, יש לפנינו בתשובת הרב ישעיה די טראני (סי' ל): 'על מי שיש לו ברכת

פן מיוחד של הדברים נזכר במנהג פרובנס. אזור זה היה נתון במאות האחת עשרה והשתים עשרה להשפעה כפולה, מספרד שבדרום ומצרפת שבצפון, וההתבוננות במנהגי המקום יש בה, פעמים רבות, כדי להאיר יפה את קדמוניות ההלכה משני צדיה, ובעיקר מצד צרפת. וכך הובא בספר הגהות מיימוניות (ה' ברכות ב י'): 'ורבני נרבונא פירשו אי איכא פנים חדשות, כלומר: אם הפנים החדשות שבאו לחופה עודם שם, שלא הלך אחד מהם, מברך כולו ואפילו כל הז' ימים, ובלבד שלא הלך א' מאותן שבאו לכבוד החופה, אבל הלכו לא. עכ"ל תוספות'. דברי תוספות אלו אינם לפנינו, אבל עדות ברורה למנהג נרבונא יש כאן, ועולה ממנו פירוש חדש למושג, הפוך כמעט באופן קוטבי מן הפירוש המקובל כמעט על כל הפוסקים והמפרשים. כוונת המושג 'פנים חדשות' היא לאורחים מן החוץ שבאו במיוחד להשתתף בחופה ובשמחת הנישואין. כל זמן שהם עדיין שם, יש 'פנים חדשות', אבל אם חזרו מקצתם לביתם, ולא נותר אפילו אחד מהם, שוב אין לנו 'פנים חדשות'.

מנהג אחר רווח בפרובנס במאה השתים עשרה, לברך שבע ברכות בשבת גם בלא סעודה, בעת יציאת החתן ופמלייתו מתפילת השבת החגיגית בבית הכנסת. מנהג זה כבר נזכר בספר העיטור (ב, עמ' סה), שהוחל בכתובתו שנים מועטות בלבד לאחר פטירת רבנו תם, ואין הספר מזכיר כלל את הזהות שבין שבת ל'פנים חדשות' שהעלה ר"י הזקן, שבאותה עת עדיין היה צעיר ובעל העיטור טרם ראה את דבריו. בעל העיטור תולה את סיבת המנהג בשמחת חתן וכלה, ומשום כך רגע היציאה מתפילת השבת בבית הכנסת, שהיה מוקד חגיגי וטקסי בתקופתו, חייב אמירת שבע ברכות. גם הסעודה היא מועד מתאים לאמירת שבע הברכות, משום שאף היא מוקד טקסי וחגיגי בסדר שמחת חתן וכלה. המנהג לברך בעת יציאת

אירוסין ושבע ברכות בתוך הקהל ועדה, והוא עם אשתו זמן הרבה, ורוצה לחדש שמחתו לשים שושביניו, אם יכול אדם לומר עוד ברכת אירוסין ונישואין? יש להניח כי מדובר בחידוש מעמד החופה לרגל מועד נישואי כסף וכדומה. ועל כך השיב הר"ד: 'אין הדברים הללו ראויין לשאול לאדם חכם כמור'. וראה בהערת המהדיר שציינ לתשובת גאון (ש' אסף, מדעי היהדות ב [תרפ"ו], ס" לג): 'ואם קידש אשה בחול ורוצה עוד לקדשה פעם שניה ולברך בשבת, כמו שעושין בארץ אדום, הרי זה רע ביותר, ומברך ברכה לבטלה ועובר משום "לא תשא", שהיא כבר מקודשת בימי החול. ועובר משום "ובחוקותיהם לא תלכו", כי הגויים מקדשים נשותיהם בגעיים [?] ביום אידיהם. אמנם, אין דוגמה זו קיצונית כראשונה, אבל מן הבחינה העקרונית היא אינה נופלת ממנה, והדברים מעידים על עצמם שאין כאן מקרה חריג דווקא. מדובר כאן במנהגים ביוזניים, ולענין זה יש קשר הדוק עם הנאמר בתשובה לו בתשובות הר"ד: 'על דבר ההווה תמיד ברומניאה שסמוך לאירוסין כונסין ליחד ארוסה בשבע ברכות עם הבעל, ולזמן מרובה נהוגין לעשות הלילות גדולים וקורין להם אישטיפנומטא [=הכתרה בור]'. וראה ש' אסף, 'לחיי המשפחה של יהודי ביזאנץ', באהלי יעקב, ירושלים תש"ג, עמ' 105-106; א"ח פריימאן, סדר קידושין ונישואין, ירושלים תשכ"ה, עמ' מח-מט; St. Bowman, *The Jews of Byzantium*, Alabama 1985, pp. 121ff.

החתן מבית הכנסת עורר את פליאתו של הרב משה הכהן מלוניל, מחכמי פרובנס בתחילת המאה השלוש עשרה, בהשגותיו על הרמב"ם (ברכות ב, י): 'לפי סוגיית ההלכה, ברכות חתנים בסעודה נתקנו [...] ומנהגנו לברך ברכת חתנים בתוך הסעודה אע"פ שהיו כל הקהל בשעת נישואין ושמעו ברכת חתנים, ובשבת בשעה שיוצאים מבית הכנסת חוזרים אותם, ולא ידעינן טעמא מאי'. אין ספק שפרשנות זו נובעת ממסורת ההלכה כפי שהיא רשומה במסכת סופרים יט, ט. מנהג זה נראה תמוה בעינינו משום שהורגלנו לשמח חתן וכלה בסעודה דווקא. ואולם כבר העיר הרמב"ן בחידושו לכתובות על אתר, כי על פי מסכת סופרים והירושלמי (כתובות א, א, בנוסח שאינו לפנינו: 'ר' ירמיה סבר מפקין כלתא כל ז'), היו מוקדי השמחה ממוקדים ברגעים מסוימים ובמעמדות מסוימים במהלך ימי המשתה, מהכניסה לחופה ועד תום שבוע השמחה, ובמוקדים אלו נהגו לברך את שבע הברכות. מנהג זה, שראינוהו בפרובנס, רווח גם בקטלוניה, ושם ראהו הרמב"ן וקבע: 'אין ראוי לעשות כן [למחות בנהגים כן], שמנהגם תורה הוא'.

המנהג שאין צורך בפנים חדשות לשבע ברכות ביום השבת מקורו הוא, כאמור לעיל, בדברי ר"י הזקן מדאמפייר. הוא מביא כמקור לדבריו 'דאמרינן באגדה "מזמור שיר ליום השבת", אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן, [בואן] נאמר שירה'. בתוספות הר"ש משאנץ (מהד' לים, כתובות דף ז) נזכר בשמו 'כדאי' בגמ'. מקורו של המדרש, הנזכר במקורות מקבילים (ראה להלן) כיבראשית רבה' או כיירושלמי', לא נמצא עד היום.⁸ קרוב לוודאי שמקורו במדרש 'סדר בראשית רבא', שהוא פרק מספרות ההיכלות האשכנזית, ולפיו כינס הקב"ה לפניו ביום השבת את כל שרי הבריאה, הממונים על כל חלקי הבריאה ('שר של ימים, שר של נהרות, שר של גבעות' ועוד): 'והיו כולם עומדין בשמחה גדולה [...] ומשמחין ומרקדין [...] ומקלסין לפניו [...] הביא הקב"ה שרה של שבת והושיבה על כסא הכבוד והביא לפניו כל שר ושר [...] והיו מרקדין ומשמחין לפניו ואומרים "שבת הוא לה" [...] ואף אדם הראשון העלהו הקב"ה לשמי שמים העליונים לשוש ולשמוח [...] ואף אדם הראשון שש ושמח עימם [...] אמר הקב"ה לשבת אתה אמרת מזמור שיר ליום השבת ולי אין אתה אומר מזמור שיר [...] עד שעמדה שבת על רגליה ונפלה על פניה [...] ואמרה טוב להודות לה".⁹ מדרש זה היה ידוע היטב בחוג חסידי אשכנז, וכבר רבי אלעזר מוורמייזא השתמש בו כדי לבאר באמצעותו את הפיוט

8 ראה מראי המקומות הרשומים בספר המנהיג, א, עמ' קלג הערה לשורה 19. וראה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, מגילה, עמ' 1148 (המובא אף הוא אצל רפאל בהערותיו למנהיג).

9 ראה הנוסח הנדפס אצל א"י ורטהיימר, בתי מדרשות, א, ירושלים תשי"ב, עמ' כז-כז, שסט, והמבואות שם. נוסח שונה מעט נמצא בכ"י אוקספורד 1531, שהוא כתב יד אשכנזי משנת 1300 לערך, ובו חומר בנושאי מרכבה והיכלות מספרות חסידי אשכנז. וראה בסינופסיס של פ' שפר לספרות ההיכלות: P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literature*, Tübingen 1981, p.

'לאל אשר שבת' בתפילת יוצר של שבת, וכללו בביאור התפילות שלו לאותו פיוט (מהד' הרשלר, ב, עמ' תקכה-תקכו).¹⁰

מדרש זה מכיל חומר קדום עשיר ורב, וכבר יניי השתמש בו בחזנותו.¹¹ הקטע עצמו שלפנינו כבר מצוטט, בשינויים מזעריים, במדרש בראשית רבתי של רבי משה הדרשן (מהד' אלבק, עמ' 35-36), שפעל בפירוש במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה. אין לדעת אם ר"י הזקן הכירו מ'סדר בראשית רבא' עצמו, או מתוך מדרשו של ר' משה הדרשן. מכל מקום, המדרש היה נפוץ בין האשכנזים בימי הביניים. עניין זה סוכם בידי הרב נתן ב"ר יהודה, בעל ספר המחכים, שפעל במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, ועל בסיסו פירש אף הוא כך את מובנו של הפיוט 'לאל אשר שבת':

לכל בריאה ובריאה ברא הקב"ה שר, ובליל שבת בראשית יושב על כסא כבודו וקרא לכולם, ובעומדן לפניו עמד מכסאו להושיב בו שר של שבת, וזהו 'תפארת עטה ליום המנוחה', שכבוד גדול עשה לו להושיבו על כסאו לפני כל השרים. גם בראותם כך עמדו ואמרו שירות ותשבחות לשר של שבת, בא קב"ה והראה אותה שמחה לאדם הראשון, כשראה כל אחד ואחד שהיה משבח לשר של שבת פתח ואמר 'מזמור שיר ליום השבת', אמר לו הקב"ה לו אתה אומר שירה ולי אי אתה אומר שירה? כיון ששמע שר של שבת שטוב בעיני הקב"ה לומר שירה מיד ירד מן הכסא וצוח ואמר 'טוב להודות לה' [...] זה שבח של יום השביעי, אותו כבוד שעשה לו הקב"ה זהו שבחו [...] 'לפיכך יפארו ויברכו לאל כל יצוריו' – אילו השרים [...] ואין לפותרו בענין אחר, שהרי אין יציר מפאר ומברך לקב"ה כי אם ישראל, ומהו כל יצוריו? אלא ודאי כמו שפירשתי כך הוא האמת (ספר המחכים, עמ' 133).

מספר המחכים נלקח הפירוש, בשינויים מועטים, אל ספר ארחות חיים, תפילת שבת שחרית, אות ג, ואל ספר כלבו במקום המקביל.

מצד אחד אגדה זו קשורה במדרש אגדה אחר, המצוי בכמה גרסאות: 'כיון שראה אדם כוחה של שבת בא אדם לומר לשבת הימנו. אמר לו השבת, לי אתה אומר הימנו? אני ואתה נאמר הימנו לקב"ה, הוי "טוב להודות לה" (מדרש תהלים צב, ג; והשווה קהלת רבה א, ב; בראשית רבה סוף פרשה כב, ועוד). האגדה

10 וכן נרמז העניין בפירוש לפיוט של רבי אברהם חלדיק, אף הוא, כר' אלעזר מוורמייזא, בן השליש הראשון של המאה השלוש עשרה. ראה ערוגת הבשם, ד, עמ' 125. לא מיותר להזכיר כאן, כי גם קטעי היוצר לתפילת שבת הקודמים לקטע 'אל אדון על כל המעשים' קשורים כולם בטבורם לספרות המרכבה וההיכלות, והכול נתון בהקשר אחד. ראה בראילין (לעיל פרק י, הע' 14), עמ' 109-120.

11 ראה ש' ליברמן, 'חזנות ינאי', סיני ב (תרצ"ט), עמ' רכא-רנ (הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 136).

הנוכרת היא פיתוח אשכנזי אנגלולוגי של המדרש הקדום. מצד אחר פיתוח זה השפיע על ההשקפה הזוהרית בדבר הסכנה הנשקפת לעולם בעת חילופי המשמרות בין שר של שבת לשרים של חול, בכניסת השבת ובצאתה.¹² ואין התפתחות זו מענייננו כאן.

קרוב לוודאי שאותן 'פנים חדשות' של שבת הן פניו של שר השבת, כפי שנוזכר בסיפור המעשה שבמקורות האשכנזיים. אל הקשר שבין שני המדרשים כבר רמז הרב אברהם ב"ר נתן בעל ספר המנהיג, בפירושו למסכת כלה (טבריה תרס"ט, עמ' ט-י): 'וקבלתי מרבותי בצרפת, שהשבת כפנים חדשות הוא, דאמרינן בב"ר "ויכל אלהים ביום השביעי" [מה היה העולם חסר – מנוחה, באת שבת באה מנוחה; על פי דבריו בספר המנהיג, עמ' תקמג]. 'אמר הקב"ה בואו ואמרו שירה, פנים חדשות באו לכאן. וזהו שכתוב "מזמור שיר ליום השבת", ועל זה נהגו לומר בסוף היוצר של שבת "זה שיר של שבח של יום ה' וכו' ויום ה' משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת [...]'" וכן מצאתי בפרקי שירה שהשבת אומר שירה'. והשווה הערתו של הרב ברוך טולידאנו בהערותיו לפירוש מסכת כלה.

המונח 'פנים' מציין מלאך הנושא עמו תפקיד או מינוי.¹³ יש לדברים אלו קשר הדוק עם התפיסה שפרצוף הפנים, ולא שום אבר או חלק אחר בגוף האדם, הוא העושה את האדם, גם אם יתר חלקי גופו דומים לשל בהמה.¹⁴ כך הדבר גם ביצורי מעלה, שהפנים הם עיקר ייחודם והמאפיין של זהותם, ממש כמתואר וכמודגש בפסוקי חיות המרכבה שבפרק א של יחזקאל, שמשם נלקחה מן הסתם עצם ההנחה הזאת.

סביבה מדרשית זו ניזונה מעצם הצירוף 'שבת'='כלה', היינו ראיית השבת כשבת מלכתא'. צירוף זה קדום מאוד, והוא כבר נזכר בגמרא (שבת קיט ע"א) בשם רבי ינאי וחנינא, בני דור המעבר מן התנאים לאמוראים בארץ ישראל: 'רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא [התעטף בבגדים נאים, ועמד בערב שבת] ואמר, "בואו ונצא לקראת שבת המלכה". רבי ינאי לביש מאניה מעלי שבת ואמר "בואי כלה בואי כלה".¹⁵ במקביל לכך נתקיימה גם תפיסה הפוכה, שקיימת קרבה של זהות בין שמחת הכלה לצד חתונה לבין שמחת השבת, בשל העובדה שאדם וחוה, הזוג האנושי הראשון, נבראו בערב שבת, ויום השבת היה יום שמחת נישואיהם,

12 ראה י' תאשמע, איסור שתיית מים (לעיל פרק ט, הע' 24), עמ' 22. וראה גם לעיל פרק ט.

13 ראה י' לורברבוים, 'צלם אלוהים; ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז, עמ' 314-315.

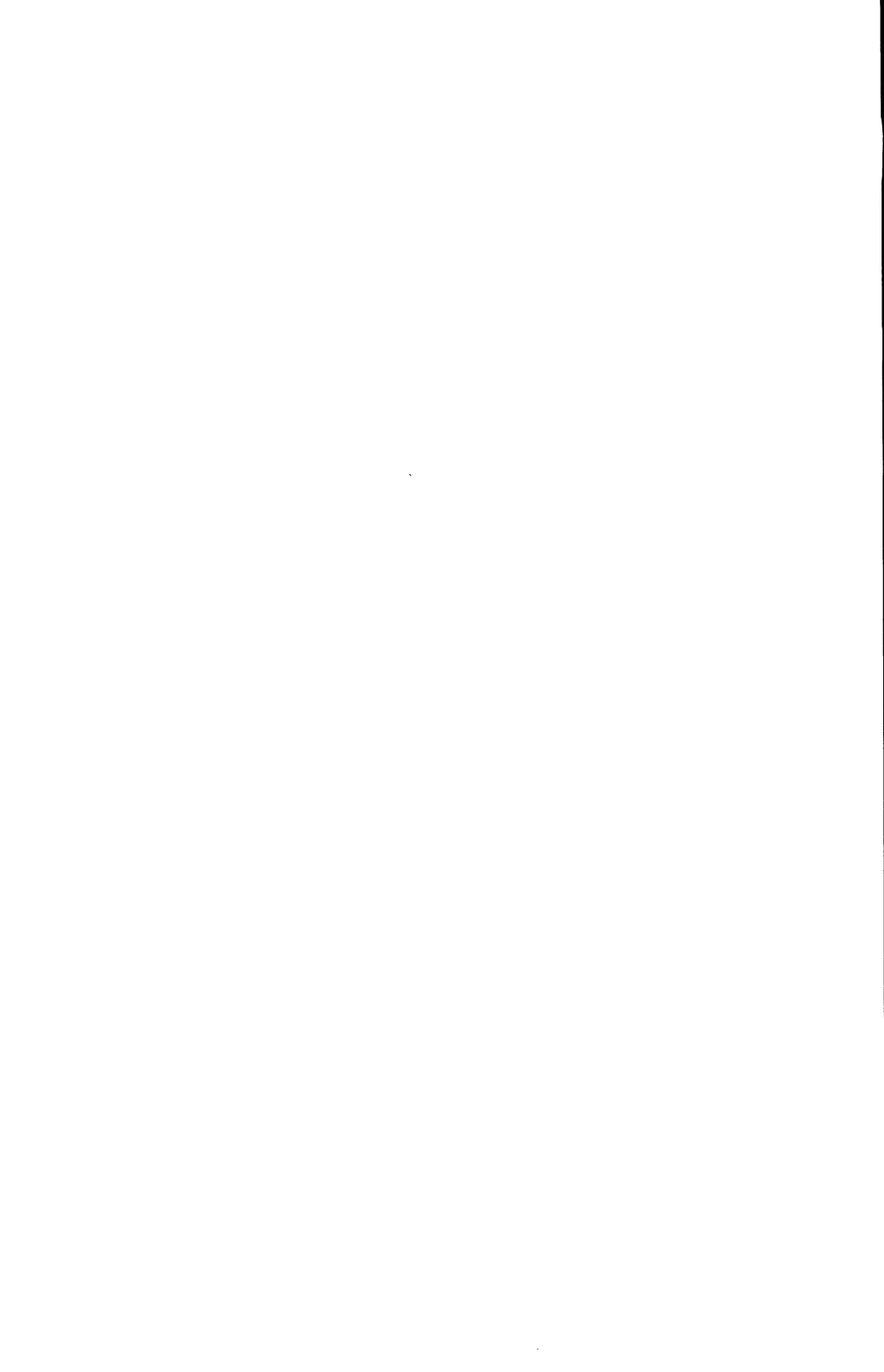
14 ראה ת' מיטשם, 'צווח ר' ינאי: טיהרתם את היולדות', תעודה יג (תשנ"ז), עמ' 73-74 ובמקומות נוספים שם.

15 הרקע הלשוני לאמירה זו נעוץ בהוראת המילה 'כלה' כמילת קילוסין ושבת; ראה על כך ליברמן, מחקרים (לעיל הע' 11), עמ' 433-439. כידוע, מוטיב זה נתפתח עד מאוד בקבלה המאוחרת.

כדברי הברכה החמישית בשבע הברכות: 'שמח תשמח רעים האהובים, כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, ברוך אתה ה' משמח חתן וכלה'. זהות דרסטרית זו בין השבת לבין ה'כלה' סייעה להפצת התפיסה העממית הפשוטה, שהשבת היא כ'פנים חדשות' ממש. זהות זו עומדת ברקע התפיסה כולה ומציגה לפנינו תמונת רקע אגדית שלמה: אדם הראשון נקרא לעולם העליון ביום השבת, יום שמחת נישואיו, מן הסתם לצד חוה אשתו, ושם נכח בטקס הצגת הפנים החדשות של שר השבת בפני סגל השרים שנוצרו קודם לו, במהלך ששת ימי הבריאה הקודמים, ויחדיו שמחו כולם ושרו לכבוד השבת ולכבוד יום שמחת נישואי אדם וחוה.

שער רביעי

בית הכנסת: גברים, נשים וטף



'מקדש מעט' – הסמל והממשות

סמלים ומשמעויות הם חלק בלתי נפרד מעולם החוויות של האדם באשר הוא אדם בכלל, ושל האדם המאמין בפרט. מסגולותיו של הסמל שהוא ממציא נקודת אחיזה במציאות לרעיונות מופשטים ומסייע בכך להפצתם ולהשרשתם בתודעת הרבים. 'מחירו' של הסמל – ואין לך סמל שאינו גובה מחיר כלשהו – הוא שבמקביל להפיכתו מדבר מופשט לממשי, מתרחש גם תהליך הפוך אך בלתי נמנע, של עידון המעשה נושא הסמל. בכוחו של תהליך זה להביא לעתים להתנתקותו הגמורה של אותו מעשה ואף לביטולו מן העולם. במהלכו של תהליך העידון הזה מוקנים בהדרגה היבטים נוספים, בלתי מקוריים ובלתי רלוונטיים, למעשה נושא הסמל, ואלה נוטים לחבקן חיבוק דוב ולהמיתו מיתת נשיקה. צורתה המוכרת של סכנה זו היא האלגוריוזציה, כלומר הפיכתו של הסמל למשל. הצורה השכיחה פחות היא ביטולו של המעשה נושא הסמל על ידי הטלת מגבלות כבדות על דרך ביצועו, עקב פיתוח עקיב ובלתי מתפשר של ההיבטים השונים המתחייבים מעקרונותיו של אותו הסמל.

בדברים הבאים נתאר את התפתחותם של שניים ממנהגי בית הכנסת והלכותיו בימי הביניים, המדגימים תוצאות מנוגדות של אותו סמל מרכזי של 'מקדש מעט': (א) הדלקת נר תמיד בבית הכנסת כזכר למנורת המקדש; (ב) איסור על טמאים להיכנס אל בית הכנסת. נר התמיד נועד להמחיש את קדושתו התדירה וה'ממשית' של האתר, ובכך יצר הרגשה שיש להרחיק ממנו כל טומאה. ואולם שכיחותה הרבה של טומאת האדם לסוגיה על פי ההלכה עלולה הייתה להביא לבידודו של בית הכנסת מן החברה לו קיימה הקפדה מלאה על עקרון הרחקת הטומאה.

עקרון קדושתו של בית הכנסת מוסכם על דעת כל החכמים, וכבר מצא את ביטוייו במשנה ("והשימותי את מקדשיכם" (ויקרא כו, לא) – קדושתן אף כשהן שוממים' [מגילה ג, ג]) ובתלמוד הבבלי (מגילה כח ע"א ואילך), ואף נגזרו ממנו הלכות שונות של מורא בית הכנסת וכבודו, כמפורש במשניות שם ובתלמוד שעליהן. עוד דורש התלמוד (שם כט ע"א) את הפסוק ביחזקאל (יא, טז): 'כה אמר ה' [...] כי הרחקתם בגוים וכי הפיצותם בארצות ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם', על בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ואם כן נתפסה קדושתם מעין

קדושת המקדש. דרשה מפורסמת זו אינה מצויה, עד כמה שאני יכול לברר, בשום מקור אחר בספרות חז"ל, ובתלמוד גופו היא משולבת בתוך פרקי אגדתא מובהקים, ובוודאי לא סברו חכמים להסמיך עליה עניינים של הלכה. אף על פי כן היא מצויה בכל רחבי הספרות הרבנית, בדברי ראשונים ואחרונים, בהקשרים של הלכה ושל אגדה כאחד, והיא מן הדרשות המפורסמות בפי כל. אמנם אין היא דרשת הלכה במובן הפורמלי והטכני של המונח, אבל היא מבטאת את יחסן הטבעי של הבריות אל בית הכנסת, ואת ההרגשה הספונטנית כי הוא מקום קדוש.¹ בדרשה זו הוקשו בית הכנסת ובית המדרש אהדדי, והיא אף מעלה את דרגת קדושתו של בית המדרש על זו של בית הכנסת, שהוא 'ביתם' של תלמידי חכמים והם רשאים לעשות בו את צורכיהם, ומותר למכור בית כנסת כדי לקנות בית מדרש במקומו (בבלי שם). אף על פי כן, כל ספרותנו מעידה שאותה הרגשה טבעית של קדושה 'ממש' נתייחדה במידה רבה לאין ערוך לבית הכנסת דווקא ולא לבית המדרש. ואם כך היה בבבל, שקדושת בתי כנסיותיה עברה אליה מארץ ישראל, בבחינת 'שף יתיב', על אחת כמה וכמה בארץ ישראל גופה. ואכן, בית הכנסת הוא 'אתרא קדישא', כנוסחת הקדיש המפורסמת, וכינוי זה נשאר גם בכמה כתובות ששרדו לנו בממצא הארכאולוגי ארץ ישראל.² גם במדרשים מופיע ביטוי זה,³ וכן בפיט.

חז"ל גזרו כמה וכמה הלכות מעקרון הקדושה ביחס לבית כנסת: לנהוג בו מורא וכבוד כבמקדש, למעט אכילה, שתייה ולינה בו, שלא לעשות קפנדריה דרכו, שלא לנהוג בו קלות ראש, וכיוצא באלה. רובן ככולן הלכות של פרישות, בבחינת שב ואל תעשה, והן נועדו לבטא עמדה של כבוד ויראה כלפי המקום הקדוש גם שלא בשעת תפילת הציבור בו, ואף אם ריק הוא מאדם.⁴ שונה מכל אלו היא הדלקתו הקבועה של נר של כבוד בבית הכנסת, שיהא דוגמת נר המערבי בבית המקדש ועשוי כמצוותו. הדלקה קבועה שכזו, בשעות הבוקר המוארות כבשעות החשכה, קודמת לכל פעילות אחרת בבית הכנסת, כדוגמת הטבת הנרות שבמקדש! היא נעשית מיד עם הכניסה אליו, ואין להשתמש לאורה אף לשם מצווה אחרת (כולל הדלקת נר נוסף ממנה). הדלקה מעין זו היא מעשה סמלי מובהק, שנועד להמחיש את הרעיון של 'מקדש מעט' ולקבוע אותו כממשות חיה בדעת באי בית הכנסת. תפיסה זו מיוחדת לבני ארץ ישראל ונוכרת רק בספרותם ובספרות של אותם

1 ראה י' זונה, 'כינויי בית הכנסת', תרביץ כו (תשי"ח), עמ' 557-559.

2 ראה י' זונה, על פסיפס ואבן, 'ירושלים תשל"ח', מס' 16, 21, 46, 60, 64-65. על שימוש של המונח 'מקום' כמונח משפטי לציון בית הכנסת במאה הרביעית לספירה עיין א' לינדר, היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, 'ירושלים תשמ"ג', עמ' 99 סוף הע' 12. גם מן הקדיש הושמטה מילת 'קדישא' ('באתרא הדין'), ואין לעניין זה קשר עם חוץ לארץ.

3 ש' קליין, 'כתובות מבתי כנסת עתיקים בארץ ישראל', ידיעות המכון למדעי היהדות ב (תרפ"ה), עמ' 45-23.

4 נאספו כולן באנציקלופדיה תלמודית, ג, 'ירושלים תשמ"א', עמ' קצד-קצז. שם נרשמו, כמובן, גם תקנות מאוחרות לימי חז"ל.

קיבוצים שעמדו תחת השפעתם (ראה להלן), ובתור שכזו היא מעלה עמה, כמעט מאליה, את שאלת היתר הכניסה של הטמאים לסוגיהם אל בית הכנסת. אם נבקש למצות את רעיון 'מקדש מעט' עד למשמעויותיו ההלכתיות האחרונות, אפשר שנגיע למסקנה כי טמאים – ועל כל פנים בעלי טומאה חמורה שביניהם – יהיו אסורים בכניסה אליו. ואכן, בין בעלי תפיסה זו היו מי שאסרו על קצת טמאים, ובעיקר על נשים נידות, להיכנס לבית הכנסת מטעם זה. מכאן ועד להטלת האיסור על כלל המתפללים אין המרחק כה גדול, ובכך עלול לחנוק רעיון קדושת בית הכנסת, באופן פרדוקסלי, את גופו, ולבטלו מיסודו. בעלי ההלכה בימי הביניים הקפידו להלך בתווך: לא לוותר על הסמל, אך להתרחק ממיצויו ומהסקת מסקנות מיותרות שלכאורה מתבקשות ממנו.

לדעתו של אלבוגן: 'לפני ארון הקודש נמצא נר תמיד [...] זכר לנר תמיד שהיה דולק במקדש. עדות ספרותית למנהג נר תמיד אין בידנו קודם למאה הי"ז.⁵ עד כמה רחוקים דברים אלו מן האמת אפשר לראות בקלות מתוך הקטע הבא שבספר חסידים (מהד' ויסטינצקי, עמ' 150, סי' תקלג): 'מי שאבד מעותיו בבית הכנסת בלילה לא יקח נר [שלפני הארון לבקש מעותיו, ולא ירצה מעותיו לאור הנר שלפני הארון. אבל אם יראה שנחבאו גנבים בתוך בית הכנסת יקח הנר ויחפש'. אין זה, כמובן, המקור הספרותי הראשון למנהג זה. יסודו הראשון בהלכה הארץ ישראלית ובאגדתה, וקליטתו העיקרית הייתה בארצות הסמוכות לארץ ישראל ובאשכנז הרחוקה.

רבים ממנהגי האשכנזים יסודם בהלכה הארץ ישראלית, שהתגלגלה אצלם כאורח של חיים. לאחר שנפוץ ביניהם לימוד התלמוד הבבלי ונשתרשה ביניהם מסורת ההלכה שבו, היא נתעלתה במדרגתה מהלכה ל'מנהג'.⁶ וכך כתב ר' אשר ב"ר שאול מלוניל, בספר המנהגות שלו, אשר נכתב בפרובנס בשנת 1215 לערך, בפתיחת ספרו: 'ונהגו כל ישראל [להדליק נר] בבית הכנסת כשיכנס אדם שם להתפלל. ונראה בעיני כי טעם המנהג הזה [...] ועל כן צריך להדליק את הנר בבית הכנסת; שכך היו עושין במקדש. גם נהגו כל ישראל שלא להדליק נר מנר של בית הכנסת, משום דהוקצה למצותו הוקצה לאיסורו. ומצאתי בספר ילמדנו בפרשת בהעלותך את הנרות [אבל הנרות] לא בטלו. מיהא שמעינן שמנהג הקדש נהגו בו שאין ליהנות ממנו. ושמענו מהקדמונים שנהגו בו איסור גדול ואין מניחין להדליק [ממנו] אפי' לכתוב בו או ללמוד בו, וכן נהגו בנר חנוכה שלא להשתמש לאורה' (מהד' אסף, עמ' 130). דברים אלו הועתקו, מילה במילה, בספר אורחות חיים (דיני בית הכנסת, סי' ה), המאוחר לו בכמאה שנה. הזכרת 'הקדמונים' כאן מלמדת כי העניין קדום שניים-שלושה דורות לכל הפחות לסוף המאה השתים עשרה. מנהג זה היה מושרש באשכנז וממנה, בלי ספק, נתגלגל לפרובנס. על מוצאו האשכנזי של

5 אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 357.

6 ראה להלן הע' 34.

המנהג נוכל ללמוד מדרך הזכרתו בספר האגודה, שנתחבר באשכנז במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה: 'פשוט וקשוט דאין מדליקין נר של חול מנר של חנוכה ונר שבת' ונר של בית הכנסת⁷ (שבת, סי' לד-לה). נר זה הודלק בקביעות, ערב ובוקר, כפי שהדבר עולה מעדויות רבות, ובהן ספר חסידים הנזכר לעיל.

מנהג הדלקת נר של בית הכנסת כדגם להדלקה שהייתה במקדש מקורו כאמור במדרשי ההלכה והאגדה של ארץ ישראל. בספרא לפרשת אמור (ויקרא כד, ב), בעניין העלאת הנר במקדש, נאמר שהיא 'מיד ולדורות', והדברים מרמזים לברייתא דרבי ישמעאל בראש אותו מדרש: 'מבניין אב ושני כתובין כיצד, לא פרשת נירות כהרי פרשת שילוח טמאים, ולא פרשת שילוח טמאים כהרי פרשת נירות, הצד השווה שבהן שהוא בצו מיד ולדורות, אף כל שהוא בצו מיד ולדורות'. דברים אלו נמצאים גם בתלמוד הירושלמי ראש מסכת בבא קמא, וכן בספרי במדבר (פיסקה א) ובריש הספרא (מהד' פינקלשטיין, עמ' 5) ובעוד מקורות ארץ ישראליים (ראה פינקלשטיין, שם). ואולם בתלמוד הבבלי מובאים הדברים בצורה אחרת לגמרי: 'כל מקום שנאמר צו אינו אלא זירון מיד ולדורות. זירון – דכתיב "צו את יהושע וחזקה ואמצהו" (דברים ג, כח), מיד ולדורות – דכתיב "מן היום אשר ציוה ה' והלאה לדורותיכם" (במדבר טו, כג)' (קידושין כט ע"א). הרי שלא למד משני הכתובים בניין אב אלא גזרה שווה בעלמא, ואין כאן 'לא הרי' כלל, ולא דוגמאותיו. פירושן הפשוט לכאורה של מילים אלה הוא 'לדורות' – לימים שבית המקדש יהיה קיים בעתיד, ולא 'מיד' – היינו במשכן לבד. אמנם, בתנחומא הנדפס (בהעלותך, ה; מהד' בובר, ו) נאמר: 'הקרבת כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה'. וראה מה שכתב הרמב"ן בפירושו לראש פרשת בהעלותך, לאחר שהביא מדרש זה בשם 'ילמדנו וכן במדרש רבה': 'הנה דבר ידוע שכשאינן בית המקדש קיים והקרבת נרות בטילין מפני חורבנו, אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות של חנוכה חשמונאי'. הרי שפירוש 'לעולם' לאו דווקא. דברים ברורים יותר ישנם בקטע מדרשי שהדפיס גינצבורג: 'פרשת נירות בין במקדש ובין בבתי כנסיות ובין בבתי מדרשות חייבין יש' [בהן] לפי שהכנסיות והמדרשות הן כמעין המקדש, שנ' "ואהי להם למקדש מעט" (יחזקאל יא, טז) וכשנאמר] הכתוב "צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן" וכו' (ויקרא כד, ב) – היא קבועה מיד ולדורות'.⁸ והעיר שם גינצבורג, כי 'המפרשים פשוט שכווננו לנרות חנוכה, אבל

7 על החידוש המופלא שבתפיסת נר שבת כנר חנוכה ראה תא"ש, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 125-135.

8 על משמעותו של נר זה, שאינו נר בית הכנסת, ראה וידר, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 323-351.

9 גינצבורג, גנוי שכטר, א, עמ' 77. הקטע שפרסם גינצבורג נמצא גם בספר הפרסי הקדמון 'פתרון תורה' (מהד' א"א אורבך, ירושלים תשל"ח, עמ' 18), וגם בקטעים שפרסם מכאן

אפשר שהתנחומא והמדרש שלפנינו כיוונו לדבר אחד, לנרות של בית הכנסת'. ונדמה כי 'אפשר' זה ודאות גמורה היא.¹⁰ אף ברור שקטע זה ארץ ישראלי הוא (ראה דברי המבוא של גינצבורג, שם), וצריך להוסיף מראה מקום זה לציוניו של פינקלשטיין במהדורתו לספרי.

והערה אחרת העיר גינצבורג על המשנה בפסחים (ד, ד): 'מקום שנהגו להדליק את הנר בליל יום הכיפורים – מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק – אין מדליקין, ומדליקין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלים ועל גבי החולים'. הוא למד מכאן על מנהגם להדליק נרות בבית הכנסת למשך הלילה דרך קבע, שהרי בוודאי לא נתכוונה המשנה שיתפללו הקהל תפילת ליל יום הכיפורים בחשכה, או שלא יתכנסו כלל בבית הכנסת במועד זה. הדלקת הנר בבית פרטי נתונה במחלוקת בגלל הרצון להבטיח פרישות דרך ארץ בליל כיפור, אבל בבית הכנסת אין סיבה להיות בחשכה.¹¹ אין ראייה, כמובן, שמדובר כאן בנר שליד ארון הקודש דווקא, אם כי אופיו כנר תמיד ברור לגמרי. עוד ציין גינצבורג למדרש ויקרא רבה (ט, ב) ולהערותיו של רד"ל שם, וכוונתו לדברי ר' יוסי ב"ר יודן, בשם ר' מנחם ב"ר יוסי, על הפסוק 'ושם דרך אראנו בישע אלהים' (תהלים נ, כג): 'אילו שמדליקין נרות לרבים. אמר ר' שמעון בן לקיש אף שאול לא זכה למלכות אלא על ידי שהיה זקינו מדליק נירות לרבים. אמרו, מבואות אפילים היו מביתו לבית הכנסת והיה מדליק בהן נירות כדי שיאירו לרבים'. והרד"ל שם ציין למקבילות בירושלמי ובתנחומא. בצורתו זו אין למדרש זה כל קשר לנושא שלנו, מפני שהוא מדבר במצווה של סילוק הסכנה לבריות בהלכם ברחובות בחושך. ואולם בשורה של מקורות קדומים, שלא ציין להם גינצבורג אך ציין להם אברמסון,¹² מדובר בפירוש על נרות של בית הכנסת ובית המדרש בהקשר זה של קיש אבי שאול (ראה מדרש הגדול לשמות כו,

J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I-II, Cincinnati 1940–1966 (כפי שציין אורבך במהדורתו). אם כן, הדבר נמצא גם במקורות בבליים (והעירני על כך פרופ' י' זוסמן), אבל תוכן המדרש בוודאי ארץ ישראלי הוא.

10 טענתו של צוקר (ראה הנ"ל, 'תגובות לתנועת אבלי ציון', י"ל הכהן מימון ואחרים [עורכים], ספר היובל לח' אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 394–397), כי מדרשים אלו – הקטע שפרסם גינצבורג ומדרש הגדול – מאוחרים הם ונכתבו כתגובה לטיעוניו של דניאל אלקומסי נגד קדושת בית הכנסת (ראה להלן), טענה זו בטלה מעצמה. לטענתו (בהערה 74): 'העובדה שהמאמר בגנוי שכטר מבקש להצדיק את הביטוי "מיד ולדורות" בזה שהנרות והקרבנות ושילוח הטמאים יש להם המשך גם בזמן שאין בית המקדש קיים, מראה על שייכותו לתקופה מאוחרת. במקורות חז"ל לא דקדקו בכגון זה! ואולם 'עובדה' זו עצמה, ודרשה זו עצמה, נמצאות גם במדרש תנחומא, שהביא הוא עצמו שם בהערה הקודמת. וגם אם נפרש כי כוונת התנחומא לנרות חנוכה, כדעת הרמב"ן שצוקר תומך בה, מדרש זה בוודאי לא נתנסח אחרי ימי דניאל אלקומסי.

11 ועל נוסח הירושלמי כאן ראה: ליברמן, הירושלמי כפשוטו; הנ"ל, תוספתא כפשוטה, על אתר.

12 ראה אברמסון (לעיל פרק יא, הע' 18), עמ' 360, א-ב.

כא; תרגום דברי הימים א ח, לג; ראבי"ה, שבת, א, עמ' 260; ערוגת הבשם וספר 'כתאב אלתפאחה' – כולם מקורות מזרחיים או אשכנזיים). ובמקום אחר, במדרש הגדול (פרשת בהעלותך), תמצא: "באורים כבדו ה'" (ישעיהו כד, טו) – מלמד שישראל חייבין להדליק נר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שהן כמקדש, שנאמר "ואהי להם למקדש מעט" (יחזקאל יא, טז), מה מקדש לא היה הנר כובה בו, כך ישראל חייבין להדליק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, לפיכך הקב"ה מזהיר למשה שיזהיר את אהרן על פרשת נירות.¹³ וכבר נזכר העניין הזה במדרש אגדה ארץ ישראלי קדום, מדרש חזית לשיר השירים (ב, ה): 'מהו "פעולתי" (דברי הימים א כו, ה)? על שפעל פעולה גדולה בתורה. מה פעולה גדולה פעל? שהיה מדליק לפני הארון נר א' שחרית ונר א' ערבית'.

חשוב לציין כי כל המקורות שהזכרנו כאן ארץ ישראליים הם, ובתלמוד הבבלי אין העניין נזכר כלל, ואף נשמט במפורש במקום שהיה לו להיזכר, בבבלי, קידושין הנזכר לעיל, המצטט את 'תנא דבי ישמעאל'. דבר זה ניכר יפה אף ממקום נוסף בתלמוד, ברכות נג ע"א: 'תני חדא, אור של בית הכנסת ובית המדרש מברכין עליו [בורא מאורי האש] ותניא אידך אין מברכין עליו. לא קשיא, הא דאיכא אדם חשוב, הא דליכא אדם חשוב, ואיבעית אימא הא והא בדאיכא אדם חשוב, ולא קשיא הא דאיכא חזנא [...] ואיבעית אימא הא והא בדאיכא חזנא ולא קשיא, הא דאיכא סהרא והא דליכא סהרא'. אמוראי בבל נתנו סימנים אחדים להבחין באמצעותם בטיבו של הנר הדולק במוצאי שבת בבית הכנסת, אם מאיר הוא למצווה ואין מבדילין עליו, או לאורה וכשר הוא להבדלה. ברור אפוא שלא נהגו מנהג של קבע להדליק בכל לילה ולילה נר של מצווה, שאינו קשור בנר של אורה כלל, אלא מנהג ארעי היה בידם, ולא ראו בו מצווה קבועה דבר יום ביומו.¹⁴ בתקופת הגאונים שימש נושא זה סלע מחלוקת בין הקראים לגאונים. בקטע גניזה קראי שהדפיס צוקר¹⁵ נאמר כך:

13 וראה סיכומו הקצר של ש' ספרא, 'בית המקדש ובית הכנסת', א' אופנהיימר (עורך), בתי כנסת עתיקים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 48-49. ושם כתב: 'בכמה מן הציורים של ארון הקודש המצויים בבתי קברות, בקערות ובפסיפסים ומקומות אחרים של בית הכנסת, מצוירת מנורה בודדת, וקרוב להניח שלפנינו ציור של מנורה ששימשה כנר תמיד, אולם ציורים אלו אינם מלפני המאה השלישית ואילך'.

14 בספר נר שבת (נערך בידי י' ורדיגר, תלאביב תשל"ה, עמ' צג) ראיתי כי בשו"ת מהר"ם שיק, חלק יורה דעה, סי' שעד, מובא מעשה מרב אחד שבירך בשם ובמלכות 'להדליק נר תמיד' בשעת חנוכת בית כנסת. מהר"ם שיק חולק עליו, כי אין למנהג זה מקור, לדעתו: 'ואדרבה, דרשינן "לא תעשו אתי" דמות שמי המשמשין בבית המקדש לא תעשו [...] לא לדמות כבוד ביהכ"ג לביהמ"ק [בית הכנסת לבית המקדש], אלא שאנו מחוייבין מצד עצמנו לכבד בית הכנסת, וילפינן לה מקרא ד"ואהיה להם למקדש מעט". ואילו מו"ל הספר מעיר על מקור המנהג במקצת המדרשים הנ"ל'.

15 מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ברוקלין תשי"ט, עמ' 170-171.

מתחייב שלא נעמיד את בתי הכנסיות במדרגה אחת עם המקדש בנוגע לאיסור כניסת הטמא, כי בתי הכנסיות אינם קודש. וכל מי שמדליק בהם נרות, או מקטיר בהם, מפני שהם קודש, עובר על מצוות אלהים ומקדש את מה שאיננו קודש [...] אבל המחייבים את הדלקת הנרות הם הרבניים, והם מביאים ראיה לקדושת בתי הכנסיות מן הכתוב 'ואהי להם מקדש מעט' [...] ואם יאמר האומר שאמנם הם קודש בגלל ספרי התורה אשר בהם, יתחייב מזה שבכל בית שיש בו תורה יהיה קודש, וכן שאם הקדושה היא בשביל התורה, הבית נעשה חול כשהוציאו ממנו את ספר התורה ומותר לטמא ליכנס בו, ואם יודו בזה הרי הם יוצאים מעיקר מטרם. ואם יאמרו לא, אלא מאחר שנעשה קודש שוב אינם נעשים חול אפילו כשהוציאו מהם את ספרי התורה, הרי יתחייב מזה שכל בית שהיה בו ספר תורה לא יכנס בו טמא אפילו לאחר שהוציאו ממנו את התורה.

והנה, שרדה בידינו גם העמדה הרבנית, המשיבה בדיוק על דברי פולמוס אלו. בקטע גניזה של 'תרגום עברי מפירוש רס"ג לויקרא ט"ז', כפי שמהדירו¹⁶ מכנהו, נאמר:

זה המקדש שהזהיר הב"ה עליו, כגון אהל מועד שבמדבר ושבשילה ובית המקדש, אבל כגון בתי כנסיות ובתי מדרשות, אע"פ שאנו קורין לכנסיות הללו 'מקדש מעט', אין קדושתן קדושת מקדש, שאין מזהירין אלא על ששרוי בו כבוד ה' [...] מזהירין עליו שלא לבוא בו נידה והיולדת וכל טמא [...] ואע"פ שאין; כך צריך להשלים קדושת הכנסת בזמן הזה כקדושת המקדש, אין מקילין בו, ואין נכנס בו עד שיטהר ברחיצה במקוה או בנתנית ט' קבין מים עליו [...] זולתי הזהב והנידה והיולדת שהן צריכין טבילה במי מקוה במ' סאה, והזב במים חיים, אבל הספרים לא מצאנו שנקראו קודש.¹⁷

לשון הקטע משמעה בפשטות, כדברי צוקר שם, שמעיקר הדין אין צריך טהרה שלמה כהלכתה מטומאה כדי להיכנס לבית הכנסת, וחכמים הם שהחמירו בזה. עוד מדגיש הקטע, כי קדושה זו של בית הכנסת אינה נובעת מקדושת הספרים שבו, אלא תקנת חכמים מיוחדת היא, ומכוחה נאסרה כניסת הטמאות, אם כי לא כניסת הטמאים.

16 הנ"ל, 'בירורים ב"אשא משלי" לרס"ג', תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 54.

17 אגב דרכי אציין, כי לרעיון שקדושת בית הכנסת נובעת מספר התורה השוכן בו יש סימוכין של ממש בירושלמי, מגילה ד, א (על דברי המשנה: 'בני העיר שלקחו רחובה של עיר, לוקחין בדמיה בית הכנסת'): 'א"ר יוחנן, דר' מנחם בי ר' יוסה היא, דר' מנחם בי ר' יוסה אמר רחובה של עיר יש לה קדושה שכן מוציאים ספר תורה וקורין בו ברבים'. רעיון זה עצמו הובע בתלמוד הבבלי שם (כו ע"א) בלשון: 'ור' מנחם בר יוסי מאי טעמיה? הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות'.

הקטע הקראי שהבאנו לעיל קושר בעליל את הדלקת הנרות בבית הכנסת עם איסור כניסת הטמאים שמה. הוא כורך את שניהם יחדיו בוויכוחו עם הרבניים, שעיקר עניינו בשאלה אם יש לקיים יחס של קדושה לבית הכנסת, יחס שסימניו הם: הדלקת נרות לכבוד המקום, הקטרת מוגמר בתוכו, קביעת ארון הקודש בתוכו והשתחויה לעומתו. מעשים אלה מועלים כולם גם בקטעים קראיים אחרים, כגון הקטעים שבספר פתרון תרי עשר לדניאל אלקומסי (לעמוס ג, ד [ובהערות שם]) ומקורות נוספים שצינו להם צוקר (שם) וחוקרים אחרים.¹⁸ והנה, אף שנושא זה היה חביב על הקראים בעת פולמוסם עם הרבניים, הרי ראש המדברים בעד קדושת בית הכנסת היה לא אחר מאשר ענן עצמו. לדברי קרקסאני: 'ענן סובר שהרצה להתפלל צריך לקבוע לו מקום מיוחד ולקדש אותו. המקום הזה קדוש אצלו ואסור לטמא ליכנס בו'.¹⁹ לדברי ליברמן²⁰ ואחרים, ענן קיבל בכמה נושאים את דעת אנשי ארץ ישראל, ואין ספק כי גם דבר זה מהם בא לו (ראה להלן). ראיית בית הכנסת כ'מקדש מעט' ממש אופיינית לבני ארץ ישראל דווקא, כפי שראינו עד כה, אף על פי שאין הביטוי הזה מופיע בספרותם. ואילו בתלמוד הבבלי מצומצמת מאוד עצמתה של השוואה זו.²¹ כנגד ענן, אשר החמיר ביותר בעניין זה, דווקא הרבניים בני ארצות המזרח ביקשו למתן עמדה זו. הם טענו כי אין הדבר כך מעיקר הדין אלא מתקנת חכמים בלבד, ועל כן אין להחמיר בדבר למעשה אלא בטומאת נשים. הקראים המאוחרים יותר דחו עמדה זו לגמרי, ולדבריהם אין קדושת בית הכנסת בנמצא כלל; בתקנת חכמים אין הם מכירים ואת עמדת ענן אין הם מזכירים. משנדרשו הגאונים לסוגיה זו, הם ביקשו למתן את תפיסת קדושתו של בית הכנסת, ועל כן הקלו בכניסת זכרים טמאים לתוכו. לא נעלמה מהם הזיקה של נר תמיד בבית הכנסת לנושא זה, ועל כן דחו מעליהם את תפיסתו כנר שיש בו קדושה,

18 ראה ל' גינצבורג, תשובה בדבר היינונות הכשרים, ניו יורק תרפ"ב, עמ' נג-נד.

19 כתאב אלאנואר, עמ' 619; צוקר (לעיל הע' 16), הע' 29. ראה A. Nemoy, 'Studies in the History of the Early Karaite Liturgy', Ch. Benlin (ed.), *I.E. Kiev Book: Studies in Bibliography, History and Literature*, New York 1971, pp. 306–307, 312–314

20 מובאים אצל צוקר (לעיל הע' 16), עמ' 51 הע' 31. וראה ד' רעוועל, 'החילופים בין בני בבל ובני א"י ומקורות ההלכה של הקראים', חורב א (תרצ"ד), עמ' 20–21; מרגליות, הלכות ארץ ישראל ובמיוחד עמ' 238, סמוך להע' 3. ונעלם מאמרי זה מעיניו של ארדר (ראה י' ארדר, 'דחיית פסח מפני שבת בשיטת ענן', ציון נב [תשמ"ז], עמ' 156 הע' 22), ויש הבדל בדבר.

21 ההבדל הזה שבין אנשי בבל לאנשי ארץ ישראל, שעליו הערתי כמה פעמים במהלך הדברים, קשור ככל הנראה בהבדל הגדול שנתקיים למעשה בין שני תחומי תרבות אלו בכל הנוגע לייעודו של בית הכנסת. אם בארץ היה בית הכנסת מרכז קהילתי ראשון במעלה, וכל ענייני הציבור, בחומר וברוח, התנהלו בו ובאמצעותו, הרי שבבבל שימש בית הכנסת כמקום תפילה ועבודת ה' בלבד, והיחס אליו הוא ענייני-מעשי, ללא משקע סמלי. ראה על כך י' גפני, 'בתי כנסת בבבל התלמודית', א' אופנהיימר (עורך), בתי כנסת עתיקים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 155–162.

תפיסה שהייתה מקובלת על אלה שפנו אליהם בשאלה. וכך השיבו: 'וששאלת שמן שנדרו להדליק אותו בבית הכנסת מהו שיהיו קורין לאורו בתלמוד? כשאמרו חכמים שלא לקרוא בנר של שבת (שבת יא ע"א) לא משום קדושה אלא משום שמא יטה, וכמעשה דר' ישמעאל, אבל בחול מותר לקרוא לאורו, בין תלמוד בין כל צרכיו; וא"ת דקאמרינן לענין חנוכה (שם כב ע"א) אמר ר"י אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, הכא לנהורא קא מכיין, להרבות מאור בית הכנסת, כמה דקרי בתלמוד ואגדות טפי איכא מצוה ומקבל שכן, ומדליק וקורא' (חמדה גנוזה, סי' ז). השואלים בוודאי לא ביקשו לשלול את השימוש ואת ההנאה מאור של נר רגיל הדולק בבית הכנסת, שזה דבר שאין הדעת סובלתו. הם סברו כי מי שנודר ומקדיש שמן לבית הכנסת, אין הקדשו מיועד לשימוש של הנאה אלא למאור של מצווה וכבוד – ואנו יודעים כי בארצות המזרח כולן אכן נהגו לכבד את בית הכנסת באור של כבוד ומצווה. וכך אמר על כך הרמב"ם: 'ונוהגין כל ישראל בספרד ובמערב בשנער ובארץ הצבי להדליק עשיות בבתי כנסיות' (הלכות תפילה יא ה). על כורחך ידלק שמן הקדש אשר כזה כנר תמיד ויאסר לקרוא לאורו. אכן, הגאונים רב פלטי ורב גטרונאי, לפי האמור בכותרת התשובה, נאבקו לשלול אלמנט של קדושה גם מנר מיוחד זה.

נראה לכאורה כי מקצת הגאונים הסיכמו שיש לשמור על טהרה בנר של בית הכנסת, ולכן יש להרחיק צורות שונות של מיאוס משמן המאור, היינו מיאוס הנובע מטומאה: 'נשאל לגאון ז"ל בעכבר שנפל לשמן של בית הכנסת, ואמר אם השרץ נימוח בשמן משערין ליה בס' בשמן רותח, ומותר באכילה ואין צורך לומר בהדלקה [...] ואי לא, כשם שאסור באכילה כך אסור להדלקה, שנאמר "הקריבהו נא לפחתך" (מלאכי א, ח)' (ר"ן, סוף פרק ז דחולין). ובספר האשכול (מהד' אויערבאך) הלשון: 'ולגבי נרות בית הכנסת, אם מאוס אסור בהדלקה משום הקריבהו נא לפחתך'.²² גאון זה ארץ ישראלי הוא, שהרי דבר זה עצמו נמצא בספר המעשים לבני ארץ ישראל: 'אם נפל אחד משמונה שרצים בכלי חדש ויש בו משקה, משערין אותו אחד באלף [...] ואם חסר המשקה מאלף המשקה אסור, ואסור להדליק ממנו בבית הכנסת, אבל בביתו מותר'.²³

22 ראה גינצבורג (לעיל הע' 18).

23 מ"ע פרידמן, 'שני קטעים מספר המעשים לבני ארץ ישראל', סיני עד (תשל"ד), עמ' י ש' 28. הוא ציין שם להערתו של י"נ אפשטיין, 'תורתה של ארץ ישראל', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 351 הע' 1, עיין שם. לגבולותיה של הרחקה זו ראה פנקס ההלכות הארץ ישראלי שהדפיס ש' אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תרפ"ד, עמ' 124: 'עורות שלבהמה טמאה מותר לעשות בהן סנדלין להיכנס בהן לבית הכנסת'. הפנקס דומה להפליא בצורתו, בסגנונו ובמבנהו לפנקס שנתפרסם שלושים שנה לאחר מכן בספרו של מרגליות (לעיל הע' 20), ולמקור שפרסם צ"מ רבינוביץ, 'ספר המעשים לבני ארץ ישראל: שרידים חדשים', תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 275-305.

ברוח התפיסה הארץ ישראלית כתב גם רש"י בהלכות נידה שלו (מחזור ויטרי, עמ' 606 ומקבילות): 'ויש נשים שמונעות מליכנס לבית הכנסת בימי נידותם, ואינם צריכים לעשות כן, דמה טעם הן עושות? אם מפני שסבורות הן שבית הכנסת יהיה כמקדש, אפילו לאחר טבילה למה נכנסות בו, והלוא מחוסר כיפורים שטבל והעריב שמשו, אם נכנס בו בכרת, ואם כן אל תיכנסו בו לעולם עד שתביאו קרבן לעתיד לבוא. ואם אינו כמקדש תכנסו ותכנסו. ועוד, שהרי כולנו בעלי קריין וטמאי נפש ושרץ ונכנסים אנו בבית הכנסת. הא למדת שאינו כמקדש ויכולות הן להיכנס. אבל מ"מ מקום טהרה הוא ויפה הן עושות.' רש"י לא ידע על הפולמוס הנזכר לעיל שבין הקראים לגאונים. והנה, בדברים דרמשמעיים לכאורה אלו הוא כיוון, כמעט לגמרי, להלך מחשבתם של הגאונים בנושא זה, שאין לייחס קדושה לבית הכנסת, אך יש לייחס לו מושג של טהרה. לאור זאת, יש לאפשר השתתפות כמעט מלאה של הקהל בטקסי בית הכנסת, תוך הרחקת הנשים הנידות משם 'לפנים משורת הדין', שטומאתן ממאיסתן ומרחקתן בעיני עצמן מטהרת בית הכנסת.²⁴

דברי רש"י ושאר הדעות בסוגיה זו נשענים בלי ספק על המסורת הבאה לידי ביטוי בברייתא דנידה המפורסמת: "'ואל המקדש לא תבוא" (ויקרא יב, ד) – אין לה רשות להיכנס לבתי מדרשות ולבתי כנסיות' (מהד' הורוויץ, עמ' 30). ברייתא זו מלאה חומרות רבות וקשות בכל הנוגע להרחקת הנידה מן החברה בכלל, ומהווי של קדושה בפרט, היינו ברכות, תפילות ובית הכנסת; ובמידה מסוימת, יש להרחיק מהם גם את בעלה של האישה הנידה. כידוע, מוצאה ומקורה של ברייתא מפוקפקת זו נעלמו מאתנו, וכבר הראה ליברמן בוודאות כי אין היא משתייכת אל ספרות הקראים.²⁵ גם במקרה דנן עומדת תפיסת הספר הזה בניגוד קוטבי לעמדה הקראית, ששללה כל קדושה מבית הכנסת. התאמתה לשיטת הענניים, שהקישו 'מקדש –

24 להשלמת התמונה אציין, כי שאלה דומה נשאלה בנצרות כבר במאה השביעית, אך היא מצאה את פתרונה בדרכים אחרות, האופייניות דווקא לנצרות ולדרכי החשיבה שלה. על שאלת אוגוסטינוס, אם מותר לאישה בימי נידותה להשתתף בפולחן הכנסייתי וליטול מלחם הקודש ומן היין, השיב האפיפיור גריגוריוס הגדול, כי אין לאסור על האישה דבר זה. על אף טומאתה ואף שמקור ההפרעה עצמו טמון בחטאה הקדמון של חוה, הרי מדובר במחזור טבעי, שאינו מלווה כל מחשבת רע מצד האישה, ועל כן אין לזקפו לחובתה כאילו עשתה עוון. שאלה דומה נשאל אוגוסטינוס ביחס לבעל קרי: האם מותר לו גם לכהן בקודש בפולחן עצמו? וגם כאן היו דברי המשיב דומים, תוך הדגשה שאם הייתה פליטת הזרע להנאתו של האדם ולרצונו, יש לראות בו פושע הנפסל מליטול חלק בפולחן. הוזה אומר: יסוד הקדושה הממשי שבפולחן מחד גיסא, ויסוד הטומאה הממשי שבדם הנידות מאידך גיסא, אינם מזוהים על ידי השואל – ובוודאי לא על ידי המשיב – בתור שכאלו, ואין טומאת הנידה אלא בגדר 'מוכרת עוון'. ומכיוון שאין מדובר כאן בעוון מצד האשה המסוימת, אין היא מנועה מליטול חלק בפולחן. ראה על כך, Ch. T. Wood, 'The Doctors' Dilemma: Sin, Salvation and the Menstrual Cycle in Medieval Thought', *Speculum* 56 (1981), pp. 710–727.

25 ליברמן (לעיל פרק ה, הע' 15), עמ' 22.

מקדש מעט' כהוראה מוחלטת, נובעת כנראה מן ההשפעה הארץ ישראלית על חוגי ענן, כמבואר לעיל, השפעה הניכרת אצל ענן ובברייטא דנידה גם יחד. עובדה תמוהה מכל היא, כי על אף מוצאה המזרחי לכאורה של שיטה זו, הרי השפעתה העיקרית נודעה על יהדות המערב דווקא. רוב המשתמשים בברייטא דנידה והמכירים אותה הם אנשי אשכנז וצרפת הקדמונים, או חכמים ספרדים שעמדו תחת השפעתם, כמו שיראה המעיין במבואו של הורוויץ למהדורה היחידה של ברייטא זו (שכיום אין אף כתב יד שלה מצוי בינינו). וכדברי ליברמן: 'הספר כולו מלא דברי הבאי ודברים בטלים, אעפ"י שמקצת מן הדברים שנאמרו כאן מצויים גם בדברי חז"ל'²⁶ והוא הדגים את דבריו במקום זה ובמקצת מקומות נוספים במחקריו. במקום אחר הראה ליברמן את השפעתה של ברייטא זו על ספרות המרכבה.²⁷ גם ספרות זו מוצאה מזרחי, וקטעים נרחבים מתוכה נמצאים ברבדים הקדומים ביותר של הגניזה הקהירית. ואולם, השפעתה העיקרית מבחינה היסטורית הייתה על יהודי איטליה ואשכנז דווקא, והם גם כמעט היחידים שהעתיקוה ושמרו את מסורתה כל ימי הביניים. ברור לחלוטין כי דברי הברייטא דנידה על כניסת הנשים לבית הכנסת היו ידועים באשכנז למן אמצע המאה האחת עשרה, לכל הפחות, כמו שהוכיח דינרי במאמר מיוחד שייחד לנושא זה.²⁸ הנטייה של בעלי ההלכה באשכנז הייתה, על פי רוב, לאמץ את מסקנות הברייטא תוך הסתייגות מעמדתה העקרונית, כדרך שעשה רש"י בדבריו שהובאו לעיל.²⁹ זוהי, כאמור, דעת האשכנזים, ההולכים בעניין זה, כבשאר עניינים, בעקבות מסורות ארץ ישראל ותפיסותיה המיוחדות. גאוני בבל, לעומתם, הורו בפשטות ובקצרה כי הנידה יכולה להיכנס לבית הכנסת ולהתפלל ללא כל עיכוב: 'תוב שאלו מן קמיה [רב יהודיא], נידה מהו לצלויי או למיעל לבי כנישתא, ואמר שפיר דמי' (הלכות פסוקות מן הגאונים, סי' עז). וכבר נפלאו על כך השואלים מרב האי גאון (האשכול, מהד' אלבק, א, עמ' 5): 'ושלחו ממתיבה הקדושה שנידה מותרת ללכת לבית הכנסת להתפלל [...] וכשראו קהלנו ושמעו הדבר הזה בפסקים ובהלכות ובטעמים, מקצתן נתרפו ידיהם בנידות והתירו אותן, והשאר עמדו על מנהגם

26 ש' ליברמן, ספרי זוטא, ניו יורק תשכ"ח, עמ' 64-65 הע' 238.

27 ראה הנספח שצירף אל הספר I. Gruenwald, *Merkavah and Apocalyptic Mysticism*, Leiden 1980, pp. 241-244

28 י' דינרי, 'חילול הקודש על ידי נידה ותקנת עזרא', תעודה, ג, תל אביב תשמ"ג, עמ' 17-38.

29 נראה לי כי הדבקות בברייטא זו גרמה לאשכנזים למעט ביותר, ואף לזנוח כליל, את מצוות נשיאת כפיים של הכהנים, ולהגבילה לשלושת הרגלים בלבד (או לימים נבחרים מועטים אחרים). כידוע, ברייטא זו מפליגה ביותר בחומרותיה לגבי ברכת כהנים, וקובעת שטומאת הנידה גורמת לבעלה הכהן שלא יישא כפיו באותה עת. החמרות קיצוניות אלו הביאו לביטולה של הברכה, פרט לימי הרגל שבהם טבלו הכהנים. ראה החומר בעניין זה שאסף א' זימר, 'מועדי נשיאת כפיים', סיני ק (תשמ"ז), עמ' תנב-תע (=הנ"ל), עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 132-151.

הראשון עד שתבוא אליהם תשובתך אדוננו'. ואכן, הגאון טרח עד מאוד להניח את דעתם ולהרגיעם.

השפעת התפיסה הארץ ישראלית בדבר מעמדו המקודש של בית הכנסת ניכרת במיוחד בספרו הנודע של ר' אברהם בן הרמב"ם, המספיק לעובדי השם. בחלקו ההלכתי של הספר (עמ' 105-114 ועוד) רבו הדרישות המיוחדות, בעניינים שונים, שאין להם מקור בהלכה התלמודית. דרישות רבות, אם לא רובן, מנומקות בהשוואת מעמדו של בית הכנסת ל'מקדש מעט' ממש, ובהעתקת אורחות והליכות מבית המקדש אל בית הכנסת. כך, למשל, מובאת בחיבור הדרישה המעניינת לעשות את ה'היכל', שבו נתונים למשמרת ספרי התורה בארון הקודש, כמדור נפרד בפני עצמו, על ידי 'דלתות סגורות רוב הזמן, שאין לפתחן אלא בעתות הצרה': 'שתהיה יראת כבוד, פחד וכבוד בלב כלפי המקום שבין הבימה וההיכל יותר מאשר כלפי המקום שאחורי הבימה, אשר מבחינת המעמד הם זהים למעמד העזרות הפנימיות יחסית לעזרות החיצוניות שהיו בבית המקדש; וכן שיהיה כלפי פנים אותו המקום שלפני ההיכל יותר כבוד, ושיהיה במעמדו מעין מעמד "אולם"; ושהכבוד כלפי ההיכל יהיה רב יותר משום שנקרא "היכל" כנגד היכל ה' שבירושלים'. ר' אברהם האריך בפירוט הדרישות יוצאות הדופן בכל הנוגע אל היחס הנאות כלפי בית הכנסת, ואף דרש לפאר ולקשט את בית הכנסת בשיש ובגילופים: 'עד כי לוא אפשר היה שהקירות והתקרות יהיו מצופים בזהב ובכסף, בדומה למה שהיה בבית המקדש, יש לעשות זאת'. הוא גם המליץ להעסיק כשמש בית הכנסת איש לוי, אם אפשרי הדבר, ועוד דרישות כיוצא באלה. הוא סיים פרק זה ואמר: 'ואל תקל ראש בדבר זה ותזלזל בו, כי כל אלה הינן מדרגות יראת ה', וכבר אמרה התורה: "ומקדשי תיראו" (ויקרא יט, ל), ואנו בני הגלות, בית הכנסת הוא המקדש שנותר לנו. אמרו ז"ל "ואהי להם למקדש מעט" (יחזקאל יא, טז) – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות'.

ההשפעה הצופית-החסידית ניכרת בפרק זה, כביתר פרקי הספר, הממליצים על כריעות והשתחויות וענייני רחיצה וטהרה וכיוצא בהם, וכבר האריכו בזה חוקרים הרבה.³⁰ ואולם אין להתעלם גם מן הגורם היהודי המסורתי העתיק, כפי שרווח מקדמת דנא בארץ ישראל ובסביבתה, אשר ביקש לראות בבית הכנסת מקדש מעט של ממש. ר' אברהם בן הרמב"ם הושפע עמוקות גם ממנו, כפי שניכר מן הפרק על תיקון מקום התפילה, הנזכר לעיל, ומפרקים אחרים בספר, כגון פרקי הכריעות וההשתחויות, שגם בהם מודגשת השוואתו של בית הכנסת למקדש. השפעה ארץ ישראלית מובהקת ניכרת גם בעניינים רבים אחרים שבספר המספיק לעובדי השם: העמידה במקומות ידועים בתפילה (עמ' 73-85); שורת הזקנים שפניה אל הקהל

30 למן מאמרו הראשון והיסודי של נ' וידר, 'השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי', מלילה ב (תש"ו), עמ' 37-120 (הנ"ל, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 659 ואילך).

ולא כלפי המזרח, שהוא מחילופי המנהגים שבין בני מזרח ובני ארץ ישראל (מהד' מרגליות, עמ' 156); ובמידה לא פחותה מכך גם ההיטהרות וההתנקות לפני התפילה, שהוא כידוע מן הסימנים הצופיים המובהקים שבספר, אך ייתכן מאוד כי כבר המוסלמים הקדמונים לקחוהו מן המסורת של היהודים שכניהם,³¹ בדומה למה שהאמין לתומו ר' אברהם הנגיד עצמו לגבי הבעיה העקרונית כולה. שאלת היקפה של ההשפעה הצופית על ר' אברהם שנויה כידוע במחלוקת. יש מי שביקשו למעט בערכו של גורם זה והדגישו את המשקע היהודי-המסורתי העומד ברקע דבריו,³² בחינת 'החזרת עטרה ליושנה'. נראה לי כי בעלי הוויכוח הזה לא שמו לב כלל לאלמנט הארץ ישראלי המזרחי הקדום החוזר וניעור בספרו של ר' אברהם, יליד מצרים, בניגוד למסורת הבבלית-הספרדית המובהקת שבאה לידי ביטוי במפעלו ההלכתי הגדול של אביו. ואין כאן מקום להאריך בעניין זה.

קושי מיוחד במינו נעוץ בהבנת השיטה האשכנזית, המחמירה בכניסת נידות לבית הכנסת – בין בגרסתה הקיצונית, הרואה איסור של ממש בדבר, ובין בגרסתה המתונה, הרואה בזה מנהג נאה של טהרה גרידא. הקושי נעוץ בכך שהאשכנזים מקלים בדרך כלל, מימים ראשונים, בטבילת בעל קרי לתפילה, כי הם סבורים שבטלה תקנת עזרא גם לתפילה, ועל כן אין בעל קרי צריך לטבול או לרחוץ לתפילתו או כדי להיכנס לבית הכנסת. אם כן, מה טעם ראו להחמיר בטומאת נידה דווקא ולהרחיקה מבית הכנסת? לדעת דינרי,³³ הרחבתה של חומרת הנידה נעוצה בחוג חסידי אשכנז, שאימץ באופן מיוחד את חומרות הברייתא דנידה. לדעתו של דינרי, חכמי החוג הזה החמירו גם בתקנת עזרא בטבילה, ועל כן קיימת התאמה ביחס לחומרות מקבילות אלו, כנגד הדעה הכללית הרווחת בין הפוסקים שם להקל בשני העניינים. אלא שהדברים הללו נכונים, לכל היותר, ביחס להרחבת האיסור מן הכניסה אל בית הכנסת אל עצם אמירת התפילות והברכות. הרחבה זו מקורה אולי בחוג חסידי אשכנז. ואולם האיסור הבסיסי על כניסת הנידה אל בית הכנסת אינו קשור אל חוג חסידי אשכנז דווקא, וגם דינרי לא העלה טענה זו בדבריו כלל.

אם כן, נשאלת השאלה על העניין מעיקרו: מדוע זה ביקשו להחמיר על כניסת הנידות לבית הכנסת, חומרה שאין לה זכר בתלמוד, אף שהקלו בדבר ביחס לבעלי קרי? לדברי דינרי: 'תתחום היחידי שבו מצאו ראשוני אשכנז קשר בין טומאה להרחקה מדברים שבקדושה (מחוץ למקדש ולקודשים) זהו בתקנת הטבילה של בעל קרי לתורה ולתפילה, ולכן הם מדמים דין נידה לדין בעל קרי, לומדים זה מזה ומקשים מזה על זה'. ואולם דברים אלה נכונים אך ורק לגבי חכמי המאה השתים עשרה ואילך. ברור בעיני כי הלכות נידה, ברוח ברייתא דנידה, היו מסורות

31 ראה מ"י קיסטר ומ' קיסטר, 'על יהודי ערב', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 242.

32 ראה: G. D. Cohen, 'The Soteriology of Abraham Maimuni', *PAARJ* 35 (1967), pp. 75–98; ibid. 36 (1968), pp. 33–56.

33 דינרי (לעיל הע' 28).

לאשכנזים כהלכה שבעל פה מדורות קדומים, ואין לדבר זה קשר כלשהו עם מסורת התלמוד הבבלי. עומק חדירתה של ברייתא זו, המנותקת כליל ברוב המכריע של ענייניה ממסורת התלמוד הבבלי, אל אורח החיים היהודי באשכנז הקדומה יש בו ראייה חותכת לטענתי, שפותחה בהרחבה במקום אחר,³⁴ בדבר אופייה הבלתי תלמודי של ההלכה האשכנזית הקדומה. לקראת המאה השנים עשרה החלה מתגבשת והולכת מידה רבה יותר של התאמה בין אורח החיים הנוהג באשכנז לבין המשא ומתן והמסקנה של התלמוד, ומאז ואילך מושקע מאמץ רב בהרמוניזציה זו, בשיטות שונות.

התפיסה האשכנזית המבקשת לשמר את הסמל המשוקע בדימוי 'מקדש מעט', תוך כדי הימנעות משימוש הלכתי קיצוני מדי, ממשיכה להדהד באשכנז גם בתקופות מאוחרות יותר של ימי הביניים. חכמי צרפת ואשכנז החמירו מאוד בקדושת בית כנסת, בניגוד לגדולי ספרד, תלמידי הרמב"ן והרשב"א, שהתירו מכירת בית כנסת שאין משתמשים בו, שדינו כדין תשמישי מצווה בעלמא, שלאחר שנשתמשו בהם יכולים לזורקם.³⁵ ר' אלעזר ממין בספר יראים (סי' קד) החמיר מאוד באיסור ההנאה החל על טיט או על עפר של בית הכנסת שחבר, המשמשים עתה בידי נכרים לסלילת דרכים וסטרטאות. הוא קבע שאסור ליהודי להלך בהם 'אלא על ידי חילול, ואפילו שוה מנה יכול לחללו על שוה פרוטה לכתחילה, כדי שלא יבוא לידי מכשול, ותניא תשמישי קדושה גגנון, תשמישי מצוה נזקין', ולדעתו מדובר בתשמישי קדושה ולא בתשמישי מצווה. ולא הבאתי דבר זה אלא כדוגמה אופיינית בעלמא. ר' שר שלום מנוישטט, מגדולי אשכנז במאה הארבע עשרה, 'כשנפרד מן האבל היה אומר: מי ששיכן שמו בבית הזה הוא ינחמך'. מנהג אשכנז היה לישב עם האבלים בחצר בית הכנסת, ומקור מנהג זה הוא מפרקי דרבי אליעזר, פרק יז, האומר כי בדומה למקדש שלמה, שהיו בו פתחי כניסה מיוחדים לאבלים ולחתנים, כך תיקנו חז"ל שהאבלים ישבו וינוחמו בבית הכנסת. שערי אבל וחתן אינם ידועים ממקורותינו, כפי שעולה ממשנת מידות ב, ב: 'כל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין... חוץ ממי שאירעו דבר שהוא מקיף לשמאל. מה לך מקיף לשמאל? שאני אבל. השוכן בבית הזה ינחמך'. נאמרו על כך פירושים שונים שאינם מעניינים כאן. העתקת הקדושה אל בית הכנסת נרמזה גם במסכת סופרים (סוף פרק יט), אך מקורות ארץ ישראליים אחרים אינם מכירים תפיסה זו, וגם פרשה זו אינה מעניינתנו. ר' שר שלום נשאל על מנהגו זה: 'מה שיכן שמו שייך בבית הכנסת שלנו, דהא דאיכא במדרש לומר כן היינו בבית המקדש, שהיו שם ב' פתחים האחד לחתן

34 תאשמע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 108-13.

35 בספר לא נהגו להדליק נר תמיד, אלא להרבות באורה בשעת התפילה, שהוא עניין אחר לגמרי. ראה שו"ת הרשב"א, ג, סי' רעז: 'ונרות של בית הכנסת נ"ל [...] שאין מדליקין אותן בחול אלא לכבוד ולתפילה, ערב בוקר וצהריים, גם מכבין אותם אחר תפילת הבוקר [...] אילו היו כן בחול היו מכבין אותן אחר התפילה, כדרך שעושין אחר תפילת הבוקר'.

והאחד לאבל. והשיב דבית הכנסת מקדש מעט' (מהרי"ל, הלכות שמחות). ועל דבר זה נחלק מהרי"ל, תלמידו של שר שלום, ואמר: 'ולא נהירא לי, דמיום שחרב בית המקדש לא שורה שכינה במקום אחד [...] ואמר ששמע מאביו שאמר השם ינחמך עם שאר אבילי ציון' (שם). על פרשה זו אמר ר' ישראל איסרליין, בתשובה לשאלת השואל ר' יעקב שאירו: 'במה שראית בסמ"ג (עשין, רלה) דמצורע כשנכנס לבית הכנסת עושה לו מחיצה גבוה ברוחב ד' אמות ונכנס ראשון ויוצא אחרון. והבנת אלו הדברים דמשום קדושת תפילה הן צריכים ולא משום טומאה כלל [...] לא הבנת כשורה פי' משנה זו (נגעים יג, יב). אמנם דע כי יש לי פי' ר"י מסימפונט מכל סדר טהרות ובדקתי במסכת נגעים פרק י"ג ומצאתי פי' משנה זו דאינה אלא משום טומאה' (ב, סי' צה). והוא האריך מעט בפירוש המשנה על דרך זו. ואולם השואל סבור היה שקדושת התפילה, ואף קדושת בית הכנסת, הם המחייבים את בידודו של המצורע בתוך בית הכנסת, ולא טומאתו בזמן הזה.

הרהור, דממה, לחש, קול רם וצעקה – מה עדיף?

חכמים בכל המקומות ובכל הזמנים נחלקו ביחס למקומם בנפש האדם של שני הצירים המרכזיים בעבודת ה': תלמוד תורה ותפילה, ובהכרעה המתחייבת מכך בשאלה כיצד יש לחלק את מעט הזמן הפנוי הנותר לאחר מלחמת הקיום היומית. ניתן להבחין בגישה ארץ ישראלית אופיינית, הניכרת מן המקורות הספרותיים שהגיעו לידינו, הנותנת העדפה ברורה לתפילה, בניגוד לגישה הבבלית הטיפוסית, המשקפת העדפה ברורה ללימוד דווקא. להעדפות אלו נודעו ביטויים מגוונים, וכבר ראינו לעיל (עמ' 8) כי הירושלמי תומך בריבוי תפילות ובריבוי ברכות במשך היום ואינו חושש כל כך לספק ברכה לבטלה. פרק זה מוקדש לנושא הקול בתפילה ולעצם הצורך בהשמעתו. תחילה נברר את העמדות ההלכתיות השונות העולות מן המקורות ומשם נפנה לברר את משמעותן הרעיונית העמוקה יותר.

למדנו במשנה (ברכות ג, ג): 'בעל קרי מהרהר בלבו (רש"י: קריאת שמע) ואינו מברך (רש"י: אפילו בהרהור) לא לפניו ולא לאחריה (רש"י: כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב, לא אצרכוהו רבנן). ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. רבי יהודה אומר מברך לפניו ולאחריהם' (ברכות כ"ב). על משנה זו באה סוגיה קצרה בתלמוד הבבלי, שעיקרה ניתוח מחלוקתם של רבינא ורב חסדא בשאלה הכללית אם 'הרהור כדיבור'. כלומר, האם 'כל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור', כדברי רש"י, והאם ניתן להוכיח את העמדות השונות מן המשנה. רבינא טוען כי אם אין הרהור מוציא ידי חובת המצווה, מה תועלת לבעל קרי אם ירהר בקריאת שמע? אלא ודאי שהרהור דינו כדיבור בדרך כלל, ואף על פי כן בכוחו להציל דברי תורה אלו מן הטומאה, 'כדאשכחן בסיני'. ביטוי קשה זה נתפרש בכמה פנים. לפי רש"י, כוונתו לומר כי לומדים את הדין ממעמד הר סיני, שממנו הורחקו הטמאים ומשם למד עזרא להרחיק בעלי קרי מתלמוד תורה על סמך הפסוק 'והודעתם לבניך [...] [כב]יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב'. לפיכך נאסר להשמיע בטומאה ('והודעתם') רק דיבור בפועל, היינו הוראת דברי תורה, אך לא הרהור אישי בהם, אף שגם הוא 'כדיבור' ייחשב. גם רב חסדא, הסובר כי הרהור לאו כדיבור דמי, מבקש להוכיח את עמדתו ממשנה זו עצמה, אבל בדרך הפוכה: אם הרהור כדיבור ייחשב, מה הרווח בהרהורו של הטמא? מוטב יוציא בשפתיו.

אלא ודאי שהרהור אינו כדיבור, והמשנה ממליצה עליו רק 'כדי שלא יהיו כל העולם עוסקין בק"ש' [בקריאת שמע] והוא יושב בטל.

מה היחס בין סוגיה פשוטה לכאורה זו, שרק חלקה הראשון הובא כאן כדי שלא להטות את הדעת מן העיקר, לבין הסוגיה האחרת, העולה מן המשנה, ברכות, פרק ב (דף טו ע"א): 'הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא. ר' יוסי אומר לא יצא'. בתלמוד שם הובאה מחלוקת קודמת בין רבי יהודה לרבי מאיר: 'רבי יהודה אומר משום ר' אלעזר בן עזריה, הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו, שנאמר "שמע ישראל [...]", אמר ליה רבי מאיר, הרי הוא אומר "אשר אנכי מצוך היום על לבבך" – אחר כוונת הלב הן הן הדברים'. לכאורה מדובר כאן באותו הנושא כמו במשנה שפתחנו בה: 'מהרהר בלב' וזה עם 'יצא' שבמשנה הקודמת, ורבי יוסי שחולק שם יחלוק גם כאן, ומפני שאין הלכה כמותו לא הובאה דעתו. בעל המאור על אתר הביא דעה פרשנית ברוח זו, אך הוא דחה אותה, כי לדעתו אין שתי המשניות נוגעות זו בזו. רבי מאיר וסתם המשנה לעיל, המכשירים קריאת שמע גם בלי השמעה לאוזן, מודים שחייבים לחתוך את המילים בשפתיים, אלא שהחיתוך דומם, בלא השמעת קול. לעומת זאת, הסובר שהרהור כדיבור דמי, אינו מצריך אף חיתוך שפתיים, ודי בהרהור לבדו. במחלוקת מורכבת זו הכריעה משנתנו לחומרה, כרב חסדא, שאין די בהרהור ויש לבטא בשפתיים, אף על פי שגם אם לא השמיע לאוזנו יצא.

פירושו של בעל המאור למשנה בברכות דף טו מכניס גורם חדש, שלא נרמז בה כלל: מדובר במשנה במי שחותך את שמע בשפתיו אלא שאינו משמיע לאוזניו. לפי זה, ממשיך בעל המאור ואומר, גם הברייתא האחרת הנזכרת בגמרא שם, 'דתניא, לא יברך אדם ברכת המזון בלבד, ואם בירך יצא', מדברת במקרה שחתך בשפתיו. לעומת זאת רבינא סובר כי הרהור כדיבור, ועל כן סבור שיוצאים ידי חובת קריאת שמע גם בלי חיתוך שפתיים. הראב"ד מסכים עם בעל המאור בתפיסה היסודית, אך לדעתו רבינא אמר כך רק ביחס לבעל קרי, מפני שהוא אנוס, ואין שום דעה בחז"ל הסוברת באופן כללי שהרהור כדיבור. לא נעסוק כאן בשאלה צדדית זו.

המחלוקת בין שני הפירושים שהביא בעל המאור מוצאת את ביטוייה בספרי הפסיקה. לדעת הרמב"ם: 'כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר, ואם לא השמיע לאזנו יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבד' (הל' ברכות א ז).¹ לעומת זאת תלמידי רבנו יונה בברכות על אתר וכן רבנו שמחה משפירא (הובאו דבריו בספר ערוגת הבשם, ב, עמ' 31) סבורים שיצא רק עם חתך בשפתיו. לדעת רבנו שמחה, כל מקום ומקום שזוכר בתורה דיבור אין ההרהור בכלל זה, כדברי הגמרא בשבת (קנ ע"א): 'רבי יהושע בן קרחא אומר, אומר אדם לחבירו הנראה

1 וכבר הועלתה אפשרות רחוקה, שאינה מקובלת על הראשונים, שהרמב"ם אמר כן ביחס לברכות בלבד, אבל לא ביחס לקריאת שמע, שלגביה הוא פסק רק שאם לא השמיע לאוזניו יצא ולא הזכיר הרהור. ראה שגת אריה, סי' ו. וראה להלן בגוף הפרק.

שתעמוד עמי לערב (היינו בלשון שאלה וספק) [...] מאי טעמא דרבי יהושע בן קרחה? דכתיב "ממצוא חפצין ודבר דבר", דיבור אסור הרהור מותר'. ומאחר שבקריאת שמע כתוב 'ודברת בם', ממילא נפסל ההרהור מכל וכל.² על כן הביא רבנו חננאל מפירוש הירושלמי על אתר (ג, ד) 'דקריאת שמע מוציא בשפתיו', כפי שנברר להלן.

שאלת היחס בין שתי המשניות קשורה הן בנוסח של הלכה זו בתוספתא הן בפירוש הירושלמי למשנתנו. וכך נאמר בירושלמי: 'מהו מהרהר? ברכות. מתניתא במקום שאין מים, וכרבי מאיר, דתניא בעל קרי שאין לו מים לטבול הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזנו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים קורא את שמע ומשמיע לאזנו ומברך לפניו ולאחריה'. הירושלמי מפרש את ההוראה 'בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך' כיחידה לשונית אחת, היינו שאינו מברך אלא מהרהר את הברכות בלבו, אבל את קריאת שמע עליו לקרוא בפיו ממש. המשנה ערוכה כדעת רבי מאיר, המובאת כאן מן התוספתא (ברכות ב, יג), ולפיה יוצאים ידי חובה גם בלא השמעה לאזן,³ ועל כך מסתמך בעל קרי כדי שלא לטמא דברי תורה. פירוש זה מנוגד לדרך הבבלי, המפרש שהמילה 'מהרהר' מכוננת לקריאת שמע עצמה, אבל את הברכות אינו צריך אף להרהר.

פירוש זה במשנה, המוצע בפירוש רש"י (וכן בפירוש המשנה לרמב"ם), מתחייב בהכרח מכמה מקומות בסוגיה קצרה זו, אם כי בכל מקום ומקום תלוי העניין בגרסה המדויקת בגמרא, שכן בסוגיה קצרה זו רבו חילופי הגרסה עד מאוד. כך, לדוגמה, מדברי הגמרא 'למה מהרהר, כדי שלא יהא הציבור כולו עסוקין בק"ש (בקריאת שמע) והוא בטל', ניתן היה ללמוד שמדובר בקריאת שמע ולא בברכותיה, אבל הגרסה 'עסוקים בק"ש לא מצאתי בשום מקום' (גינצבורג בביאוריו לירושלמי על אתר). בכל הנוסחאות כתוב 'עסוקין בו' (שלא לדבר על הגרסה 'עסוקין בברכות'; ראה להלן), והדבר יכול להתפרש גם על ברכות קריאת שמע. הנוסח 'כדאשכחן בסיני' שלפנינו הובא באור זרוע (א, סי' קיז, ובראשונים אחרים) כך: 'כדאשכחן בסיני, מה סיני הרהור מותר דיבור אסור, הכא נמי דיבור אסור הרהור מותר'. נוסח זה מתייחס בהכרח לקריאת שמע עצמה, שהיא 'דברי תורה', אבל גרסה זו אינה לפנינו וגם ברש"י איננה. הגר"ש ליברמן הראה בתוספתא כפשוטה (ברכות, עמ' 20-21) כי 'הייתה מסורת קדומה שפירשה כן גם בבבלי' (עיין שם, מה

2 בעל ערוגת הבשם תמה עליו, שהרי בברכות לא נאמר דיבור ולמה חלק על הרמב"ם? ואולם ר' שמחה הלך בזה אחר התלמוד הירושלמי (ראה להלן). הסבור כי המחלוקת בעניין לא השמיע לאוזניו חלה גם על שאר ברכות ועניינים, וממילא ברור כי אין ההרהור תופס בזה.

3 והוסיף והטעים הגר"ש ליברמן, כי הנוסח שבתוספתא משקף את דעת משנה ראשונה, כי בלא השמיע לאוזניו לא יצא. ואולם לאחר שקבעה משנתנו (ברכות טו) כי בלא השמיע לאוזניו יצא, שינתה המשנה כאן את לשונה וקבעה באופן סתמי 'מהרהר בלבו', כי לא רצתה להתחייב לדעה שבלא השמיע לאוזנו לא יצא. הוא הפנה לדברי עצמו, במדרש דברים רבה במהדורתו, עמ' 63 הע' 7.

שהביא ממדרש שכל טוב האיטלקי ומדברי בעל ערוגת הבשם). ואולם כבר הראה לוי גינצבורג באריכות,⁴ כי פירושו של הגר"א, שניסה להתאים את הבנת הירושלמי עם סוגיית הבבלי, דחוק מאוד, ופירוש רש"י הוא הדרך הישרה בסוגיית הבבלי. מכל מקום, מן הירושלמי נראה לכאורה שמשנתנו עולה בקנה אחד עם משנת ברכות פרק ב, על פי הבנתו המיוחדת, והם הם הדברים.

נושא לעצמו הם דברי רבנו חננאל בסוגיה זו, שקצתם נדפסו באוצר הגאונים (נספחים, פירוש ר"ח, סי' סח, עמ' 10) מקטע גניזה וקצתם הובאו בספר אור זרוע הנזכר ובעוד ראשונים. רבנו חננאל מעתיק תחילה את דברי הירושלמי 'מהו מהרהר? בברכות. שמעינן מיניה דקריאת שמע מוציא בשפתיו', ואינו מעיר על כך דבר, אלא הולך ומיישב את תפיסת הירושלמי בתוך סוגיית הבבלי. גינצבורג האריך הרבה את הדיבור בזה, אבל כבר העיר הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, שם, כי דברי רבנו חננאל הובאו בשלמותם בספר הנר לברכות (ראה מהד' בן-שם, שטרם עמדה בפני הגר"ש ליברמן אותה שעה, 'ירושלים תשי"ח, עמ' 35). מן הדברים שם עולה בבירור, כי לדעתו התשובה לשאלה 'במה מהרהר' תלויה היא בעצמה במחלוקת רבינא ורב חסדא: למאן דאמר הרהור לאו כדיבור דמי, אין ברירה אלא לקרוא קריאת שמע בפה ממש, וההוראה 'מהרהר' מתייחסת לברכות, כתפיסת הירושלמי. ואולם לדברי רבינא, שהרהור כדיבור דמי, ההוראה להרהר מתייחסת לקריאת שמע גופא. בכך נחלקו לאמתו של דבר הבבלי והירושלמי, שהירושלמי הכריע כי הרהור לאו כדיבור דמי ועל כן טרח לפרש את המשנה בהרהור בברכות דווקא. שהרי כך כתב במפורש: 'ורב חסדא אמר זאת אומרת הרהור לא כדיבור דמי, מפני מה מהרהר? כדי שלא יהיו כל העם עסוקין בברכות והוא יושב ובטל'. גרסתו בדברי רב חסדא היא: 'עסוקין בברכות'.

הבנה זו בשיטת רבנו חננאל נובעת מן העיון בדבריו המובאים בפירוש קדמון לברכות,⁵ ובעיקר בנוסח השלם יותר המובא בספר הנר הנזכר. ואולם לחכמי הראשונים נודעו דברי רבנו חננאל בנוסח קצר מאוד, ועל כן הם פירשוהו על פי הנוסח הקצר: 'מהרהר בלבד' שבמשנה מתייחס לברכות ולא לקריאת שמע עצמה, כמפורש בירושלמי, כי את קריאת שמע חייב הטמא לבטא בפיו ממש (בלא להשמיעה לאוזניו), והמחלוקת לגבי 'לא השמיע לאוזניו' מתחילה רק לאחר שכבר חתך בשפתיו. כך הבין גם רבנו שמחה, שאת דבריו הבאתי לעיל, שכן הוא הביא מדברי רבנו חננאל סימוכין לכך שתמיד צריך ביטוי שפתיים. אכן הצדק עם ליברמן, כי העיון בדבריו המלאים של רבנו חננאל מלמד שדבריו אמורים רק למאן דאמר הרהור לאו כדיבור, שכן לפי הבבלי המשנה מחייבת את הטמא להרהר בקריאת שמע רק כדי שלא לפרוש מן הציבור ובלא שיצא ידי חובה, ואילו לפי

4 ביאורים וחידושים בירושלמי, ב, עמ' 198-213.

5 ש' אסף (מהדיר), 'חלק מפירוש קדמון למסכת ברכות לאחד מבני זמנו של הרמב"ם', מאמרים לזכרון רצ"ה חיות, וינה תרצ"ג, עמ' כט-מח.

הירושלמי, מאן דאמר זה מפרש את 'מהרהר בלב' על הברכות ולא על גוף קריאת שמע. לעומת זאת למאן דאמר הרהור כדיבור אין צורך בהנעת השפתיים. לאור זאת עולה מעצמה שאלה נוספת: מה יהא דינה של תפילת שמונה עשרה לעניין זה? שתי המשניות שדובר בהן עד כה עוסקות בקריאת שמע, והמחלוקת מוסברת במתח שבין מילת 'שמע' למילות 'על לבבך' האמורות בפרשה. האם מחלוקת התנאים נצטמצמה רק לסוגיית קריאת שמע או שהקיפה גם עניינים דומים אחרים?

תשובה לשאלה זו מנוסחת בתוספתא (ברכות ג, ו): "כול יהא משמיע קולו? פרש בחנה, שנא' "וחנה היא מדברת על לבה". תוספתא זו מובאת בירושלמי (ב, ד), בקבעו: 'נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא'. הירושלמי מדגיש כי הוראה זו נחוצה אליבא דר' יוסי, המחייב השמעה לאוזניים בקריאת שמע, והבריייתא באה להשמיענו כי אין הלכה כרבי יוסי. בנקודה זו נוספה בירושלמי אשגרה מתוך המקום המקביל בירושלמי תרומות (א, א), הקובע כי חרש שאינו שומע לא יתרום, ומובא כי רב מתנא אמר שמשנה זו מיוסדת אליבא דר' יוסי, הסובר שאם לא השמיע לאוזניו את קריאת שמע לא יצא. על כך העיר האמורא רב יוסף בירושלמי ברכות שם: 'הוינן סברין מימר מה פליגין רבנן ורבי יוסי בשמע, דכתיב ביה "שמע", הא שאר כל המצוות לא, מן ד[א]מר רב מתנה דרבי יוסי הוי, היא שאר כל המצוות. מאי טעמא דרבי יוסי? "והאזנת למצותיו" – ישמעו אזניך מה שפיך מדבר'. אולם התלמוד הבבלי חולק על כך: 'אמר רב יוסף, מחלוקת בקריאת שמע אבל בשאר מצוות דברי הכל לא יצא, דכתיב "הסכת ושמע ישראל". מיתיבי, לא יברך אדם ברכת המזון בלבד, ואם ברך יצא? אלא אי איתמר הכי איתמר: אמר רב יוסף, מחלוקת בקריאת שמע דכתיב "שמע ישראל", אבל בשאר מצוות דברי הכל יצא. והכתיב "הסכת ושמע ישראל"? ההוא בדברי תורה כתיב' (ברכות טו ע"ב). התלמוד הירושלמי סובר כי בכל המצוות קיימת מצווה של האזנה עצמית, ובלעדיה אין ערך למה שהפה אומר, ועל כן מי שסובר כך ביחס לקריאת שמע סובר כך גם ביחס לתפילת שמונה עשרה ולכל הברכות. לעומת זאת לפי התלמוד הבבלי בכל המצוות די בהאזנה פנימית, ובדיעבד אין צורך בדיבור כלל, ורק בקריאת שמע יש מי שמחמיר, בגלל אופי הפרשה.

ניתן להבחין בהבדל עקרוני גדול בין הניסוח שבתוספתא לזה שבירושלמי. לפי התוספתא, השמעת קול היא אפשרות גרועה, ומתפילת חנה אנו למדים שיש לעשות ההפך, ואילו הניסוח בירושלמי מדבר על תפילת לחש כאפשרות של בדיעבד בלבד. יתר על כן, כ"י ערפורט של התוספתא גורס "כול יהא משמיע קולו לאזניו", וכן העתיק הרשב"א (וממנו גם ראשונים אחרים). לפי זה, התוספתא מתכוונת לשלול לא רק תפילה בקול רם (ובצעקות?), אלא אפילו תפילת לחש קיצונית, שאינה מגיעה לאוזניו של המתפלל. ואכן, אין ספק כי ההלכה היסודית היא להתפלל בלחש, כפי שניתן ללמוד מתפילת חנה, וכך נפסק בתלמוד הבבלי בכמה מקומות:

'אסור להגביה קולו בתפילתו' (סוטה לב ע"ב); 'המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמונה' (שם). ואולם בתלמוד הירושלמי (ברכות ראש פרק ד) מסופר על כמה אמוראים שהיו מתפללים בביתם בקול רם כדי שילמדו בני ביתם כיצד להתפלל. בצורה זו נרשם נושא זה בספר החילוקים שבין אנשי מזרח לבני ארץ ישראל (מהד' מ' מרגליות, סי' מג): 'אנשי מזרח מתפלל אדם י"ח ברכות בלחש, ובני א"י בקול רם, להרגיל העם'. מנהג אשכנז המשיך את מנהג ארץ ישראל, שהמתפלל בביתו ישמיע קול בתפילתו, ואילו לפי מנהג בבל, שכמותו סברו גאוני בבל וכך הוכרע בספרי הפוסקים, התפילה לעולם בלחש. נשאר רק לקבוע עד כמה לחש הצריכו בתפילה, ואם מומלץ שאפילו באוזני המתפלל לא תישמע התפילה. נמצינו למדים ממהלך הדברים עד כאן, כי התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי נחלקו בשלושה עניינים הקשורים זה בזה, והם כשלוש קומות זו על גבי זו. לפי מסורת הבבלי, נחלקו התנאים אם אדם יוצא ידי חובה בקריאת שמע וברכותיה בלחש או בהרהור הלב, שני מצבים שהם אחד מבחינת ההלכה, ולהלכה נקבע במשנה כי בדיעבד יצא ידי חובה. כל זה נאמר בקריאת שמע דווקא, אבל בשאר המצוות אין מחלוקת כלל, והכל מודים כי יצא בהרהור. אמנם, לכתחילה צריך להתפלל בקול, אבל תפילה ראוי לה שתהיה בלחש, שלא תישמע באוזני אחרים ואולי אף לא באוזני המתפלל עצמו. הירושלמי חולק בכל שלושת הממדים: בקריאת שמע וכן בכל יתר המצוות אין ההרהור מועיל כלל וחיבים לבטא בשפתיים. התפילה צריכה להיות לכתחילה בקול צלול וברור הנשמע בסביבת המתפלל, ורק בדיעבד אדם יוצא ידי חובתו גם אם לא השמיע לאוזניו.⁶

הדיבור אינו אלא קולה של המחשבה, ויתרונו בכך שהוא מאפשר קשר עם הזולת והעברת המחשבות מאיש לרעהו. דיני ממונות ובכל שאר עניינים שבין אדם לחברו, הדיבור מבטא את גבולות הרצון ואת הנכונות האישית שמעבר למעשים, ובכך מעלתו הגדולה על פני המחשבה. על כן 'דברים שבלב אינם דברים', כי אין לזולת גישה אליהם, ומשום כך נקבע כי דברים שהם 'בלבו ובלב כל אדם', רוצה לומר דברים הנתונים בהסכמה אנושית וחברתית כללית, הרי הם כאילו נוסחו בדיבור ממש. כל זה נכון בדברים שבין אדם לחברו, אבל בדברים שבין אדם למקום, שהם בעצם דברים שבין האדם לעצמו, לכאורה אין שום מעלה לדיבור הפה על פני הרהור הלב, שהרי אדם אינו זקוק למתווכים עם עצמו, וגם בוראו, הקורא את מחשבותיו, אינו צריך דיבור מתווך. אפילו שבוועות ונדרים היו תופסים במחשבה בלבד ללא גזרת הכתוב המפורשת 'לבטא בשפתיים', 'עד שיהיו פיו ולבו שוים'. וזוהי באמת שיטת הרמב"ם, כפי שהבאנו לעיל, שאדם יוצא בדיעבד ידי

6 ועל עמדת הזהר, ההולכת – כדרכה – בעקבות המסורת הליטורגית הספרדית, ראה תאשמע, הנגלה שבנסתר, עמ' 60.

קריאת שמע, תפילה וברכות בהרהור הלב גרדא. ואף שלכתחילה הוא צריך לבטא בשפתיו, אסור שישמע שכנו את קולו: 'השווית הקול כיצד? לא יגביה קולו בתפילתו ולא יתפלל בלבו, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאוזניו בלחש' (הלכות תפילה ה ט).

הגיגה של שיטה זו ברור לכל, וזוהי תמציתה של השיטה הבבלית, על שלושת סעיפיה הנזכרים לעיל. לעומת זאת יש להבין מה הוא ההיגיון בשיטתם של חכמי אשכנז, הסבורים כי הרהור הלב אינו מספיק אפילו בדיעבד ונחוץ חיתוך שפתיים כדי לצאת ידי חובה, ואף הוא ראוי לו שישמע לכתחילה, ורק בדיעבד יוצא אדם אם לא השמיע לאוזניו. בדיון לעיל הבאנו שיטה זו בשם תלמידי רבנו יונה, בשם רבנו שמחה משפירא ובשם בעל המאור. ואולם זוהי שיטתם של כל חכמי אשכנז, וכן קבע הטור להלכה (אורח חיים, סי' סב, קפה), וממנו נקבע הדבר גם בשולחן ערוך בסימנים הנזכרים, שבנושא זה לא פסק, כהרגלו, כרמב"ם, אלא כשיטת חכמי האשכנזים דווקא. מה הוא היתרון שבחיתוך השפתיים בעבודת ה'? מדוע אין ניתן לצאת ידי חובת תפילה וברכות ושאר קריאות של חובה במחשבה, בהתרכזות המחשבה ובכוונת הלב, ונחוץ ביטוי שפתיים דווקא?

דיון רחב בנושא השמעת הקול בתפילה פרסם לאחרונה א' ארליך, במסגרת מחקרו המקיף על תנועות הגוף ומחווותיו בתפילה.⁷ התזה היסודית של ספרו היא כי שיחתו של המתפלל עם בוראו ערוכה על פי מתכונת השיחה האנושית בין אדם לחברו: 'תפיסת מעמד התפילה כפעולת תקשורת בין אדם לאלהים מאפשרת ללמוד על משמעויות המחווה בתפילה מן התקשורת הבין-אישית [...] [ו]אפשר לנצל מתודות שפותחו בחקר התקשורת הבין-אישית גם לחקר התפילה'.⁸ כשם

7 ארליך (לעיל פרק ה, הע' 11), פרק ט. ניתוח הסוגיות בספרו מוקדש, רובו ככולו, לשאלת רמת הלחש הנאותה ולמעמדה מול הצעקה הרמה. הוא אינו דן כלל בשאלה אם הרהור כדיבור, אינו מכיר את מחלוקת הירושלמי והבבלי בעניין זה, ואינו מזכיר את שיטת הרמב"ם המכשיר הרהור בדיעבד, וגם לא את שיטת ההלכה שלא כמותו. נושא זה צריך היה דעתי לעמוד במרכז הספר, אך הוא לא נדון בו כלל, פרט לשלוש השורות האחרונות בספר (!) וההערה הנלווית שם, וז"ל: 'ככל שעולה חשיבות הכוונה – המעשה עשוי להידחק. יש לציין שבתפילה עשוי יסוד הכוונה לעמוד במתח גם עם היסוד המילולי עצמו, אלא שלמלל יש זיקה טבעית יותר לפעילות עיונית רוחנית'. ובהערה שם: 'שלבם ראשונים במתיחות מעין זו אפשר לראות בסוגיית "הרהור כדיבור" (ברכות כ"ע"ב ועוד). בתקופה מאוחרת יותר אפשר למצוא גישות המעמידות את עיקר התפילה על הפעילות המחשבתית והרגשית, עד כדי דחיקת היסודות המילוליים. ראה לדוגמה מורה נבוכים ח"ג פרק לב'. וראה גם בגוף הספר, עמ' 171. הקטע שאליה רומז ארליך הוא זה: 'אילו בא נביא בזמנים הללו וקורא לעבודת ה' ואומר, הנה ה' צוה אתכם שלא תתפללו לו ולא תצומו ולא תשוועו לפניו בעת צרה, אלא תהיה עבודתכם מחשבה בלי מעשה כלל', שלא יהיו דבריו נשמעים, מפני שלא הוכשרו לבות האנשים לעבוד את ה' במופשט אלא במעשים ממש, עיי"ש. אילו השתמש ארליך בפסקי הרמב"ם הנזכרים הרי היה רואה כי הרמב"ם לא רק נאה דורש.

שאדם המדבר עם חברו מביע על ידי מחוות הגוף ותנועותיו מרכיבים שונים של אווירה ושל מעמד בין-אישי, כך נוהג גם המתפלל המשוחר עם אלוהיו. כשם שמלל התפילה אינו ספונטני, אלא מוכתב למתפלל מגבוה, כך גם מסכת תנועותיו מן הראוי שתהא מודרכת ותלווה כהלכה את נוסח תפילתו. כל אחת מתשע המחוות הנדונות בספר נותחה תחילה מן הבחינה הטכנית ותוארה היטב ובדקדוק רב, ולאחר מכן הודגש תפקידה הבסיסי ביחסים הרגילים שבין אדם לחברו ושבין אדם למי שמעליו, והונח כתשתית להבנת מקומה בתפילה. ארליך נעזר לשם כך הרבה בספרות המחקר הכללית, באנתרופולוגיה, בסוציולוגיה ובמדע הדתות. ואולם הוא אינו מסתפק בכך, אלא הולך ומפתח ערכי משמעות נוספים, גבוהים יותר, לכל אחת מן המחוות, והצד השווה שבכולן הוא קביעת בית המקדש ובית קודש הקודשים בתודעת המתפלל כמוקד הרוחני – אם לא הגאוגרפי ממש – של תפילותיו. כל אחת מן המחוות נועדה למלא, בסופו של דבר, לא רק את תפקידה הבסיסי ביצירת קשר עם הזולת, אלא גם לחזק בדמיון המתפלל את התודעה של עבודת ה' כפי שהייתה במקדש, ולשלב את תחושת המעמד הקדוש עם הבעת הרגשות הטבעית הכרוכה במחוות הגוף ובתנועותיו.

על פי תפיסה זו, הייתה ההלכה צריכה לתמוך בתפילה בקול ולשלול תפילה בלחש, שהרי אין היא מקובלת כלל בשיח בין בני אדם, ועל אחת כמה וכמה שאינה מקובלת בשיחה עם מי שלמעלה ממך ועם המלך. עידוד התפילה בלחש, ולא כל שכן תפילת הלחש הקיצונית שאינה נשמעת אף לאוזני המתפלל עצמו, סותר אפוא את התזה היסודית של הספר. את הטעם לעידוד התפילה בלחש תולה ארליך בנאמר בתלמוד עצמו: 'המגביה קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה' (ברכות כד ע"ב). תפילת הלחש נועדה לחזק בלב המתפלל את האמונה באלוהים, וזה עיקר טעמה. לכך יש לצרף את השיקול המעשי, המפורש אף הוא בתלמוד, של הפרעה לזולת בשעת התפילה בציבור, ואולי גם את העובדה המעניינת שעבודת ה' שבמקדש, שהיא כאמור דגם השוואתי מרכזי במערכת התפילה, נעשתה כולה בדממה.

ואולם, לאמתו של דבר משתקפות לעינינו שתי בעיות שונות לחלוטין: האם חייבת התפילה להיות מדובבת? ואם כן – לאיזו עצמת קול? הדרישה לדיכוי, היינו לחיתוך שפתיים, אינה מקובלת על הכל כתנאי המעכב את התפילה, כדעת ארליך. רבינא סבור כי 'הרהור כדיבור' בתפילה ובברכות, וסתם המשנה שפתחנו בה, 'בעל קרי מהרהר בליבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריו', הולכת לשיטתו, ולדעת הרמב"ם זוהי גם שיטתה של משנת 'אם לא השמיע לאוזניו יצא'.⁹ לדעת הרמב"ם והסוברים כמותו, 'לא השמיע לאוזניו' ו'הרהר בלבו' הם מונחים זהים מבחינת ההלכה. לעומת זאת, אם 'הרהור לאו כדיבור', אזי יש לבטא את התפילה בפה, אבל בלחישת דווקא, ואפילו כזו שאינה נשמעת לאוזני עצמו, היינו חיתוך

שפתיים טכני. אם כן, הדיון בנושא מחוות הקול אין לו דבר של ממש עם תפקידו של הקול עצמו בשיח בין בני אדם, אלא בעיקר עם ההבעה הטכנית-פיזית שלו. רק לאותן דעות המצריכות שהמתפלל ישמיע קול לאוזני עצמו מתעוררת השאלה בדבר עצמת הקול הדרושה.

סיכומו של דבר: אם הרהור כדיבור, הרי שניתן להתפלל תפילה כשרה כתיקונה במחשבה ובהרהור, ובאופן זה המתפלל מקושר אל אלוהיו על ידי החלק הגבוה יותר של אישיותו, על ידי מוחו וכלי מחשבתו. ואולם אם אין הרהור כדיבור, אין המתפלל יוצא ידי חובתו בהתקשרות גבוהה מעין זו, והוא חייב בהתקשרות פיזית, באמצעות אחד מכלי הדיבור שלו. ותן לבך שלפי כל אחת מן השיטות, הנפש היא המחוברת בתפילה עם שלמעלה ממנה ולא הגוף, אלא שלמאן דאמר שאין הרהור כדיבור, אין לנפש סוכן המורשה לייצג אותה אלא באמצעות איברי הגוף, ודי בחיתוך שפתיים דומם לשם כך. לדעה זו, אין דרך הלכתית להתפלל מבלי לשתף את הגוף בתפילה, אף שניתן היה לטעון בהיגיון רב כי אין המתפלל זקוק כלל לעזרת גופו. ידוע הפתגם 'אני חושב – מכאן שאני קיים', וכבר נודע פירושו הקלסי של הרמב"ם לקביעה התמוהה לכאורה 'הרהורי עבירה קשים מעבירה' (יומא כט ע"א), שהפוגם במרכיב הזהות הגבוה שלו חמור יותר ממי שפוגם במרכיבי זהותו הנמוכים, הגופניים (מורה נבוכים, ג, פרק ח).

ניתן היה לומר כי הדרישה ההלכתית לחתוך את דברי התפילה בשפתיים הופכת את חוויית התפילה למעין 'שניים שעשו', הוא וגופו. ונשאלת השאלה למה צריכים מרכיבי הזהות הגבוהים, כוונת הלב והמחשבה הזכה, לצרף אליהם סיוע שאין בו ממש מצד כלי הדיבור וההגייה? מכאן עולה מסקנה הכרחית, שיש חשיבות מרכזית למחווה הגופנית במערכת התפילה, ובלעדיה אין התפילה מזוהה עם המתפלל. 'ראובן' איננו הישות החושבת, אלא הגוף המזוהה בשם זה. ואף אם ניתן לטעון כי הצגת תביעה הלכתית לשיתוף כלי הדיבור בתפילה עדיין אינה מלמדת על החשיבות שיוחסה לשיתוף איברי גוף אחרים בתפילה, הרי ברור הדבר, לכאורה, כי אם די בהרהור ואין צורך בשיתוף כלי הדיבור בתפילה, בוודאי שאין חשיבות לשיתוף הרגליים והידיים בתפילה. נמצא כי המחלוקת בין רבינא לרב חסדא שבה פתחנו, על כל היבטיה, ההיסטוריים, העיוניים וההלכתיים, נודעת לה חשיבות רבה בספרו של ארליך, המוקדש לחקר מחוות הגוף, ובפרט יש חשיבות לליבון דעתו של רבינא כי 'הרהור כדיבור דמי'. ואין כאן מקומו של נושא רחב זה.

אף הן היו באותו הנס

שלוש מצוות עשה נכבדות הושו בהן הנשים להיות כאנשים, על אף היותן חיובים 'שהזמן גרמן', לדברי רבי יהושע בן לוי, משום 'שאף הן היו באותו הנס': פסח, פורים וחנוכה. ואלה דבריו על קריאת מגילה: 'נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס' (ערכין ג ע"א). יתר על כן, לדברי סתם הגמרא זוהי גם כוונת דקדוק המשנה: 'הכל חייבין במקרא מגילה', 'הכל כשרין לקרות את המגילה' – 'הכל – לאתויי מאי? לאתויי נשים' (שם). לעומת זאת נאמר בתוספתא, מגילה ב, ז, בסתם ובלא מחלוקת, ההיפך הגמור: 'נשים ועבדים וקטנים פטורין (ואין מוציאים את הרבים ידי חובתם)'. מילים אחרונות אלו הצגתי בסוגריים משום שניתן לטעון, אם לא להוכיח, שהן אינן מקוריות בתוספתא, ונוספו בה כמשפט הסבר המרחיב את עיקר תוכנה (ראה ליברמן על אתר).

כבר קדמונים ניסו לפשר בין העמדות, אל נוכח מה שנראה לכאורה כמחלוקת תנאים ברורה בשאלת מעמדן ההלכתי של הנשים בקריאת המגילה, שהגמרא בערכין מתעלמת ממנה כאילו לא הייתה. בעל הלכות גדולות פסק כך: 'נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת המגילה אלא שחייבין במשמע. למה? שהכל היו בספק להשמיד להרוג ולאבד, והואיל והכל היו בספק, הכל חייבין במשמע'. באופן זה חייב רבי יהושע בן לוי את הנשים לשמוע מקרא מגילה, לשמוע ולא לקרוא, ועל כן לא תוכלנה הנשים להוציא את הגברים בקריאת המגילה שהרי אינן חייבות בקריאה זו. לשם כך נוסף בהלכות גדולות הקטע הבא: 'ר' יהושע בן לוי היה מכנש את כל אנשי ביתו וקורא לפניהם מגילת אסתר, ור' יונה אביו של ר' מונא היה מתכוין לקרות אותה בפני הנשים שבביתו שהכל היו בספק, והכל היו במשמע, אחד הנשים ואחד העבדים ואחד הקטנים'. הצגת דברים זו שבספר הלכות גדולות

1 רבי יהושע בן לוי השתמש בכללו זה ביחס להלכות נוספות: נר חנוכה (שבת כג ע"א) וארבעה כוסות (פסחים קח ע"א). על ראשוניותו של כלל זה, ועל השאלה אם טמון בו חידוש הלכתי או שמא אינו אלא ניסוח ספרותי ורעיוני לחיוב ידוע ומקובל, ראה א' ארליך, "אף הן היו באותו הנס": לגלגולה של טענה שוויונית בעולם ההלכה, ג' אילן (עורך), עין טובה: ספר היובל לטובה אילן, תל אביב תשנ"א, עמ' 142-159; ח' ספראי וש' ספראי, "אף הן היו באותו הנס", ספר ישרון: במלאת שבעים וחמש שנים להסתדרות ישרון, ירושלים תשנ"ט, עמ' 197-211.

לקוחה מן הירושלמי מגילה (ב, ה): 'בר קפרא אמר, צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים, שאף אותם הוו בספק. ר' יהושע בן לוי עבד כן; מכנש בנוי ובני ביתיה וקרי ליה קומיהון (כינס את בנות ביתו ובני ביתו וקרא לפניהם)' (מהד' הילדסהיימר החדשה, עמ' 406). הירושלמי, ממש כתוספתא שראינו לעיל, משווה נשים לקטנים, וקטנים הרי נפסלו במפורש במשנה מלקרוא מגילה. הוא חולק אפוא במפורש על סוגיית הבבלי המרבה ממילת 'הכל' – 'לאתויי נשים'. עם זאת חייב הירושלמי את הנשים ואת הקטנים כאחד לשמוע קריאת מגילה מאחרים, משום שאף הם היו כלולים ב'ספק [פקוח נפש] של גזרת המן, ועל כן מן הדין שיאוינו גם הם לקריאת סיפור המעשה ויכירו בנסם.² רבנו חננאל כתב במסכת מגילה ד ע"א בנוסח זה ממש: 'וא"ר יהושע, נשים חייבות לשמוע מקרא מגילה [...] שגם הן היו בכלל "להשמיד, להרוג ולאבד".'

כדברי הלכות גדולות נוטים לפסוק, ככל הנראה, גם בעלי התוספות, כפי שעולה מדבריהם בכמה מקומות. וכבר פסקו כך הראב"ה (ב, עמ' 292), רבינו שמחה משפירא, המובא בהגהות מיימוניות על אתר (הלכות מגילה א א), הרב בעל הרוקח (ס' רלו: 'נשים ועבדים וקטנים אינם מוציאים, אלא חייבים לשמוע') והרב בעל העיטור (ג, קיג ע"ד). מעניין לציין כי כך היא גם דעתו של הזהר: 'ואמר ר' אבא, נשים חייבות במקרא מגילה, אבל הן אינן קוראות לאחרים, אבל חייבות לשמוע מפי המברך' (זהר חדש, רות, דף מז ע"ב).

הראב"ה עורר שאלה מעניינת בקשר לעמדתו של בעל הלכות גדולות. האם כוונתו ליישם את תפיסתו זו גם ביחס לכל שלוש ההלכות שנשים 'היו באותו הנס'? ואם כן, אזי בנר חנוכה לא תוכל האישה להוציא את האיש ידי חובתו בהדלקה, שכן חובתה היא רק להיות נוכחת ולראות את ההדלקה, אך לא להדליק בעצמה, ובארבע כוסות תהא לפי זה חובתה להיות נוכחת בשתייה. הווה אומר: העובדה שהנשים 'היו באותו הנס' הניעה את חז"ל לתקן להן מצוות המתבטאות בנוכחות ובשותפות פסיבית בשעת קיום מצוות אלו כהלכתן על ידי הגברים, אף על פי 'שהזמן גרמן'. ושמא לא אמר בהלכות גדולות את דבריו אלא ביחס למגילה בלבד, ואילו בנר חנוכה ובארבע כוסות הותרה להן השתתפות פעילה לגמרי. אין פתרון לספקות אלו בדברי הלכות גדולות עצמו במקומות המתאימים.

גישה 'בבלי' טהורה נקטו רוב הפוסקים, ובהם הרי"ף והרמב"ם. מפשטות דבריהם עולה כי נשים חייבות בקריאה כגברים והן יכולות להוציא אותם ידי חובתם, אם כי הם לא ביטאו עמדה זו במפורש. דברים מפורשים שמענו מפי חכמי

2 על כמה אפשרויות לדייק ולהבין את מלוא עמדת הלכות גדולות, ראה ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 46-49. מן הראוי לציין לדברי התוספות, סוכה לח ע"א, ד"ה 'באמת': 'דהרי מגילה דנשים חייבות בה ופירש בהלכות גדולות דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה'. וברור שהיה לפניו נוסח אחר לגמרי בדברי הלכות גדולות. וראה חידושי הרשב"א למגילה, מהד' דימטרובסקי, עמ' מו הע' 431.

אשכנז וצרפת דווקא. לדעת רש"י בערכין ג ע"א: 'לאתויי נשים – שחייבות במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם'. כאן לא פירש רש"י יותר, אבל במגילה ד ע"א כתב: 'שאף הן היו באותו הנס – שאף על הנשים גזר המן להשמיד להרוג ולאבד, "מנער ועד זקן טף ונשים" וגו'.

מפרשי אשכנז הקדמונים, רבותיו של רש"י, הרחיקו לכת בעניין זה ופירשו שהנשים היו עיקרו של נס: אסתר בפורים, יהודית בחנוכה ונשים צדקניות שבזכותן נגאלו בני דור יציאת מצרים. על דברי רבי יהושע בן לוי, שקבע על פי שיטתו הנזכרת כי נשים חייבות בארבע כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס, כתב רשב"ם (פסחים קח ע"א): 'דאמר במס' סוטה (יא ע"ב) "בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו"³, וכן גבי מקרא מגילה אמר הכי, משום דע"י אסתר הוה, וכן גבי חנוכה במס' שבת (כג ע"א). לשון מורינו [יצחק] הלוי: 'מי הוא מורנו הלוי? דברי הרשב"ם הללו הובאו בשיטה מקובצת למסכת ערכין שם, בתוספת המילה "יצחק", היינו מורנו יצחק הלוי, מרבתי של רש"י. המשווה את פירוש רשב"ם לפסחים למה שמובא בפירוש רש"י הקצר שם, יראה שהם הם הדברים מילה במילה, ועל כן ברור שהקטע הנמצא לפנינו בפירוש רש"י לקוח מפירוש ר' יצחק הלוי, וייתכן שכל הפירוש לפרק ערבי פסחים פירושו הוא, ואין כאן המקום לדון בזה. מכל מקום, לפנינו שיטה אשכנזית-צרפתית קדומה, הקובעת שאישה כשרה להוציא את הגברים ידי חובתם בקריאת המגילה, משום שחייבה שווה לשלהם, ומבחינה מסוימת עדיף על שלהם, משום שנשים היו עיקרו של הנס בפורים (ובחנוכה ובפסח), ועל כן אין הכלל של 'הזמן גרמא' מעלה ומוריד כאן. כשיטה זו פסק גם בספר אור זרוע (ב, סי' שסח) וכן היא דעת ספר המנהיג (עמ' רמט).

עמדה אשכנזית זו מעניינת מאוד, משום שהיא עומדת לכאורה בניגוד מוחלט לעמדת בעל הלכות גדולות, שמנהג אשכנז הקדמון היה כרוך אחריו עד מאוד ברוב העניינים,⁵ וכן בניגוד לעמדת ההלכה הארץ ישראלית, המשתקפת בבירור

3 לעניין זה ישנה נגיעה ברורה לשאלת יחסם של חכמי אשכנז הקדמונים לספרות האגדה כמקור ההלכה.

4 ראה הגהות שיטה מקובצת לערכין ג ע"א, אות א, בשם תוספי הרא"ש.

5 ראה מאמרי 'קליטתם של ספרי הרי"ף, הר"ח, והלכות גדולות' (לעיל מבוא, הע' 34), עמ' 191-201. א' גרוסמן, 'מאנדלוסיה לאירופה', פעמים 80 (תשנ"ט), עמ' 14-32, חולק על הסברי ומציע הסבר אחר. לדעתו, גאוני בבל בכלל, ורב האי בפרט, נהנו מיוקרה רבה באירופה גם לאחר שקיעת הגאונות, ובחיפושיהם של חכמי אשכנז אחר 'קבלה' – רוצה לומר מורשת – לתורת קדמוני איטליה, אבות מנהגם, קבעו את רבנו חננאל כתלמיד רב האי גאון. שתורתו 'קבלה' היא לו מרב האי. לדעת גרוסמן, הם האמינו בכך, אף שאין רגליים היסטוריות כלשהן להנחה זו, כי לפנינו התבטאותם של רבנו תם, ושל ר"י הזקן אחריו, ברוח זו, ודי לנו בזה. לעומת זאת, קדמוני אשכנז לא חשבו שישנו קשר 'קבלה' כלשהו בין הרי"ף לרב האי גאון, אף על פי שאותו רבנו תם, באותו מקום עצמו, מתאר את הרי"ף כתלמיד רב האי גאון (או רבנו חננאל), 'אך זו התבטאות נדירה בהשוואה לתיאורים דומים כלפי רבנו חננאל' (גרוסמן, שם, עמ' 23). עולם הפוך לפנינו. הרי"ף, שתולדות ברב האי גאון, ובדברי גאוני כלל, ברורה לכל מי שמעיין מעט בדברי, נחשב

מתוך פסקו של בעל הלכות גדולות. ואולם בהלכות פסוקות (מהד' ששון, עמ' לח) ובהלכות ראו (עמ' 11) הנוסח הוא: 'נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס'. אם כן, ייתכן שנוסח זה עמד לפנייהם אף בהלכות גדולות. וסימוכין לדבר, שכן זהו הנוסח גם בספר 'הלכות קצובות' (עמ' 87), שהוא מהדורה איטלקית למבחר הלכות מתוך הלכות גדולות.

בעיניהם כמי שאינו תלמידו (אף שגם רבנו תם קורא אותו כך!), ואילו רבנו חננאל, שתלותו ברב האי גאון עתידה הייתה להתברר אך ורק מתוך השוואת דבריו עם שרידי תורת רב האי גאון העולים מן הגניזה, דווקא הוא, הקרוי בפיהם 'איש רומי', נחשב תלמידו. איני יכול לקבל את כל המהלך המוצע שם, כי אני חולק על עיקרו. לדעת גרוסמן: 'ספרי ההלכה של הגאונים [...] נתקבלו בזרועות פתוחות באשכנז ובצרפת מראשית המאה ה"א, ובמיוחד ספר הלכות גדולות. תאשמע התרכז בעיקר בספר הלכות גדולות. אמנם, זהו הספר של גאוני בבל שנעשה בו שימוש רב יותר מכל יצירה אחרת שלהם באשכנז ובצרפת הצפונית, אך גם יצירות אחרות שלהם, כגון הלכות פסוקות ותשובות, נתקבלו בהערכה מרובה' (עמ' 19 והע' 21). ולא היא. ההערכה הייתה נתונה לספר הלכות גדולות בלבד, משום שהיה מקובל על חכמי איטליה הקדמונים כחלק ממורשתם, כמו שהראיתי במאמרי, ואילו לתשובות הגאונים ולפסקיהם התייחסו קדמוני אשכנז בכבוד הראוי אך לא יותר מזה. ואי אפשר להאריך כאן יותר.

העלאת ילדים לקריאת התורה ולהפטרה

ההלכה הנהוגה כיום היא שקטן נחשב לחבר מלא בעדה רק בהיותו 'בר מצווה', ורק אז הוא מתחייב בכלל המצוות, מצטרף למניין ויכול לעבור לפני התיבה כשליח ציבור. את השתלשלות ההלכה הזאת תיאר י' גילת המנוח במאמר מיוחד.¹ בהגיע הקטן לגיל מצווה נערך טקס כניסתו למצוות, ובדרך כלל הוא גם מתחיל להניח תפילין במועד זה. הנחת התפילין והעלייה לתורה לקריאת המפטיר וההפטרה, לצד ברכת 'ברוך שפטרני' מפי האב וסעודת המצווה, הם המעשים המציינים כיום את טקס המעבר מנערות לבגרות. בפרק זה אבקש לברר פרט אחד בלבד: את תולדותיה של ההלכה שלא ניתן כיום להעלות לתורה קטן שטרם מלאו לו שלוש עשרה שנה. מעיקר הדין קטן עולה לתורה במניין שבעת הקרואים ואף מוציא אחרים ידי חובתם, אף על פי שאינו יכול לשמש שליח ציבור וגם אינו פורס על שמע, כמפורש במשנה (מגילה ד, ו): 'קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו'. אין המשנה מבארת מדוע יש הבדל בין הקריאה בתורה לבין יתר התפקידים. הנוסח בתוספתא (ג, יא) שונה במקצת: 'הכל עולין למנין שבעה, אפילו אשה, אפילו קטן. אין מביאין את האשה לקרות לרבים'. אם שני הנוסחים מכוונים לדבר אחד, אפשר שיש לדקדק בלשון התוספתא ולומר שכוונתה לאפשר קריאה של הקטן ושל האשה במסגרת שבעה קרואים דווקא, היינו לאחר שכבר עלו שלושה קרואים ראשונים, שכן כבר נתקיימה תקנת משה כתיקונה העיקרי, על כן ניתן לצרף קטן ואישה ל'תקנת עזרא', בין העולה השלישי לעולה השביעי. ניתן אולי לבאר בכך גם את ההבדל בלשון המקורות ביחס לדין של אישה. בתלמוד הבבלי (מגילה כג ע"א) נאמר: 'הכל עולין למנין שבעה, אפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור', ואילו התוספתא קובעת: 'אין מביאין את האשה לקרות בציבור'. ייתכן שנוסח התוספתא מתקשר אל ההלכה שלאחריו ('בית הכנסת שאין להם מי שיקרא'),² והכוונה היא

1 י"ד גילת, 'בן שלוש עשרה למצוות', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 39-55 (=הנ"ל, פרקים בהשתלשלות ההלכה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 19-30). על מנהג קדום המאפשר לצרף קטן וחומש בידו למניין עשרה ראה להלן פרק יט.

2 ראה תוספתא כפשוטה על אתר, עמ' 1176-1177.

לבית הכנסת שאין בו אחר היודע לקרות, ואילו הגמרא מדברת על מתן רשות לאישה לקרוא מן השלישי ואילך. ואולם אין הכרח כמובן לפרש כך, ואפשר ש'מנין שבעה' שבתוספתא לאו דווקא, והוא הדין מניין שלושה ואף פחות מזה. אם כן, הבדלי הנוסח בדיון האישה יתפרשו, אמנם בדוחק, בין לכתחילה לבדיעבד. ואכן בשאלה זו, ביחס לקטן, נחלקו חכמי ימי הביניים.

הרמב"ם בפירושו למשנת מגילה³ על אתר אומר כך: 'קטן קורא בתורה: אמר אחד מן הגאונים האחרונים שזה אחר השלישי'. לא ברור למי הכוונה, ומכל מקום ברור שלדעת רב האי גאון כהן קטן עולה ראשון ונמנה עם שבעת הקרואים.⁴ כך היא גם דעת הרמב"ם ביד החזקה (הל' תפילה יב יז): 'קטן היודע לקרות ויודע למי מברכין – עולה ממנין הקרואים'. ועל כך כבר העירו קדמונים (ראה הגהות מיימוניות על אתר), כי הרמב"ם למד זאת מדברי הירושלמי (ברכות ז, ב): 'תני, קטן וספר תורה עושין אותו סניף. אמר ר' יודן, כיני מתניתא, קטן לספר תורה עושין אותו סניף. מאימתי עושין אותו סניף? רבי אבינא אמ' איתפלגון רב הונא ורב יהודה תרוייהו בשם שמואל, חד אמר כדי שיהא יודע טיב ברכה וחרנה אמר שיהא יודע למי מברך'. ואף שכך נראה משטף לשון הירושלמי ומהשוואת לשון הרמב"ם ללשון הירושלמי, אין זה הכרח גמור. ייתכן שהירושלמי רומז כאן למנהג המתיר לצרף למניין קטן המחזיק ספר [חומש] בידו (ראה להלן פרק יט), ואין מדובר כלל בעליית קטן לספר תורה. זאת ועוד, יש גרסאות בירושלמי האם נאמר קטן 'לס'ת' או קטן 'וס'ת'.⁵ וגם אם הכוונה באמת להתיר עלייתו של קטן לספר תורה, אין עדיין ראייה שניתן לכוללו במניין שלושה, כגון במנחה של שבת. מכל מקום, דעת הרמב"ם כדעת רב האי גאון, שקטן עולה לתורה כגדול ומוציא אחרים ידי חובתם. בדרך זו פוסקים רוב חכמי ספרד ואף הנמוקי יוסף על אתר, אם כי הוא שולל מצב שבו כל הקרואים כולם הם קטנים או נשים.

לעומת זאת המסורת האשכנזית נטתה ברובה, בפרט בענפיה האיטלקיים, לשלול מהקטן עלייה למניין שלושה. כך היא דעת בעל ספר הרוקח: 'קיימא לן קטן אינו עולה מן המניין ג', אבל למניין ז' עולה' (סי' נו). ובסי' שלד כתב כך בשם בעל הערוך: 'ירושלמי: א"ר יוחנן קטן לספר עושין אותו סניף, נראה לקרוא בתורה לז', כדמשמע בפרק הקורא את המגילה עומד, אבל (לומר) [לג'] אין מצטרפין, דמפסיק

3 הרב קאפח, במהדורתו, העיר כי במהדורה קמא פירש הרמב"ם כדעה זו, ובמהדורה האחרונה שינה וציין דעה זו כדעת יחיד.

4 אסף, תשובות הגאונים, תש"א, עמ' 145-146, והמשכה שם, עמ' 104.

5 וכך היא גם תשובת הרמב"ם על מה שנשאל 'קטן היודע למי מברכין, היוכל להשלים התובה בספר תורה בשלושה?' והשיב: 'יקטן עולה למנין שלושה בעת הצורך' (תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' קפד). אין ממש בדברי המהדיר שם, שכוונת השאלה הייתה לצרפו לזימון, וספר תורה הנזכר כאן נועד להימסר ביד הקטן, כמנהג הנזכר לעיל. מנהג זה אינו נמצא במזרח, וכבר ראינו כיצד פירש הרמב"ם ירושלמי זה.

6 כנוסח הנכון שבבית יוסף, סוף סי' קלה.

ואינו עולה, וכן השיב רבנא נתן שעשה הערוך'. אף כך היא דעתו של רבי ישעיה די טראני בתוספות ר"ד למגילה. בעל שבלי הלקט (סי' לח) וספר תניא (יג ב) מסופקים בדבר ולא הכריעו. עם זאת, היו מחכמי האשכנזים שפסקו כי קטן עולה גם למניין שלושה, ובהם ר' שמחה משפירא בספר סדר עולם, שהביאו בעל הגהות מיימוניות הנזכר לעיל, ר' יצחק ב"ר משה מווינה בספרו אור זרוע (א, סי' תשנב), ור' יהודה ב"ר בנימין עניו (הריבב"ן) איש רומא. לדעת ר' יהודה: 'כל שכן שעולה למנין שלושה, שנתקנה בימי עזרא, וכל דתקון רבנן כעין תקנה ראשונה תקון, ולא להחמיר'. והוסיף בעל אור זרוע, כי לגבי קטן אין גם חשש של 'מפני כבוד הציבור', האמור לכתחילה לגבי האישה, ולכן אין שום עיכוב מלקרוא קטן לתורה בכל מצב. על עמדה זו חזר המחבר פעם נוספת (ב, סי' מח). שם הוא הדגיש כי יש להקפיד שהקטן לא יעלה לקרוא בתורה ולברך בראש גלוי, כדרך שהלכו הילדים ברגיל, והוסיף: 'ואין נראה בעיני מנהג רבותינו שבצרפת, שמברכין בראש גלוי. ובשמחת תורה נהגו לקרות קטנים ומזכירים הזכרה בראש [מגולה] ואיני יודע איך לקיים המנהג'. נראה לי כי שני המשפטים מקושרים יחד, ו'מנהג רבותינו שבצרפת' מתייחס לאירוע שמחת תורה הנזכר בסמוך אליו, וממילא אין ללמוד מכאן על מנהג שבשגרה לקרוא קטנים לתורה בצרפת בכל עת.

ראינו עד כה, כי לפי כל הדעות ניתן להעלות קטן לתורה בין שלישי לשביעי,⁷ ולפי רוב דעות – כל חכמי ספרד ומקצת חכמי אשכנז – ניתן להעלותו גם לשלוש העליות הראשונות, ואף לכתחילה, ואין 'כבוד הציבור' נוגע בדבר. אם כן, מדוע נעלמה הלכה זו ממנהג אשכנז,⁸ מן החיים ומן הספרות גם יחד, ולא רק בתקופות המאוחרות? גם בספרות הראשונים הנזכרת מדובר כמעט תמיד בהלכה תאורטית, ולא נראה שקטנים אכן עלו לתורה דרך קבע (מלבד עדותו הבודדת והמסופקת של ספר אור זרוע על 'מנהג צרפת'). ביחס לימות החול אין הקושי רב, כי הייתה מסורת אשכנזית נכבדה שלא לצרף קטן למניין שלושה, אבל בימי שבת וחג ניתן היה להעלותם בלא שום קושי ומחלוקת,⁹ ואף על פי כן לא כך נהגו למעשה.

התשובה לשאלה זו נעוצה בסדר האשכנזי הקדום של התפילה בציבור וקריאת התורה – מהו מעמד הקטנים ומה הם התפקידים שיועדו לתפילה במסגרת מערך החינוך היסודי. ילדים בני חינוך – כל ילד לפי שלב ההתפתחות המתאים לו – שולבו במערכת התפילה הציבורית בבית הכנסת בצורות שונות ומגוונות, בעיקר

7 במגן אברהם, סי' רפב ס"ק ו, כתב: 'אבל להיות מקרא אינו יכול עד שיביא ב' שערות (ר"ל מלונדרש בתשובה ב"י סי' מג)'. לא מצאתי דעה זו בראשונים בשום מקום, ואיני מוצא את מקור התשובה. סייג חשוב זה אינו עולה מדברי הראשונים. וצ"ע.

8 ההולכים בעקבות הרמב"ם אכן העלו קטנים לתורה דרך שגרה; ראה, לדוגמה, דברי הרב קאפח (לעיל הע' 2).

9 מן הראוי לציין כאן כי למרות ההיתר החד-משמעי להעלות קטנים לתורה, לא נתברר מהו ההבדל ההלכתי בין הקריאה בתורה לבין יתר הפעולות הנזכרות במשנה לאיסור; וראה בינה לעתים על ספר העתים, עמ' 269. ואין פרט זה מענייננו בפרק הנוכחי.

בתפילות שבת ומועדים. בית הכנסת וסדריו היו מוסדות החינוך העיקריים לגיל הרך, לצד מסגרת הבית והמשפחה, ואילו בית הספר והמלמדים מילאו בעיקר את צורכי ההוראה. הכרת אופני שילוב הילדים בהווי בית הכנסת טעונה הרצאת דברים רחבה. כאן נעסוק, בקצרה, בפרט קטן אחד בלבד מתוך המכלול הרחב: קריאת ההפטרה על ידי ילדים. מסורת עתיקה הייתה באשכנז שקריאת ההפטרה הייתה נתונה בידי הילדים. שורשיה נעוצים במנהגי ארץ ישראל הקדמונים, כיתר מנהגי אשכנז, ובמקרה דגן כבר במשנה עצמה (ראה להלן). הילדים הודרכו בידי המלמד כחלק מתכנית הלימודים, ומכיוון שכך נתבטל מעצמו הדין שמותר להעלותם לתורה במסגרת שבעה הקרואים. המקור הקדום המלמד על כך נמצא בספר הפרדס לרש"י (עמ' שט), ובמקבילה בספר שבלי הלקט (סי' קצ):

שאלתי אני עמרם מרבינו שמואל הכהן משמו של רבינו נתן [בר מכיר]¹⁰ ואמרתי לפניו, ר"ח ניסן שחל להיות בשבת במה מפטירין? בהפטרת פרשה של החודש הזה לכם 'כה אמר ה' בראשון באחד לחודש', או בהפטרות של פרשת ובראשי חדשיכם ב'השמים כסאי'? וענה לי ואמר, למה לא שאלת לי בשביל הפטרה 'בן שבע שנים' אם מפטירין בה או משל ראש חודש 'בהשמים כסאי' כשחל ר"ח אדר להיות בשבת [שקלים]? ואמרתי לו לפי שאירע. ואמר לי יש לי ללמד מזה שאין מזיון הפטרות של ארבע הפרשיות ממקומן, ובאו לפניו מלמדי תינוקות בזה השבוע ושאלוהו באי זה הפטרה יאמרו, 'בן שבע שנים' או 'השמים כסאי'? והורה להם בן שבע שנים.

רב האי גאון בתשובתו מציין קטן העולה למפטיר כ'מעשים כן לפנינו ולפני אבותינו',¹¹ ומן הסתם היה גם בבבל מי שלימד את הקטנים לקרוא בה. מנהג זה נמשך מאות בשנים, כמו שנראה מן הדוגמאות שיוזכרו להלן. וכך מסופר בספר לקט יושר, מן המאה החמש עשרה, שרבי ישראל איסרליין הנהיג להפטיר בשבת שלפני ראש חודש אלול 'עניה סוערה' ולא 'מחר חודש'. 'לשנה אחרת כשנפל ר"ח ביום א' כשהתחיל הנער "עניה סוערה" היה משתיק הנער, וגדול בא והתחיל "מחר חודש"', כי הנער לא היה מוכן להפטרה אחרת מלבד זו שהוכן לה.

עם התפתחות המשא ומתן ההלכתי והשתכללותו בצרפת ובאשכנז במאה השנים עשרה בידי בעלי התוספות, עוררו כמה מהם ספק לגבי כשרותו של נוהג זה בשבתות מסוימות, שהרי יש מחלוקת בגמרא אם המפטיר עולה למניין שבעת הקרואים. המפטיר חוזר וקורא גם מעט מפסוקי התורה האחרונים שלפניו, משום 'כבוד התורה', היינו שלא ליצור את הרושם שהקריאה בנביא שווה במעמדה לקריאה בתורה. ומכיוון שאין הקריאה החוזרת בתורה אלא משום הפגנת כבוד, היו מן האמוראים שסברו כי אין למנות את המפטיר במניין הקרואים. ניתן אפוא

10 על מקור זה ראה גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ' 201.

11 תשובת רב האי גאון (לעיל הע' 4).

להעלות קטן למפטיר ממה נפשך: אם המפטיר עולה למניין הקרואים, אזי הקטן כשר למפטיר, כדרך שהוא כשר לקריאה עצמה, בין כשביעי בין כשמיני, שהרי מותר להוסיף על הקרואים; ואם אינו עולה למניין, הרי כבר נתקיימה הקריאה עצמה בשבעה קרואים כדינה, ולמה לא יקרא הקטן את המפטיר. כל זה נכון בשבת רגילה, שבה המפטיר חוזר וקורא כמה פסוקים ממה שכבר קרא אחרון העולים.¹² ואולם בשבתות המיוחדות, כגון ארבע הפרשיות שלפני פסח, שבת ראש חודש וכדומה, שבהן מוסיפים פסוקים מעניין היום על אלו שבפרשה, וקריאה זו אינה משום 'כבוד התורה' אלא משום חובת היום, ניתן לומר שאין הקטן יכול לקרוא אותם ולהוציא את הרבים ידי חובתם. ואף שהקטן נמנה במניין שבעה, אפשר שאין בכוחו להוציא את הרבים ידי חובתם אם הקריאה במפטיר היא חובה נפרדת.¹³ על כן קבעו רבנו אליהו ורבנו משולם, שני גדולי חכמי פרובנס באמצע המאה השתים עשרה, כי בשבתות אלו יקרא השביעי בספר השני, והילד המפטיר יחזור על אותם הפסוקים מן הספר השני, כי 'לא מסתבר דקטן המפטיר שאינו מן המניין שיקרא חובת היום' (הרא"ש במגילה על אתר). רבנו תם חלק בתוקף על עמדה זו, ולדעתו יקראו שבעה בפרשת השבוע והמפטיר בעניין היום, מכוח סברת 'ממה נפשך' שהזכרנו (וראה תוספות, מגילה כג ע"א, ד"ה 'חד').¹⁴

מחלוקת זו של רבנו תם עם רבנו אליהו ורבנו משולם כלולה בפולמוס הגדול שעבר ביניהם, וקטעים ממנו שרדו בספר הישר לרבנו תם, בחלק התשובות: שני מכתבים של רבנו תם (מה, ג; מח, ה) ואחד של רבנו משולם (מז, ה). ואולם המעיין שם יראה כי הבדל גדול יש בדבר. מחלוקתם של רבנו תם ורבנו אליהו אינה עוסקת בשאלת קטן העולה למפטיר, אלא בשאלת המפטיר סתם, היינו גדול המפטיר. הם נחלקו בשאלה כיצד יש לפרש את דברי הגמרא במגילה (כט ע"ב), הקובעת שבשבתות המיוחדות עולים שישה קרואים בפרשת השבוע והשביעי בעניין היום. לעומת זאת, הטיעון שהביא הרא"ש בשם רבנו אליהו, על אודות קטן המפטיר, נוגע בשאלה אחרת לגמרי. לא ניתן לפרשו כחלק מן המשא ומתן המקוטע שלפנינו בספר הישר, אלא כמובאה מחלק אחר של משא ומתן זה, שלא נשתמר בנוסח הגדפס שלפנינו.¹⁵ בין כך ובין כך, מן המובאה שציטט הרא"ש ניתן ללמוד

12 הרא"ש על אתר העיר, כי מן הגמרא משמע שהמפטיר היה קורא ממקום אחר, ולא חוזר בפשטות על כמה פסוקים אחרונים כמנהגנו, ועל כן תמה מדוע נשתנה מנהגנו ממה שהיה בעבר? שאלה זו, וההנחה שמאחוריה, אינם מענייניו של הפרק הזה.

13 שהרי לגבי חובת היום של קטע המפטיר אין הקטן מצטרף למניין כלשהו אף שכל יחידת הקריאה מופקדת בידי. וכבר ראינו לעיל שדבר זה נבצר מן הקטן לדעת מקצת ראשונים.

14 גרסה שונה לגמרי, ולמעשה אף הפוכה מזו שלפנינו, נמסרה בספר המנהיג (הל' שבת, סי' לד, עמ' קסה) בשם רבנו תם: 'דבשבת שקורא המפטיר פרשת חנוכה כגון שלר"ח וחנוכה ופרשיות ארבע, שאין רשאי לקרות בהן קטן ולהפטיר [...] [ד]אין הקטן מחוייב בדבר'. תופעה זו של מסורות מהופכות בשם רבנו תם מצויה הרבה, ואין כאן המקום לדון בסיבותיה.

15 וראה דברי רבנו תם בסוף התשובה (עמ' 98 למטה): 'ועל מה שהקטן קורא במוספים מה בכך?

שקטן עולה למפטיר, וזו הייתה מציאות רווחת בצרפת עוד בימיו של רבנו תם, ועל כן יכול היה רבנו אליהו להסתמך על כך כראיה להוכחת עמדתו. עם זאת, ניכר כאן שמנהג הקטן המפטיר החל להתערער לגבי אותן שבתות מיוחדות שלגביהן היה נהוג מקדמת דנא כי הקטן המפטיר קורא שמיני בספר תורה שני. רבותינו שבפרובנס ביקשו לשנות מנהג רווח זה, 'דבר שהוא פשוט להורות' כדברי רבנו תם, ולהעביר את הקריאה בספר השני לעולה השביעי. והרי המקור הקדום שהזכרנו לעיל, בעניין שאלת המלמדים, עוסק אף הוא בהפטרה של אחת מן השבתות המיוחדות, והדבר לא עורר בעיה מיוחדת.

למדנו לדעת כי אף שניתן היה להעלות את הקטן לתורה כאחד ממניין שבעה הקרואים, כבר נשתרש באשכנז מנהג קדום שהמפטיר – וההפטרה לצדו – ניתן לקטנים, ומתוך כך נשתקעה האפשרות להעלות קטן לקריאה עצמה.

הלוא לכתחילה עולה למנין שבעה וכל שכן לשמונה. משפט זה מתייחס לקטע החסר בדברי רבנו משולם. ואפשר כי ממשפט זה הסיק הרא"ש על מה שהיה כתוב במכתבו של רבנו תם. בספר המנהיג הביא בשם רבנו תם דברים שונים לגמרי: 'וכתב רבי' יעקב מ"כ דבשבת שקורא המפטיר פרש' חנוכה כגון של ר"ח וחנוכה ופרשיות ארבע, אין רשאי לקרות בהן קטן ולהפטיר, דזה הכלל כל המחוייב בדבר מוציא את הרבים ידי חובתם ואין הקטן מחוייב בדבר' (עמ' קסה). והרי זוהי עמדתם של רבנו משולם ורבנו אליהו שהביא הרא"ש, ורבנו תם חלוק עליה. וראה הערת המהדיר שם: 'במקורות שלפנינו לא מצאתי מקורם [של דברי ר"ת]. לאמתו של דבר הקושי גדול הרבה יותר. תלמידי מר רמי ריינר סבור כי בעל המנהיג הבין בדרך שונה את המשך דברי רבנו תם שם: 'ולמוספין של ימים טובים, שלא מצינו בתלמוד, אפי' לפי הוראתכם לא היה לכם להורות אלא בר"ח ושקלים ושבט'. הוא הבין שהם הודאה במקצת לדברי רבנו משולם, כי בארבע פרשיות וכדומה, שהן קריאות חובה מן המשנה, לא יקרא קטן, אבל במפטיר של יום טוב בפרשת המוספין, שאינו נזכר בתלמוד, צריך היה גם רבנו משולם להודות כי קטן יוכל לקרוא, ומכוח הבנה זו ניסח בעל המנהיג את ההלכה שהביא בשם רבנו תם. ניתן להביא סיוע לפירוש זה מדברי מהר"ם מרוטנבורג (תשובות ופסקים, מהד' י"ז כהנא, א, עמ' קטו: 'ועל מה שהקטן קורא במוספין אין לחוש, דלכתחילה עולה למנין שבעה, וכל שכן לשמיני של יום טוב, שלא מצינו בתלמוד'). מן הדברים עולה, שהוא פיסק את דברי רבנו תם הנוכחים בצורה זו: 'ועל מה שהקטן קורא במוספין, מה בכך, הלוא לכתחילה עולה למנין ז' וכל שכן לשמיני (ו)למוספין של ימים טובים, שלא מצינו בתלמוד. אפילו לפי הוראתכם לא היה לכם להורות אלא בר"ח ושקלים ושבט'. אף כך הבין הרב שמעון ב"ר צמח דוראן, תשב"ץ, א, סי' קלא. הקושי הכרוך בהבנה זו נעוץ בכך שמחלוקתם של רבנו תם ורבנו משולם היא עקרונית הרבה יותר: האם יש לפסוק כי המפטיר עולה למנין שבעה או לא? וזוהי דוגמה נוספת לשינויים שחלו בדברי רבנו תם במהלך השימוש בדבריו על ידי בעלי התוספות והפוסקים המאוחרים לו. ראה א' בארי, 'הרחקות רבינו תם', שנתון המשפט העברי יח-יט (תשנ"ה), עמ' 65-106. לעניין שלפנינו אין נפקא מינה בכל זה, וברור לחלוטין עד כמה רווח ונפוץ היה המנהג להפקיד ביד הקטן את קריאת המפטיר וההפטרה. המילים המוסגרות בדברי הרא"ש נדחו מן הטקסט מקוצר הבנה. המדפיס סבור היה כי אלה הן מילותיו של הרא"ש, המשבח את מנהגם של רבנו אליהו ורבנו משולם, ועל כן נתקשה בדבר, שהרי מיד בסמוך הסכים הרא"ש עם עמדתו של רבנו תם דיוקא. אולם מילים אלו הן חלק מדברי רבנו אליהו ורבנו משולם, המשבחים את המנהג שהם ממליצים עליו.

סיבה נוספת שתרמה להיעלמותה של העלאת הקטן לקריאה עצמה קשורה למנהג אמירת הקדיש בתום הקריאה, כדי להבדילה מן המפטיר. קדיש זה אינו נזכר בתלמוד, אף לא ברמז, ומקורו הראשון הוא בהלכה שהביא הרי"ף (מגילה א קכה) וממנו הועתק אל ספר הפרדס (עמ' שלח): 'אשכחנין לרב נטרונאי דאמר משמיהו דרבנן סבוראי, דהיכא דקרו שיתא ואפסיקו בקדישא, והדר אפטורי – אינו עולה [מצאנו לרב נטרונאי שאמר בשם רבנן סבוראי, שבמקום שקראו שש והפסיקו בקדוש ואחר כך הפטירו – אינו עולה], והיכא דלא איפסיקו בקדישא מקמי אפטורא – עולה למניין שבעה. וטעמא רבה דמסתבר הוא'. עניין זה עצמו נמצא גם בספר הלכות גדולות אספמאי (עמ' 622) ובהלכות פסוקות (מהד' ששון, עמ' קפז-קפו), אך לא בהלכות ראו המקביל.¹⁶ משמעות הדבר ברורה לגמרי: השאלה אם המפטיר עולה למניין תוכרע על פי מהלך הקריאה בבית הכנסת. אמירת הקדיש מציינת את גמר הקריאה בתורה, ואינה שונה מן הבחינה הזאת מן הקדיש שהיה נאמר בשבתות עם תום הדרשה. על כן תלוי הדבר היכן נאמר הקדיש: אם אמרוהו לאחר העלייה השביעית, יהא השמיני מפטיר שאינו עולה למניין, ואם לא אמרוהו שם, יעלה המפטיר למניין. הכרעה ברורה זו מקורה בגאונים בבל, ובעקבותיה כבר הוסדרו בספרד, בתקופה קדומה למדי, סדרי הקדיש לכל אופני המפטיר לכל השנה כולה, כמבואר בצורה בהירה בתשובת הר"ן 'מיגש (סי' פט) תלמיד הרי"ף.¹⁷

למן המאה השתים עשרה החל קדיש זה רווח בצורה מוסדרת גם בגבול אשכנז וצרפת, והוא נזכר במחזור ויטרי, בספר הפרדס, בדברי רבנו תם הנזכרים ועוד. התפתחות זו קשורה בהתבססותו ההולכת וגוברת של הקדיש כחלק אינטגרלי ומרכזי של מערכת התפילה באשכנז ובצרפת, למן המאה השתים עשרה ואילך, כפי שהדבר משתקף יפה הן בהתפתחותו של קדיש יתום הן בשימושו של הקדיש כמנגנון מפסיק ומחבר בין פרקי התפילה.¹⁸ מתוך כך הלך המפטיר ונדחק ממניין שבעת הקרואים, והמסורת שקטן עולה לקריאתו גרמה לביטול העלאתו לקריאה

16 על המקורות הקדומים, המקבילים זה לזה בקצת שינויים, ועל הייחוסים השונים (לרב נטרונאי, לרב פלטי ולרב עמרם), ראה דנציג, מבוא להלכות פסוקות, עמ' 8-9 והמצוין שם בהערות.

17 אף על פי כן נתקיימו גם מנהגים מקומיים חריגים. ואפילו בעיר גדולה כמו גירונה העיד התשב"ץ (א, סי' קלא): 'שמעתי כי גירונדא אינן מפסיקין בקדיש בין האחרון למפטיר והוא עולה למנין ו' ואין האחרון משלים הפרשה אלא המפטיר, כמנהגו בתעניות כן הם נוהגים בשבתות וימים טובים'. דעת הרמב"ם (הל' תפילה יב כ) היא כי 'נהגו לומר קדיש קודם שיעלה המפטיר', אך הוא טרח להוסיף: 'ויש מקומות שנהגו לומר קדיש אחר המפטיר'. וזה הוא אחד המקומות המועטים, יחסית, שהזכיר הרמב"ם חילוף מנהגים ביד החזקה. מעניין שר' יהושע הנגיד, מצאצאי הרמב"ם, נשאל על מקום הקדיש, והשיב: 'לאחר שביעי, לפני שיעלה המפטיר, כפי שביאר זאת [הרמב"ם] בפרק יב', ולא הזכיר את המנהג ההפוך, הנזכר אף הוא ברמב"ם שם. ראה שו"ת ר' יהושע הנגיד, ירושלים-תשמ"ט, משנה תורה, סי' ח.

18 וראה על כך תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, פרק טז.

עצמה, שכבר נחשבה נפרדת ממנה לגמרי, אף על פי שלפי ההלכה לא הייתה שום מניעה להעלותו כאחד משבעה הקרואים. יתר על כן, בציבור המתפללים כבר הלכה ונתבססה ההרגשה שקריאת המפטיר פחותה בחשיבותה מקריאת שבעה – או יותר – העולים ראשונה, שכן היא מופרדת מהם על ידי הקדיש. היא אינה אלא משום 'כבוד התורה', ובעצם אינה אלא קריאה בנביא ולא קריאה בתורה, וממילא היא פחותה במעמדה ובחשיבותה. וכך הם דברי התשב"ץ (א, סי' קלא): 'שהרי הגדולים אינם רוצים להפטיר בנביא, שהם חושבים הדבר לזילותא שלא יקראו בתורה ויפטירו בנביא'.

ממציאות זו נתגבש מנהג אשכנז, להעלות ביום שמחת תורה גם קטנים לתורה, במסגרת העלאתו של כל הקהל לתורה ביום זה.¹⁹ מקורו הראשון הידוע לנו כיום הוא סידור רש"י (עמ' 148): 'וקורא "וואת הברכה" וקורא קטן וגדול לשם הברכות'. מאחר שלא נהגו להעלות קטנים לתורה במסגרת מניין הקרואים אלא למפטיר בלבד, אף שמעיקר הדין קטן וגדול שווים לעניין הקריאה, נכללו הקטנים עם הגדולים במסגרת שבה עלה כל הציבור לתורה. מנהג זה לא היה ידוע בספרד כלל. שם עלו לתורה ביום זה חמישה קרואים, כרגיל בכל ימות החגים, ואם רצו להעלות ילדים במסגרת זו – העולם, כבשאר ימות השנה.

למען האמת, תחושת זלזול זו במעמד המפטיר כבר ניכרת בדברי המשנה במסכת מגילה (ד, ה). היא קובעת כי המפטיר בנביא הוא הפורס על שמע 'משום אינצוי' (רבנו חננאל: 'אני מפטיר וזה פורס על שמע? וכי זה גדול ממני ליקח שכר?!'; וכן פירש רש"י), וכבר פירשו הראשונים שם (כד ע"א) כי תחושת הזלזול נבעה מכך שעלייה זו נועדה בעיקר לקטנים. משנה זו עצמה מוכיחה כי כבר אז נהוג היה שהקטן קורא את המפטיר, ועל כן הוצרכו לתקן: 'אם היה קטן [המפטיר] אביו או רבו עוברין [לפני התיבה] על ידו'. עד כמה נפוץ היה מנהג זה כבר בימים מקדם יעידו דברי הגמרא בברכות (ג ע"ב), שבדרך כלל אין לענות אמן אחר ברכותיהם של תינוקות של בית רבן, 'הואיל ולהתלמד עשויין. והני מילי בלא עידן מפטריהו, אבל בעידן מיפטריהו עונין'. ופירש רש"י: 'כשאומרים ההפטר והמברכין בתורה ובנביא, עונין אחריהם אמן'. המנהג לקרוא קטן להפטר רוחו בכל התקופות, והתוספות (ברכות מו ע"ב, ד"ה 'והטוב') כותבים בסתם: "'לכך הוא [ברכת 'נאמן אתה'] נכתב גדול, שבימים הראשונים היו רגילים לעמוד כל הקהל ולומר בקול רם 'נאמן אתה' וכו' כשהיה התינוק מגיע לשם'. ולא רחוק לשער כי זו עצמה היא הסיבה שבגללה הופקד המפטיר מלכתחילה בידי הקטנים, כי עלייה זו נחשבה פחותה במעמדה ובחשיבותה ההלכתית. נמצאת אומר: הפקדת המפטיר ביד הקטן, מסיבות חינוכיות, הביאה לזלזול במפטיר, וזלזול זה מצדו גרם להפקדת המפטיר ביד הקטן, וחזור חלילה.

19 א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים תשכ"ד, פרק יז.

המעבר הזה מן המפטיר אל העלייה לתורה כאחד משבעת הקרואים מציין את ההצטרפות הרשמית של הילד לעדת המתפללים בבית הכנסת, ובעקבותיו ניתן לצרפו גם למניין ולכל דבר שבקדושה. מעמד העלייה לתורה מצוין בספרות הראשונים כטקס העיקרי של יום בר המצווה. לאחר שהנער עלה לראשונה כאחד משבעת הקרואים, עמד האב וברך 'ברוך שפטרני'. מעמד זה כבר היה קיים בצרפת ובאשכנז בזמן רש"י.²⁰ העלאת הילד לתורה כאחד משבעת הקרואים שימשה בעבר סמל בלעדי להוכחת מעמדו הבוגר של הילד, הואיל והקפידו שלא לעשותו בעל תפילה ושליח ציבור עד שיימלא זקנו (חולין כד ע"ב). שאר המצוות, מלבד הנחת תפילין, קיימו גם ילדים קטנים יותר, מגיל שבו היו כשרים לחינוך, כל מצווה ומצווה לפי טיבה וכל ילד וילד לפי דרגתו. יוצאת מן הכלל הייתה מצוות תפילין, שלשם קיומה נדרשה הקפדה על 'גוף נקי', ועל כן נדחה מועד קיומה קרוב יותר אל גיל בר המצווה. עם הזמן, אף שלא ניתן להגדיר בצורה ברורה מתי אירע הדבר, נקשרה אף הנחת התפילין אל חגיגת בר המצווה, ונתקיימה בדרך כלל כחודש ימים לפניו. נמצא שהסמל העיקרי שביטא בימי הביניים את המעבר מן הילדות, המאופיינת בקריאת המפטיר וההפטרה, אל הבגרות ההלכתית היה צירוף הילד אל מניין שבעת הקרואים וברכת ברוך שפטרני הסמוכה לו.

אם כן, ממתי נתקבל המנהג המוכר לנו כיום, שאין הקטן עולה לתורה כלל, לא למניין הקרואים ולא למפטיר, ועם היותו בר מצווה זוכה לעלות לתורה לראשונה בחייו, וכמפטיר דווקא ולא כאחד משבעת הקרואים – היפוכו המוחלט של הסדר ההלכתי הנכון שהיה מקובל מקדמת דנא? ההפטרה היא כיום מסממניה העיקריים של שמחת בר המצווה, והיא מעניקה חשיבות יחסית לעליית המפטיר דווקא, מבין שלל העליות האפשריות. אמנם, מקובל לכבד את הנער בר המצווה בקריאת הפרשה כולה, וקריאת הפרשה כהלכתה וכדקדוקיה הפכה למעין מבחן כושר לתפקודו בקהילת הבוגרים, אבל העלייה לתורה בברכותיה, המיועדת לבר המצווה, היא עליית המפטיר דווקא. יתר על כן, עלייה זו נתפסת כיום כחשובה שבעליות לאו דווקא לבר המצווה, אלא גם לגדולים, והשאלה היא מתי חל מהפך זה. אין ספק כי תחילתו של המהפך בשקיעתו של המנהג להקצות את עליית המפטיר אך ורק לילדים, ככל הנראה בגלל בעיית השבתות המיוחדות הנזכרת לעיל. סילוק הילדים מן המפטיר הביא להשוואת ערכה לשאר העליות, והשאלה היא אפוא כפולה: מתי חדלו ילדים לעלות למפטיר, וכיצד נתעלה המפטיר לאחר מכן למעמד של כבוד וייחוד יותר משאר העליות?

לאמתו של דבר, שורשיה של התפיסה ההפוכה, שהמפטיר נחשב לעלייה מכובדת אף שהופקדה ביד הקטנים, נעוצים כבר בתשובתו של רב האי גאון

20 ראה על כך מאמרי 'טקס החגיגה בישראל: מקורותיו, תולדותיו, סמליו ודרכי התפתחותו', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 573-535.

שהבאתי בתחילת הדברים (לעיל עמ' 228). רב האי נשאל בדבר העלאת כוהנים קטנים לראשון ולמפטיר, והשיב שנוהג זה כשר ואין בו פגם לא לכוהנים ולא לציבור, ואף נהגו כן בפני הגאונים: 'וכשר הוא שיקרא שמיני ומפטיר בנביא, ואין בהפטרות קטן פגם לציבור אלא דרך ארץ והישר לעשות שיעמוד אדם חשוב וגדול בין לקרות ראשון בין להפטיר, ומעמידין קטן לקרות ראשון ולהפטיר מפני כבוד אביו' (ספר האשכול, מהד' אלבק, עמ' 184). בתשובה המקורית (תשובות הגאונים אסף, תש"ב, עמ' 104) נאמר: 'לאיזה פגם אתם חוששים, אם לפגם [הציבור] כשיעמוד קטן שלא הגיע לפרקו ויפטיר [אין בזה] פגם, אלא מיהו דרך ארץ והיפה והטוב הוא שיעמוד גדול ואדם חשוב טפי עדיף [...] ואם יש אדם חשוב מעמידין אותו לקראת ראשון ו[ל]הפטיר מפני כבוד אביו ואין בכך כלום'. בתשובה הנדפסת נשמטו כאן כמה מילים: 'ואם רצו מעמידים קטן [ל]הפטיר מפני כבוד אביו ואין בכך כלום'. מכל מקום, לפי הנוסח שבספר האשכול (וממנו בשו"ת שערי תשובה, סי' ס), המפטיר נחשב לעלייה חשובה, ו'דרך ארץ' והיפה והטוב' להעמיד לכך 'אדם חשוב' דווקא. אם מעמידים קטן למפטיר, כרגיל, הכוונה היא לכבד בזה את אביו של הקטן, שזכה להעמיד בן חכם היודע לקרוא את פסוקי המפטיר בתורה ואת פרק היום בנביא. הווה אומר: רב האי טרח להסביר כי מדובר בעלייה מכובדת מאוד, כמשקל נגד לתחושת הזלזול במפטיר בגלל העובדה שהוא נמסר ביד הילדים. לדבריו, המפטיר כמוהו כעלייה לתורה ראשון, שבה מכבדים את הכוהן, והעלאת הקטן היא דרך מכובדת לכבד את האב.

רעיון זה הוא המשכו הטבעי של הרעיון המובע במשנה הנזכרת לעיל: 'המפטיר בנביא הוא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה [...] ואם היה קטן אביו או רבו עוברין על ידו'. ופירשו שם הראשונים (ראה פירוש המשנה לרמב"ם על אתר), כי האב מתכבד בבנו והרב בתלמידו, וכאשר הקטן קורא את המפטיר ואת ההפטרות כהלכתם, אזי האב נוחל את הכבוד והדבר נחשב כאילו האב, או הרב, קוראים את ההפטרות. צעד אחד נוסף הפך את ההפטרות ליוקרתית במיוחד, שכן רק דרכה יכול האב להתכבד בכבוד בנו וליהנות מיוקרתו. צא וראה עד כמה סמוכים הם רגשי הכבוד והזלזול זה לזה.

המהפך במעמדו של המפטיר, הלכה למעשה, ניכר היטב בספר מנהגי המהרי"ל. שם נאמר: 'מהרי"ל עמד למפטיר גם אם הוא בעצמו קרא כבר ללוי' (הלכות קריאת התורה). אם כן, ברור שבימיו כבר נחשבה עלייה זו למכובדת שבעליות, וכיבדו בה את המהרי"ל, גם אם כבר קראוהו לעליית הלוי (כאשר לא נמצא לוי אחר בבית הכנסת שיעמוד לעליית חובה זו). ואכן, 'במדינות הללו מניחין קטן לקרות הפרשה, אפילו אותן הפרשיות כגון ביו"ט או כשחל ר"ח בשבת', והמהרי"ל עצמו התיר לעשות זאת (שו"ת, סי' קסז), אף על פי ש'לבי קצת מגמגם על פרשת זכור'. הרי שהמפטיר נחשב לעלייה יוקרתית, הן למבוגרים הן לקטנים שאביהם רצה להתכבד בהם.

בכוח השם – לתולדותיו של מנהג נשכח

במאמרו 'בן י"ג למצוות?',¹ תיאר י"ד גילת את השתלשלות ההלכה שהביאה לידי הקביעה הנהוגה כיום, שהקטן נחשב לחבר מלא ב'עדה' רק בהיותו 'בר מצווה', ורק אז הוא מתחייב בכלל המצוות, מצטרף למניין ויכול לעבור לפני התיבה כשליח ציבור. במאמר זה אני מבקש להוסיף גוון אחד, ידוע פחות של נושא זה, מעולם המנהג וההלכה של יהודי גרמניה בימי הביניים: המנהג לצרף קטן שלא הגיע למצוות למניין ולזימון עשרה על ידי נתינת חומש בידו.

מנהג זה היה נפוץ באשכנז בימי הביניים, אך נתמעט כבר בימי בעלי התוספות המאוחרים, ושוב לא עלה זכרו בספרות ההלכה האשכנזית (ראה שולחן ערוך, אורח חיים, סי' נה, ס"ק ד). עם זאת, במנהג העממי הוסיפו להחזיק בו למחצה, לשליש ולרביע, כפי שנראה להלן.

מקורו של מנהג זה במסורת ארץ ישראל, והוא מנוגד לגמרי להוראת התלמוד הבבלי. יתר על כן, גם ההתנגדות למנהג והקביעה שאין לצרף קטן לשום מניין, לא של עשרה ולא של שלושה, בשום תנאי ובשום מקרה, מקורן במסורת ארץ ישראל. דוגמה קיצונית זו מצטרפת לדוגמאות המרובות, הידועות מכבר, המצביעות על השפעה ארץ ישראלית עמוקה על בני אשכנז הקדמונים. שרידיה של השפעה זו ניכרים יפה ב'מנהג' אשכנז לכל אורך המאה האחת עשרה, והיא נעלמה במהלך המאה השלוש עשרה, עם ההתחזקות הסופית של התלמוד הבבלי על מערכת ההלכה שלו, ועם ירידת קרנו של ה'מנהג' החוץ-תלמודי כתוצאה מכך.²

א

במחזור ויטרי (סי' פא, עמ' 50) כתוב: 'האנשים הרגילים משלימין [צ"ל: להשלים] קטן לעשרה ונותנים בידו ספר, אין נראה למורי [הוא רש"י, כרגיל במחזור ויטרי

1 גילת (לעיל פרק יח, הע' 4).

2 ראה תא"ש מע, מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 106-13.

בסגנון זה), ויש להחמיר ולא להקל, פן יצא ממנו קדושת השם לבטלה, בלא עשרה בני מצוה'. בהמשך נאמר על כך, אולי גם כן מדברי רש"י:

שסמכו רבותינו הגאונים שמתפללים בתשעה וקטן וספר חומש בידו, על מה שנמצא בפרקי דר' אליעזר [...] והחבר ר' יצחק ב"ר יחיאל הראה דבר זה לחבר ר' מאיר ב"ר יוסף, וא' לו שיש לסמוך מכאן שיהיה קטן וחומש בידו נמנה לתשלום מנין עשרה להתפלל בבית, ונתיישר הדבר מאוד בעיניו, וכן השיב לו: מעידני שמעתי מפי ר' יוסף ב"ר יהודה שהיה מעיד שראה במלכות לותיר את רבינו הרב הגדול ר' יצחק ב"ר יהודה בעת דליקה אחת שהייתה בעירו, שהכין לעצמו מנין להתפלל ולא מצא זולתי ט' אנשים בני מצוה, והביא נער קטן וחומש בידו להתפלל עשרה, והתפללו תפילת יוצר.

רבי יצחק ב"ר יהודה, רבו הנודע של רש"י, היה ראש הישיבה במגנצא באמצע המאה האחת עשרה, וכבר ידענו מדברי רש"י עצמו, המובאים לעיל, שרבותיו נמנו עם המתירים צירוף שכזה. גם תלמידי החכמים האחרים הנזכרים כאן הסכימו לנוהג זה, וכך היה המנהג רגיל גם בימי רש"י. ואולם בימיו אנו כבר שומעים הדי מחלוקת הלכתית בדבר והסתייגות ממנהג זה, הנוגד את ההלכה שבבבלי ואינו נתמך במקורות אחרים. מאז ואילך נעלם המנהג מספרות ההלכה.

הבה נתבונן במקורו ההלכתי המוצע של המנהג, פרקי דר' אליעזר, פרק ח: 'בשלשה מעברין. ר' אליעזר אומר בעשרה, שנאמר (תהלים פב, א) "אלהים נצב בעדת אל". ואם נתמעטו – מביאין ספר תורה ופורשין אותו לפניהם ונעשין כמין גורן עגולה, ויושבין גדול לפי גדלו וקטן לפי קטנו, ונותנין פניהם למטה לארץ, ופורשין את כפיהם לאביהם שבשמים, וראש הישיבה מזכיר את השם, ושומעים בת קול שצווחת ואומרת בלשון הזה "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר, החודש הזה לכם" (שמות יב, א-ב), ומעוון הדור אינן שומעין כלום אלא כביכול שאינו יכול לשכן שכינה ביניהם'. במקור זה אין נזכר קטן כלל, ולפי פשוטם של דברים, מועילה פריסת ספר התורה להשלמת המניין גם בלא קטן כלל. עוד יש לתמוה, כי נראה לכאורה שפריסת ספר התורה אינה קשורה ל'נתמעטו' דווקא, והיא בבחינת טקס חובה, שיש לעשותו גם בלא 'נתמעטו'; לכאורה חסרה מילה כאן, והנוסח הנכון הוא: 'ואם נתמעטו – נתמעטו'.³ לפיכך צריכים לומר שרבותיו של רש"י פירשו, שטקס זה נתייחד למקרים שבהם באו לקדש את החודש בפחות ממניין עשרה. מכל מקום, קשה לראות כיצד למדו ממקור זה לתת חומש ביד קטן, שאינו נזכר כאן כלל.

מקור אחר, חשוב הרבה יותר אך סתום ומעומעם, נמצא בתלמוד הירושלמי, ברכות ז, ב, על המשנה: 'נשים ועבדים וקטנים, אין מזמנין עליהם'. הקטע אינו נזכר

3 וראה רד"ל, שם, שהציע לפרש 'נתמעטו' דווקא, היינו שהתחילו במניין הנדרש ואחר כך נתמעטו, באמצע הפעולה, ועל כן אין מכאן ראיה לממועטים מתחילה.

במחזור ויטרי, אך ציינו לו הקדמונים. וזה לשון הירושלמי הנדפס (מתוקן על פי כ"י לידן; סוגריים עגולים להשמטה ומרובעים להוספה):

ר' סימון בשם ריב"ל, ר' יוסי בן שאול בשם ר' – קטן עושין אותו סניף לעשרה. והתני אין מדקדיקין בקטן⁴ [היינו, שאפשר לצרפו גם לשלושה] א"ר יוסי [...] לשני קטנים נצרכה, שאם היה קטן עושין אותו ספק, ספק⁵ עושין אותו ודאי. ר' יהודה בר פזי בשם ר' יוסי, תשעה נראין כעשרה מה (מזמני)⁶ מסויימין, אלא אפילו קטן ביניהם. ר' ברכיה א"ר יעקב בר זבדי, בעא קומי ר' יוסי, במה דברים אמורים?⁷ תמן קטן עושין אותו סניף⁸ לעשרה ומור אף הכא עושין אותו סניף לשלושה;⁹ מה [אין]¹⁰ תמן שמזכירין¹¹ את השם עושין אותו סניף, כאן שאין מזכירין את השם לא כל שכן! (א"ל, והא אינו כל שכן)¹² תמן ע"י שהן אומ' את השם עושין אותו סניף, וכאן שאין קורין¹³ את השם אין עושין אותו סניף. תני קטן וספר תורה עושין אותו סניף. אמ' ר' יודן כיני מתניתא, קטן לספר תורה עושין אותו סניף. מאימתי עושין אותו סניף? רבי אבינא אמ' איתפלגון רב הונא ורב יהודה תרווייהו בשם שמואל, חד אמר כדי שיהא יודע טיב ברכה וחרנה אמר שיהא יודע למי הוא מברך.

פירושים רבים נאמרו בקטע עמום זה. לכאורה נאמר כאן 'קטן וספר תורה עושין אותו סניף', ממש כהוראת המנהג, אלא שמיד אחרי זה נאמר 'קטן לספר תורה עושין אותו סניף', היינו שאפשר להעלותו למניין הקרואים, כפי עיקר דינה של המשנה (מגילה ד, ו), ואם כן אין לדברי הירושלמי כל נגיעה לעניין שלנו. ואולם היו נוסחי ירושלמי שגרסו 'וספר תורה' במקום 'לספר תורה' בשני המקומות.¹⁴ מעניין יותר הקטע הקודם למשפטים אלו. בתחילה רצה הירושלמי לאפשר לקטן להיות סניף לזימון של שלושה, קל וחומר להיותו סניף לעשרה – לברכת המזון

4 מילת 'בקטן' אינה בכ"י וטיקן 133.

5 בכ"י וטיקן: 'סניף, סניף'.

6 בכ"י וטיקן: 'כעשרה מזמנים מה'. וראה ל' גינצבורג, שרידי ירושלמי, ניו יורק תרס"ט, עמ' 293: 'מה עבדו', כנוסח שהיה בפני רבי יהודה שירליאון; ראה תוספותיו לברכות, מהד' נ' זק"ש, ירושלים תשל"ב, על אתר.

7 בכ"י וטיקן, במקום 'במה דברים אמורים': 'כמה דתמר' (כמו דאת אמר).

8 בכ"י וטיקן: 'סניף'.

9 בכ"י וטיקן, במקום 'ומ' אף הכא עושין אותו סניף לשלושה': 'אמור אף הכא עושין אותו סניף לעשרה'.

10 מילת 'אין' אינה בכ"י וטיקן.

11 בכ"י וטיקן: 'אומרים'.

12 המוסגר כאן נמצא בגיליון, ובכ"י וטיקן, בתוספת מילת 'לא' לפני 'כל שכן'.

13 בכ"י וטיקן: 'אומרים'.

14 ראה תוספות ר"י שירליאון לברכות על אתר, עמ' תקכג. וכך הוא הנוסח גם בשרידי ירושלמי: 'וספר תורה' בשני המקומות.

ולתפילה, אף על פי ששם הוא מגלגל אמירת שם ה' על ידי הצטרפותו למניין. על כך באה הדחייה, המפתיעה לכאורה והבלתי מוסברת, כי דווקא הזכרת שם זו היא המאפשרת את הצטרפותו של הקטן. והרי זה דומה לדברי מדרש פרקי דר' אליעזר דלעיל, שבהיעדר מניין היו מביאים ספר תורה ומזכירים את השם תוך כדי הקריאה בו, וסגי בכך. קשה לכאורה להבין היגיון זה, שהרי בלא מניין עשרה אסור לומר את שם ה' כלל, וכיצד זה מתאפשר צירוף של קטן לתשעה בגלל הזכרת אותו השם? ואולם כך כתוב לפנינו בירושלמי במפורש, שסניף לעשרה קל יותר מבחינת ההלכה מסניף לשלושה, בגלל הזכרת השם. ייתכן מאוד שיש לצרף לכך ישירות את המשך הירושלמי בדבר 'קטן וספר תורה עושין אותו סניף', היינו שאותו קטן יש בידו ספר תורה, שכולו שמות ה' (ראה להלן), ועל ידי זה מתאפשר לתשעה האחרים להזכיר את השם. ואף על פי שעדיין צריך עיון אם זהו אכן פשט הדברים והקשרם בירושלמי, נראה כי כך הבינו הקדמונים את המקורות, ואפשר שעצם קיומו של המנהג הקדמון מלמד על הפשט המקורי בירושלמי.

השוואת הסוגיה בירושלמי לסוגיה המקבילה בתלמוד הבבלי רומזת אף היא על פירוש זה. גם בבבלי, ברכות מז ע"ב, מובאת עמדת רבי יהושע בן לוי, שאף על פי שאין לצרף קטן לזימון שלושה, אפשר לצרפו למניין עשרה אפילו הוא תינוק בעריסה, אך לא נאמר טעם הדבר. עוד מובאים שם דברי רב הונא: 'תשעה וארון מצטרפים', הדומים מאוד ל'קטן וספר תורה' שמצטרפים לפי הירושלמי דלעיל, אם כי דברי רב הונא נדחו בתמיהה: 'וארון גברא הוא?'. ועל כן חזרו הדברים ונמסרו בלשון אחרת: 'אמר רב הונא תשעה נראין כעשרה מצטרפין; אמרי לה כי מיכנפי ואמרי לה כי מברדי', ותירוצן זה מקביל למה שנאמר בירושלמי על 'מסויימין'. עוד נאמרו שם דרכי צירוף מוזרות אחרות, כגון 'שנים ושבת מצטרפין', או 'שני תלמידי חכמים המחודדין זה את זה בהלכה מצטרפין', וכן 'קטן פורח מזמנין עליו'. עם זאת, לבסוף נדחה הכל מן ההלכה: 'ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אלא כי הא דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו'. בכך נתבטלו כל דרכי הצירוף הנזכרות, ובכללן לכאורה גם צירוף תינוק בעריסה לעשרה, וגם צירוף 'ארון' (המקביל ל'ספר תורה' שבירושלמי) לזימון שלושה, שלא כמסקנת הירושלמי. ואולם, עצם הזכרת ה'ארון' כאן, יש בה כדי לרמוז בבירור על המשמעות של 'ספר תורה' שבירושלמי. אף יש ללמוד מכאן לכאורה, כי 'קטן וספר תורה' שבירושלמי פירושו קטן או ספר תורה, ווי"ו הבררה היא ולא וי"ו החיבור, ורצונו שספר תורה (לבדו) וקטן (לבדו) יצטרפו לזימון.¹⁵ ואלה דבריו בסיום: 'וכן היא מתניתא קטן לספר תורה עושין אותו סניף', ואולי רצונו לומר שצירוף שניהם יחדיו מאפשר את ההצטרפות, וצריך עיון.

ראינו אפוא כי מקורו הישיר של צירוף ספר תורה לקטן הוא במשפט הנזכר שבירושלמי, הנקשר אל מה שקדם לו: פרכת הקל וחומר מעשרה לשלושה, בטענה שצירוף לעשרה נוח יותר בגלל הזכרת השם שבו. ואולם עיקרון זה עומד בניגוד גמור לסברת התלמוד הבבלי, ברכות מה ע"ב: 'שלושה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק, קוראין לו ומזמנין עליו. אמר אביי – והוא דקרי ליה ועני (רש"י: שסמוך הוא אצלם). ואמר מר זוטרא, לא אמרן אלא בשלושה אבל בעשרה עד דנייתי. מתקיף ליה רב אשי, אדרבא איפכא מסתברא, תשעה נראין כעשרה (רש"י: דאין אדם ממחר להבחין בין תשעה לעשרה), שנים אין נראין כשלושה! והלכתא כמר זוטרא, מאי טעמא? כיון דבעי לאדכורי שם שמים, בציר מעשרה לאו אורח ארעא'. לפי הבבלי, הצירוף לעשרה קשה יותר מן הצירוף לשלושה. זאת ועוד, בפירוש המיוחס לרש"י לבראשית רבה (ראה להלן) פירש את פרכת הקל וחומר בדרך זו: בעשרה נמצאות לפנינו שלוש קבוצות כשרות של זימון בשלושה והן יכולות לזמן כל אחת בפני עצמה; כל מה שנוסף על ידי צירוף הקטן הוא הזכרת שם ה', וזה אפשרי. ואולם בשלושה, ללא הצירוף אין כאן חיוב זימון כלל, ונמצא שהקטן הוא המביא עליהם את עיקר החיוב, וזה לא אפשרי. פירוש רש"י הכרחי, שהרי מתוך כך הסיק מדרש בראשית רבה את מסקנתו – שאינה בירושלמי – כי לתפילה ולקריאת שמע אין מצרפים אותו, מפני שצירופו מביא עליהם את עיקר החיוב, ובלעדיו אינם יכולים לומר קדושה שבשמונה עשרה (ואולי גם ביוצר) ולא 'ברכו' כלל. ואכן, בפירוש האנונימי הקדום לבראשית רבה, שנכתב סמוך לזמנו של רש"י,¹⁶ נאמר בסיכום הקטע: 'מכאן שאין להשלים קטן וספר בידו לעשרה לתפילה ולקריאת שמע, וכן לג' אינו משלים, והלכה למעשה ראיית'. והוא הוא ההבדל הגדול שבין מהלך הסוגיה בתלמוד הירושלמי לבין מהלכה בבראשית רבה (ראה להלן).

יש לתת את הדעת לנקודה נוספת. לפי מסקנת הבבלי, אפשר לצרף את 'הידוע למי מברכין' לעשרה ולשלושה. כך פסקו גם הרי"ף וגם הרמב"ם, אלא שלדעתם הסוגיה עוסקת בברכת המזון בלבד, ולתפילה אין לצרף קטן כלל (והמקור לדעתם זו יבואר מיד). לדעת הגאונים, כפי שהביאם הרי"ף, מסקנת הגמרא מדברת בקטן שכבר הגיע לגיל שלוש עשרה אלא שלא נתבררו סימניו, וקטן גמור אינו מצטרף כלל.¹⁷

מחקר זה מוגבל לבידור המנהג לתת חומש ביד קטן כדי לאפשר את צירופו למניין, ונקודת המוצא לדיון היא ההנחה היסודית שקטן פסול לצירוף כזה, כדעת

16 ראה מאמרי 'פירוש אשכנזי-צרפתי מן המאה ה"ב למדרשי בראשית וויקרא רבה, מכילתא וספרי בכתב יד', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 61-75.

17 עמדת רב האי גאון בשאלה זו אינה חד-משמעית. בפירושו למסכת ברכות אסר צירוף קטן שלא מלאו לו י"ג, אך בסוף ימיו חזר בו והתיר דבר זה. ראה מה שכתב על כך א' אפסטיצ'ר ב'השלמות ותיקונים' למבוא הראב"ה, עמ' 22, ומה שהביא בשם פרופ' י"נ אפשטיין.

הגאונים. אף על פי כן סבורים היו קדמוני אשכנז כי לשיטת פרקי דר' אליעזר והירושלמי (אף שלא נזכר במחזור ויטרי, כפי שציינו לעיל) אפשר לצרף את הקטן אם יש ספר תורה בידו, אם כי לשיטת הבבלי אי אפשר לחזק את כוחו של הקטן בשום תכסיס, גם לא על ידי 'ארוך', היינו ספר תורה שבארוך. בני אשכנז הקדמונים נהגו כפי שנהגו על פי שיטת הירושלמי, ומכיוון ששיטה זו נמצאת רק בירושלמי ובפרקי דר' אליעזר, הרי היא שיטה ארץ ישראלית מובהקת, שיטה זו מצויה גם בבראשית רבה, פרשת מקץ, אם כי הקטע מן הירושלמי העמום שציטטנו לעיל מובא שם בשינוי מהותי. וזה לשון מדרש בראשית רבה, סי' צא (עמ' 1111):

ר' סימון בש' ר' יהושע בן לוי ור' יוסי בן שאול בש' ר', תינוק עושין סניף לעשרה. והתני אין מדקדקין בקטן? אמר ר' איסי [...] שני קטנים נצרכה, אחד ספק ואחד קטן, עושין את הספק עיקר ואת הקטן לסניף. תני קטן וספר תורה עושין אותו סניף, וכן היא מתניתא קטן לספר תורה עושין אותו סניף. ר' יהודה בן פזי בש' ר' איסי, היו תשעה נראים כעשרה מזמנין. מה מסויימים? אלא קטן ביניהם. ר' ברכיה ור' יעקב בר זבדי בעו קומי ר' סימון, כשם שעושין אותו סניף לעשרה כך עושין אותו סניף לג'. אמר להו, הדא היא לא כל שכן, להלן שמזכיר את השם עושין, כאן שאינו מזכיר לא כל שכן. הדא את אמרת עושין אותו סניף בברכת המזון, אבל לקרית שמע ולתפילה אין עושין אותו סניף עד שיביא ב' שערות.

ובהמשך נזכרים שאר כל הדברים שאמר רב ניסא על רב תחליפא והמחלוקת 'עד כמה יהא קורא'.

סיומה של ההלכה בבראשית רבה שונה לגמרי מן הירושלמי, ולפי המדרש, לברכת המזון ניתן לסנף קטן לעשרה וכל שכן לשלושה, שאין מזכירים את השם, אבל לקריאת שמע ולתפילה אין קטן מצטרף כלל.¹⁸ על פי מקור זה פסקו הרי"ף והרמב"ם. הם פירשו את סוגיית הבבלי, שדחיית כל האוקימתות מן ההלכה אינה כוללת את זו של ר' יהושע בן לוי בעניין צירוף קטן לעשרה בברכת המזון. דבר זה אינו מענייננו כאן, וגם לא ההארה שיש בדברי המדרש ביחס לפירוש המילים 'נצרכה לשני קטנים'. לדיוננו חשובה ההסכמה המשולשת הנזכרת כאן שוב, בדבר האפשרות לצרף קטן וספר תורה בידו לזימון עשרה (אם כי לא לתפילה).

18 כבר העמיד ח' אלבק במבואו לבראשית רבה על כך שמדרש זה משתמש פעמים רבות בתלמוד ארץ ישראלי, היינו תלמוד "ירושלמי" שהיה שונה מזה שלפנינו. ואולם מפליא הדבר, כיצד רשם אלבק מקבילה זו שלפנינו כדוגמה למקבילה שנוכל לכאורה 'להוכיח' ממנה שהמסדר השתמש בירושלמי שלנו' (עמ' 68 במבואו). והרי הסוגיה כולה הפוכה, להלכה ולמעשה, ממה שהיא בירושלמי, ואין ראייה טובה ממנה לשימוש בתלמוד ירושלמי שונה משלנו.

ראינו אפוא מקור לדברי המתירים להטיל ספר תורה בחיקו של קטן כדי לצרפו לכל מניין עשרה שבעולם, ברוח דברי הירושלמי, ולדברי המתירים לעשות כן לברכת המזון בלבד, ברוח מדרש רבה. מלבד מקורות אלו, ידועה הייתה גם תשובתו של הרב נתן ב"ר יחיאל מרומי, בעל ספר הערוך, אף הוא מחכמי המאה האחת עשרה וכן זמנו של רש"י (נפטר 1101), שהשיב לשואליו בדבר כשרותו של צירוף זה. התשובה לא הגיעה לידנו, אך עניינה נמסר בתמצית בספר הראב"ה, א, סי' קכח: 'ור' נתן בעל הערוך השיב נמי בתשובתו דלא מהני מה שמטילין לקטן ספר תורה בחיקו, דכשאמרו חכמים דלית הלכתא שיהיו תשעה וארון מצטרפים, אפילו כשס"ב בו אמרו, שאין הארון ריקם, והכי נמי "לספר תורה" – לקרות קאמר, ולא כדנהיגין לתת ספר תורה בחיקו. וצריך לזימון ולתפילה שיהא בן י"ג שנה'. גישתו היא ברוח התלמוד הבבלי.

ב

ההתנגדות למנהג קדום זה והמאבק לעקירתו מן המציאות האשכנזית, שראשיתם בימי רש"י, גברו מאוד במהלך המאה השתים עשרה, וכמקרים רבים אחרים, קשורים אף הם בפעולתו המהפכנית של רבנו תם. תשובתו של רבנו תם בעניין זה, שהייתה כתובה אל 'הנדיב' שמואל מבארי, נכבד איטלקי ששאל הוראה מרבנו תם, נשמרה לנו – ככל הנראה בלשונה המלא – בספר אור זרוע (א, סי' קצו). טענתו העיקרית היא, כי סיומה של סוגיית ברכות הנ"ל, 'ולית הלכתא ככל הני שמעתא', אינה נוגעת לדינו של רבי יהושע בן לוי, אלא לקבוצת ההלכות המנויה לאחר מכן בלבד, ועל כן ניתן לצרף קטן לזימון עשרה – ואף לתפילה – מעיקר הדין. כאמור, אין אני דן כאן אלא במנהג צירוף ספר תורה בלבד, ועל כן לא אעסוק ברוב פרטיה של תשובת רבנו תם, ואף לא בנימוקים שבהם נסתייע כדי להוכיח את הנחתו, אלא במה שאמר על המנהג הזה לבד. לאחר שהכשיר קטן לכל צירוף עשרה, בין לזימון בין לקריאת שמע ולתפילה, הוסיף רבנו תם ואמר כי אין שום מגבלת גיל לכשרות זו, וגם לא נדרש ממנו שידע בטיב ברכה ותפילה או שידע למי מתפללין. על כן כשר לצירוף זה אף 'תינוק בעריסה', כלשון הגמרא. והוא מוסיף: 'ולהתפיסו ספר תורה או חומש לא מוכחה מילתא, אלא בפרקי דר"א איתא גבי עיבור שנה ומתוך אותו מדרש החמירו גם כאן, אע"ג דלא דמיין אהדדי, דהתם לאו משום דבר שבקדושה הוא'.

דבר מפתיע למדנו מתורתו. עד כה היינו סבורים לתומנו, כי הנחת היסוד של בעלי המנהג היא שאין אפשרות הלכתית לצרף קטן למניין עשרה, כמסקנת התלמודים בברכות, אלא שלמדו להקל בדבר על ידי צירוף ספר תורה עמו, על פי פרקי דר' אליעזר והירושלמי. בא רבנו תם ולימדנו, כי כשרותו היסודית של קטן –

של כל קטן – הייתה מקובלת גם על הקדמונים, אלא שביקשו להחמיר על עצמם, על פי מה שמצאו בפרקי דר' אליעזר (ואנו נוסיף: ובירושלמי!) לא זה הוא הרושם המתעורר למקרא הדברים שהובאו לעיל מתוך מחזור ויטרי. על המנהג הזה העיד ר"י הזקן מדנפייר, בן אחותו הנודע של רבנו תם (אור זרוע, שם), כי 'הוא (=רבנו תם) עצמו לא היה רוצה לעשות מעשה אפילו חומש בידו', אף על פי שהתיר גם בלי חומש! לדבריו, רבנו תם נתקשה ליישב את דבריו עם מסקנת מדרש בראשית רבה, 'ולאחר זמן שנתקשה בה הגיה בתשובתו, ודחה מה שדחה', וגם בטופס הירושלמי הפרטי שלו כתב רבנו תם בגיליון 'בכתב ידו הניכר: "וכן מנהג העולם [שלא לצרף קטנים כלל] ולא כמעשה דרבה ותלמידיו בברכות"'. והנה, דווקא תשובתו הכתובה של רבנו תם השפיעה על שקיעתו של המנהג, שהרי מי שסבר כרבנו תם בתשובתו, שקטן כשר לעולם לצירוף עשרה, שוב לא צריך היה לצרף ספר תורה עמו. לעומת זאת, מי שחלק על הכשר של קטן, כעמדתו החוזרת של רבנו תם, וסבר כי למסקנת הגמרא נתבטלו גם דברי ר' יהושע בן לוי, שוב לא יכול היה להתיר זאת גם על ידי צירוף ספר תורה, מנהג שלדעת רבנו תם נתבסס, מכל מקום, על הנחת כשרות יסודית!

מלבד המהפך שהטיל רבנו תם בהבנת העמדה הקדומה, הוכה המנהג מכה נמרצת על ידי הערתו של ר"י הזקן בתשובתו (מחזור ויטרי, סי' פב, עמ' 51): 'ואפילו היה בשום מקום לענין תפילה, אומר אני החתום דדווקא בספר תורה העשוי בגליון, או חומש אחד מחמשה חומשים העשוי בגליון, אז נופל על זה לשון חומש ולא לשון ספר, אבל חומשים כעין שלנו לא היה כלל בימי חכמים'. הערה זו מעניינת ביותר, משום שהרבה מחכמי אשכנז וצרפת הקדמונים, בני המאה האחת עשרה, אכן הכשירו אף ספרי חומש רגילים 'שלנו' לקריאה בציבור בברכה, במקום שלא נמצא להם ספר תורה כשר כהלכתו. ספר כשר נחוץ לדעתם רק משום 'כבוד הציבור' (מחזור ויטרי, עמ' 89-91),¹⁹ ולשיטתם דין ספרי תורה 'בגליון' כדינם של חומשים 'שלנו', הכתובים כספרים בכריכה, ואין הבדל הלכתי ביניהם מעיקר הדין. ולפי זה אין מקום להערתו של ר"י הזקן. ואולם בימיו של ר"י הזקן כבר נתקבלה כמעט לגמרי דעת הפוסלים 'ספרים שלנו' לקריאה בציבור בברכה, ושמות הקודש שבהם נתפסו כפחותים במידת קדושתם מאלו שבספר תורה הכתוב כדינו, וזה הרקע לדבריו.

ואולם, למרות התנגדותם הנמרצת של בעלי ההלכה, שהייתה מבוססת על ההלכה התלמודית הבבליית כפשוטה, לא נעקר המנהג מן הנוף העממי. כך ניתן ללמוד מדברי הרב אברהם ב"ר נתן בספר המנהיג (עמ' קיא), שכתב את דבריו במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה: 'ומה שנהגו בצרפת ופרובינציה לתת הספר ביד קטן להשלים העשרה'. הוא הלך בשיטת רבנו תם הראשונה, לפני

חזרתו, ועל כן ראה במנהג זה חומרה מיותרת, ו'בלא ספר יעשו ממנו סניף לעשרה. וכן עיקר'.

ג

טעמו של מנהג קדום זה, אם מקורות חז"ל הקדומים אכן מעידים על קיומו, נראה קשור בתפיסה הקדומה שלפיה התורה כולה היא מסכת רצופה של שמותיו – או שמו – של הבורא, וספר התורה נתפס כנוכחות השכינה ועל כן יכול להשלים בעצמו קבוצה של תשעה ל'עדה' של עשרה. תפיסה זו, 'הנשמעת כרמו קדום למה שנקרא לאחר מכן קבלה מעשית', נדונה בעמקות במאמר יסודי של גרשם שלום,²⁰ ואעתיק מתוכו שורות אחדות:

תפיסת התורה כבעלת מהות ומבנה מאגיים מופיעה כבר במדרש קדום למדי: 'לא ידע אנוש ערכה (איוב כח, יג), אמר ר' אלעזר, לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאם ניתנו על הסדר כל מי שהוא קורא בהם היה יכול להחיות מתים ולעשות מופתים. לכך נתעלמה סדורה של תורה והוא גלוי לפני הקדוש ברוך הוא [...]' (מדרש תהלים ג, ב, מהד' בובר, עמ' 33). נימה מאגית חזקה נשמעת בבירור במאמר זה, והתורה אף היא נתפסת בו כישות מאגית. ידוע הדבר שבתקופה ההלניסטית ולאחריה שימשה התורה, בחוגים יהודיים ולא־יהודיים, ככלי למטרות מאגיות על ידי השבעות שכללו שמות אלוהיים המופיעים בתורה, או שמות מאגיים שנבנו מצירופי אותיותיה [...]. בין הטקסטים העבריים והארמיים מן התקופה התלמודית המאוחרת ולאחריה מצויים כתבים אחדים, המוסרים פרטים על 'השימוש' המיוחד – מלה זו גופה הייתה למונח קבוע – שנעשה בשמות מאגיים כאלה, שנגזרו לפיהם מפסוקים מסוימים בתורה ובספר תהילים. בהקדמה לאחד הכתבים האלה – 'ספר שימושי תורה' – נאמר כך: 'וכשבא (משה) ליחד וראה אימתן של מלאכים [...] מיד אחזתו חלחלה [...] מיד קרא הקב"ה ליפיפה שר התורה ומסר לו את התורה ערוכה בכל ושמורה,²¹ וכל מלאכי השרת נעשו אוהביו וכל אחד ואחד מסר לו דבר רפואה וסדר שמות שהן יוצאין מכל פרשה ופרשה וכל שמושיהן, שכן הוא אומר: "עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם" (תהלים סח, יט)'.

20 ג' שלום, 'משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית', הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 41 ואילך. לפיתוח נרחב של הנושא ראה מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-84.

21 פסוק זה מרמז בבירור לפסוק המשמש יסוד של הדרשה במדרש תהלים הנ"ל.

ויש להסמיך לרעיון זה מקורות נוספים, ואכמ"ל.²² בהמשך מאמרו הביא שלום מדברי המקובלים הראשונים, שלפיהם כל התורה כולה היא שם ה', ואת המשך גלגולו של הרעיון בקבלה, עד לדברי רבי מנחם ריקאנטי: 'הקב"ה אינו דבר אחר חוץ מן התורה, ואין התורה חוץ ממנו. על כן אמרו חכמי הקבלה כי הקב"ה הוא התורה'.

מקורו של ביטוי זה שבפי ריקאנטי, כפי שהראה שלום, בספר האנונימי על טעמי המצוות המיוחס בטעות לג'קטילה ופעמים לרב יצחק בן פרחי, ובו נאמר: 'הקב"ה תורתו בו ובו תורתו. וזהו שאמרו המקובלים – "הקב"ה הוא בשמו ושמו בו", ושמו הוא תורתו'. ואולם אין זה המקור הראשון לכך. לפניו נמצא המשפט ('שהשם הוא שמו ושמו הוא') בדברי ר' עזריאל, וגם הוא אינו מקורו הראשון של הרעיון, והוא כבר נמצא בספרות ההיכלות.²³ והנה, בתשובתו של הרב אברהם ב"ר יצחק (הראב"י) אב"ד נרבונה, בעניין שאילת שלום בשם,²⁴ נכלל המשפט הזה: 'ומי שמדקדק: שם גופיה איקרי שלום (שבת י ע"ב), אבל אינו שם גופיה, אינו דקדוק, כי המקום שמו ובו שמו'. הראב"י פעל בפרובנס במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה, נפטר למעלה ממאה שנה לפני הרמב"ן, והוא נחשב בין 'מבשרי' הקבלה, והראשון בשלשלת היוחסין שלה הידוע לנו בשמו. לפנינו ראייה נדירה – ואולי יחידה – למעורבותו של חכם זה בעיוני הקבלה המתחדשת.

ביטוייה המפורש של השקפה זו נמצא עמנו בכתובים זמן רב לפני הקבלה, ואף לפני רב האי גאון שהתשובה דלעיל יוחסה לו. היא מצויה בקטעים מספר המצוות לענן הקראי, בן אמצע המאה השמינית. וזו לשונו: 'אמר בסוף "בנקבו שם יומת" (ויקרא כד, טז), ירמוז כי גם מי שמוזכר את התורה בקלות חייב מיתה, כי התורה נקראת גם כן שם ה', שנאמר "להעלות משם את ארון האלהים אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו" (שמואל ב ו, ב) [...] כי בארון נמצא שם ה', ובארון לא נמצא רק התורה, שנאמר "ויקח ויתן את העדות אל הארון" (שמות מ, כ), נמצא כי קרא את התורה שם ה'.'²⁵

לרעיון זה נודעו גם תוצאות מעניינות בהלכה. וכך פסק רב האי גאון בתשובה:²⁶

22 וראה בעיקר א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, פרק שביעי.

23 ראה החומר המובא אצל אידל (לעיל הע' 20), עמ' 52, 66-67.

24 "קאפח (מהדיר), תשובות הראב"י אב"ד, ירושלים תשכ"ב, ס' ו, עמ' כו.

25 א"א הרקבי, זכרון לראשונים ח: השריד והפליט מספרי המצוות הראשונים לבני מקרא, פטרבורג תרס"ג, עמ' 13-14. והשווה לכל זה המסורת המדרשית (הימי ביניימית) העתיקה, שלפיה 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך', האמור בספר שמות (כג, כ), כוונתו לארון, והאזהרה: 'השמר מפניו [...] אל תמר בו [...] כי שמי בקרבו' (שם כא) – משמעה ששמות השם כתובים ומונחים בספר (או בלוחות) שבארון, ועל עניין זה נאמר להלן למשה 'פני ילכו' (שם לג, יד). ראה ילקוט שמעוני (בשם ילמנו), בהעלותך, רמז תשכט; והחומר המרובה שהביא הרב מ"מ כשר בתורה שלמה, יט, עמ' רכט, ס' רצח.

26 גינצבורג, גאניקה, ב, עמ' 153.

מי שנטל ספר תחנונים ושל תפילות ונשבע בה, אותה השבועה תהא כשבועת התורה, וכיון שנתחרט בה יש לה הפרה או לא? כך ראינו ששבועתו כשבועת ספר התורה, מה ספר תורה יש בו שמות של הקב"ה, כך ספר תחנונים ושל תפילות יש בהן מקראות ושמות של הקב"ה ואין לשבועתו הפרה. תשובה זו הובאה הרבה בדברי הראשונים, וזה נוסחה בתשובת מהר"ם מרוטנבורג, מהד' קרימונה, סי' יח: 'וששאלתם מי שנטל תפילות וכו', כך ראינו ששבועה זו כשבועת ספר תורה היא, מה ספר תורה יש בו שמותיו של הקב"ה ויש בהם פסוקים של מקרא, ולא עוד כיון שיש בו כתוב כל אותיות שבא"ב, הרי אלפבית שבו מצטרפין אותיות שבו לכמה שמות, והן גופה של תורה'.²⁷

עיון מעמיק יותר בתשובת רב האי גאון זו יש בו כדי להעמיק את הבנתנו במנהג אשכנז הקדמון לצרף קטן וספר תורה בידו. תשובת רב האי יסודה בסוגיית נדרים יד ע"ב: 'הנודר בתורה לא אמר כלום, במה שכתוב בה דבריו קיימין, בה ובמה שכתוב בה דברין קיימין. קתני "במה שכתוב בה דבריו קיימין", בה ובמה שכתוב בה צריך למימר? אמר רב נחמן, לא קשיא, הא דמחאת אורייתא אארבעא, הא דנקיט לה בידיה. מחתא על ארעא דעתיה אגוילי, נקט לה בידיה דעתיה על האזכרות שבה'. ובדומה לזה הסוגיה בשבועות לח ע"ב: 'היכי משבעין ליה [שבועת הדיינין]? אמר רב יהודה אמר רב, משביעין אותו שבועה האמורה בתורה, דכתיב "ואשביעך בה' אלהי השמים" (בראשית כד, ג). אמר ליה רבינא לרב אשי, כמאן? כרבי חנינא בר אידי דאמר בעינן שם המיוחד? אמר ליה, אפילו תימא רבנן דאמרי בכינוי, ונפקא מינה צריך לאתפוש חפצא בידיה, וכדרבא. דאמר רבא: האי דיינא דאשבע בה' אלהי השמים נעשה כמי שטעה בדבר משנה וחוזר'.

רבינא סבור היה לפרש את ההוראה 'שם ה' כפשוטו, דהיינו שם המיוחד, אבל רב אשי לימדו כדעת רבא, שאין העיקר ביטוי השם המיוחד בפה. יתרה עליו נטילת ספר התורה והחזקתו ביד, שכן התורה כולה, על שלל אזכרותיה והשמות העולים מצירופי אותיותיה, והשבועות הנזכרות בה בשם, היא היא השבועה בה' המבוקשת והמחייבת. בנטילתה ביד, 'דעתיה – של הנשבע – על הזכרות שבה', ושבועתו על דעתה ועל דעת נותנה, ובנוכחותו.²⁸

הצורך ב'עדה' בת עשרה כתנאי להזכרת השם בתפילה ובזימון נובעת מן ההשקפה שאין השכינה שורה בפחות ממניין זה, כמפורש בגמרא. כדי להשלים

27 תשובה זו נזכרה במקומות שונים בספרות הראשונים. וראה ספר האשכול, מהד' אלבק, ב, עמ' 153.

28 נקיטת חפץ זו דייה בתפילין, כמפורש בגמרא שם, מפני שיש בה קצת מפרשיות התורה כתובות בכשרות ולשמן. רש"י הסמיך לסוגיה את השבעת העבד על ידי אברהם 'דאתפסיה ברית מילה', כדוגמה מקראית להתפסת חפץ, ובתוספות העירר: 'כיון דעדיין לא נצטוו יותר, הוי כספר תורה לגבייה'. וכדי להבין מה עניין זה לשמות השם ראה E. Wolfson, 'Circumcision and the Divine Name', *JQR* 78 (1987), pp. 77–112. ובאופן כללי, ראה הערת: 'ברכת חזק' (לעיל מבוא, הע' 69), עמ' 115–118.

מניין תשעה לעשרה נהגו להביא ספר תורה, הכולל שמות הרבה של ה' (ואפשר כולו שם הוא). בגלל הזהות שבין שם ה' לשכינתו בפועל, נחשבה נוכחות ספר התורה במניין כנוכחות של ה', המאפשרת הזכרת שמו גם בתפילה ובזימון. נוכחות זו הייתה בעלת משמעות בתודעת המתפללים אך ורק אם התורה הוחזקה ביד, אבל בהיותה מונחת, דעתם הייתה נתונה 'אגילי' ולא על השמות ולא נתפסה כנוכחות של ה'. טכניקה זו אינה טעונה קטן כלל, וכבר ראינו בפרקי דר' אליעזר על קידוש החודש, שציטטו קדמונים כמקור למנהגם, שאין קטן נזכר כלל. גם בירושלמי אין הלשון 'קטן וספר תורה' מכון, מן הסתם, לצירופם יחד, אלא לכל אחד ואחד מהם בנפרד. ואולם, מאחר שהרגל הלשון לראות בוי"ו שכזו וי"ו החיבור ולא וי"ו הברה, נשתרש המנהג לצרפם יחד לצורך זה.

עקרון הצירוף של ספר תורה הוא בנוכחות השכינה העולה מתוך האזכרות של שם ה', ועל פי זה תובן סתירת הקל וחומר שהעלה הירושלמי מזימון שלושה לזימון עשרה. זהו גם ההסבר של הצירוף האחר הנזכר בגמרא שם: 'שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין', המבוסס על ההשוואה הזאת. ברכות ו ע"א: 'מנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם, שנאמר "אלהים נצב בעדת אל" (תהלים פב, א) [...] ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם? שנאמר "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה'" (מלאכי ג, טז). דעה זו סבורה שניתן לצרף את נוכחות השכינה לזימון בשלושה, אף על פי שאין בו הזכרת השם כלל. היא נדחתה מן ההלכה, מפני שאין היא מכירה באפשרות של צירוף שכזה – אליבא דמסורת ארץ ישראל – אלא למניין עשרה, שעניינו המרכזי הוא הזכרת השם.

רשימת המקורות

אבודרהם	ירושלים תשי"ט.
אגודה	הרב דוד אבודרהם, ספרד, המאה הארבע עשרה. מהד' הרב א' בריזל, ירושלים תשכ"ו.
אור זרוע	הרב אלכסנדר זוסיל הכהן, אשכנז, המאה הארבע עשרה. חלקים א-ב, ז'יטומיר תרכ"ב; ג-ד: ירושלים תשכ"ח.
אורחות חיים	הרב יצחק ב"ר משה מווינה, אוסטריה, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.
האשכול	ח"א, פירנצה תק"י; ח"ב, מהד' מ' שליזינגר, ברלין תרנ"ט. הרב אהרן הכהן מלוניל, פרובנס, מפנה המאות השלוש עשרה והארבע עשרה.
גנזי שכטר	מהד' ח' אלבק, א-ב, ירושלים תרצ"ה-תרצ"ח; מהד' הרב צבי איערבאך, הלברשטאט תרכ"ח.
דרשות מהר"ח או"ז	הרב אברהם ב"ר יצחק אב"ד נרבוניה, פרובנס, המחצית הראשונה של המאה השתים עשרה.
הלכות גדולות	מהד' ל' גינצבורג, חלקים א-ג, ניו יורק תרפ"ח-תרפ"ט. קובץ תשובות גאונים.
הלכות פסוקות	פסקי הלכה שלו, ירושלים תשל"ג.
הלכות קצובות	הרב חיים בן רבי יצחק אור זרוע, וינה, אוסטריה, המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה.
זהר	ורשה תרל"ד; מהד' ע' הילדסהיימר, ברלין תרמ"ח-תרנ"ב; מהד' הילדסהיימר החדשה, ירושלים תשל"ב-תשמ"ז.
יראים השלם	הרב שמעון קיירא, בצרה, עירק, המאה התשיעית. מהד' ש' ששון, ירושלים תשי"א.
	מאת רב יהודאי גאון, בבל, המחצית השנייה של המאה השמינית.
	מהד' מ' מרגליות, ירושלים תש"ב.
	אנונימי, איטליה, המאה העשירית לערך.
	מהד' הרב ר' מרגליות, ירושלים תש"ל.
	מהד' הרב א"א שיף, וילנה תרנ"ב-תרס"ד.

הרב אליעזר ממיץ, צרפת, מפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה.	
ונציה ש"ז.	כלבו
אנונימי, פרובנס, מפנה המאות השלוש עשרה והארבע עשרה.	
מהד' י' פריימן, ברלין תרס"ג.	לקט יושר
מנהגי הרב ישראל איסרליין, גרמניה, המאה החמש עשרה.	
מהד' י' הלוי לאסט, לונדון תרס"ט.	מגן אבות
הרב מנחם המאירי, פרובנס, סוף המאה הארבע עשרה.	
בראשית, מהד' תאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה; ויקרא, מהד' מ' מרגליות, א-ו, ירושלים תשי"ג-תש"ך; שאר מדרשי רבה, דפוס וילנה; שאר מדרשים, מהדורות ש' בובר.	מדרשי רבה
פרעסבורג תר"ד.	מחברת הערוך
הרב שלמה פרחון, ספרד, אמצע המאה השתים עשרה.	
נירנברג תרפ"ג.	מחזור ויטרי
הרב שמחה מוויטרי, צרפת, אמצע המאה השתים עשרה.	
מהד' י' אלפנביין, ניו יורק תשי"ח.	מנהגי דורא
אנונימי, אשכנז, סוף המאה השלוש עשרה.	
מהד' ש"י שפיצר, ירושלים תשל"ז.	מנהגי שרש-שלום
הרב שלום מווינה, אוסטריה, המאה הארבע עשרה.	מנוישטאט
מהד' מ' היגער, ניו יורק תרצ"ז.	מסכת סופרים
ארץ ישראל, המאה השמינית (?)	
מהד' א' עפשטיין, ברלין תר"ע.	מעשה הגאונים
הרב נתן המכירי, אשכנז, סוף המאה האחת עשרה.	
סאניק תרנ"א.	מעשה רוקח
הרב אלעזר מוורמייזא, אשכנז, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.	
מהד' מ' הרשקר, ירושלים תשל"ב.	סדור ר' שלמה
אשכנז, מפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה.	מוורמייזא
מהד' ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב.	סדור רב עמרם גאון
בבל, המאה התשיעית.	
מהד' הרב ש' אסף ואחרים, ירושלים תשכ"ג.	סדור רס"ג
רב סעדיה גאון, ארץ ישראל - בבל, המחצית הראשונה של המאה העשירית.	
מהד' ש' בובר, ברלין תרע"ב.	סדור רש"י
צרפת, המחצית הראשונה של המאה השתים עשרה.	
A. Schechter, <i>Studies in Jewish Liturgy</i> , Philadelphia 1930	סדר חיבור

ברכות האיטלקי	הרב מנחם בן שלמה, איטליה, המחצית הראשונה של המאה השתים עשרה.
ספר החילוקים	מהד' מ' מרגליות, ירושלים תרצ"ח. חילופי המנהגים שבין בני בבל לבני ארץ ישראל. נתחבר במאה התשיעית, כנראה בארץ ישראל.
ספר הישר לרבנו תם	חלק השו"ת: מהד' ש' רוזנטל, ברלין תרנ"ח; חלק החידושים: מהד' ש"ש רוזנטל, ירושלים תשי"ח. רבנו יעקב תם, צרפת, המאה השתים עשרה.
ספר המחכים	מהד' י' פריימן, בתוך האשכול (גינציג), ו (תרס"ט). הרב נתן ב"ר יהודה, אשכנז, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.
ספר המנהגות	בתוך: 'ספרן של ראשונים', מהד' ש' אסף, ירושלים תרצ"ה. רבי אשר ב"ר שאול מלוניל, פרובנס, מפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה.
ספר המנהיג	מהד' י' רפאל, א-ב, ירושלים תשל"ח. הרב נתן ב"ר אברהם הירחי, פרובנס, מפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה.
ספר המספיק לעובדי השם	מהד' נ' דנה, רמת גן תשמ"ט. ר' אברהם בן הרמב"ם, מצרים, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.
ספר העיטור	מהד' רמ"י, ירושלים תש"ל. הרב יצחק בן אבא מארי, פרובנס, המחצית השנייה של המאה השתים עשרה.
ספר העתים	מהד' י' שור, קרקוב תרס"ג. הרב יהודה הברצלוני, קטלוניה, מפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה.
ספר הפרדס	מהד' הרב ח"י עהרענרייך, בודפשט תרפ"ד. אנונימי, אשכנז, המחצית הראשונה של המאה השתים עשרה.
ספר הפרנס	וילנה תרנ"א. הרב משה פרנס, אשכנז, מפנה המאות השלוש עשרה והארבע עשרה.
ספר חסידים	מהד' י' הכהן ויסטינעצקי, ברלין תרנ"א; מהד' ר' מרגליות, ירושלים תשי"ז. רבי יהודה החסיד ובני חוגו, אשכנז, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.
ספר מצוות גדול	ונציה ש"ז.

הרב משה ב"ר יעקב מקוצי, צרפת, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה. [ישראל] תשי"ט.	ספר מצוות קטן
הרב יצחק מקורביל, צרפת, המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה.	עץ חיים
מהד' י' ברודי, א-ג, ירושלים תשכ"ב-תשכ"ו. רבי יעקב חזן מלונדון, אנגליה, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.	ערוגת הבשם
מהד' א"א אורבך, א-ד, ירושלים תרצ"ט-תשכ"ג. הרב עזריאל ב"ר אברהם, בוהמיה, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.	פירושי סידור התפילה לרוקח
מהד' מ' הרשור וי"א הרשור, א-ב, ירושלים תשנ"ב. הרב אליעזר מוורמייזא, אשכנז, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.	פסקי ריקאנטי
חמוש"ד [סדילקוב תקצ"ד]. הרב מנחם ריקאנטי, איטליה [או ספרד], המחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה.	צורר החיים
מהד' ש"ח ירושלמי, ירושלים תשכ"ו. הרב חיים בן שמואל אבן דוד, ספרד, המאה הארבע עשרה.	ראב"ן
מהד' הרב ש"ז עהרענרייך, שאמלוי תרפ"ו. הרב אליעזר ב"ר נתן, אשכנז, אמצע המאה השתים עשרה.	ראב"ה
מהד' א' אפטוביצר, ברלין וירושלים תרע"ד-תרצ"ח. הרב אליעזר ב"ר יואל הלוי, אשכנז, מפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה.	רוקח
ירושלים תש"ך. הרב אלעזר מוורמייזא, אשכנז, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.	שבלי הלקט
מהד' ש' מירסקי, חלק א (עד סי' קל). ניו יורק תשכ"ו; מהד' ש' בובר (יתר הסימנים), וילנה תרמ"ז; חלק ב: מהד' שכפול, הרב ש' חסידה, ירושלים תשכ"ט.	שו"ת הרא"ש
הרב צדקיהו ב"ר אברהם מן הענוים, איטליה, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.	שו"ת הראב"ד
מהד' י"ש יודלוב, ירושלים תשנ"ד. רבי אשר ב"ר יחיאל, אשכנז וספרד, מפנה המאות השלוש עשרה והארבע עשרה.	
מהד' הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ד.	

הרב אברהם ב"ר דוד, פרובנס, המאה השתים עשרה.	
מהד' ז' לייטער, פטרסבורג תשי"ד.	שו"ת הרי"ף
הרב יצחק אלפסי, צפון אפריקה וספרד, המאה האחת עשרה.	
מהד' י' בלאו, חלקים א-ג, ירושלים תשי"ח-תשכ"א; חלק ד, ירושלים תשמ"ו.	שו"ת הרמב"ם
הרב משה בן מימון, ספרד ומצרים, המאה השתים עשרה.	
מהד' הרב י' סץ, ירושלים תשי"ח.	שו"ת מהרי"ל
שו"ת מהרי"ל החדשות, מהד' הרב י' סץ, ירושלים תשל"ו.	
הרב יעקב מולין סג"ל, אשכנז, מפנה המאות הארבע עשרה והחמש עשרה.	
מהד' ר' מרגליות, ירושלים תשי"ו.	שו"ת מן השמים
הרב יעקב ממארוויש, פרובנס, סוף המאה השתים עשרה.	
מהד' הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"א.	שו"ת ראב"י אב"ד
הרב אברהם ב"ר יצחק מנרבונה, פרובנס, המחצית הראשונה של המאה השתים עשרה.	
מהד' א' פריימן, ירושלים תרצ"ו.	שו"ת רבי אברהם
מצרים, המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.	בן הרמב"ם
דפוסיים רגילים.	תרומת הדשן
הרב ישראל איסרליין, אשכנז, המאה החמש עשרה.	
מהדורות דפוס רגילות.	תשב"ץ (מהר"ם
הרב מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, אשכנז, המאה השלוש עשרה.	מרוטנבורג)
אסף, ירושלים תרפ"ז, תרפ"ט, תש"ב; חמדה גנוזה, ירושלים תרכ"ג; תשובות הגאונים, מהד' א"א הרכבי, ברלין תרמ"ז; ליק ומוספא תרכ"ד; שערי צדק, שלוניקי תקנ"ב; תשובות גאוני מזרח ומערב, ברלין תר"ח; תשובות גאונים קדמונים, ברלין תר"ח; שערי תשובה, לייפציג תרי"ח; קהלת שלמה, ירושלים תר"ס.	תשובות הגאונים
מהד' י"ז כהנא, א-ג, ירושלים תשי"ג-תשכ"ג.	תשובות ופסקים של
הרב מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, אשכנז, המאה השלוש עשרה.	מהר"ם מרוטנבורג
	תשובות חכמי צרפת
וינה תרמ"א.	ולותיר
מהד' י' אלפנביין, ניו יורק תשי"ג.	תשובות רש"י

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

אורבך, בעלי התוספות = א"א אורבך, בעלי התוספות, א-ב, ירושלים תש"ם
אלבוגן, התפילה בישראל = י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית,
תרגם י' עמיר, ערך י' היינמן, תל אביב תשל"ב
בן-ששון, הקהילה = מ' בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן
800-1057², ירושלים תשנ"ז

גולדשמידט, מחזור ויטרי = ד' גולדשמידט, 'נוסח התפילות של מחזור ויטרי לפי כתב יד
רג"ו', הנ"ל, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תש"ם, עמ' 66-79
גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט = ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תש"ם
גינצבורג, ביאורים וחידושים בירושלמי = ל' גינצבורג, ביאורים וחידושים בירושלמי,
א-ד, ניו יורק תש"א

גינצבורג, גאניקה = ל' גינצבורג, גאניקה, ב, ניו יורק 1909
גרוסמן, חכמי אשכנז = א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים³, ירושלים תשס"א
גרוסמן, חכמי צרפת = א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים³, ירושלים תשס"א
דנציג, מבוא להלכות פסוקות = נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים
תשנ"ג

וידר, התגבשות נוסח התפילה = נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב,
ירושלים תשנ"ח

ליברמן, הירושלמי כפשוטו = ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה
פליישר, תפילה ומנהגי תפילה = ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים
בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח
תא"שמע, הלכה, מנהג ומציאות = י' תא"שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1000-
1350², ירושלים תש"ס

תא"שמע, הגולה שבנסתר = י' תא"שמע, הגולה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר
הזהר, מהדורה שנייה מורחבת, תל אביב תשס"א
תא"שמע, מנהג אשכנז הקדמון = י' תא"שמע, מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון², ירושלים
תשנ"ט

מפתח המקורות

מקורות לספרות חז"ל

משנה

סוטה	ג, ח 114	ברכות
ה, ד *66	ג, י *103	א, ב 102
ז, ח 109	ו, ב 114	א, ד 90-84
	ז, א 109	א, ה 105
אבות		ב, ג 217, 215
א, טז 187	סוכה	ג, ג 214
	ב, ה 108	ד, א *102, 116
תמיד		ה, ב 120
ד, ג 63	תענית	ט, ה 108
ה, א 109	א, ד 157	
ז, ב 109	ד, א 143, 11	פסחים
ז, ד 151-150, 148, 139		ד, ד 203
	מגילה	י, ו *106-105
מידות	ג, ג 199	
ב, ב 212	ד, ה 236, 234	ראש השנה
	ד, ו 239, 227	ד, ט 109
נגעים		
יג, יב 213	נדרים	יומא
	ב, ב 173	ד, א-ב 114
		ג, א *103

* ספרים על סדר הש"ס ימצא הקורא על פי ההפניות למשנה ולתלמודים. כוכבית ליד מספר פירושה הפניה רק להערה.

תוספתא

תענית	פסחים	ברכות
ב, ד 158	י, ט *106	א, ד 92
		א, ח 86, 85
מגילה	ראש השנה	ב, יג 216
ב, ז 223	ב, יח 109	ג, ב 119
ג, יא 228, 227		ג, ו 218
ג, יד 191, 190	סוכה	ג, יט 102, 92
	ד, ה 117	
סוטה		
ו, ב-ג *66		

תלמוד ירושלמי

ד, א *205	עירובין	ברכות
ד, ד 190	ג, ט 82	א, א 190, 104, 103, 102
		א, ה 148, 116, 87, 12, 8
מועד קטן	פסחים	ב, א 94, 92
ג, ה 190	ד, א 132	ב, ד 218
		ג, א 190
כתובות	יומא	ג, ב 113
א, א 193	ד, ה 139	ג, ד 216
		ד, א 219, 120, 118
נדרים	סוכה	ד, ב 120
ח, א 174, 171	ה, ב 117	ד, ד 120
		ז, ב 248, 244-238, 228
סוטה	תענית	ט, ג *183
ה, ד *66	ב, ב 168, 167	
	ד, א 113	תרומות
בבא קמא		א, א 218
א, א 202	מגילה	
	ב, ה 224	

תלמוד בבלי

תענית	י,א, 207	ברכות
י, א 172	י,ב 45	ד, א 86
י,א, 162	כב, א 207	ד, ב 118, 104, 101
י,א, ב 170, 167, 166	כג, א 223, *	ה, א 133
י,ב, א 169, 162, 160, 158	כד, א 167, 166	ו, א 248, 98
י,ב, ב 165, 159, 157	קט"ט, א 195	ח, א 109
170	קנ, א 215	ט, א 102
טז, ב 180	עירובין	ט, ב 104, 102
כב, ב 149	צו, ב 79	י,א, 91, 85, 73
מגילה		י,א, ב 92
ד, א 225, 224	פסחים	יג, ב 92
יז, ב 50	ז, ב 183, *	יד, ב 116
כג, א 231, 227	נד, ב 175	טו, א 216, *
כד, א 234	קו, א 88	טו, ב 218
כו, א 205, *	קח, א 223, *	כ, ב 220, 214, *
כת, א 200, 199	קיב, א 138	כא, ב 8
כט, א 199		כג, ב 30
כט, ב 231	ראש השנה	כד, ב 221
	לא, א 67, *	כו, א 117
מועד קטן		כז, ב 116
כא, א 190	יומא	ל, א 102, 92
	כז, ב 144	ל, ב 117, 52
כתובות	כט, א 222	לג, א 121-120
ז-ח 189, 188	סט, ב 41, *	לז, א 87, 28
ח, א 88	פז, ב 120, 118	מה, ב 241
		מו, ב 234
נדריים	סוכה	מז, ב 240, 189
ח, א 170	לח, א 224	נג, א 204
יד, ב 247	לח, ב 13	נג, ב 234
	נג, א 117	נח, א 159, *
סוטה		שבת
י,א, ב 225	ביצה	ט, ב 123, 118
לב, ב 219	לג, ב 135, *	י, ב 246

תמורה	עבודה זרה	קידושין
ד, א 8	ג, א 100	כט, א 202, 204
כריתות	חולין	סנהדרין
ו, א 139	כד, ב 235	סה, ב 128
	צא, א 114	
תמיד		שבועות
לב, א 105, 117	ערכין	טו, ב 104, 133
	ג, א 223, 225	כו, ב 164
נדה		לח, ב 247
סו, ב 28		

מדרשים

מדרש הגדול	מדרש תהלים	ספרא
שמות כז, כא 203-204	ג, ב 245	אמור ויקרא כד, ב 202
במדבר ח, א 204	טז, ד 63	ספרי במדבר
סדר אליהו רבה	צב, ג 194	א 202
ו 77	תנחומא	
	לך לך א 92	ספרי דברים
פרקי דר' אליעזר	כי תשא לג 129, 134	נג 152
ח 238-244, 248	בהעלותך ה 202, 203	
		בראשית רבה
קדמוניות היהודים	תנחומא בובר	ז 138
ד ח ח 105, 115	בהעלותך ו 202	כב 194
ד ח יג 115		מח 95-96
	שיר השירים רבה	פב 99*
מסכתות קטנות	ב, ה 204	צא 241-242, 244
דרך ארץ 26		
סופרים 6, 57, 65, 129*	ילקוט שמעוני	ויקרא רבה
טז, ט 98	תהלים ס"ו תרסו 63	ט 203
יח, א 58		
יח, ב 151	קהלת רבה	פסיקתא דרב כהנא
יח, ד 150	א, ב 194	עב, א; עז, א 95-96
יט, ט 191, 193		
יט, י 212		

מקורות למבחר ספרות ימי הביניים

- אור זרוע, א, סי' כא 79; סי' קצו 243, 244; סי' קיז 216, 217; סי' שמא 182; סי' תשנב 229; ב, סי' מח 229; סי' פט 134*, סי' שסח 225; סי' תד 161, 162
- אשכול, מהד' אלבק, א, עמ' 5 209; עמ' 11-10 60; עמ' 126 161; עמ' 184 236; ב, עמ' 153 247*
- אשכול, מהד' אורבך עמ' 12 70
- הלכות גדולות (כללי) 19, 20, 22, 23, 24*, 27, 29, 76, 82, 92, 124, 167, 183, 184, 223, 225, 226
- הלכות גדולות אספמיא (ברלין), עמ' 29-30 123; עמ' 190 130; עמ' 226 182; עמ' 622 233
- הלכות גדולות, מהד' הילדסהיימר החדשה, עמ' 406 224
- הלכות פסוקות 226, 233
- הלכות פסוקות מן הגאונים סי' עז 209
- הלכות קצובות 226
- הלכות ראו 226, 233
- זהר, א: י, ב 80; יד, ב 138; סב, ב 135*, 138; קצו, ב 138*; ב: נד, ב 72; פח, ב 135*; ק, א 135*; קלא, ב 72; קנ, ב 135*; רב, ב 80; רסא, ב 80; ג: קכ, ב 99; רמא, ב 80; רמד, א 80; רנד, ב 81*; רסג, ב 80; שז, א 80, 81; זהר חדש, רות, מז, ב 224
- חלוף מנהגים, מרגליות, עמ' 1-6 94-95; עמ' 156 211; סי' כח 188*; סי' מג 219
- חסידים, מהד' ויסטינצקי, סי' ה-ו 52; סי' יח 52; סי' קסג 52; סי' תקלג 201, 202; סי' תשפה 52, 53; סי' תתשע
- 135*; סי' תתשעה 48*
- מהד' מרגליות סי' פא 29*; סי' קנח 49; סי' רה 43*; סי' רמא 135*; סי' רמט 43*
- כתבי יד
- אוקספורד, Ms. Corpus Christi College, 183, 153, 147-144, 29 133
- אוקספורד 1102 183; 1531 193*
- וטיקן 318 24
- ירושלים 7220 heb. 179
- מוסקווה 481 19*
- קטע גניזה 2068 ENA 74*
- קלגסבלד 18 140
- רג"ו 79
- ששון 1046 (שערי ברכות) 183
- מחזור ויטרי (על החיבור והתגבשותו) 14, 15-29, 39, 43, 50, 51, 233
- מחזור ויטרי, עמ' 5 151; עמ' 5-6 59; עמ' 9 79, 96; עמ' 50 237-244, 239
- עמ' 51 244; עמ' 62 140, 150; עמ' 73 28; עמ' 76 30; עמ' 82 35; עמ' 89 59*, 62; עמ' 89-91 244; עמ' 115 136; עמ' 142 35; עמ' 176 151; עמ' 226-227 69; עמ' 243 26; עמ' 264-265 25; עמ' 586 182; עמ' 606 208; השלמות, עמ' יד 137*
- מנהגות, עמ' 130 201; עמ' 132 61, 71; עמ' 133 80
- מנהיג, עמ' לח 100; עמ' לח-לט 60; עמ' מג 100; עמ' נא 62; עמ' נד 66, 67, 70; עמ' סה 79; עמ' סח 231*;

- עמ' צ 178*; עמ' קיא 244; עמ' קכ-
קכב 123*; עמ' קלג, 193*; עמ' קסה
232*; עמ' ר 127; עמ' רמט 225;
עמ' תקמג 195
המספיק לעובדי השם, עמ' 77-85; 97; עמ'
105-114; 210; עמ' 204 34*
מעשה הגאונים, עמ' 29; 176; עמ' 39 136;
עמ' 41 35; עמ' 55 185, 35
סידור רב עמרם (כללי, ללא הפניה
ספציפית) 19-25, 27, 29, 59, 69, 83,
99, 112, 134*; עמ' יד 76; עמ' טו 93;
עמ' טז-יז 93, 94, 96; עמ' כ 84;
עמ' לט-מ 151; עמ' נב 76; עמ' פא-
פב 129; עמ' קלב-קלג 130; עמ' קפא
182
סידור רב סעדיה 20-21 (כללי); עמ' יג,
כו 76; עמ' יז 93*; עמ' לד 68, 69;
עמ' קכו 132
סידור רש"י 16, 18, 20, 27, 234
ספר הישר, חלק החידושים, סי' תלא 128*;
חלק התשובות, סי' מה, ג 231; מה,
ד 182; מה, ה 17*, 231; סי' סג, יב
86
ערוגת הבשם, ב, עמ' 31 215, 216*, 217;
ג, עמ' 469 142
פירוש התפילות לר"א מוורמייזא, עמ' מז
ואילך 60; עמ' רב 69; עמ' תקכה-
תקכו 193-194
פירוש התפילות לר' יהודה ב"ר יקר,
עמ' ג 59; עמ' קכג 138
פרדס, עמ' רצח-שכו 40; עמ' רצט 41,
59; עמ' שיו 138*; עמ' שכא 60, 150;
עמ' שכב 72; עמ' שלח 233; עמ' שמט
230; עמ' שנג 31*
ראבי"ה, א, עמ' 18 92, 96; א, עמ' 21 79;
א, עמ' 59 124-126; א, עמ' 210 243;
- א, עמ' 260 204; ב עמ' 292 224; ב
(ג), עמ' 611 174
ראב"ן, סב, א 31*; קסט, א 31; רצט,
א 31; סי' מב 30; סי' קמא 78; סי'
קסט 122, 125
רוקח, סי' נו 228; סי' רלו 224; סי' שכ
72, 79; סי' שכד 139-140; סי' שכו
79; סי' שלד 228-229; סי' שנא-שנה
189; סי' שנב 183; פירוש התפילות,
עמ' ריד 72
רמב"ם, יד החוקה
קריאת שמע א ו 74, 76; ב ב 92, 96
תפילה א ו 124; ג ו 163; ד טו 52; ה
ט 220; ז יג 67, 71*; ט א 96-97; יא
ה 207; יב יז 228; יב כ 233*
ברכות א ז 215; א טו 184*; ב י 192,
193
סדר התפילות 58, 71, 151
תעניות א ז 171; א ט 162; א י 163
מגילה א א 224
נדרים ג ט 171; ד טז 171
ערכין ו לא-לג 172
מכירה כב טו-טז 172
שאלות, בראשית עמ' יב 128, 129,
131*, 134; סי' עה 160-161, 163, 164
שבלי הלקט, סי' יד 78; סי' כח 86; סי'
לח 229; סי' עז 59, 60*; סי' קסט
130-131; סי' קצ 230; ב, עמ' 142
189; עמ' קנב-קנג 186*, 187
שו"ת הרא"ש, כלל ד, סי' י 176-178
שו"ת הרשב"א, ג, סי' רעז 212; סי' רץ
135*
שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו, סי' קס 163,
164; סי' קפ-קפב 85; סי' קפד 228*;
סי' רו 181-187; סי' רכד 187; סי'
רסב 97*; סי' שיג 164

תשובות גאונים

קמא *123

תשובות הגאונים אסף, תרפ"ד, עמ' 124

*207

תשובות הגאונים אסף, תש"א, עמ' 145-

*228 146

תשובות הגאונים אסף, תש"ב, עמ' 104

236

תשובות רב נטרונאי גאון, עמ' 115 68,

69; עמ' 146-147 152, 153; עמ' 180-

126, 125 183

אוצר הגאונים ברכות, סי' סח, עמ' 10

217; סי' קעו *121; עמ' 29-30

74; שבת, סי' שכ *151; מגילה, סי'

קלט-קמז 112

גאוניקה, ב, עמ' 153 246

חמדה גנוזה, סי' ז 207; סי' קכה 75;

סי' קסא *179

שערי תשובה, סי' ס 236; סי' פ 136

תשובות גאוני מזרח ומערב, סי'

מפתח התפילות

יעלה ויבוא 117, 30	אב הרחמים 13
ישתבח 100, 80, 72, 71, 70, 69, 67	אהבת עולם ואהבה רבה 85, 83-73
מגן אבות (מעין שבע) 126, 125, 122	אין כאלהינו 151, 149, 142, 139, 127, 12
מגן אברהם 41	153
מי שבירך 43	אל אדון *194
מעמדות 153-143, 111, 110, 32, 12, 11	אמת ואמונה 86, 84, 42
נעילה 179, 126, 119, 118	אמת ויציב 104, 103, 84, 42
עלינו לשבח 153-139, 12	ברוך שאמר 97, 65-57, 9
עננו 168-160	ברכו 241, 10
עשרת הדיברות 63	ברכות השחר 142, 10
פיטום הקטורת 151, 142, 139, 127	ברכת אבות 42, 41
פסוקי דזמרא 9, 10, 30, 52, 65-57, 66-	ברכת גאולה 109-101, 87, *66, 35
150, 142, *111, 99, 98, 97, 93, 72	ברכת השנים 175
קדושה 241, 125, 122, 114-110, 98, 45	ברכת כוהנים 227, *209, 43
קדושה דיוצר 112, 97	הבדלה 126, 125, 121, 120, 119, 109, 44
קדושה דסדרא 147, 145, 138-127, 98	163, 137, 135, 133, 127
153	הודו לה' 65-57
קדיש 233, 200, 142, 140, 98, 42, 13	הלל 67, 13
קידוש 135, 126, 125, 109	השכיבנו 104, 86-84
קריאת התורה *229, 143, 109, 43, 10	ובא לציון 152, 143, 142, 140, 127, 12
קריאת שמע 78, 73, *66, 63, 30, 16, 12	ויברך דוד *68, 67
-110, 109-101, 100-91, 90-84, 80	ויהי נועם 138-127
217, 216, 215, 214, 142, 141, 116	ויושע 71, 70, 69, 68
243, 241, 219, 218	יהי כבוד 65, 64, 58
רופא חולי עמו ישראל 175	יוצר, ברכת 70, *68, *67, 66, 49, 48, 16
שומע תפילה 166, 164, 158, 9	*113, 112, 100, 99, 93, 89, 85, 80, 77
שיר של יום 150, 148, 144, 142, 139, 12	241, 238, 195, *194, 114
151	יזכור 13
שירת הים 72-66, 61	

מפתח האישים

מפתח החכמים

אבודרהם, דוד 77, 50	182, 209, *225, *226, 228, 230, 235,
אברהם בן הרמב"ם 211-210, 98-97, 11	236, *241, 246, 247
אברהם ב"ר דוד (ראב"ד) 165, 26	חנינאי 76, 75
אברהם ב"ר נתן 27-26	חננאל ב"ר חושיאל 76, 82, 122, 123, 148,
אברהם ב"ר עזריאל 37	161, 167, *225, *226
אהרן הלוי (הרא"ה) 173	יהודאי גאון 20, 23, 110, 209
אחא משבחא 128	יהודה בנו של משה הדרשן 37
איסרליין, ישראל 230	יהודה ב"ר קלונימוס משפירא 49, 186
אליהו מפאריש *59, 231, 232	יהודה הברצלוני 25, 70, 71
אליהו הזקן ממאנש 11, 12, 36, 144, 149,	יהודה החסיד 34, 47, 48, 49, 51, 52, 140,
153	יהודה ראש כלה בקירואן 182
אליעזר ב"ר נתן (ראב"ן) 162, 79, 60	יהודה שירליאון 161
אלעזר ב"ר משולם 63	יהודה שליח ציבור 34
אלעזר הקליר 58, 45, 36	יהונתן הכהן מלוניל 88
אלעזר מוורמייזא 51, 49, 48	יהושע הנגיד *233
אלפסי, יצחק 6, 71, 76, 82, 180, 224,	יוסף (בן רבנו תם) 26
*225, 241, 242	יוסף בר מר חנינא 131
אלקומסי, דניאל *203	יוסף ב"ר יהודה 238
אמתי ב"ר שפטיה 187, 185	יוסף בן גאביר מבגדד 163, 164
אפרים מבונא 71	יוסף בן יהודה [אבן שמעון] 184
אשר ב"ר יעקב מאוזנברוק 51	יוסף טוב עלם 28, 36
אשר מאייזניכא 27	יוסף ראש הסדר *85
ג'יקאטילה, יוסף 100, 179, 246	יניי 36, 194
גרשום מאור הגולה 36, 18	יעקב ב"ר יקר 18, 28, 30, *135
די ליאון משה 136-137, *141	יעקב ב"ר מרדכי 75, 76
האי גאון 23, 75, 76, 77, 88, 89, 90, 112,	יעקב ב"ר שמשון 17, 28
123, 124, 131, *141, *151, *161, *179,	יצחק ב"ר אברהם (ריצב"א) 59

- יצחק ב"ר דורבלו 26
 יצחק ב"ר יהודה 18, 238
 יצחק ב"ר יחיאל 238
 יצחק בן שמעון מספרד 21
 יצחק בן פרחי 246
 יצחק הלוי 18, 225
 ישראל ב"ר יוסף הסופר 178
 רב כהן צדק 74, 75, 76
 כ"ץ, אביגדור מווינה 189-190
 לוריא, יצחק (האר"י) 57, 73, 81, 82, 83
 מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג 51, 79, 177
 מאיר ב"ר יוסף 238
 מאיר ב"ר יצחק ש"ץ 35, 39
 מנחם ב"ר חלבו 37
 מרדכי (שליח ציבור) 35
 משה ב"ר איתאל 37
 משה ב"ר קלונימוס 69
 משה ב"ר שמעיה 25
 משה בן מימון (הרמב"ם) 11, 82, 98, 134*,
 167, 178, 221, 224, 241, 242
 משה בן נחמן 59, 141, 212, 246
 משה הדרשן 37, 194
 משה הכהן מלוגיל 193
 משולם (פרובנס) 18, 231, 232*
 משולם ב"ר קלונימוס 36, 37
 נטרונאי גאון 24, 112, 130, 131, 207, 233
 נסים ב"ר יעקב מקירואן 167, 184
 נתנאל 79
 סעדיה ב"ר יהודה 68*
 סעדיה גאון 21, 64, 67
 עמרם גאון 76, 95, 96, 130, 131, 230
 עניו, יהודה ב"ר בנימין (ריבב"ן) 229
 ענן הקראי 206, 209
- פלוטוי 207
 פרקוי בן באבוי 110, 111, 112
 צמח ב"ר שלמה 19, 21, 130, 131
 צמח גאון 75
 קלונימוס 36
 קרא, יוסף 37
 ר"י הזקן מדאמפייר 17, 26, 59, 79, 189,
 190, 192, 193, 225*, 244
 ר"י מסימפונט 213
 רש"י 17, 18, 19, 20, 24, 25, 28, 29, 30,
 35, 37, 40-42, 60, 176, 185, 188, 209,
 235, 237, 238, 241
 השושני, ישעיה 69, 70
 שלמה הבבלי 37
 שמואל ב"ר נטרונאי 30
 שמואל ב"ר פריגורוס 24, 25
 שמואל החסיד 47
 שמואל הכהן 230
 שמואל מבארי 243
 שמואל מבבנברג 51
 שמחה ה"קן' 17
 שמחה מוויטרי 17, 19, 22, 24, 28*
 שמחה משפירא 215, 216*, 217, 220, 224,
 229
 שמעיה (תלמיד רש"י) 25, 28
 שמשון משאנץ 180
 שניאור מאיברא 79
 שר שלום גאון 75, 76, 112, 129, 130
 שר שלום מגוישטט 212, 213
 שרירא גאון 23, 75, 76, 77, 112, 121, 122,
 123, 131, 179
 תם, יעקב 17, 18, 19, 26, 28, 36, 59*,
 192, 225*, 226*, 232, 233, 243, 244

מפתח חוקרי תפילה

היינימן, יוסף	203, 167, 164, 20
ווינפלד, משה	147, 144, 37
ליברמן, שאול	149, 141, 139, 116, 115, 77
217, 216, 209, 208, 206, 125	201
פליישר, עזרא	93, 90, 89, 88, 85, 30, *
185, 150, 142, *, 113	124, *, 119, 111, 108, 107, 106, 103
שלום, גרשם	217, 216, 203, 202
143, 114-112, 21	
65, 64	
119, 117, 102, 100, 89, 86	
109, 104, 58, 16, 9, *, 4	
246-245, 143, 127	

השלמות למהדורה השנייה

עמ' 8-9: ראה עתה ספרו של צ' גרונר, ברכות שנשתקעו, ירושלים תשס"ד.
לעמ' 11, סוף הקטע השני: ראה י' פנטון, 'שתי אסכולות חסידיות, חסידי אשכנז והיהודים הצופים במצרים', דעת 45 (תש"ס), עמ' 5-34.
עמ' 29, לפני סעיף ד: לאחרונה הוציא לאור הרב אריה גולדשמידט מהדורה חדשה של מחזור ויטרי, בשני כרכים (ירושלים תשס"ד), והוסיף בה חילופי נוסחאות על פי שבעת כתבי היד המפורסמים ביותר של המחזור, המנויים שם, עמ' 51-56. כמו כן הדפיס באות שונה קטעים, שורות או מילים בודדות שאינם 'מבית מדרשו' של רש"י אלא שוקעו שם. למעשה, אין משמעות של ממש לרוב חילופי הנוסח שנרשמו במהדורה זו, וודאי שאין לייחס חשיבות של ממש להפרדה הגרפית בין מה שנדמה כלשון מחז"ו מקורי לבין מה שנדמה כהוספה מאוחרת. חשיבות גדולה יותר יש לייחס להשוואה – שלא נעשתה – בין שבעת כתבי היד הללו לבין תריסר כתבי יד אחרים של מחז"ו, שלמים ומקוטעים, שאינם מכונים בשם זה דווקא בכותרתם ולא קל לזהותם ולאתרם על פי תיאורם בקטלוגים ובכרטסות. כתבי יד אלה מכילים חומר קדום מראשונים אחרים, בני זמנו של רש"י ותלמידיו. למהדורה מצורף מבוא ארוך, שאין בו כל חידוש ורובו – אם לא כולו – נידון במקומות רבים בעבר. עם זאת ימצא הקורא תועלת ניכרת בפריסה הגרפית הנאה של הטקסט ובהערותיו המפורטות של המהדיר המלוות את המחזור.
עמ' 59 הע' 5: לבידור עניינו של סידור 'סג'למסה' ראה עתה מ"ע פרידמן, 'הערה בדבר מקום חיבור הסיידור של ר' שלמה ב"ר נתן', אסופת קרית ספר – מוסף לכרך סח (תשנ"ח), עמ' 151-154.
עמ' 101, סוף העמוד: הנוסח הנכון בפרקוי בן באבוי נדפס ע"י מ"ע פרידמן, 'על תרומת הגניזה לחקר ההלכה', מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ' 289, הע' 48.
עמ' 230 שו' 5-11: ראה רש"י לברכות נג ע"ב, ד"ה 'אבל בעידן מיפטרייהו'.
עמ' 235 הע' 20: לדיון מפורט בהיבטים שונים של ברכה זו ראה י"מ תאישמע וי"צ גילת (עורכים), יד לגילת: אסופת מאמרים של יצחק דב גילת, ירושלים תשס"ב, עמ' 60-76.

First Edition 2003
Second Edition 2004

©
All rights reserved by
The Hebrew University Magnes Press
Jerusalem 2004

ISBN 965-493-169-9

Printed in Israel
Typesetting: Daatz, Jerusalem

ISRAEL M. TA-SHMA

THE EARLY ASHKENAZIC PRAYER

Literary and Historical Aspects

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM

Israel M. Ta-Shma

THE EARLY ASHKENAZIC PRAYER

Literary and Historical Aspects