

קדושת העמידה (ושאר הקדושות): היבטים היסטוריים, ליטורגיים ואידאולוגיים

מאת

עזרא פליישר

א. דברי מבוא

עניינן של הקדושות בתפילות ישראל עורר מאז ומתמיד התרגשות בקרב חוקרי קדמוניות ישראל.¹ הסקרנות למהותן ניוונה לא רק מן המודעות לאופיין החריג בנוף תפילותינו, אלא גם מן התהייה הקבועה על מה שנלמד מהן על מקום תורות הסוד בתרבות היהודית הקדומה ועל משקלן בדת ישראל הממוסדת. בקדושה כתופעה ליטורגית הנדונה לגופה טיפלו בעיקר חוקרים ראשונים, בני סוף המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים,² ימים שבהם טרם נתעוררו הלבבות לחוש בדו־קיום המתוח של הנגלה והנסתר בתולדות הרוח של האומה לתקופותיהן. בימינו, אחרי המהפכה שחולל ג' שלום בעולמנו במחקריו ובאישיותו הכבירה ואחרי חשיפת התעודות המסעירות של כת מדבר יהודה, כמו נבלע חקרן של הקדושות בזרם הגדול של חקר המיסטיקה היהודית: הווייתן הייחודית כמעמד פולחני בתפילות הקבע והחובה שלנו ניטשטשה, והגבול החוצץ בינן ובין הוויית דומות לה או קרובות אליה בעולמם הרוחני של בעלי הסוד בישראל ובאומות העולם נמחק כמעט כליל.³ טשטוש גבולות זה לא היטיב עם המחקר. אין מי שמטיל ספק בכך שהקדושות שלנו מבטאות הלכי רוח האופייניים לעולם המסתורין,

1 הביבליוגרפיה הקלסית הנוגעת לנושא רשומה אצל י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, בעריכת י' היינמן ואחרים, ירושלים תשל"ב, עמ' 47, 52. ביבליוגרפיה נוספת ראה: י' תבורי, 'רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים', מוסף לקרית ספר, סד (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 118 ואילך. לביבליוגרפיה נוספת ראה גם להלן.

2 הספרות הרלוונטית תצוין בסעיפי המאמר השונים לפי הצורך. כמו בשאר עניינים בחקר התפילה גם בנושא זה הפליאו הראשונים לראות ולדייק, ולא מעט מן הדברים שייאמרו להלן כבר נתחדשו על ידם. השתדלתי לציין במקומות הראויים את מה שנטלתי מתורתם של קדמונים. המקורות מספרות חז"ל הנזכרים להלן נדונו כמובן גם הם בספרות המחקר. את דברי קודמיי שנראו בעיני בלתי מתקבלים על הדעת לא ציינתי אלא אם כן מצאתים מחייבים דיון ענייני. אבל הזכרתי לפרקים את הדעות המקובלות במחקר הקונוונציונלי כדי להבליט איוה קו חדש שנקט בדבריי.

3 הדברים דלהלן מכוונים לרוב בקדושה (ובקדושות) כתופעה ליטורגית ולא כאידאה מיסטית כללית. משמעות נוכחותן של הקדושות בתפילות ישראל ודרך השתלבותן בעולם האמונות והדעות של המתפללים הקדומים נדונו במחקרים רבים שהופיעו בזמן האחרון; אין הבעיות הללו מענייננו כאן.

כגוף זר בעליל. השתלבותן בכל זאת בעמידה ובמקומות נוספים בתפילות החובה היא אכן פליאה גדולה.

במאמר שפרסמתי לפני כמה שנים ניסיתי לחזור ולתהות על תהליך התהוות הקדושות בתפילותינו ועל האופנים שבהן נתאזרחו במקומותיהן.⁷ כאן אני מבקש לפרוש יריעה רחבה יותר למה שנאמר במקום ההוא בקיצור, לחזק בראיות כמה הנחות שהנחתי, ולשחזר כמה שלבי ביניים בהתהוות הקדושה. ארחיב את הדיבור גם בהסבר ההרכב של קדושת העמידה (ושל שאר הקדושות) ואנסה לעקוב אחרי הלבטים שליוו את המרכיב הזה בתפילותינו בהתהוותו ובהתפתחותו.

ב. לקדמוניות קדושת העמידה

קדושת העמידה נחשבת בימינו נקודת שיא בתפילת הרבים. היא אפופה הילה של שגב יותר מקריאת שמע, שהיא מצווה מן התורה, ויותר מן העמידה, שחובת אמירתה מעוגנת במשנה, ויותר מקריאת התורה, שהיא הקדומה שבחטיבות הידועות של התפילה. מן הדין אפוא התמיהו ראשונים ואחרונים על העובדה שאין היא נזכרת כמעט כלל במקורותינו הקדומים. אין היא רשומה במשנה בין המעמדים הליטורגיים או הליטורגיים למחצה שאינם מתקיימים בפחות מעשרה,⁸ וחובת שילובה בתפילה אינה נזכרת בספרות התלמודית כלל:⁹ אפשר שהיא נרמזה ברימוז בודד ומעורפל בתוספתא ובאזכור בודד נוסף, מעורפל אף הוא, בירושלמי; היא נרמזה, שלא לצורך עצמה, גם בבבלי, בגרר לעניין שבהלכות תפילה.¹⁰ בכל המקומות הללו, אולי לבד מן האחרון, אין המקורות מייחסים לה חשיבות מיוחדת. עד מסכת סופרים אף אין היא נזכרת לעצמה באמירה מפורשת.¹¹ עובדה זו מוכיחה בעליל שקדושת העמידה (ושאר הקדושות מקל וחומר) לא הייתה קיימת בימי הקדמונים במעמדה הידוע לנו כיום.¹²

7 ראה: ע' פליישר, 'תפילת שמונה עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 179 ואילך, ובמיוחד שם, עמ' 208 ואילך. מטבע הדברים נאלץ הדיון כאן לחזור על כמה מן ההנחות שכבר פורטו שם: דברים אלה מסוכמים כאן בקיצור והקורא מתבקש להשלים את העיון על פי הנאמר במאמר הקודם, לפי ההפניות.

8 משנה, מגילה ד, ג.

9 הדבר צוין כבר בידי רש"י: 'לא מצינו בכל התלמוד חיוב קדושה, אלא חביבה היא עלינו ואינה פחות מעשרה' (סידור רש"י, מהדורת ש' בובר, ברלין תרע"ב, עמ' 36). וכך הוא במחזור ויטרי, מהדורת ש' הורוביץ, ברלין תרמ"ט-תרנ"ז, עמ' 25.

10 על המקורות הללו ועל המשתמע מהם לענייננו ראה להלן בפירוט.

11 ראה: מסכת סופרים טז, ט (מהדורת היגר, עמ' 295). ההלכה (שלשונה סתומה ובוודאי משובשת) מבדילה בין 'קדוש' של יוצר ל'קדוש של עמידה', שבו 'צריך לומר "נעריצך ונקדישך".'

12 מסקנה זו, המחייבת לאחר את התהוות הקדושה לאחר תקופת חכמינו הראשונים, מודגשת במחקר לעתים קרובות, אבל אין היא נלקחת בחשבון מופנם בדרך כלל בסקירת זיקתה של הקדושה אל מציאויות ספרותיות 'מקבילות' לה. דבר שכמעט אין צריך לומר הוא שהזכרת הפסוק ביש' ו, ג (בין כלשוננו ובין שלא כלשוננו) בחיבורים קדומים שונים, ומכל שכן הזכרת עניינים שמזכירים עניינים שהקדושה מדברת בהם בלי אזכור הפסוקים הללו, אינן מלמדות בשום אופן על קיומה של הקדושה כמעמד ליטורגי מוגדר בתפילות ישראל. יש להצטער על הפלגות רבות מדי שהפליגו בעניין הזה חוקרים רבים. פסוקי הקדושה עמדו בתנ"ך לעיני כול,

לא רק הצביון המיסטי החריג ושתיקת מקורותינו הקדומים מוכיחים שהקדושה כמות שהיא לפנינו לא נולדה יחד עם העמידה, מוכיחה זאת גם זרותה הסטרוקטורלית המופלגת בגופה של התפילה.¹³ המתבונן בתפילת שמונה עשרה בעין בוחנת יראה בעליל שהיא יצירה ספרותית מוצקה ומגובשת, המציגה תפיסה מבנית אחידה.¹⁴ היא בנויה ברכות המשתלשלות זו מזו מתחילת התפילה ועד סופה ומצטרפות ליחידה ספרותית מסודרת ונעולה, בעלת צביון ניכר וסדר פנימי ברור. אבל הקדושה אינה ברכה; היא פסקה פולחנית עצמאית התקועה בעמידה בין הברכה השנייה לשלישית כטריז יוצא דופן.¹⁵ הקדושה גם מפלה (בימינו) בגלוי ובאופן בוטה בין תפילת היחידים לתפילת הרבים, ואף זה דבר שאין סימן המעיד כי החכמים הראשונים חפצו בו. היא גם מעניקה לציבור תפקיד פעיל בתפילה הנערכת ברבים, אף שניכר בחכמים הראשונים שלא ביקשו לתת פתחון פה בתפילת הש"ץ לקהל הנוכח, מלבד באמירת 'אמן' בסופי הברכות.¹⁶ קשה להטיל ספק בכך שאילו ראו חכמי התלמוד את הקדושה בסגולותיה אלו היו דנים בה ומסבירים את הווייתו. העובדה שהחכמים מתעלמים ממנה מוכיחה שהיא לא הייתה קיימת עדיין באופן ראייתם או שהיא לא נתייחדה בגופה של העמידה אף לא באחת מן הסגולות שנמנו לעיל.

עם זאת אין ספק גם בקדמותה הגדולה של הקדושה ה'מוגמרת'. כי גם אם חסרה היא מעולמם של חכמי התלמוד, הנה היא מתועדת בעצמה רבה בספרות הפיוט.¹⁷ הפיוט הקדום לא זו בלבד שהוא מכיר את הקדושה כמוסד ליטורגי עצמאי וקבוע, הן בעמידה והן ביוצר, אלא שהוא כבר רואה בה את עיקרה של תפילת הרבים (התגית): סוגי הפיוט הגדולים נעים סביב הקדושה בהערצה גדולה ומקיפים אותה בסלסולי שירה מופלגים.¹⁸ אין ספק שבשעה שעוצבו

ומיסטיקני כל הזמנים נטלו אותם משם בדרך הטבע לצורכיהם. אלה לא היו צריכים את קדושת העמידה כדי לכתוב את שכתבו, ואין צריך לומר שמתקני הקדושות בתפילותינו לא היו צריכים לדבריהם של אלה כדי לצטט את הפסוקים הללו. זיקתם של השימושים הספרותיים השונים ביש'ו, ג זה אל זה, ומקל וחומר זיקת השימושים הללו לקדושה הממוסדת, איננה מובנת מאליה וגם איננה אוטומטית. וראה לעניין זה עוד להלן. יש חוקרים הלומדים על קיומה של קדושת (העמידה!) גם מטקסטים קומראניים המזכירים את קילוס המלאכים לאל תוך התעלמות עקיפה מן המקרא ביש'ו, ג (ואין צריך לומר מיש'ו, ג, יב), ומוכן שלימוד כזה תלוי על בלימה.

13 ראה על כך גם: פליישר (לעיל, הערה 7), עמ' 212 ואילך.

14 הארכת בעניין זה במאמרי הנזכר (שם). לדעתי (המפורטת שם) מוכח מזה שהעמידה נתקנה מראשיתה בבית אחד, כיצירה ספרותית מודעת, על פי תכנית קבועה וכוונות ברורות. לאור העובדה הזאת נראית זרותה של הקדושה בולטת וחריפה במיוחד.

15 דומה לקדושה מן הבחינה הזאת ברכת הכהנים. ואכן יש להניח שגם היא לא נתקנה יחד עם העמידה אלא נוספה עליה לאחר זמן. ראה על זה במאמרי הנ"ל (שם), עמ' 208 ואילך.

16 טיפוסי לרצון הזה של הקדמונים היא התהוותה לאחר זמן של פסקת 'מורים דרבנן'. המנהג לומר אותה בלחישת הוא פועל יוצא של הדממה (העקרונית) שבה נערכה תפילת הרבים עד לעת ההיא.

17 חוקרים ראשונים התעלמו מן העדות הזאת על קדמות הקדושה בעיצובה הליטורגי הסופי, מפני שלא היו ערים לקדמותה של היצירה הפייטנית, ואולי גם מפני שמרכזיותה של הקדושה בפיוט הקדום לא הייתה נהירה בתודעתם. היחיד מבין החוקרים שציין לעדות הפייטנית בעניין הזה היה מרמרשטיין, שקבע להופעת הקדושות מועד מאוחר מאוד: הוא העמיד את ראשית הפיוט (לדעתו במאה השביעית או השמינית!) כמעין terminus ante quem לראשית הקדושה. ראה: A. Marmorstein, 'L'âge de la Kedoucha de l'Amida', *REJ*, 97 (1934), p. 43.

18 לכבוד הקדושה עוצב החשוב והיוקרתי שבסוגי הפיוט הקדומים, הקדושתא. זו נועדה לעטר עמידות של שחרית בשבתות ובחגים, אשר רק בהן נאמרה קדושה בארץ ישראל הקדומה. הקדושתא אף קרואה בדרבה מקורות

סוגי הפיוט הקדומים – מעמדה של הקדושה כבר היה איתן בבתי הכנסיות. עובדה זו מחייבתנו להקדים את 'לידת' הקדושה (בצורתה הסופית) זמן לא מועט ללידת השירה הפייטנית. בחשבון זהיר אפשר להניח שבאמצע המאה החמישית הקדושות כבר תפסו בתפילה מקום דומה למקומן בימינו.¹⁹

אין דרך לכלכל את הגתונים הסותרים הללו אלא על פי ההנחה שקדושת העמידה אכן לא הייתה קיימת במתכונתה הידועה לנו בנוסח הקמאי של העמידה, אבל היא הייתה קיימת שם במצב עוברי: הברכה השלישית של העמידה הכילה בגופה, בניסוחה הראשון, את פסוקי ההתגלות שהפכו לימים לקדושה. הקדושה כפי שהיא לפנינו בתפילותינו הממוסדות נתפתחה עם הזמן מן הגרעין הקמאי הזה.²⁰

אל ההנחה שהברכה השלישית של העמידה הכילה בניסוחה המקורי מעין קדושה עוברית, ליתר דיוק את שני הפסוקים שהם עיקרן של כל הקדושות הידועות לנו מתפילותינו, יש'ו, ג ('קדוש קדוש קדוש יי צבאות' וכו') ויח'ג, יב ('ברוך כבוד יי ממקומו'),²¹ הגיעו חוקרים כבר בראשית המאה. ההנחה נוסחה לראשונה על ידי ל' גינצבורג (1907) וי"מ אלבוגן (1913), ונתקבלה כסבירה או כמובנת מאליה על דעתם של ק' קוהלר (1924), א"א פינקלשטיין (1932) וש"צ אלטמן (1946).²² הלשון הקמאית של הברכה הייתה לפי זה מעין: 'אתה קדוש ושמן קדוש ולך יאמרו קדושים קדוש, ככתוב על יד נביאך: וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש יי צבאות

קדומים 'קדושה'. הקדושה השפיעה השפעה עזה גם על מערכת היוצר ועל קדושתאות הי"ת. ראה על כל זה בספרי שירת הקדוש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, לפי המפתח, ערך 'קדושה'.

19 אף על פי שההתפתחויות הללו ארץ-ישראליות היו (מדרך הטבע), אין להבדיל לדעתי בעת הזאת בין ארץ-ישראל לבבל לעניין זה. במימוש הליטורגי של קדושת העמידה (בצורתה הסופית) היו כמפורסם חילוקים גדולים בין מנהגות ארץ-ישראל למנהגות בבל, אבל אלה נתגבשו ונתחדדו בלי ספק רק אחרי שהקדושה נעשתה יחידה ליטורגית עצמאית.

20 ראה על כך גם במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 215.

21 נוכחותו של יח'ג, יב בקדושות שלנו היא לפי הנראה לי סימן ההיכר המפריד באופן חד בין הטקסטים הקדומים המדברים בשירת המלאכים בשמים בהקשרים שונים לבין הקדושה הספציפית המשמשת בתפילותינו. המקורות הקדומים מרבים להביא את יש'ו, ג, ששייכותו לעניין הנזכר גלויה לעין. אף אחד מהם אינו מזכיר יחד אתו (ומכל שכן בנפרד) את יח'ג, יב. לדעתי רק המקורות המביאים את שני הפסוקים יחד (ראה על זה להלן) הכרח הוא לומר שיש להם זיקה (בעצם: שהם מושפעים) מן הקדושות הליטורגיות שלנו. ראוי להזכיר בהקשר הזה שוב שבספרות כת קומראן עדיין לא נמצא שימוש אפילו ביש'ו, ג, ולפיכך אין שום דרך מדעית סבירה לגשור בין עולמם של בני הכת הזאת לקדושת העמידה. המיסטיקה האנגלולוגית הדשנה של בני קומראן, על פי מה שהיא ידועה לנו כעת, אינה מלמדת דבר על תולדות הקדושה, והדמיונות שמצאו חוקרים בין שני העולמות אינם אלא פרי דמיונם. ראה לעניין זה את הערכתה הוזהרה של ניצן (לעיל, הערה 4), עמ' 237 ועמ' 364, הערה 7. ביח'ג, יב מועט השימוש גם בספרות הדיכלות. הפסקאות המביאות פסוק זה בהקשרים נאותים מושפעות בלי ספק מן הקדושה.

22 ראה: L. Ginzberg, *Geonica*, I, New York 1909, p. 131; אלבוגן-היינמן (לעיל, הערה 1), עמ' 49; K. Kohler, 'The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions', *HUCA*, 1 (1924), p. 387ff. ראה גם: L. Finkelstein, 'La Kedouscha et les Benedictions de Schema', *REJ*, 92 (1932), p. 4; עמ' 9. גם חוקרים אחרים הלכו בזה בעקבות הראשונים, לא תמיד תוך נתינת טעם לדבריהם. כל החוקרים שפירטו בעניין זה סבורים שהנוסח הקדמון של הברכה השלישית הכיל רק את יש'ו, ג, אבל אין ספק שההיגיון מחייב לומר שהוא הכיל גם את יח'ג, יב; אחרת לא היה פסוק זה מגיע לקדושה כלל, ובוודאי לא היה זוכה למעמד שווה ערך לזה של יש'ו, ג. וראה על כך עוד להלן, בפירוט.

מלא כל הארץ כבודו. ונאמר: ברוך כבוד יי ממקומו. ברוך אתה יי האל הקדוש.²³ אמת, הלשון (ההיפוטטית) הזאת לא השאירה עקבות כלל בנוסחי התפילה הידועים לנו. הווייתם הספרותית של העמידה אף מפריכה אותה לכאורה: אין בנוסחי העמידה הידועים לנו, ובפרט לא בנוסחי עמידות החול, שום ברכה שיש בה מקראות כצורתם.²⁴ ולא עוד אלא שהלכה קדומה האמורה בירושלמי אף מזהירה מפני טשטוש הגבול בין לשון תפילה ללשון מקרא בברכות: האזהרה שלא לומר 'ברכה פסוק'²⁵ – גם אם אין תחולתה נהירה כל צורכה – מבטאת בכל אופן הסתייגות מן השימוש במקראות בתפילה. וגם אם ניתן לשער שבשלב הראשון של עיצוב העמידה גם ברכת השלום הכילה בתוכה את פסוקי הברכה המשולשת כלשונם²⁶ – הרי הנחה זו עצמה היפותטית היא, ובוודאי אין ממנה ראייה לסוגיה שאנו עומדים בה.

אף על פי כן אין ספק שההנחה נכונה, ולא רק מפני שהתמיהה שתמהנו בראשית דברינו על מוצא הקדושה אין דרך לתרצה אחרת: היא מוכחת גם מסדרה ארוכה של ראיות נסיבתיות שיש בהן כדי לקרבה אל הוודאי הנחרץ. וכבר הסבתי במקום אחר²⁷ את תשומת הלב לעובדה שהפסוק העיקרי של הקדושה (יש' ג, ו) מובא בכל לשונות הקדושה הידועות לנו כציטוט גלוי מן המקרא, בדיבור המתחיל 'ככתוב [על יד נביאך]' או 'כדבר האמור [על יד נביאך]' או כיוצא באלה; דרך שילוב זו אינה הולמת בשום אופן את התפקיד הנשגב שהפסוק ממלא בקדושה הממוסדת. אסמכתאות מקראיות מפורשות משמשות בתפילותינו רק כתימוכין לדברים שהתפילה אומרתם שלא בלשון מקרא. אבל בקדושה לשון הכתוב אינו אסמכתא אלא הוא עיקר גדול, ועיקר זה לשון הציטוט הגלוי אינו מחזקו אלא מחלישו. והוא הדין באשר למילות הפתיחה של הפסוק ('וקרא זה אל זה ואמר'), המובאות אף הן בכל נוסחי הקדושה במלואן: מילים אלו אינן רק מיתרות בהקשר הנתון אלא גם סותרות את המבוקש, שהרי הן חושפות את מה שקדושת העמידה מבקשת לטשטש: הן מודיעות שדברי הקילוס נאמרים מפני המלאכים ולא מפני ישראל.²⁸

23 אפשר להניח שגם המקרא השלישי המשמש באופן קבוע בקדושות העמידה, 'מלך יי לעולם אלהיך ציון לדר ודר הללויה' (תה' קמו, י), כבר היה נוכח בשלב הזה בברכה, כדי להחזיר את האמור בה אל הקשרה ה'לאומי' הקבוע של העמידה; אבל ההנחה אינה הכרחית. מעמדו של הפסוק הזה בקדושת העמידה אינו מבורר. וראה על כך עוד להלן.

24 אבל יש ברכות כאלו במה שידוע לנו כעת מנוסחי העמידה הארץ-ישראליים. גם נוסחי התפילה של ימות החג משופעים בפסוקים בברכת קדושת היום, ושפע של פסוקים חותמים גם את פסקאות מעין המאורע המשולבות בעמידות. גם הברכות שמסביב לקריאת שמע נחתמות ברוב הנוסחים הידועים בפסוקים, וכן גם הברכות הכלולות בברכת המזון. ראה לעניין זה בפירוט: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, א, ניו יורק תש"א, עמ' ר ואילך.

25 ראה: ירוש', ברכות א, ה (ג ע"ד). ראה גם: ירוש', תעניות, ב, ג (סה ע"ג). וראה לעניין זה: גינצבורג (שם).

26 ראה במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 209. ושם לב למינוח (הקדום) החופף: קדושה משולשת – ברכה משולשת (לגבי זו האחרונה המטבע משונה למדי והוא עורר פליאה אצל פרשנים). אין זאת אלא שגם הקדמונים חשו ששתי החטיבות חורגות מגוף העמידה במידה שווה ובאופן שווה.

27 שם, עמ' 215.

28 באמת, עיקרה של קדושת העמידה בהכרזה שישאלם הם שמקלסים בלשון פסוקי ההתגלות את ה', בין כדרך שעושים זאת המלאכים במרום, ובין – וכך הוא לפי נוסחי הפתיחה הקדומים ביותר של הקדושה – בלא התייחסות למלאכים ולקילוסם (ראה על כך להלן). שים לב שבקדושת היוצר הקילוס אכן משולב בלשון התפילה במילותיו בלבד, בלא 'ככתוב' ובלא 'וקרא זה אל זה ואמר'.

אין דרך להסביר את ההיצמדות, הנחרצת בכל זאת, של כל קדושות העמידה לנוסחאות אלו אלא בהנחה שהם עמדו כבר לפני מכוני המעמד, על כורחנו בנוסח גוף הברכה השלישית, קודם שנתעצבה קדושת העמידה כיחידה ליטורגית בפני עצמה.²⁹

אבל עצם ביטחוננו בעובדה שהעמידה בלשון ראשון שלה לא כללה פסוקים באחדות מן הברכות, ושמה בכולן, אפשר שאין לו יסוד. סוף סוף אילמלא נוכחותם הלוחצת של המקראות בברכות בניסוחן הקבוע ספק אם היו חכמים צריכים לפסוק הלכה נגדה. וכבר העירו חוקרים שההלכה שאין אומרים ברכה פסוק אינה מקוימת בסך גדול של ברכות ליטורגיות הנהוגות גם בימינו.³⁰ רבות מהן מביאות בתוכן, ובעיקר בסופן, פסוקים מעין עניינן. דבר זה מעיד כמאה עדים שהפסיקה התלמודית לא הצליחה להשתלט על המציאות הליטורגית: סימן שהתופעה שביקשה לעקור כבר נשתרשה במציאות זו, מן הסתם בשל קדמותה.

העובדה שברכות קדומות הכילו פסוקים מוכחת בעצמה גם ממנהגם הקבוע של הפייטנים לשרבב בכל סוגי השירה הקדומים שנועדו לפייט תפילות חובה שרשראות של פסוקי מקרא קודם לחיתומי הברכות. המנהג הזה מתועד בעקיבות מוחלטת בקדושתאות, במערכות היוצר ובברכות המזון המפויטות, ואין הוא חסר אלא בסוגי הפיוט המשניים, כגון המעריב והשבעתא. הופעתן הקבועה של שרשרות הפסוקים הללו בשירה הפייטנית אין לה הסבר מתקבל על הדעת, וכמעט אין מנוס מלהניח שהיא משקפת מציאות מקבילה (ולו כבר רחוקה מצד הזמן) בלשונות הקבע של התפילות.³¹ יש להניח אפוא שרוב (ואולי כל) לשונות הקבע המקוריים של ברכות העמידה ושל הברכות שמסביב לקריאת שמע הכילו פסוקים.³² ברכת קדושת השם (וברכת השלום) לא היו אפוא בהכרח חריגות מן הבחינה הזאת במקומן ובשעתן.

זכר לימים שבהם ה'קדושה' עדיין הייתה שרויה בתוך הברכה השלישית עולה גם מפרט נוסף במבנה היסוד של הקדושתא. כידוע הקדושתא באה לפייט עמידת שבע שנאמרה בה קדושה בארץ־ישראל הקדומה.³³ הסוג הוא הגדול והמפואר שבסוגי הפיוט, והוא עוצב מלכתחילה לכבוד הקדושה. הקדושתאות מפייטות את העמידות שלהן רק עד לקדושה,³⁴ אבל הן עושות

29 עדות למוצקות המוחלטת של המילים האלה בקדושה יכולה לשמש גם העובדה שהן נוכחות בקביעות גם בעמידות המפויטות, בנקודת המעבר שבינן ובין הקדושה. כידוע כל הסילוקים מסתיימים בפורמולה 'ככתוב וקרא זה אל זה ואמר'.

30 ראה על כך אצל גינצבורג (לעיל, הערה 24), שם. וראה עוד: ד' גולדשמידט (מהדיר), מחזור לימים הנוראים, א: ראש השנה, ירושלים תש"ל, עמ' כ, הערה 16. ראה לעניין זה גם: א"ש רוזנטל, 'שתי הערות', תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 450; וכן: ג' וידר, 'לפתרון סתומה אחת בירושלמי', שם, מד (תשל"ד), עמ' 46 ואילך.

31 ראה לעניין התופעה עצמה בספרי (לעיל, הערה 18), לפי המפתח, ערך 'שרשרת פסוקים'. וראה: ע' פליישר, 'עיונים במבנה הקדושתא הקלאסית', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ב, עמ' 291 ואילך.

32 הם נעקרו (ברובם) ממקומותיהם מן הסתם לאחר זמן, מפני מורא ההלכה שהובאה לעיל מן הירושלמי. השפעת הפסיקה התלמודית עדיין ניכרת בתפילותינו בהרבה מקומות, שבהם מצאנו בשימוש אלטרנטיבי נוסחים הנחתמים בפסוקים ליד נוסחים שאין בהם מקראות.

33 ראה לעיל, הערה 18. בני ארץ־ישראל מיעטו כמפורסם באמירת קדושות בעמידה; ראה על זה במאמרי לתפוצתן של קדושות העמידה והיוצר במנהגות התפילה של בני ארץ־ישראל, תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 255 ואילך.

34 מיעוטן מעטרו, בשלושה קטעי שיר קצרים, גם את המעברים שבין פסוקי הקדושה. על המבנה הסטריאוטיפי

זאת בהרחבות מופלגות ומסולסלות. מצד ההיגיון הליטורגי הגלוי, בדין היה שהקדושתא תצטמצם בתחומן של שתי הברכות הראשונות של העמידה, ותפנה משם מיד אל קטעי ההרחבה שלה, שהרי הקדושה, שהיא היעד שאליו היא חותרת, נאמרת (לפי מנהגותינו) מיד בתום הברכה השנייה. אבל לפי המבנה המקובל של הסוג, והוא מקוים במאות קומפוזיציות קדומות ומאוחרות כאחת, אין הדבר כך: הקדושתא עוברת את גבול שתי הברכות הראשונות ונכנסת לתחום הברכה השלישית כאילו היא מכוונת לפייט גם אותה: חטיבתה השלישית, הקרויה משלש, בנויה בעיקרה כשתי החטיבות שלפניה, המגן והמחיה, המעטרות את שתי הברכות הראשונות. רק אחרי שהיא נותנת תיקון רגיל (כביכול) לברכה השלישית בקטע פיוטי שאליו נצמדת שרשרת פסוקים, היא נפתחת לרווחה להרחבות פייטניות מקיפות המכינות את המעמד לקראת הקדושה.³⁵ מי שעיצב לראשונה את המבנה הזה לקדושתא, עדיין ראה (או זכר) את הקדושה מונחת בתוך הברכה השלישית, ולא ניצבת לפניה.³⁶

עוד הוכחה שמייסדי הקדושתא ראו עדיין את הקדושה בלועה בתוך הברכה השלישית עולה מסתומה נוספת המאפיינת את הסוג הפייטני הזה. כאמור אחרי שלוש החטיבות הראשונות, המגן, המחיה והמשלש, מביאה הקדושתא סדרה נכבדת של קטעי שירה המדברים בנושאים שונים. חלק מן הקטעים הללו יש להם סימני תבנית מיוחדים, וחלק מהם ניכרים בכותרות מיוחדות הניצבות בראשם. כותרות אלו מציינות את נושאי הקטעים שלאחריהן בנוסח קבוע הפותח במלת 'ובכן' ונחתם (כמעט תמיד) בפסוק שהמשורר מבקש לדון בעניינותיו.³⁷ הקטע האחרון בחוליה הזאת של הקדושתא, הסילוק, נועד להוביל בסופו אל הפסוק הראשון של הקדושה עצמה. גם בראשי הסילוקים עומדות כמעט תמיד כותרות שפתיחתן במילת 'ובכן'; אבל המשכן של אלו אינו בפסוק אלא בלשון אחרת, הרומזת לקדושה. במקורות הקדומים לשון הכותרת הזאת היא על פי הרוב: 'ובכן ונעריצך אלהינו' או 'ובכן ולך תעלה קדושה' או 'ובכן ונקדישך מלכנו' ולעתים 'נעריצך אלהינו' בלבד.³⁸ הצד השווה בכותרות הוא שגופן מתחיל ב'ו' החיבור. אי אפשר שזו תופעה מקרית או שהיא נהווהה בדרך הטבע. ושוב אין דרך אלא לומר שמילות הכותרות הן המילים שקדמו לפסוק הראשון של ה'קדושה' כשהייתה עדיין בגוף הברכה

של הקדושתא ראה בספרי (לעיל, הערה 18), עמ' 138 ואילך.

35 ראה על כך: שם, עמ' 143 ואילך.

36 בדרך זו בנויות גם קדושתאות הי"ח לימות החול המיוחדים שבהם נאמרה קדושה; ראה: שם, עמ' 206 ואילך. באופן זה נוהגת השירה הפייטנית בכל פסקאות התפילה המיוחדות הכלולות בברכות העמידה והמתפייטות על ידה. שבעות הטל והגשם מפייטות תחילה (כביכול) את הברכה השנייה עצמה, ומתרחבות רק אחר כך לדיון מקיף בענייני הגשם או הטל. שבעות ההבדלה מפייטות גם כן תחילה את הברכה שפסקת ההבדלה נכללת בגופה (במנהג ארץ-ישראל: ברכת הוודאה) ונחלצות רק אחר כך לפייט את הפסקה גופה. גם קרובות הי"ח לתשעה באב, המתרחבות בחטיבתן הי"ד לכבוד פסקת 'רחם' ואמירת הקינות, מפייטות תחילה (כביכול) את הברכה הי"ד עצמה ורק אחר כך הן מתרחבות בפיוטים. וכן הוא בקרובות הי"ח לימות הצום, בברכה השישית. בכל המקרים הללו תבניות הפיוט נתעצבו על פי מבנה העמידות שנתפייטו בהם. על סוגי הפיוט הנזכרים ועל תבניותיהם ראה בספרי (לעיל, הערה 18), לפי המפתח.

37 קטעי שירה עצמאיים אלה, המעמידים את רוב מניינה של הקדושתא, קרואים 'רהיטים'. ראה על זה בספרי (שם), עמ' 148 ואילך.

38 ראה: שם, עמ' 150.

השלישית. לשון הברכות שהכותרות הופקו מהן הייתה אפוא מעין: 'אתה קדוש ושםך קדוש, ונעריצך אלהינו, ככתוב על יד נביאך וקרא' וכו' או 'אתה קדוש ושםך קדוש ולך תעלה קדושה, ככתוב וקרא' או 'קדוש אתה ונורא שמך, ונעריצך אלהינו ככתוב' וכו' או כל כיצא בזה.³⁹ הוכחה יוצאת דופן לעניין זה אפשר להעלות גם ממיקומה של ה'קדושה' ב'תקנות השליחים' המפורסמות, חיבור נוצרי שנחתם לדעת החוקרים לקראת סוף המאה הרביעית. קובץ גדול זה, הן ברובו בענייני הלכה ומוסר כנסייתיים, מכיל בחלקו השביעי חומר ליטורגי, שיש בו, לדעת רבים מן החוקרים, יסודות יהודיים בולטים, ובתוך זה קטע המזכיר במבנהו ובלא מעט מנושאי את שלוש הברכות הראשונות של העמידה.⁴⁰ הקטע המקביל לברכה השלישית בחיבור הזה מביא תיאור מרהיב של מקהלות המלאכים בשמים, תוך פירוש מדויק של סוגי המלאכים האומרים שירה לפני כיסא הכבוד: שני פסוקי הקדושה שלנו, יש'ו, ג' ויח' ג, יב, מובאים כאן כלשונם (כמעט) בזה אחר זה.⁴¹ אל לשון הקטע הזה עוד נחזור להלן. כאן דינו אם נציין

39 בקצת כתיב (מאחרים על פי הרוב) מושמטת ו' החיבור מראש הפורמולה, אבל קיומה האתונטי הוא lectio difficilior ברור. מקורות חשובים של סידור רס"ג עדיין גורסים בראש הקדושה: 'נעריצך ונעריצך', אבל רוב כתבי-יד כבר משמיטים את הו' בראש המעמד; ראה: סידור רב סעדיה גאון, מהדורת 'י' דוידון, ש' אסף ו' יואל, ירושלים תש"א, עמ' לח, וראה שם בשינוי הנוסח. וראה לשון מעין זו בשימוש מאוחר, להלן, סעיף ו, על פי מחזור רומניא. בהקשר זה ראוי להזכיר גם נוסח קדום (כנראה) של הברכה השלישית המובלע בספר 'יצירה ג, ה, ולשוננו כן: 'וקדוש שמו] – שהוא קדוש ומשרתיו קדושים ולו אומרים בכל יום קדוש קדוש קדוש'. גם בנוסח הנרמז כאן עדיין כלולה הקדושה בגוף הברכה; לשונה של זו הייתה מן הסתם מעין: 'אתה קדוש ושםך קדוש ומשרתך קדושים ולך אומרים בכל יום קדוש קדוש קדוש'. הנוסח הזה של ספר 'יצירה הוא שפורש על ידי רב סעדיה גאון. ראה: 'ספר 'יצירה' השלם, מהדורת 'י' קאפה, ירושלים תשל"ב, עמ' צט.

40 שם החיבור במקורו *Constitutiones Apostolorum*, והוא נערך לדעת החוקרים כמעט בלי ספק בסוריה. הקובץ מכיל שמונה ספרים; ששת הראשונים מיוסדים על ה'דידסקליה', חיבור בעל תכנים מוסריים שנכתב כנראה גם הוא בסוריה במחצית הראשונה של המאה השנייה. פרקים 1–32 בספר השביעי מיוסדים על ה'דידאקה', חיבור נוצרי קדום בעל תכנים מעורבים. שני ספרי היסוד הנזכרים נכתבו לדעת החוקרים בידי מחברים בעלי רקע יהודי, אולי יהודים שהמירו לנצרות. פרקים 33–49 בספר השביעי מכילים חומר ליטורגי המזכיר בחלקו, בפרטים רבים, פסקאות תפילה יהודיות. על הזיקה בין הטקסטים האלה לתפילות ישראל העיר לראשונה קוהלר, במאמר שפרסם בשנת 1893; ראה: K. Kohler, 'Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie', *MGWJ*, 73 (1893), p. 447. החלק השמיני מכיל ברובו קטעי תפילה נוצריים ודינים כנסייתיים. מהדורה מדעית של תקנות השליחים ראה: F.X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Berlin 1891. הזיקות בין הטקסטים הליטורגיים שבחיבור לבין תפילותינו הקדומות נדונה לעתים קרובות ובפנים שונים במחקר. תרגום של קטעים רלוונטיים מן הפרקים הללו מביא קוהלר בנספח למאמרו (לעיל, הערה 22), עמ' 411 ואילך.

41 ראה אצל קוהלר (שם), עמ' 415. מילת ההסתייגות 'כמעט' מכוונת לשינוי ה'נוצרי' בלשון הפסוק יש'ו, ג: נוסח הפסוק הזה בשימושים הליטורגיים הנוצריים, וכן בחיבור הזה, הוא 'מלוא השמים והארץ כבוד'. על ה'הכרה' בתיקון הזה ראה במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 213 ואילך. ההנחה (שאומצה במפורש או במשתמע על ידי חוקרים רבים) שהטקסט המובא בחיבור הנוצרי הוא תרגום צמוד של נוסח קדום של עמידה עברית, או שהוא מדגים את חירות העיבוד והאלתור שנהגו עדיין בתפילות ישראל בימי המחבר או המעבד, היא הנחה רחוקה ביותר. גם אם סביר להניח שהמחבר הנוצרי הכיר את נוסח העמידה היהודי שנהג בימיו, ברור שהוא לא ראה עצמו קשור לא אל תכניו ולא אל סגנונו. הלשון הארכנית והסגנון השופע של הטקסט הנוצרי, שהם ההפך הגמור מן המאפיינים הסגנוניים של העמידות שלנו, הם בוודאי של המעבד. מעבד זה הפליג גם בתוכני דבריו למרחקים גדולים: אין לשער כלל שעמידה יהודית ממוסדת התפרשה מעולם על פני שטחים טקסטואליים ואידאיים מורכבים ומפולשים כאלה. בצדק הושווה החיבור עם התפילה המפוארת שחיבר רב סעדיה גאון (במאה העשירית!) על פי תפילת שמונה-עשרה (ראה: מ' זולא, האסכולה הפייטנית של רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ד, עמ' רע ואילך); הדמיון בין שני המקורות (שהפליא בשעתו את אלבוגן [ראה: אלבוגן-היינמן] (לעיל, הערה 1), עמ' 397) שעדיין לא ידע

שה'קדושה' כלולה גם כאן בתוך ה'ברכה' השלישית, ואם מחברם של הטקסטים הללו אכן הלך בעקבות נוסח של עמידה יהודית שהיה נהוג בימיו – ברור שפסוקי הקדושה נכללו בעמידה ההיא בתוך הברכה ולא עמדו לפניה.

דבר המובן מאליו הוא שכל הימים שבהם כללה הברכה השלישית בתוכה את פסוקי הקדושה היא נאמרה, יחד עם הפסוקים שבתוכה, גם מפי היחיד, כשם שנאמרה מפי שליח ציבור במעמד הרבים. ומובן גם כן שכוונת ה'קדושה' במעמד הזה לא הייתה אלא תיאורית: הברכה השלישית מוקדשת לתהילת ה' במרומים, ופסוקי ה'קדושה' שהובאו בה כווננו להמחיש תהילה זו על פי המקרא.⁴² אם נכונה השערתנו שרוב ברכות העמידה הקדומות (ואולי כולן) הכילו בנוסחן אסמכתאות מקראיות, ברור הוא שפסוקי הקדושה שבברכה השלישית לא נבדלו כלל משאר פסוקים ששולבו בברכות.

מצב עניינים זה מסביר לא רק את העדר ההתייחסות אל הקדושה במקורות ההלכה הקדומים, אלא גם את ההתעלמות ממנה באגדה ובמדרשות. על העדרן של הקדושות מעולמה של האגדה הקדומה העיר א' מרמרשטיין בשני מאמרים, ותמיהה היא שדבריו לא עשו רושם בשעתו.⁴³ מרמרשטיין הראה בשורה לא קצרה כלל של דוגמאות שבעלי מדרשות קדומים ומאוחרים כאחד אינם יודעים דבר וחצי דבר על קיום הקדושה בעמידה: במקומות לא מעטים שבהם בדין היה לכאורה שיוכרו את הקדושה בדרשותיהם על פי עניינן והגיונן הפנימי, אין זכרה בא כלל. מי שדרש בשמות רבה טו, ז 'שדימה הקב"ה את ישראל למלאכים, במלאכים נאמר "שרפים עומדים ממעל לו" ובישראל נאמר "אתם נצבים היום"; המלאכים אומרים בכל יום קק"ק וישראל אומרים "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב" וכו', אי אפשר שהכיר את קדושת העמידה כפי שהיא לפנינו כיום.⁴⁴ גם מה שנאמר בוי"ר כד, ט בשם ר' אבין: 'כל יום ויום העיליונים מכתירים לפני הקב"ה שלוש קדושות וא' [ואומרים] "קדוש קדוש קדוש", מה הק' עושה, נותן בראשו אחת ושתיים בראשן שלישראל' וכו', אי אפשר שנאמר בשעה שהונהג כבר שישראל ירדו לאומנות המלאכים ויאמרו כמותם שלוש קדושות.⁴⁵ וכן הוא גם במה שמובא

שהטקסט העברי הוא של רב סעדיה, רק מבליט את העדר התועלת שבהשוואות מן הסוג הזה. בטקסט הנוצרי, אגב, רבים (מטבע הדברים) האינטרפולציות הנוצריות והיסודות ההלניסטיים שאין להעלותם על הדעת בעת ההיא (ואף לא מאוחר הרבה יותר) בקונטקסט יהודי (כגון אזכור חמשת החושים [קוהלת (שם), עמ' 414] וארבעת היסודות [שם, עמ' 416]).

42 ראה על כך במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 213.

43 ראה: A. Marmorstein, 'Zum Wortlaut der Kedouscha', in: A. Marx & H. Meyer (eds.), *Festschrift für Aron Freimann*, Berlin 1935, pp. 162 ff. הנ"ל (לעיל, הערה 17). החומר המובא בשני המאמרים הללו חופף ברובו.

44 מרמרשטיין (לעיל, הערה 17), עמ' 35.

45 שם, עמ' 37. ראה ויקרא רבה, מהד' מ' מרגליות, עמ' תקסד. וראה להלן, הערה 119. ב'ערוגת הבושם' הדברים מובאים בשם ר' אבהו. המפרש המאוחר גורס שם: 'משל לבני מדינה שהביאו עטרות למלך. מה עשה המלך, נוטל אחת לעצמו והשאר נותן להם, כך הקב"ה, כשישר' (!) אומרי' קק"ק נותן לישר' ב' [...] ואחת לעצמו' (מהדורת א"א אורבך, ב, ירושלים תש"ו, עמ' 138). הרעיון שישראל (ולא המלאכים) אומרים לפני הקב"ה 'קדוש קדוש קדוש' היה מובן מאליו למפרש. אבל הוא לא עלה כלל על דעתו של בעל המדרש. וראה גם בהערה הבאה. הדרשה הייתה ידועה לר' אלעזר בירבי קיליר, והוא עיבר אותה בסוף הסילוק שלו 'מלך במשפט יעמיד ארץ' לראש השנה,

בדברים רבה, ואתחנן, מפי ר' יהודה בן סימון: "והיה בכל הארץ נאם ה' פי שנים בה יִכְרְתוּ יָגְעוּ והשְׁלִישִׁית יִתֵּר בה" (זכ' יג, ח): כל מי שהוא אומר שני אלוהות יכרתו. ומי משתייר? והשלישית יותר בה, אלו ישראל, שנא' "יהיה ישראל שלישיה" (יש' יט, כד). ולמה הן משתיירין? שהן מייחדין אלהותו של הקב"ה עליהם בכל יום ואומרים "שמע ישראל" שתי פעמים בכל יום.⁴⁶ גם בשאר מקומות שחכמים ראשונים מבקשים להשוות את ישראל למלאכים הם מעמידים מול שלוש קדושות של אלה את קריאת שמע של אלה, ולא את הקדושה שבפיהם. כך הוא למשל במאמר הבא:

חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת, שישאל אומרים שירה בכל שעה⁴⁷ ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום ואמרי לה פעם אחת בשבת ואמרי לה פעם אחת בחודש [...]. ישראל מזכירין את השם אחר שתי תיבות שנאמר 'שמע ישראל יי' וגו', ומלאכי שרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב 'קדוש קדוש קדוש יי צבאות'; ואין מה"ש [מלאכי השרת] אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה שנאמר 'ברן יחד כוכבי בקר' והדר 'יריעו כל בני אלהים'.⁴⁸

והוא המכוון גם בדרשה דלהלן:

ומהו 'בעמדם' (יח' א, כד, כה)? בא עם דם. בשעה שישאל א' 'שמע ישראל' שותקין [המלאכים], ואחר כך בעמדם תרפינה כנפיהם. ומה הם א'? 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. ר' פינחס בשם ר' לוי ורבנן בשם ר' סימון: כת' 'ברן יחד כוכבי בקר' (איוב לח, ז) מה שזרע יעקב שנמשל בכוכבים מקלסין [...]. ואחר כך 'יריעו כל בני אלהים', אילו מלאכי השרת. מה הם א'? 'ברוך כבוד יי ממקומו'. ר' ברכיה בשם ר' שמואל: כת'

בזה הלשון: 'ואז אלים ישלשו קדושות / שתיים לעם קדוש מתפרשות / ואחת בראש קדוש מקדישות' (גולדשמידט [לעיל, הערה 30], עמ' 86). היא נרמזת גם בקרובה קדומה לפרשת זכור המיוחסת לינני; ראה: צ"מ רבינוביץ, מחזור פיטסי רבי ינאי לתורה ולמועדים ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 249, שורה 45.

46 ראה: דברים רבה, ואתחנן (מהדורת ש' ליברמן, ירושלים תשל"ד³, עמ' 64 ואילך). גם במקרה זה 'תקן' המאמר על ידי עורכים מאוחרים; הגרסה בדברים רבה שבדפוס היא: 'ומי עתיד להיות קיים? והשלישית יותר בה, אלו ישראל שנקראו שלישיין, שהם משולשין כהנים לויים וישראלים, שהן מג' אבות אברהם יצחק ויעקב. דבר אחר שהן מקלסין להקב"ה בג' קדושות "קדוש קדוש קדוש" (דברים רבה ב, לג). גוסס זה מובא על ידי מרמרשטיין (לעיל, הערה 17), עמ' 39, כמקור (בודד) המאשר את קיום הקדושה בימי הדרשן! וברור שעניין שלוש הקדושות בגוסס הנדפס הוא השלמה בתר השלמה. על היחס בין דברים רבה מהדורת ליברמן לדברים רבה הנדפס ראה לאחרונה: ב"מ לרנר, 'אור חדש על דברים רבה של בני ספרד', תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 107 ואילך. הדרשה מובאת גם בתנחומא בהעלותך, ט, ואין שם אלא עד 'ואין שלישיה אלא ישראל שנאמר והיה ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה'; וכך הוא בתנחומא בובר, בהעלותך, טז (עמ' 52) ובבמדבר רבה טו, יד. אבל בתנחומא שופטים, ט (תנחומא בובר, שם, י) הגרסה היא: 'והשלישית יותר בה אלו ישראל, שהן משלישיתו של עולם, בני שלשה אבות. דבר אחר: והשלישית יותר בה – שאין מתישבין בארצם אלא בגאולה שלישית'. מכאן ומן המובא בהערה הקודמת אזורה למי שבאים לדייק דיוקים כרונולוגיים מנוסחי מדרשים. מכל מקום לענייננו ברור שמבין כל הגורסים – רק עורך דברים רבה שבדפוס הוסיף על גוף הדרשה את הקדושה הנאמרת מפי ישראל.

47 כלומר: שוב ושוב. מה שאין כן המלאכים, שאין כל אחד מהם מקלס אלא לעתים נדירות.

48 בבלי, חולין צא ע"ב. ברור מן המאמר הזה ש'שירתם' של ישראל היא קריאת שמע, שהיא עדיפה על שירת המלאכים מכל הבחינות הנמנות בדרשה.

'ואשמע אחרי קול רעש גדול' (יח' ג, יב) [מהו אחריי?] לאחר שקילסתי אני וחברי [דהיינו אחרי קריאת שמע שלנו] שמעתי קול רעש גדול. ומה הן א'?' 'ברוך כבוד יי מקומו'.⁴⁹

משמע שמלאכים אומרים 'קדוש קדוש קדוש' וכו', וישראל אומרים 'שמע ישראל', וזהו קילוסם. אלא שמשום שחביבים הם לפני המקום, הקב"ה מעדיף קילוס שלהם על קילוס המלאכים. הקדושה אינה קיימת אפוא כלל כמרכיב ליטורגי מיוחד בספרותנו הקדומה. אין היא נוכחת לא בתודעת התנאים ולא בתודעת האמוראים, לא בתודעת בעלי ההלכה ולא בתודעת בעלי האגדה. אבל שני פסוקי הקדושה העיקרים קיימים היו לאורך כל הימים הקדומים ההם ביחד, במקום שבו שיקעו אותם המחוקקים הראשונים: בגופה של ברכת קדושת השם. אלא שעדיין לא הגיע שעתם להתבלט.

ג. שלב ראשון בהתפתחות הקדושה

קל להניח שהרגישים שבמתפללים הקדומים ובעלי הנטיות המיסטיות שבהם חשו גם בימים ההם באופיים הטעון של מקראות ההתגלות שמצאום משובצים בברכה השלישית של העמידה. סוף סוף אין בכל המקרא חשיפה אמיתית, ישירה, של דרך עבודת ה' בעולמות העליונים לבד מן המובא בפוסקים אלה. נגיעתה (הקלה לכאורה) של העמידה ברזי העולמות העליונים בברכתה השלישית, אף על פי שהסתמכה על מקרא מפורש וכוונה להיות תיאורית בלבד, עוררה אצל אלה תשומת לב והתרגשות. ראוי לזכור כי הסביבה התרבותית אשר בתוכה הוצבה העמידה בראשיתה הייתה ספוגה מתחמים וסקרנויות מיסטיים: הרצון להכיר את המתרחש בשמים, רצון טבעי ומוולד באדם הדתי, נתבטא בעת ההיא, ועוד קודם לעת ההיא, בעצמות כבירות, בתנועות דתיות וחברתיות אקסטטיות וביצירות ספרות עזות מבע. גם ממה שהגיע אלינו בעניין הזה משרידי ספרות ימי בית שני ומן הספרות הנוצרית הקדומה ניתן לחוש בכוחן האדיר של השאיפות הללו.⁵⁰ עכשיו שאנו מכירים את הספרות המרתקת של כת קומראן אנו יודעים לחוש עוד יותר

49 בראשית רבה סה, יז (מהדורת תאודור אלבק, עמ' 739–740). וראה לזה הערות המהדירים שם, ובמקבילות המצוינות שם. המאמר מובא על ידי מרמרשטיין (לעיל, הערה 17), עמ' 39, הערה 4. הדרשה מציגה מעין קדושה הפוכה: לא ישראל משתפים עצמם בקילוס המלאכים, אלא להפך, בשעה שישראל קוראים שמע המלאכים מפסיקים את שירתם (כלומר אמירת 'קדוש קדוש קדוש' שלהם) ומצטרפים לקריאת שמע של ישראל ואומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. לדעת ר' פינחס המלאכים משיבים לקריאת שמע של ישראל ביח' ג, יב. ר' ברכיה בשם ר' שמואל לומד דבר זה מן ההקשר הנבואי גופו: 'אני וחברי' פירוש: ישראל.

50 הדחפים המיסטיים מתבטאים בחוגים הללו לא רק בעיסוק כללי נמרץ בנסתרות, אלא גם במוניטין שיצאו בהם לפסוק ביש' ו, ג. כבר צוין לעיל שפסוק זה מהדהד בכמה ספרי חזיונות שנתגלגלו לידיו מתקופת בית שני. בהקשר זה יש לפרש גם את הופעתו בספרות הנוצרית הקדומה, כגון באיגרתו הראשונה של קלמנס איש רומי אל קהל הנוצרים שבקורינת, שנכתבה לדעת החוקרים בשנת 96 לספירה. איגרת זו נועדה לשלד את נמעניה לחדול מן המחלוקות ולהכיר בסמכותם של ראשי הכנסייה המקומית שאתם הסתכסכו. האיגרת מלאה דברי כיבוש, והיא זורעת לכל אורכה ורוחבה מובאות מן המקרא והדגמות מן ההיסטוריה המקראית. לקראת סוף האיגרת מעורר המחבר את קוראיו לאחזות על ידי הזכרת אלפי המלאכים האומרים בשמים, כולם כאחד, 'קדוש קדוש קדוש'

בכוחות האלה ובעצמתם הסוחפת. העמידה כפי שנוסחה בידי הקדמונים ביטאה בוודאי את הסתייגותם של חכמים מן הורם הזה ואת רצונם לקבוע לעבודת ה' של האומה פנים של שפיון ואיוון.⁵¹

העמידה ייצגה אפוא נאמנה את כוונת המחוקקים, אבל היא לא ייצגה את עולמם הרוחני של ישראל בשלמות אמתית. קרוב לומר שהמתפללים הקדומים מצאו בברכה השלישית של העמידה, וביותר בפסוקי ההתגלות שנכללו בה, פורקן־מה למאוייהם, והיתר, עקיף לפחות, לסקרנותיהם המיסטיות. על יחס מן הסוג הזה אל פסוקי הקדושה שבברכה השלישית מעידה למשל האגדה המתארת את אסתר המלכה מתפללת לפני הקב"ה ואומרת: 'אין ישראל ייבדון מן עלמא – מן יימר קדוש קדוש קדוש בכל יומא ויומא תלת זמנין?', כלומר אם ישראל יאבדו מן העולם מי יאמר לפניך קדוש קדוש קדוש בכל יום שלוש פעמים, ומוכן שהכוונה לשלושת האזכורים של יש' ו, ג בברכה השלישית של שלוש התפילות הרגילות של כל יום.⁵²

וכו'. הוא משדל גם אותם להתפלל אל האל בקול גדול, 'פה אחד, בלב שלם ובנפש חפצה, כדי שיזכו בהבטחותיו הגדולות והנפלאות'. הפסקה נדונה בהרחבה על ידי פלוסר (לעיל, הערה 4), עמ' 132 ואילך. הפסוק ביש' ו, ג אינו מובלט באיגרת הזאת יותר משאר עשרות הפסוקים המצוטטים בה, ואין צריך לומר שיש' ג, יב אינו נזכר שם. אופי האיגרת, אף שיש בה פניות רטוריות רבות אל האל ואל הנמענים, תוכחתי בעליל, לא ליטורגי. אין בשום אופן ביטחון בכך שאזכור יש' ו, ג קשור באיגרת באיזה אופן אל הקדושה. קלמנס יכול היה לשאוב את תמונת המלאכים השרים לפני כיסא הכבוד ואת יש' ו, ג ישירות מן המקרא או מן הספרות החיצונית. העובדה שהוא מדגיש שהמלאכים שרים פה אחד וכולם ביחד וכו' הגיונית בהקשר האידאי שהוא עומד בו. הרעיון גם משותף לכל הגות מיסטיית בכל מקום: ריבואות המלאכים אי אפשר שאינם שרים פה אחד. בקדושות שלנו הרעיון מתבטא במילה אחת או במלים בודדות וקשה לייחס לעובדה הזאת חשיבות, מלבד (אולי) ברמה פנומנולוגית טהורה, מה גם שנוסחי הקדושה המביאים מלים אלו מאוחרים בלי ספק מאוד. אבל מצד זמנה של האיגרת אין לשלול במוחלט את האפשרות שקלמנס ידע (ברומי?) שהפסוקים יש' ו, ג (ויח' ג, יב, שאותו אינו מזכיר) כלולים בברכה השלישית של העמידה היהודית והושפע מן העובדה הזאת. אבל לדעתי לאור השפע העצום של המובאות המקראיות המאכלסות את החיבור אין הכרח לחפש הסבר מיוחד להופעת יש' ו, ג. פשוט יותר להניח שקלמנס שאב אותו ישיר מן המקרא או מעולמם של בעלי הסוד של ימיו. בעולם הזה, כך של להניח, מעמד פרשת ההתגלות בישעיה היה מרכזי יותר ממעמד המקרא ביש' ו, ג בעמידה שלנו בעת ההיא. איגרתו של קלמנס נדפסת במקורה (היווני) ובתרגומה לאנגלית, בצירוף ניתוח מפורט ועמוק, בשני הכרכים הראשונים של *The Apostolic Fathers*, J.B. Lightfoot, שהופיעה לראשונה בלונדון 1890. הדפסה מצולמת של ההוצאה הזאת הופיעה בשנת 1973 בהוצאת אולמס. הסתמכות גורפת על המובא באיגרתו של קלמנס ראה אצל: E. Werner, 'The Doxology in Synagogue and Church', *HUCA*, 19 (1945-1946) pp. 276ff. idem, (נוסח מקוצר של המאמר הזה ראה: *The Sacred Bridge*, New York 1970², pp. 273ff. השאלה אם אפשר ללמוד מאיגרתו של קלמנס שיש' ו, ג כבר נכלל בתפילה הנוצרית בעת ההיא אינה מענייננו. נוכחות הפסוק בליטורגיה הנוצרית מתועדת לדעת החוקרים מאמצע המאה הרביעית בלבד.

51 ראה על כך גם: י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, סיבה ודפוסי, ירושלים תשכ"ד, עמ' 146.

52 תרגום שני לאסתר, א. הפסקה מובאת על ידי גינצבורג (לעיל, הערה 22), עמ' 131, הערה 7. גינצבורג משער שם שהכוונה לשתי קדושות מן העמידה (שחריית ומנחה) ולקדושה אחת של היוצר, ולומר מזה שקדושה וסידרא עדיין לא נהגה בתפילות הרבים בימי בעל התרגום. אבל קשה לשער שהמתרגם שם חישב מפולפל כזה בפי אסתר המלכה, כשם שקשה להניח שלא הבדיל לעניין שעמד בו בין קדושת העמידה לקדושת היוצר. ומובן שאין צריך להקדים לצורך הפשט הזה את זמנו של בעל התרגום, או לאחר את מועד התהוות קדושת העמידה כיחידה ליטורגית עצמאית עד לאחר ימיו: המנהג לומר 'קדוש קדוש קדוש' בברכה השלישית התמיד בפי היחידים בוודאי זמן רב (יחסית) גם לאחר גיבוש הקדושה הממוסדת. ראה על זה להלן. גינצבורג מביא בהערה הנזכרת מאמר גם מן המדרש הגדול, בר' יח, יח (מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשל"ה, עמ' שה), שלפיו הפסוק 'ישקלו את שכרי

הד למצב הזה עולה גם מן הפסקה המפורסמת בספר 'היכלות רבתי', אשר בה הקב"ה מדבר בשבחה של הקדושה באוזני יורדי המרכבה ואומר להם כלשון הזה:

ברוכים לשמים ולארץ יורדי מרכבה אם תאמרו ותגידו לבני מה אני עושה בתפילת שחרית ובתפילת המנחה וערבית בכל יום ובכל שעה ושעה שישר' אומ' לפני קדוש, ולמדוד אתם, ואמרו להם: שאו עיניכם לרקיע כנגד בית תפילתכם בשעה שאת' אומ' לפני קד', כי אין לי הנאה בכל בית עולמי שבראתי (באותה) [כאותה] שעה שעיניכם נשואות בעיני ועיני נשואות בעיניכם בשעה שאת' אומ' לפני קד', כי הבל היוצא מפיכם באותה שעה טורד ועולה לפני כריח נחות. והעידו לי להם מה עדות אתם רואים אתי מה אני עושה לקלסתר פניו של יעקב אביהם שהיא חקוקה לי על כסא כבודי, כי בשעה שאתם אומ' לפני קדוש כורע אני עליה ומחבקה ומנשקה ומגפפה וידי על זרועותי ג' פעמים שאתם או' לפני קד', כדבר שנ' ק'ק'ק'.⁵³

ברור שבעת כתיבת הדברים הללו עדיין הכול אמרו 'קדוש' בכל יום, בכל תפילה ותפילה, ומובן מזה בהכרח שפסוקי הקדושה עדיין היו כלולים בעת ההיא בלשון הקבע של הברכה השלישית.

שלישים כסף' (זכ' יא, יב) מכוון כנגד 'שלישים קדושות מלילי שבת ללילי שבת'. לדעתו החשבון כולל שתי קדושות (בשחרית ובמנחה) בעמידה, קדושה אחת ביוצר וקדושה דסידרא שבכל יום, שהם עשרים ושמונה קדושות, ועוד קדושת עמידה במוסף של שבת וקדושה דסידרא במוצאי שבתות. הואיל ומדובר בוודאי במאמר מאוחר מאוד, אפשר שהחשבון אכן כך הוא. אבל אפשר גם כן שהמונח קדושות במאמר כולל גם קדישים וקידושים, ואינו מתייחס לקדושה דסידרא כלל. ראה על זה עוד להלן. על שתי הדרשות הללו ראה גם: J. Mann, 'Changes in the Divine Service of the Synagogue Due to Religious Persecutions' *HUCA*, 4 (1927), pp. 262ff. שתיהן נזכרות גם אצל אלבוגן-היינמן (לעיל, הערה 1), עמ' 54.

53 היכלות רבתי ט, ב-ג (מהדורת א' ללינק, בית המדרש, ג, ירושלים תשכ"ז, עמ' 90). הפסקה דנונה כבר אצל בלוך (לעיל, הערה 4), עמ' 19. הזכרת 'ערבית' בהקשר הזה עוררה התרגשות בין המהדירים והחוקרים, שהרי מן המפורסמות היא שאין קדושה נאמרת בערבית (במנהג המאוחר). אכן מילת 'ערבית' חסרה בקצת העתקות של החיבור, וש"א ורטהיימר העדיף באופן טבעי את גרסת המקורות האלה (ראה: בתי מדרשות א, מהדורה חדשה, ירושלים תשכ"ח, עמ' פה). אבל אין ספק ש'ערבית' היא הגרסה הנכונה. ראה לעניין זה מה שהביא אלטמן במאמרו (לעיל, הערה 4), עמ' 9, הערה 40, ממכתב של ג' שלום אליז, וכך לשונו: 'אין כל ספק שמלת "ערבית" היא מן הנוסח המקורי והנכון, אע"פ שנחקקה בכמה עדים: יש כתבי-יד שהחסירו אותה, כמו סדר רב עמרם (נכ) למשל כ"י ירושלים 8.381, והנוסח שהיה לפני ר' יוסף לב מפרס), ויש כותבים את המלה ושמים עליה קו, כאילו היא מיותרת, כמו כ"י קויפמאן בבודאפעסט'. וראה כעת: P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen 1981, p. 72. אלטמן שיער, כדבריו שם, שהכוונה בלי ספק לברכת "אתה קדוש" ולא לקדושה בחזרת התפילה, שהרי מעולם לא אמרו קדושה בחזרת התפילה בתפילת ערבית. אם כן אנו מוכרחים לומר שהמחבר לא ידע מקדושה דעמידה בתפילת חול, ובדיוק השתמש בלשון "שאתם אומרים לפני קדוש", ולא קדושה'. אבל קשה להיתלות בדיוק מן הסוג הזה: ישראל אומרים 'קדוש' בתפילותיהם עשרות פעמים, ומסוף הפסקה ברור שהכוונה לא ל'קדוש' אלא ל'קדוש קדוש קדוש'. אבל דברי אלטמן קרובים אל האמת ואינם חסרים אלא השלמה מועטת: מדברי בעל המאמר מהדהרת מציאות שבה קדושת העמידה אינה נהוגה עדיין כלל כיחידה בפני עצמה, אבל הפסוקים ביש' ו, ג (ויח' ג, יב) נאמרים שלוש פעמים בכל יום, שחרית ומנחה ומעריב, מפי כל מתפלל, בברכת האל הקדוש. ומאוד נתקשה במאמר הזה גרינולד (לעיל, הערה 4), עמ' 472 ואילך, ואף לאחר שמחק את המילה 'ערבית' מלשון המאמר (שם, עמ' 473, הערה 86) תמה אם אין ללמוד מזה שהחיבור משקף מציאות בבליית (שהרי רק בבבל אמרו קדושה בכל יום). וכבר הערתי על הפירוש הנכון במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 218, הערה 147, וברור שלפי שיטתנו אין הפסקה מוקשה כלל. וראה עוד להלן.

אבל ברור גם כן שבעל הדברים כבר ראה באמירת הפסוקים הללו חשיבות מופלגת ושידל את קוראיו לראות אותם כמוהו.⁵⁴

וכבר בשולי תקופת התנאים החלו יחידי סגולה מבליטים את הפסוקים הללו בעת חזרת הש"ץ על העמידה על ידי אמירתם בקול, יחד עם בעל התפילה. נקודה זו כבר הערתי עליה במקום אחר,⁵⁵ והיא חשובה לנו מפני שהיא נותנת בידינו תאריך משוער לראשית התהליך שהביא לאחר זמן לעיצובה של הקדושה כמעמד ליטורגי מיוחד ועצמאי כפי שהיא בימינו. ידיעה יקרה זו באה אלינו מן הברייתא המפורסמת המספרת בר' יהודה ש'היה עונה עם המברך ק' ק' ק' וגו' וברוך וגו'; כל אילו היה קורא ר' יהודה עם המברך.⁵⁶ ברייתא זו כבר נדונה הרבה במחקר, ונחלקו בה החכמים אם היא מכוונת לקדושת העמידה או לקדושת היוצר. אבל רחוק הוא לומר שבימי ר' יהודה נחשבה קריאת שמע (גם זו שנערכה ברבים) כמין תפילה בציבור עד שראוי היה לרשום פרט מן הסוג הזה בביצועה,⁵⁷ וספק גדול הוא אם פסוקי הקדושה כבר מצויים היו בעת ההיא בברכת המאורות בקביעות שיכלה לעורר את התנא לומר אותם (בשבתות ובחגים?) עם 'המברך'. אין אפוא דרך לפרש את הדברים אלא כמתייחסים לעמידה. והנה ברור מלשון הברייתא שמנהגו של ר' יהודה לענות 'עם המברך' משונה היה בעיני חכמים, על כורחנו מפני שעד ימיו נהוג היה שלא לענות. משמע שעד ימיו של ר' יהודה, ובוודאי גם בימיו ממש, שני הפסוקים הנזכרים נאמרו על ידי שליח ציבור בלבד (על כורחנו כשהם כלולים בברכה השלישית) כשהקהל

54 הקטע מובא בסדר רב עמרם גאון, מהדורת קורנול, ורשה תרכ"ה, דף ד ע"א, לתקנת המתפלל שלא שמע 'ברכו' בציבור (כידוע קטע זה והדומים אליו [ראה עוד להלן] אינם מגוף הסדר). לפני הפסקה כתוב שם כך: 'בוא וראה כמה חביב לפני הקב"ה מה שישאל אומרין לפניו קדוש. שהרי הזהיר ליורדי מרכבה ללמדנו באיזה ענין נאמר לפניו קדוש. ויש לנו להזהר לעשות נחת רוח ליוצרנו ולהעלות לפניו כריח ניחוח, וכן אמר להם: ברוכים אתם וכו'. אין ספק שכונת הקטע להאדיר את חשיבות אמירת פסוקי הקדושה בתפילה (השגורה!). תחושת החידוש בהערכה מיוחדת זו עולה כמעט במפורש ממה שנאמר ב'היכלות רבתי': 'גזירת שמים עליכם יורדי מרכבה, (ו)אם לא תגידו ותאמרו מה ששמעתם, ואם לא תעידו מה שראיתם על פנים, פנים רוממה וגבורה גאוה וזיהיון שמתנשאין מתנשלות ומתרגשות ומתגדלות הפנים מתגבהות ומתגדלות שלושה פעמים בכל יום ויום במרום, ואין בני אדם יודעין ומכירין בהם, כדבר שנ' קק'ק' (היכלות רבתי ט, ב-ג) מהדורת ילינק (לעיל, הערה 53, עמ' 91). קדמותם של הציבורים מספרות ההיכלות עדיין צריכה הערכה שקולה ומהימנה, ומוכן שדבר זה אין מקומו כאן. המחקר השגור מתארך את 'היכלות רבתי' למאה השישית (ראה: אלטמן [שם], עמ' 9), אבל ניתוח לשוני וסגנוני בלתי משוחד לא יקדים את הטקסט עד כדי כך. דבר זה כמובן אינו מאחר בהכרח גם את החומרים האידאיים המתנסחים בציבור הזה ובדומים לו.

55 ראה במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 216.

56 תוספתא, ברכות א, ט (מהדורת ש' ליברמן, ניו יורק תשנ"ג³, עמ' 3).

57 אמנם ברור הוא שבתקופת המשנה נהוג היה לומר קריאת שמע ברבים ואף הייתה שיטה מיוחדת באמירת שמע (והברכות שמסביבה) בציבור. אבל דבר זה בוודאי לא הונהג אלא כדי להקל על עמי ארצות לצאת ידי חובת קריאת שמע, ולא כדי לקבע את המעמד כמין עבודת השם, בדומה לתפילת העמידה. ממילא לא היה טעם לכפות על הנזכרים במעמד זה דרמה גמורה, כפי שנתחייב בחזרת הש"ץ על העמידה. העובדה שר' יהודה הצטרף ל'מברך' (בהקשר הזה ראו היה: 'לפורס') לאמירת פסוק זה או אחר לא הייתה צריכה ציון מיוחד בהקשר הזה. כל זאת אפילו נגיש שבימי התנא כבר נאמרו פסוקי הקדושה ביוצר, ודבר זה עצמו רחוק הוא מאוד, כפי שיוסבר להלן. לשון הבבא בתוספתא ('עם המברך'), שהפליא רבים וכן טובים, הותאם בוודאי להקשר הסגנוני של ההלכה, שכולה מדברת בברכות. הפסקה עצמה הובאה שם מכוח אסוציאציה לשונית ('ואין עונין עם המברך [...] ר' יהודה היה עונה עם המברך [...] כל אילו היה קורא ר' יהודה עם המברך') ונוסחה על פי סביבתה. 'המברך' אינו נהלם משום צד, שהרי גם הפוסק אינו נקרא המברך. וראה לזה גם: היינמן (לעיל, הערה 51), עמ' 145.

שותק ומקשיב. מה שחידש ר' יהודה הוא שבדממת ההקשבה הזאת הצטרף אל שליח הציבור ואמר שני פסוקים אלה עמו בקריאה, כלומר בקול גדול, אם משום שביקש להבליט את חשיבותם ואם משום שביקש לבטא כך את רצונו להצטרף באופן סמלי אל ה'קדושים' שהברכה דיברה בהם ובשירתם. השיטה עוררה התפעלות ונחשבה ראויה לציון בהקשר הלכתי. ולפי דרכנו למדנו שהפסוקים היו שם מימים ימימה, ושיחם המתפללים (והחכמים) אליהם לא היה של שוויון נפש: מה שהעז לעשות ר' יהודה ביטא בוודאי גם את תחושת התסכול העמוקה של רבים מן המתפללים משיטת התפילה המסורתית, ששללה מן הציבור את הזכות לפצות את פיו בחזרת הש"ץ.

האם הייתה דעתם של חכמים נוחה מחידושו של ר' יהודה? הברייתא עצמה מספרת את הדברים בלא לחוות דעה. אף על פי כן לא נהיה רחוקים מן האמת אם נאמר שלא כל חבריו של התנא ראו את מעשהו בעין טובה. הפלישה הבלתי רצויה של איש מן הקהל, ולו תנא גדול כר' יהודה, לתחום שליטתו הבלעדית של הש"ץ עוררה מן הסתם מורת רוח גם בלב החזונים. אפשר שבנוסח הדברים בבבא שצוטטה עדיין שמורה נעימה של ביקורת. אבל אך טבעי הוא שר' יהודה לא נשאר בודד במועדיו במנהג זה. חכמים אחרים, בני דורו ובני הדורות שאחריו כן, נהגו בוודאי כמוהו: הנועזים או הנלהבים שבהם השמיעו קול בשעת חזרת הש"ץ על העמידה ואמרו אתו בנעימה את שני הפסוקים הנזכרים. אותה עת המשיכו כל המתפללים לומר את הפסוקים בברכה השלישית בלחש וביחיד, והש"ץ חוזר על לשון זו בקול כדרכו. הד למצב זה עולה גם מן האגדה היפה המובאת בלשון זו:

ושוב מעשה באדם אחד שהיה מתחרט שלא קרא ולא שנה. פעם אחת היה עומד בבית הכנסת, כיוון שהגיע העובר לפני התיבה לקדושת השם, הגביה את קולו ואמר ק' ק' ק' יי צבאות. אמרו לו מה ראית שהגבהת קולך? אמר להם: לא זכיתי לא למקרא ולא למשנה, ועכשיו שניתנה לי רשות לא אגביה את קולי ותשוב נפשי עלי? ולא יצאה אותה שנה ולא שינתה ולא שילשה עד שעלה אותו האיש מבבל לארץ-ישראל ועשאוהו שר החיל של קיסר ומינהו ראש על כל הבירניות שבא"י ונתנו לו מקום ובנה עיר וישב שם וקראו לו קילוני לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות.⁵⁸

מסתבר שבמקומו של הגיבור התמים של הסיפור רק חכמים היו 'עונים עם המברך' 'קדוש קדוש קדוש', ואילו עמי הארצות הקשיבו לתפילת הש"ץ בדממה, כרגיל. הצטרפותו של בור ל'עונים' ניכרה מיד ועוררה תמיהה. אבל הקב"ה קיבל את ההתפרצות ברצון ושילם ליהודי הפשוט שכר טוב. מן הלשון 'עכשיו שניתנה לי רשות' אפשר אולי ללמוד שהרשות לומר את הפסוקים עם 'המברך' אכן הייתה נתונה, אלא שפשוטי העם ידעו שלא להשתמש בה.

58 במדבר רבה ד, ז. מובא על ידי מרמירשטין (לעיל, הערה 17), עמ' 38. הסיפור נטול מסדר אליהו רבה יג [יד] (מהדורת איש שלום, עמ' 66), ושם הדברים נאמרים כביכול מפיו אליהו עצמו. הלשון שם: 'פעם אחת הייתי עומד אני והוא בבית הכנסת [...] הגביה את קולו וענה אחריו בקול קדושת השם' וכו'.

ד. ה'אופנייה'

השלב הבא בהתהוות הקדושה הביא אל גופה של הברכה השלישית שינויי לשון מסוימים, שכבר לקחו בחשבון את הצטרפות הקהל אל אמירת שני פסוקי ההתגלות בחזרת הש"ץ על העמידה. שינויים אלה חדרו, ביוזמתם של שליחי ציבור זרזים, אל בין שני פסוקי הקדושה, ונועדו להרחיב את לשון הברכה בתיאור אמירת הקדושה על ידי המלאכים בשמים. בעת הזאת כבר רפתה החומרה הקפדנית שבה נשתמרו בשימוש השגור לשונות העמידה, ומתפללים ושליחי ציבור חשו עצמם בני חורין לשנות בלשונות הללו שינויים. ויודעים אנו שבשלהי תקופת התנאים כבר התירו חכמים ל'חדש' בנוסח העמידה ואף עודדו את המתפללים לעשות כן.⁵⁹ אמנם רוב הבריות לא חידשו, ושליחי הציבור בוודאי נזהרו מזה, אבל מורא החידוש סר מן הבריות. הרצון להרחיב ב'מעשה מרכבה' בברכה השלישית, רצון שהודחק במשך כמה דורות, מצא כעת פרצה להתגדר בה.

צריך להניח שההרחבה שהובאה כאן בלשון הברכה עוררה תחילה תגובות מעורבות, ובוודאי עבר זמן עד שהמנהג להרחיב נתקבל ונפוץ. גם לשונה המדויקת של ההרחבה נקבעה בוודאי רק עם הזמן. ככל החידושים שהתחוללו בסדרי התפילה גם חידוש זה נשאר מן הסתם זמן לא מועט שנוי במחלוקת, וגם הוא לא הצליח להפקיע מחזקתו את המצב שקדם לו. בוודאי היו מקומות שבהם המשיכו הקהל לשמור על דממה גמורה בחזרת הש"ץ על ברכות העמידה, ובוודאי היו מקומות שבהם כבר נהגו חכמים או חלק מן הקהל או הקהל כולו לצרף קולם אל קול הש"ץ באמירת שני פסוקי ההתגלות. והיו מקומות, ואלה נתרבו והלכו מטבע הדברים, שבהם הכה המנהג החדש שורש: הציבור אמר את פסוקי הקדושה בקול רם ושליח הציבור גישר בין הפסוקים באמירת הרחבה משלו.

על המתח שנתהווה בתפילת הרבים עקב השיטה החדשה נותרה בידנו עדות יקרה בתלמודה של ארץ-ישראל וכבר הצבעתי עליה במקום אחר. רתיעתו של שליח ציבור קדום מן ההרחבה ששובצה במנהג מקומו בין שני פסוקי הקדושה מתוארת בפסקה דלהלן בירושלמי: 'בטיטי אישתתק באופנייה. אתון שיילין לרבי אבון. אמר לון רבי אבון בשם רבי יהושע בן לוי: זה שעובר תחתיו יתחיל במקום שפסק. אמרין ליה: והא תנינן "מתחילת הברכה שטעה זה?" אמר לון: מכיון דעניתון קדושתא – כמי שהוא תחילת ברכה'.⁶⁰ גם הפסקה הזאת נדונה הרבה במחקר, לפי שהיא, מלבד הבא בתוספתא ברכות שכבר דיברנו בה לעיל, העדות היחידה בתלמודה של ארץ-ישראל על קיומה של הקדושה בכלל. גם כאן נחלקו החוקרים בעיקר סביב השאלה איזו היא הקדושה המתוארת כאן, קדושת היוצר או קדושת העמידה. והנה שאלה זו, ביחס לתקופה המתוארת בתלמוד, אנכרוניסטית בעצם מהותה, כי בימי קדם מעולם לא ירד שליח ציבור לפני התיבה לקריאת שמע וברכותיה, ועל כן אי אפשר שהשתתפותו של מישור בהקשר הזה עוררה

59 ירושלמי, ברכות ה, ג (ט ע"ג). ראה על כך במאמרי (לעיל, הערה 6), עמ' 437 ואילך.

60 ראה במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 219 ואילך.

בעיה הלכתית.⁶¹ לא כן העמידה, שעיקר כוונת המחקקים בה הייתה שתיאמר ברבים, ומפי שליח ציבור מיומן, ובאוזני קהל דומם ומקשיב. אין ספק אפוא שהפסקה מתארת עמידה שנאמרה ברבים. בטייסי סידר לפני הציבור את שתי הברכות הראשונות של העמידה, פתח בברכה השלישית ואמר פסוק ראשון של קדושה ושמע שקהל המתפללים מצטרף אליו באמירת הפסוק.⁶² דבר זה לא היה לפי רוחו והוא סירב להמשיך: ב'אופנייה' השתתק. הדרך שבה ראוי היה להמשיך את התפילה מכאן ואילך הצריכה שאלה מפי חכם. ממופלאות דרכי המחקר היא שחוקרים מובהקים, שבטוחים היו שבזמן הגדון בתלמוד עדיין לא הייתה שום קביעות בלשון התפילות וששליחי ציבור וקהל לא רק רשאים היו אלא גם חייבים היו לאלתר את לשון הברכות בכל הזדמנות, נבוכו מפני המילה 'אופנייה', המציינת בפסקה הגדונה את גשר המעבר (הקבוע!) שנפוצ בימיו של בטייסי בין 'קדוש קדוש קדוש' ל'ברוך כבוד יי ממקומו'. הם חיפשו בין נוסחי קדושת העמידה הידועים בימינו (!) אחד שפתיחתו כך ולא מצאו. והנה במעברים שבין פסוק לפסוק בקדושה ידועים לנו הרבה לשונות, ומה פשוט יותר לכאורה מלהניח שבימיו הרחוקים של בטייסי אכן היה נוסח שראוי היה שיצוין, בין על פי לשון פתיחתו ובין על פי עניינותו, במונח זה.⁶³ עכשיו אנו יודעים שקטעי השיר המפייסים בקדושתאות את פסוקי קדושת העמידה⁶⁴ קראים בכתב־היד הקדומים של הגניזה בקביעות אופן או אופנים,⁶⁵ וברור שאלה נקראו כך על פי פתיחת פסקת הגשר ששימשה בנוסח הקבע הקדום של הקדושה. באחד מכתב־

61 התודעה שאין נפקא מינה לברכות שמסביב לקריאת שמע אם הן נאמרות ביחיד או ברבים עדיין הייתה ערה בלבו של ינאי (אמצע המאה השישית לערך). בקדושתא שלו לסדר 'שמע ישראל' (דב' ו, ד), הוא אומר: 'שורח לא הטרחת בה [בקריאת שמע] על בת רבים [-ישראל] / נאמרת ביחיד, נאמרת ברבים / יושב, עומד, רכוב, מהלך' (מהדורת רבינוביץ [לעיל, הערה 45], עמ' 143). ה'נחיתות' הפולחנית של קריאת שמע והברכות שמסביבה ניכרת גם במיעוט מערכות היוצר שנכתבו בתקופת הפיוט הקדם-קלסי ואף אחר כך. ראה על כך: ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 33 ואילך.

62 דבר זה עולה מדברי רבי אבון: 'מכיון דעניתון קדושתא וכו'. וברור מן המצב המתואר שפסוקי הקדושה עדיין היו משולבים בעת ההיא בתוך הברכה השלישית, שכן אילו נאמרה הקדושה, כמו בימינו, לפני התחלת הברכה השלישית, הרי היא תחילת ברכה.

63 אבל ראה לזה דבריו הנכוחים של היינמן (לעיל, הערה 51), עמ' 145.

64 ראה גם לעיל, הערה 34. קטעי פיוט אלה מסומנים במחקר באות ט, ומספרם בדרך כלל שלושה: אחד מהם (ט') משמש בין 'קדוש קדוש קדוש' וכו' ל'ברוך כבוד יי ממקומו'; השני (ט') מעביר מ'ברוך כבוד יי ממקומו' ל'שמע ישראל' וכו'; והשלישי (ט') ממקרא זה ל'אני יי אלהיכם'. ברוב המקרים אין שם קטע נוסף, אבל לפעמים יש גם קטע כזה (ט'), המיועד לגשור בין פסוק אחרון של קריאת שמע ל'מלך יי לעולם' וכו'. הרכב זה של הקדושה הוא הקבוע במנהגות ארץ־ישראל, והפייטנות הקלסית נוקקה רק להרכב הזה. ראה על כך עוד להלן.

65 לשימוש הזה בקדושתאות ראה: פליישר (לעיל, הערה 18), עמ' 150. דוגמאות מן החומר הנדפס ראה למשל: פיוטי ינאי, מהדורת רבינוביץ (לעיל, הערה 45), א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 235 ('אופן'); ב, עמ' 243 ('אופני'), 314 ('אופנים'); פיוטי ינאי, מהדורת מ' זולאי, ירושלים תרצ"ח, עמ' פ ('אופן לקדוש'); וראה עוד: א"מ הברמן, 'קרובה לתנוכה מרבי שלמה בן יהודה', סיני, נג (תשכ"ג), עמ' קפו ('אופן'); ע' פליישר, 'מחזורי פיוט מתוך קדושתא ליום כיפור המיוחסת ליסוי בן יוסי, קובץ על יד, ז [יז] (תשכ"ח), עמ' 75 ('אופנים'); הג"ל, 'לנוסחה הקדום של קדושת העמידה', סיני, סג (תשכ"ח), עמ' רלד ('אופנים'), רלה (כנ"ל); הג"ל, 'מבנים סטרופיים מעין־אזוריים בפיוט הקדום', הספרות, ב (תש"ל), עמ' 221 ('אופן'), ובוודאי יש עוד. הציון שכיח בכתב־היד שבגניזה. ליד 'אופן' / 'אופנים' באים במקומות האלה לעתים גם ציונים מיוחדים כגון: 'אופן עמידה' (כ"י ט"ז ס"ח 243.66a; כנגד 'אופן ישיבה' [במערכת יוצר] בכ"י ט"ז ס"ח 275.37a); 'אלאופן בקדושתא' (ט"ז H5/190), ועוד.

היד של הגניזה אף רשום בראש הקטעים הללו 'אופנייה', ממש כלשון הירושלמי.⁶⁶ אמת, גשר קבוע זה אין אנו יודעים איך הייתה לשונו המדויקת, אבל רשאים אנו להניח שהוא ציין בהמשך את החיות⁶⁷ ואולי גם קבוצות נוספות של מלאכים הנזכרים במקרא. ואפשר להניח שהוא היה קרוב בלשונו לפסקת 'האופנים וחיות הקודש' הידועה לנו כעת מקדושת היוצר; זו דומה מאוד אל פסקה מקבילה לה בקדושת העמידה הנהוגה גם בימינו.⁶⁸ המעשה המתואר מתעד אפוא, באשר לימיהן של הנפשות הפועלות ולמקומן, לא רק את תפוצת המנהג שיהא הקהל מצרף עצמו לאמירת שני פסוקי ההתגלות בברכה השלישית, אלא גם את מנהגם של שליחי ציבור לשרבב בין הפסוקים האלו, עם השמעתם בקול רם, גשר קבוע של מילים.

השתקפות רחוקה של המצב ששחזרנו זה עתה עומדת לפנינו בעיבוד נוצרי ב'תקנות השליחים' שכבר הזכרנו לעיל. כבר אמרנו שבנוסח העשיר והפרחוני של מקור זה פסוקי הקדושה כלולים בתוך מה שניתן לכנות ה'ברכה השלישית'. והנה בין שני פסוקי ההתגלות המובאים שם כלשונם (כמעט),⁶⁹ ניצב טקסט קצר המונה שמונה כתות של מלאכים, העונים בקול גדול לעזמת השרפים והכרובים 'ברוך כבוד יי ממקומו'.⁷⁰ והלא כך הוא גם בלשונות שונים הידועים לנו בפסקה הזאת,⁷¹ ובוודאי כך היה בערך גם בימי בטיטי.

צריך להדגיש שלאורך כל השנים שבהן נתרחשו השינויים הללו בברכה השלישית לא נשתנה דבר מתפיסת היסוד של ה'קדושה' עצמה. אמת, היא העמיקה את אחיזתה בעולם

66 ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, 'ירושלים תשכ"ו, עמ' 91.

67 לפי חזון יחזקאל 'רוח החיה באופנים' (א, כ, כא). האופנים והחיות נזכרים בדרך כלל ביחד, לעתים בסדר זה ולעתים בסדר הפוך, ברוב הנוסחים של גשרי הקבע המשמשים בקדושה. בנוסח הגרמני בירושלמי הוקדמו בוודאי האופנים לחיות. אבל ראה להלן נוסח אחר, שבו הסדר הפוך. מכל מקום העובדה שהגשר אל הפסוק השני של הקדושה התחיל בימי בטיטי באופנים (והזכיר מן הסתם גם את החיות), מחייבת לשער שקודם לפסוק הראשון הזכרו השרפים. לא רחוק להניח שלשון הברכה השלישית בימי הביאה את האסמכתא המקראית מיש' ו, ב ואילך (מעין: 'ככתוב על יד נביאך: שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים [...] וקרא זה אל זה ואמר קדוש וכו'). לשונות פתיחה כאלו שימשו גם בימי הביניים המאוחרים במנהגים נידחים; ראה להלן, סוף סעיף ו, ליד הערה 113.

68 הכוונה לפסקה 'או בקול רעש גדול' המשמשת מעבר בין שני פסוקי ההתגלות בקדושה האשכנזית בשחרית של שבתות ותגים. הלשון הזאת מובאת לכל הקדושות בסדר רב עמרם גאון ובסידור רס"ג והיא נפוצה מאוד. על החפיפה המדויקת (כמעט) בין לשונה ללשון פסקת 'האופנים וחיות הקודש' המופיעה בקדושת היוצר העיר כבר אלבוגן, ראה: אלבוגן-היינמן (לעיל, הערה 1), עמ' 50. וראה במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 219, הערה 152. וראה עוד להלן. רס"ג גורס בקדושת היוצר 'חיות הקודש עם האופנים ברעש גדול וכו'; ראה בסידורו (לעיל, הערה 39), עמ' לו.

69 ראה: קוהלר (לעיל, הערה 22), עמ' 415.

70 נוסח הקטע הגושר בין שני הפסוקים הוא כדלהלן: And the other multitudes of the orders, the angels, the arch-angels, the thrones, the dominions, the principalities, the authorities, the powers cry aloud and say: Blessed be the glory of the Lord out of His place (בתרגומו האנגלי של קוהלר [שם]). לפני יש' ו, ג נזכרים יחד עם ששת הכרובים, כנראה בטעות. בסך הכול נזכרות שם אפוא עשר כתות של מלאכים.

71 כך היה מן הסתם גם בקטע 'או בקול רעש', קודם שסולקו משם שמות המלאכים (ראה עוד להלן), וכך היה בנוסח הקבע ששימש את ייני ('קדוש מחיה קדוש מאופן קדוש מכרוב'; ראה עוד להלן). כך הוא, ובלשון משופעת בהבלטה, בנוסח הנהוג באשכנז בשבתות ובחגים שבהם נאמרים פיוטי אופן ביוצר: 'והחיות ישרורו וכרובים יפארו ושרפים ירונו ואראלים ירכבו'. מופלא הוא שנוסח זה אינו ידוע לנו משום מקור מזרחי וגם לא נמצא בגניזה.

המסתורין וחידדה בעמידה צד שהקדמונים רק רמזו לו מרחוק. אבל היא נשארה תיאורית באופיה, והגבול בין העליונים לתחתונים נשמר בה בקפידה. ניקיונה המוחלט כמעט של העמידה מעסק בנסתרות נפגם במידה ידועה, אבל אופיה של הברכה השלישית ושל ה'קדושה' שבתוכה לא נשתנה.

ה. הקדושה כיחידה ליטורגית בפני עצמה: השלב הפורמטיווי

מנהגם של חכמים קדומים לומר בפיהם ובקול רם את שני הפסוקים המובאים בחזון הנביאים מפי המלאכים, מנהג שנתפשט לימים גם בין מי שאינם חכמים, וההרחבה שנשתרבה בין שני המקראות בפרקטיקה השגורה של בתי הכנסיות, הכניסו בגופה של העמידה יסוד זר מאוד שקשה היה להשלים אתו. פלישת הקהל אל תפילת הש"ץ שינתה את אופיה של עבודת ה' והכניסה אנדרלמוסיה בדרכי התפילה. נקודת הכובד של התפילה עברה לפתע, ולו לשעה קלה, מן הש"ץ אל הציבור כולו או אל חלק ממנו, באופן שקרוב היה, מפני ההתרגשות שעורר וקסם המסתורין שאפף אותו, להסיח את הדעת מן העיקר אל הטפל. יש להניח שפסקת האופנים, שהייתה קצרה בראשיתה, הלכה והתרחבה: היא שיבשה עד מהרה גם את האיוון הטקסטואלי העדין של ברכות העמידה והבליטה את הברכה השלישית כנקודת מוקד ייחודית.

הגיית לשון שירתם של המלאכים בשמים בפי הציבור (או בפי חלק ממנו) העלתה כמו מעצמה גם את שאלת היחס שבין שירת המלאכים במרום לתפילת העדה בבית הכנסת. ראוי לזכור שבסביבה הרוחנית שהדברים התרחשו בה לא רק המיסטיקנים אלא גם בעלי האגדה נדרשו בפנים שונות לשאלה הזאת.⁷² אבל כעת שני העולמות, של העליונים ושל התחתונים, נתעמתו לפתע בגלוי, בלב לבו של עבודת ה' הרשמית, וההשוואה ביניהם כפתה עצמה על התחתונים. השאלה שהעסיקה עד עכשיו בעיקר את החכמים, בין בעלי תורות הסוד ובין בעלי אגדה, פלשה עכשיו אל התפילה וחייה נקיסת עמדה.

מפני שתי הסיבות הללו (בין השאר), האחת טכנית והאחרת 'אידיאולוגית', נשלפה הקדושה מגופה של הברכה השלישית והוצבה כיחידה ליטורגית עצמאית בסדק שבין הברכה השנייה לשלישית של העמידה. במהלך דומה הוצאה, בוודאי עוד קודם לכן, גם ברכת הכהנים (התיאורית) מגוף הברכה האחרונה של העמידה והוצבה לפניה, כמעשה ליטורגי בפני עצמו.⁷³

72 ראה לעניין זה: א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 129 ואילך. ועיין: שפר (לעיל, הערה 4).

73 ראה על זה במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 208 ואילך. ואין לתמוה על האופי הנועז לכאורה של הצעד שהוציא את הקדושה העוברית מתוך הברכה השלישית והציב אותה בין חיתום הברכה השנייה לתחילת השלישית. הקדושה (המורחבת כבר) שבתוך הברכה הפריעה בוודאי לרבים: בהווייתה המפותחת היא הייתה נטע זר במקומה, ובדרך שבה נתבצעה היא הפלתה בין הברכה השלישית לשאר הברכות. הכול ידעו בעת ההיא שלא כך היה נוסח הברכה הזאת מעיקרה. די היה בחכם אחד בעל יומה ובעל סמכות שיורה לחזני מקומו להוציא את הקטע מן הברכה ולומר אותו בנפרד בראש הברכה, כדי שרבים, ולימים הכול, ילכו בזה בעקבותיו. הרבה חידושים נעזים בעולמה של התפילה נתהוו מן הסתם בדרך הזאת. במקרה זה הצעד הפיק רצון גם ממחבבי הקדושה, כי העצמאות שהוקנתה לה הגדילה (בעיניהם) את חשיבותה ואפשרה להם להרחיבה אף יותר.

מהלך זה הקנה לקדושה עצמאות והעניק לה מעמד מיוחד בתפילת הרבים. הוא גם עשאה, לפחות במשתמע, בבואה של עבודת ה' השמימית, מפני השימוש החופף, בשתי העבודות, באותם מקראות: 'קדוש קדוש קדוש' וכו', ו'ברוך כבוד יי מקומו'.

הקדושה החדשה כפי שנתעצבה בשלב הזה נועדה להיאמר רק ברבים, כי ההיקש בין ישראל לבין המלאכים לא נראה לגיטימי במקום שאין שם 'ישראל'. גם ברכת הכהנים העצמאית יוחדה למעמד הרבים בלבד מפני אותו הטעם. אבל בתחילה לשון הקבע של הברכה השלישית לא נשתנתה עקב השינוי הזה כלל: היא נשארה בעינה, כולל שני פסוקי ההתגלות, ונאמרה גם מכאן ואילך, כמלפנים, (גם) על ידי היחידים. גם שליח הציבור המשיך לאמרה כהווייתה הראשונה במקומות שבהם לא נתקבל החידוש שהעניק לקדושה מעמד עצמאי (ובוודאי היו מקומות רבים כאלה), או בעמידות שבהן לא הונהג לומר קדושה 'חדשה'. מטבע הדברים הוא ששינוי מן הסוג הזה אינו מתקבל בכל מקום ובבת אחת: גם אם הוא זוכה לבסוף להסכמה כללית – הוא זוכה לזה לאט ולא בלי התנגדות.

החילוק החרף בין מנהגות ארץ-ישראל למנהגי בבל באשר לתכיפות אמירת הקדושה החדשה נולד מן הסתם בתקופת הביניים הזאת. בני בבל קיבלו להשמיע את הקדושה העצמאית בכל עמידה שנאמרה ברבים, מפני שראו בה מימוש אוטומטי, גם אם מורחב, של הקדושה (העוברית) שנאמרה גם עד אז בכל עמידה, מפי יחיד ורבים כאחד. בני ארץ-ישראל ראו את הקדושה העצמאית כמוסד ליטורגי חדש, לא כהשתקפות הכרחית של המצב ששרר לפני כן. הם קיבלו על עצמם לאמרה רק בשחרית, ורק בשבתות ובמועדים ובקצת ימות חול מצוינים.⁷⁴ הקהילות שקיבלו את החידוש בנות חורין היו להחליט אם לקיימו בכל מקרה אפשרי או לייחדו למועדים מסוימים בלבד. צריך להניח שהחילוק לא נתגלע תחילה בין אזור לאזור אלא בין קהילה לקהילה, ורק לאחר זמן נתייחדה השיטה האחת לקהילות ארץ-ישראל והשיטה האחרת לקהילות בבל. ובוודאי היו בזה, כרגיל במקרים כאלה, שינויים בין מקום למקום גם אחר כך.⁷⁵

זמן לא מועט אפוא עמדו בתפילותיהם של ישראל שתי קדושות זו בצד זו: אחת שנאמרה בפי כל מתפלל באשר הוא שם בתוך הברכה השלישית ובכל עמידה ועמידה, ואחת שנאמרה

74 ראה במאמרי (שם); וכן: פליישר (לעיל, הערה 33). אין הכרח לראות בהבדלים הללו אות ליחס שונה של שני המרכזים אל מעמד הקדושה או אל תורות הסוד הקדומות בכלל, אם כי לא מן הנמנע הוא שגם גורמים אידאולוגיים השפיעו על ההכרעה בסוגיה זו. ההיקרות הנדירה יותר של הקדושה במנהגיהם של בני ארץ-ישראל העלתה בוודאי את קרנה: היא אכן הייתה נכבדת יותר בארץ-ישראל מאשר בבבל, כמוכח מן ההערכה המופגנת כלפיה בשירה הפייטנית. אין לקבל בשום אופן את דעתו של גינצבורג שבני ארץ-ישראל לא אמרו קדושות בימות החול מפני שדרך כלל לא התפללו בציבור בימים אלה. ראה: L. Ginzberg, 'Notes sur la Kedoucha et les Benedictions du Chema', *REI*, 98 (1934), p. 74. קדושה בארץ-ישראל כללו גם ימים חשובים, כגון פורים ותשעה באב ושאר צומות (ובאשר לקדושת היוצר [ראה עוד להלן] גם ימים כראש חודש וחול המועד [כולל הושענא רבה!]) וחנוכה, שבהם אמרו קדושה בעמידה. לעומת זאת יש בידינו ביצירתם של פייטני ארץ-ישראל הקדומים סך לא קטן של מערכות יוצר וקרובות (לעתים מפוארות ביותר) לימות חול מיוחדים שבהם לא נאמרה קדושה – סימן שימים אלה צוינו בתפילת הרבים בהידור גדול.

75 ראה על כך: וידר (לעיל, הערה 30). כך המצב, כמפורסם, גם בברכת הכהנים. בתכיפות העליליה לדוכן שונים המנהגים זה מזה עד ימינו. ראה על כך: 'זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 132 ואילך.

בטקס מיוחד במעמד הרבים בלבד, בין בכל יום ובכל עמידה שנאמרה בקול ובין בשחרית בלבד ורק בשבתות ובמועדים מיוחדים. ל' גינצברג כבר העיר בצדק שרק על פי הנחת מציאות היסטורית זו ניתן לפרש כפשוטו את מה שנאמר בבבלי על רב הונא שכסבור היה ש'יחיד אומר קדושה', כנגד דעתו של ר' יהושע בן לוי ש'אין יחיד אומר קדושה'.⁷⁶ דבר זה אי אפשר שנחלקו בו אלא בזמן שכבר מקובל היה שיש קדושה הנאמרת (רק) ברבים, אך עדיין פשוט הוא שיחידים אומרים קדושה כמלפנים בתפילת לחש שלהם. אמירת הקדושה ה'היסטורית', זו שבתוך הברכה השלישית, נאסרה על היחידים רק אחר כך, וצריך להניח שגם איסור זה לא נתקבל על כל המתפללים ובכל המקומות בבת אחת.

מחיקת פסוקי ההתגלות מגופה של הברכה השלישית חייבה כמובן ניסוח חדש של הברכה הזאת: ניסוח חדש זה אחראי מן הסתם לריבוי דפוסי הברכה הזאת בספרי התפילה של העדות ובמקורות הקדומים.⁷⁷ אבל גם הקדושה החדשה צריכה הייתה עכשיו עיצוב ספרותי נאות. החומר ה'גולמי' שהוצא מן הברכה השלישית לא הספיק בשום אופן למילוי תפקידה החדש. חומר זה הכיל רק את שני פסוקי ההתגלות (שכבר נאמרו לפני כן מפי חזן וקהל כאחד) ואת האופנייה שבאמצע. כדי להקנות למעמד עצמאות ליטורגית הכרח גמור היה להקדים לפסוק הראשון הקדמה ולהוסיף על הפסוק השני דברי סיום. בפחות מזה לא היה המעמד מעמד. יש להניח שבשלב הקמאי של תולדות הקדושה העצמאית אכן לא היה שם יותר מזה. אבל משחודש המעמד, ובפרט שהוא חודש במהלך מהפכני ובשטח ליטורגי רגיש ורווי מתח, קשה היה (ובוודאי בלתי אפשרי) לתחום להווייתו היקף מועט. כלל גדול הוא בתחום תפילות החובה שלנו שנוסחים קמאיים נשמרים בצמצומם הקדמון רק עד שאין הם נפרצים מטעם זה או אחר. משהם נפרצים – אין כוח בעולם שיכול להתזרים לא אל נוסחם הראשון ולא אל צמצום הווייתם. חכמים ראשונים קבעו לתפילותינו היקף צר ולשון צנועה. אין ספק שהם עוררו בכך, ברבים מן המתפללים, תחושה של חוסר סיפוק. אבל כל עוד נותרו הלשונות האלה בעינם איש לא העז לגעת בהם נגיעה של ממש. לא כן משנפרצה חומת הדפוסים הקדומים: הזדמנות זו פתחה פתח ליזמות ספרותיות מגוונות. חכמים מקומיים, חזנים ומתפללים משכילים לשו את החומרים מחדש ועיצבו להם צורה והיקף לפי חפץ לבם. על חורבות הנוסחים הראשונים צצו ועלו לשונות חדשים שייצגו רעיונות שונים וטעמים ספרותיים וסגנוניים מתחלפים. אלה התחרו זה בזה ונלחמו זה בזה על השטח הליטורגי שנתפנה: מעולם לא חזר שטח כזה אל אחידותו שמלפנים.⁷⁸ הקדושה העצמאית היא דוגמה קלסית לכלל הזה: מגוון הלשונות המקיפים את פסוקי הקדושה והגושרים ביניהם רב, והשינויים שבין הלשונות גדולים ועמוקים.

הקדושה קיבלה אפוא בשלב הזה כמה עיצובים ספרותיים. אמת, היא לא יכלה להתרחב

76 בבלי, ברכות כא ע"ב. ראה: גינצברג (לעיל, הערה 22), א, עמ' 131. וראה במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 216 ואילך.

77 על הנוסחים המתחלפים של ברכת קדושת השם בעמידה התמיה כבר מרמרשטיין (לעיל, הערה 17), עמ' 44.

78 על התופעה הזאת ראה גם: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 141.

הרבה כי גם במעמדה החדש עדיין לא הייתה אלא טריז תקוע בין שתיים מברכות העמידה: העמידה עצמה היתה ונשארה טקסט קצר, וחוקי הפרופורציה המוקפדים שלה חלו מטבע הדברים גם על מה שנכלל בה. אף על פי כן היא התרחבה לא רק מכוח הרצון להבטיח את עצמאותה הספרותית ואת האופי הדו-קולי של דרך ביצועה (מפי חזן וקהל), אלא גם מכוח רצונם של המתפללים לעצב לה דיוקן מפואר ככל שניתן. זו הייתה השעה שבה נוספו על פסוקי היסוד של הקדושה עוד מקראות, שזיקתם אל המעמד (ואל פסוקי היסוד עצמם) מעורפלת. מתוך אלה נתקבעו לדורות הפסוק הראשון והאחרון של קריאת שמע, 'שמע ישראל יי אלהינו יי אחד' (דב' ו, ד) ו'להיות לכם לאלהים' אני יי אלהים' (במ' טו, מא), שעליהם ידובר להלן בפירוט, והפסוק (המסיים) 'מלך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה' (תה' קמו, י). פסוק זה, שנזכרתו במקום הזה כללית והיא אף מתועדת בכמה נוסחים קדומים של הברכה השלישית שכוונו להשתרש ממנו,⁷⁹ עדיין אין לנו הסבר משביע רצון לסיבת היבחרו לשימוש שהוא מופיע בו, אבל הוא חיתום נאה למעמד שמן הדין היה שיסתיים בדברי קילוס 'ארציים' לה' ולמלכותו. הדגשת היות ה' אלוהי ישראל וציון דווקא, מתאימה במיוחד לאופי הלאומי המובהק של העמידה.⁸⁰ העובדה שהפסוק נבחר מן הכתובים, דבר המודגש במפורש בדברי המעבר אליו ('בדברי קדשך כתוב לאמור'),⁸¹ מחזקת את הסברה שמי שקבעו במקום הזה ראה לנגד עיניו קדושה מורחבת שכללה פסוקים מן הנביאים ('קדוש קדוש קדוש' וכו' ו'ברוך כבוד יי ממקומו') ופסוקים מן התורה (שני הפסוקים מקריאת שמע); השאיפה שלא לקפח את חלקי התנ"ך השונים בהקשרים מסוג זה קבועה למדי בתפילותינו. אבל בימי קדם כללה קדושת העמידה, בין 'אני יי אלהים' ל'מלך יי', שני פסוקים נוספים, את הפסוק 'יי אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ' (תה' ח, י), ואת 'זיהי יי למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה יי אחד ושמו אחד' (זכ' יד, ט).⁸² כל המקראות הללו נטמעו

79 כגון 'לדור ודור נגיד גדולך' וכו' וכגון 'לדור ודור המליכו לאל' וכו'. ראה על הנוסחים האלה אצל אלבוגן-היינמן (לעיל, הערה 1), עמ' 35 ואילך. להשמטת 'הללויה' מן השרשור ראה: ו' פרבה, 'ארץ אצהיל בשירות מנושקות', קובץ על יד, יא (תשמ"ט), עמ' 12 והערות 53–54. וראה: מ' הרן, 'ארבעה הברכות וחמשת ה"ספרים" שבספר תהלים', בדרי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ח, חוברת 1, 'ירושלים תשמ"ט', עמ' 2, הערות 3–4. בכ"י אוקספורד 2849/11, המביא נוסח מלא של קדושת עמידה ('בבליה'), מועתק הפסוק 'מלך' וכו' בשלמותו, בהשמטת 'הללויה'. הצירוף 'לדור ודור' מועתק שם פעמיים ברצף, פעם כסוף הפסוק ופעם כפתיחת הפורמולה 'לדור ודור נגיד גדולך'.

80 ראה על כך במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 191 ואילך.

81 שים לב להדגשה דומה בראש הקדושה: 'ככתוב על יד נביאך' וכו'.

82 התייעוד הנוגע ללשון הקדומה של קדושת העמידה מועט ביותר, ובמידה שהוא קיים – אין הוא חד-משמעי. מן הדברים המופלאים הוא שהגניזה לא השלימה את ידיעותינו בנקודה הזאת אלא מעט מאוד: נוסח קבע של קדושות קדומות אין בגניזה אלא בסך ועום. אבל לעתים קרובות יש לנו, בשולי העתקות פייטניות, ציונים רמזיים לפסוקי הקדושה ולגשרי הקבע ששימשו ביניהם (בימי המעתיקים). מטבע הדברים שייכות העדויות הללו על פי הרוב לנוסחי ארץ-ישראל, עריסתה ומרכזו של השירה הפייטנית, אבל אין להניח שהיה בעניין הזה הבדל גדול בין ארץ-ישראל לבבל, מלבד ההבדל הבסיסי של נוכחותם או העדרם של פסוקי קריאת שמע בקדושה: פסוקים אלה נוכחים באופן עקיב במנהגים המתעדים את נוסח ארץ-ישראל וחסרים באופן עקיב בכתב-היד הבבליים (היו כמובן גם נוסחים מעורבים, אבל אלה אינם חשובים לענייננו). מכל מקום שני פסוקי היסוד של הקדושה והפסוק המסיים 'מלך' לא חסרו מעולם בשום נוסח של קדושה בעמידה. גם הפסוק 'כו' יד, ט נכח כנראה כמעט תמיד בקדושות העמידה (לפי נוסח ארץ-ישראל לפחות) לפני 'מלך'. המקרא בתה' ח, י ('יי אדנינו מה אדיר' וכו') מתועד

בקדושה החדשה כמרכיבים אותנטיים: שיטת ההקראה בשני קולות, שבאה אל הקדושה החדשה מן הקדושה הישנה, הופעלה בעיקרון גם בהם. מן המקורות המתעדים את נוסח הקדושה בימי קדם ברור שמילות הפתיחה של הקדושה וכן גשרי המעבר שהותקנו בה בין פסוק לפסוק נאמרו מפי החזן בלבד, בעוד הפסוקים עצמם נאמרו (בעיקרון) מפי החזן והציבור כאחד. כך נקראו בלי ספק הפסוקים 'קדוש קדוש קדוש' וכו', 'ברוך כבוד יי' וכו' ו'שמע ישראל' וכו' בשלמותם. אבל פסוק הסיום של קריאת שמע נחצה: 'להיות לכם לאלהים' נאמר מפי הש"ץ ו'אני יי אלהיכם' מפי הציבור.⁸³ 'יי אדנינו מה אדיר' נאמר (כנראה) שוב מפי הציבור בשלמותו, אבל 'והיה יי למלך' נאמר שוב מחציתו (עד 'על כל הארץ') מפי הש"ץ, ומחציתו, מ'ביום ההוא' ואילך, על ידי הציבור. פסוק הסיום 'מלך יי' וכו' נאמר שוב כולו מפי הציבור.⁸⁴

גם לפני פסוקי הסיום של הקדושה עמדו לשונות מעבר קבועים. בלא מעט מקורות מצאנו, אחרי הציון לפסוק האחרון של קריאת שמע, את הצירוף 'בקול אדיר' או 'בקול אדירים' ופעם אחת אף 'בקול אדירים יענו ויאמרו'; פורמולה זו הייתה יעודה להעביר אל הפסוק 'יי אדנינו מה אדיר שמך' וכו'.⁸⁵ לפני 'והיה יי למלך' וכו' לא מצאנו ציון ללשונות מעבר, אבל לפני 'מלך יי

פחות בפורש: הוא נרמז (כנראה) במילות הגשר שהעבירו אליו ('בקול אדיר' או 'בקול אדירים' וכדומה; ראה להלן) ואולי על כן אין הוא מצוין בלשון פתיחתו ממש. לפי הנראה לי גם הוא נכח על פי רוב, לפחות בקדושות הארץ-ישראליות. הקדושה הארץ-ישראלית התקנית הייתה אפוא של שבעה פסוקים, לא של חמישה. אבל היו כנראה מקומות שבהם דילגו על שני פסוקי הביניים שבין 'אני יי אלהיכם' ל'מלך'. מכל מקום גוף הקדושה נסתיים ב'אני יי אלהיכם': הפסוקים שלאחרי כן לא שימשו אלא כשרשרת מקראות סיום. שני המקראות שבין פסוק זה ל'מלך יי' אפשר שניתוספו תחילה בקדושות הימים הנוראים בלבד, וכווננו לרמזם לנוסח המיוחד של ברכת 'האל הקדוש' שנפוץ בימים אלה במנהג ארץ-ישראל (ובשאר מנהגות): 'אדיר המלכה והאל [או: והמלך] הקדוש': הפסוק 'יי אדנינו מה אדיר' וכו' כוון כנגד מילת 'אדיר' שבצירוף, והפסוק 'והיה יי למלך' וכו' כנגד מילת 'המלכה' שבצירוף. לשימוש במטבע חיתום זה בברכה השלישית בעמידות הימים הנוראים ראה בספרי (לעיל, הערה 78), לפי מפתח התפילות והפיוטים. ראוי להזכיר שבמנהג אשכנז אכן נאמרו הפסוקים הללו רק בקדושות של ימים נוראים. אבל גם באשכנז, ובודאי במנהגים המזרחיים הקדומים, נפוצו הפסוקים הללו לימים גם בקדושות שאר הזמנים, אף אם לא תמיד שניהם, ואף אם לא תמיד במידה שווה.

נוכחותו של הפסוק הזה בקדושה בעייתית מעיקרה (ראה על כך להלן). מבחינה טכנית המילים 'להיות לכם לאלהים' נועדו לאותת לקהל להשלים את הפסוק המסיים עד תומו. למעשה נבלעו המילים במשפט מעבר (קבוע או מפויט) שהעביר אל 'אני יי אלהיכם'. אמנם המנהג ששם בפי הקהל את המילים 'אני יי אלהיכם' משונה ביותר כשלעצמו, שהרי מופלא הוא שיהא הקהל מכריז במקלה שהוא אלוהי עצמו. וראה עוד להלן.

כך מובא בסידור רס"ג: 'ואומר [החזן] להיות לכם לאלהים, ועונים [הציבור] אני יי אלהיכם. ואומר והיה יי למלך על כל הארץ, ויענו ביום ההוא יהיה יי אחד ושמו אחד' (סידור רס"ג [לעיל, הערה 39], עמ' קכא). ואין שם בין הפסוקים הללו יותר. הגאון מביא את הנוסח הזה לעמידות השבת, ומציין ש'אין להם עיקר', אבל 'אינם מוזיקים לאומרים ואינם מפסידים את תפילתו'. הקדושה המומלצת (גם לשבתות) היא זו של ימות החול, שאין בה לא פסוקי קריאת שמע ולא 'והיה יי למלך'. 'יי אדנינו מה אדיר שמך' אינו בא כלל אצל הגאון. כך, כמעט בדיוק, בא גם בכ"י ט"ש ס"ח 154.28, שהוא עד עכשיו כתב-היד היחיד (!) מן הגניזה המתאר מעמד של קדושה בעמידה בפרוטרוט. ראה על זה עוד להלן.

ראה בנדפס במאמרי 'קדושתאות י"ח לראשי חדשים ולחנוכה מאת לעזר החזן', קובץ על יד, ט [ט"ז] (תש"ם), עמ' 94 (ל'היות' <לכם> ל'אלהים' וג' בקול אדיר וגו' והיה יי למלך וגו'); ובמאמרי 'מבנים סטרופיים' (לעיל, הערה 65), עמ' 221 ('בקול אדירים', 'יי אדנינו, והיה יי למלך, וכמו בדברי קדשך, ימלך יי לעולם'). וראה גם: ש' וידר, ב'תוך: ספר הזכרון לד' הדר, בודפשט תש"א, עמ' 51 (בשינוי הנוסח, על פי כ"י קויפמן 25: 'להיות', בקול אדיר, והיה יי למלך וגו' לדור הדור נגיד גדלך וגו'). הפורמולה עולה לעתים מזומנות גם מהעתיקות פייטניות שנתגלו בגניזה, כגון כ"י ט"ש ס"ח 276.181b ('בקול אדיר, והיה יי למלך, ותמלך בציון, כמו בדברי קדשך,

לעולם מצוין לעתים קרובות 'ותמלוך בציון' או 'ותמלוך בציון בקרוב בימינו',⁸⁶ ואחר כך, כמעט כמקובל גם בימינו: 'כמו בדברי קדשך כתוב לאמור' או 'וכמו בדברי' וכו'.⁸⁷ למרבה הצער אין בידינו תיעוד מפורט יותר של הלשונות הללו.⁸⁸

שבעת הפסוקים שנמנו לעיל מציגים את ההיקף הרחב ביותר של קדושת העמידה:⁸⁹ לפי הנראה מן המקורות, כך היה הרכב הקדושה הסטנדרטית במנהג ארץ-ישראל. אבל אפשר שנהגה שם גם צורה מקוצרת של הקדושה, אשר בה הושמטו שני המקראות שלפני 'מלך'. מכל מקום לא הייתה קדושה ארץ-ישראלית בפחות מחמישה פסוקים: שני פסוקי ההתגלות, שני פסוקי קריאת שמע ו'מלך'. לא רחוק הוא שזה היה הרכבה של הקדושה הארץ-ישראלית הקדומה, ופסוקי 'יי אדנינו' ו'והיה יי למלך' נוספו לאחר זמן בדרך ההרחבה והפיאור.⁹⁰ קהילות בבל הכירו

ימלוך יי לעולם'; שם 110.28b, בשבעת טל, בהקשר בבלי מובהק ('להיות, בקול אדיר, והיה יי, כמו בדברי קדשך'); כ"י אוקספורד 2855/1, בשבעת גשם, גם כן בהקשר בבלי ('נעריצך ונך ככ וקרא זה וג' לעומתן וג' פעמים וג' ל' ל' וג' בקול אדיר וג' והיה יי וג' ותמלוך בציון וג' וכמו בדברי קד וג'). הנוסח המלא 'בקול אדירים יענו ויאמרו' מועתק בכ"י ט"ש H. 5/187. נוכחות הפסוק במקום הזה מוכחת גם מן השימוש הפייטני ברפרנים כגון 'יי אדונינו' ו'מה אדיר שמך' וכדומה במקום הזה. אבל נראה שלפני הפסוק הוצבו גם גשרים אחרים. בכ"י ט"ש 154.28 שדוחר לעיל כתוב למשל: 'אדא קאל [=וכשהוא אומר] אדיר אדונינו יי, אלגואב [=המענה הוא]: יי אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ'. במנהגות אשכנז, בימים נוראים (ובימינו במוספי כל החגים), מקדימים לפסוק את המילים 'אדיר אדירנו יי אלהינו'; הלשונות הללו שימשו כרפרנים בפיוטים קדומים, ונעשו עם הימים קבועים במקום הזה.

86 כך בסידור רס"ג (לעיל, הערה 39), עמ' קכא. לפי הגאון צריך היה הקהל לענות על זה 'אמן'.
87 'וכמו' כנראה במקומות שבהם נהגו לענות 'אמן' על מילות הפתיחה של החזן, כפי שהוא בסידור רס"ג. בכתב-היד של הגניזה משמשים 'כמו' ו'וכמו' חליפות.

88 אבל אפשר כמובן שמה שנודע לנו בעניין הזה מן המקורות הוא כל מה שנאמר במקומות הללו בימי קדם. לפי העולה מגוף סידורו של רס"ג, בין הפסוקים העיקריים של הקדושה גששו נוסחים קצרים, ורק לפני 'מלך יי לעולם' בא קטע מקיף, בעל אופי אסכטולוגי, הידוע גם במנהגות המאוחרים ('ממקומך מלכנו תופיע'; ראה סידור רס"ג [לעיל, הערה 39], עמ' לח). בקצת מנהגות השמיטו בשבתות מפתחות נוסח זה קטע קטן (עד 'ותשכון ותתגדל'; שם, עמ' קכא). ברור שנוסח 'ממקומך', המדבר בהדגשה גדולה במלכות ה' ובציפייה לגאולה ולביאת המשיח, עוצב (וכראי לקטע מעבר) על פי רוחו של פסוק החיתום ('מלך יי לעולם אלהיך ציון לדר ודר הללויה'), וכבר אין הוא שייך לקדושה. יש לתמוה על החוקרים שלמדו מפסקה זו על השייכות ה'שבעית' של רעיון המלכות לברכת קדושת השם או על אופיה של קדושת העמידה בכלל. הפסקה בוודאי גם אינה קדומה, כפי שניתן לראות מהיקפה המופלג, משגב לשונה ומתוכנה המשיחי המובלט והספציפי. אם אכן נכון שגשרי המעבר בין הפסוקים היו קצרים, כפי שעולה מן המקורות, משמע שמייסדי המעמד לא התאמצו לפארו יתר על המידה. מן התסכנות הזאת (שאינה טיפוסית בהכרח לא לתקופה שאנו עומדים בה ולא לספרות יורדי המרכבה) אפשר שמשתמעת איוו הסתייגות מעצם כינונו של המעמד. וראה עוד להלן.

89 הרכב זה נשתמר כזכור במנהג אשכנז הקדום בקדושות הימים הנוראים, לפחות בחלקן. אין ספק שמנהג זה ארץ-ישראלי (קדום) הוא. ראה על זה לעיל, סוף הערה 82.

90 כפי שכבר צוין, אחדים מן הפייטנים התקינו בסופי קדושתאותיהם קטעי שיר למעברים שבין פסוקי הקדושה. לפי המסורת גם אלה לא פייטו את המעבר שבין 'אני יי אלהיכם' לפסוק (או לפסוקים) שלאחריו אלא לעתים רחוקות מאוד, כנראה מפני שסברו שהקדושה נסתיימה עם פסוק הסיום של קריאת שמע. המנהג לעבור מ'אני יי אלהיכם' ישירות ל'מלך יי לעולם' (בלי 'יי אדונינו מה אדיר' ו'והיה יי למלך') מתועד בעיובנו של ר' אלעזר בירבי קליר (ארץ-ישראל, ראשית המאה השביעית): פיוט שלו מסוג ט' (ראה לעיל, הערה 64) פותח ב'אלהיכם' ('אלהיכם מהוול בפי כל יצורים') ומעביר בסופו ברורות אל 'מלך יי לעולם' ('ימלוך לעולמי עד כדברי קדש מדוברים'), ואין שם זכר לפסוקים נוספים. ראה לעניין זה: ע' פליישר, 'בחינות בשירת פייטני אטליה הראשונים', הספרות, 30-31 (אפריל 1981), עמ' 162. מצד אחר יש בין פיוטי ט' המיוחסים לו גם כאלה הרומזים ל'יי אדנינו

שני טיפוסים קדושה, אחד של שלושה פסוקים (שני פסוקי ההתגלות ו"מלך") – וכך היה ההרכב הממוסד של הקדושה הבבלית ברוב ההיקריות – ואחד בהיקף של חמישה פסוקים, שנאמר אולי רק בחלק מקהילות בבל, ובמעמדים מסוימים, מועטים בלבד.⁹¹

מבין כל הפסוקים ששימשו בקדושת העמידה, שני הפסוקים מקריאת שמע הפליאו את הראשונים ואת האחרונים הפלא ופלא. באמת לכאורה אין שום היגיון בשילובם של פסוקים אלה בקדושה. כמעט כל מי שנוקק לחידה זו הגדיר את המנהג הזה כמנהג שמד, שקדמונים עקפו בו גזרה שלא לקרוא שמע בתפילת הרבים. הגדרה זו, המועלית כמעט אוטומטית כל אימת שחכמים נלאים מלמצוא פשר לתופעה חריגה,⁹² יש בה הודאה שהמנהג אכן עקום וחריג ובלתי מובן, ושאינן דרך להסבירו מגופו. מופלא הוא שבסוגיה הזאת טענת השמד נשמעה לא רק מפי חכמים קדמונים⁹³ אלא גם מפי חוקרים מודרניים, ובתוכם חוקרים חשובים כפינקלשטיין, מאן ואלבוגן;⁹⁴ סימן שגם הם הגיעו בסוגיה הזאת למבוי סתום. אבל טענת השמד היא בהקשר הזה טענת סרק בעליל, שהרי קריאת שמע לא כוונה להיאמר בציבור, וברוב המקרים בוודאי גם לא נאמרה ברבים בבתי הכנסת הקדומים. גזרת המלכות שלא לקרוא קריאת שמע (גם אם אכן הייתה גזרה כזאת) – כל אחד מִישראל יכול היה לחמוק ממנה על ידי קריאת שמע בחדר משכבו או

מה אדיר' וכו'; ראה למשל מחזור ליום הכיפורים, מהד' גולדשמידט (לעיל, הערה 30), עמ' 176. ובוודאי היו בזה מנהגים שונים בימי קדם.

91 מתשובה מפורסמת של רב נטרונאי גאון אנו יודעים ש'מנהג שתי הישיבות' בבבל היה לומר קדושה של חמישה פסוקים רק במוספי שבתות וחגים ובנעילה של יום כיפור. אבל היו בזה גם בבבל חילופי פסיקה ומנהג. הנטייה היתה לצמצם את השימוש בקדושה הרחבה הזאת. ראה לסוגיה הזאת: תשובות רב נטרונאי גאון, א, מהדורת י' ברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 138, ובחומר שהביא המהדיר שם. רב סעדיה גאון מתיר לומר קדושה של חמישה פסוקים (כנראה) בכל עמידות השבת (והחג), אבל מעדיף בכל המקרים את הקדושה הקצרה (ראה לעיל, הערה 84). דברים קשים כגידים נגד שילוב פסוקי קריאת שמע בקדושת העמידה השמיעו כידוע פרקי בן באבוי, תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון. ראה להלן, הערה 93.

92 הצביע על כך י' ברגמן לפני שבעים שנה; ראה: J. Bergmann, 'In der Zeit der Religionsnot', *MGWJ*, 72 (1928), pp. 449ff.

93 לראשונה הסביר את התופעה בדרך זו פרקי בן באבוי (סביב שנת 800) באיגרתו המפורסמת; ראה על כך: ל' גינצבורג, גנוי שכטר, ב, ניו יורק תרפ"ט, עמ' 551. פרקי מביא את ההסבר מפי רב יהודאי גאון. לדבריו, הגזרה נגזרה בארץ-ישראל בימי מלכות ביוסטיון: היא נתבטלה 'משכילה הקב"ה מלכות אדום [...] ובאו ישמעאלים'. וראה שם בדברי המבוא של המהדיר. הפסקה נדונה במחקר פנים ואחר, על פי הרוב תוך קבלת עיקר ההסבר. בפנים אחרות מובאת הטענה ב'שבלי הלסט' בשם 'מצאתי לגאונים ו'ל': לפי מקור זה שולבו פסוקי קריאת שמע בקדושת העמידה בבבל דווקא, 'בימי רב נחמן', שאז 'גזר יוהנן מלך פרס שלא יקראו שמע לאלתר. מה עשו חכמים שבאותו דור: תקנו להבליעו [...] בין בשחרית בין במוסף בין במנחה בין בחול בין בשבת בין ביום טוב. ומאי הבליעה? רישא: "שמע ישראל", סיפא: "אני יי אלהיכם". המקור מסביר בהמשך שכשבטלה הגזרה ביקשו לבטל את התקנה, אבל החליטו לשמור לה זכר במוספי שבתות וחגים ובנעילה של יום כיפור 'שאינן שם קריאת שמע כלל', כדי 'שיתפרסם הנס לדורות'. ראה: שבלי הלסט השלם, מהדורת ש' בובר, וילנה תרמ"ו, עמ' 38.

94 פינקלשטיין סבור שהקדושה כולה נתקנה בעמידה בעידן של גזרות, ושכולה לא באה אלא כדי לאפשר אמירת שמע בהיחבא: פסוקי ההתגלות הובאו לשם כיסוי בלבד. אמנם לדעתו הגזרה הייתה סמוך אחרי החורבן. ראה: פינקלשטיין (לעיל, הערה 22), עמ' 8. מאן מצמצם את הדיון לעניין פסוקי קריאת שמע בלבד, אבל אף הוא מקבל בלא פקפוק שהשילוב הוא תוצאה של גזרות. הוא אף סבור שהיו שתי גזרות, אחת בארץ-ישראל ואחת בבבל (ראה בהערה הקודמת), ובשני המקרים התחכמו בני הדורות לשלטון הור באותה דרך. ראה: מאן (לעיל, הערה 52), עמ' 274 ואילך. אלבוגן מקבל את הדעה בפשטות בספרו (לעיל, הערה 1), עמ' 49.

בראש האילן או בראש הגדבך בלי לסכן את עצמו כלל.⁹⁵ קשה גם להניח שהייתה אי פעם מלכות של סכלות בעולם שאסרה על היהודים לומר קריאת שמע אבל התירה להם (כדברי פרקוי בן באבוי) להתכנס לתפילה ולאמירת פיוטים, ושסרדיוטיה ומלשיניה יכלו שלא לחוש שבמעמדים המותרים האלה אומרים ישראל בגנבה – אבל בקול רם – את הפסוקים שאותה מלכות עצמה גזרה שלא יאמרו. והנה אפילו נקבל תירוץ משונה זה, כלום יש בו הסבר גם לשילוב הפסוק האחרון של קריאת שמע?⁹⁶

לפני שנים לא מעטות העליתי את הסברה שפסוקי קריאת שמע שולבו בקדושת העמידה אחרי שכבר הונהג שקריאת שמע וברכותיה ייאמרו בבתי הכנסיות בצוותא (בוודאי בעיקר בשבתות ובחגים) בהנחיית הפורס ובשיטת הפריסה שנתייחדה למעמד הזה, במטרה לאפשר גם למאחרים לומר שמע בדרך זאת.⁹⁷ הבאתי לזה ראיה מן הדרך המיוחדת שבה פייטו משוררים קדמונים את פסוקי הקדושה, שקיצרו בקטעי המעבר שבין 'קדוש קדוש' ל'ברוך כבוד' ובאלו שבין 'ברוך כבוד' ל'שמע ישראל', והאריכו מאוד בקטע השלישי, שבין 'שמע' ל'להיות לכם לאלהים'. שיערתי שהארכה זו באה כדי לאפשר למאחרים לקרוא שמע במקום הזה על דרך הפריסה.⁹⁸ ואף על פי שלדעתי אכן שימשו פסוקי קריאת שמע בקדושה גם לצורך זה,⁹⁹ קשה לשער שזו הייתה הסיבה הראשונה לשילובם בקדושה. אין להניח שחכמים ראשונים הכניסו מלכתחילה שינוי משונה כל כך במעמד שנכלל בחשובה שבתפילות ישראל מפני צורך משני, שניתן היה למלאו גם באופנים אחרים.¹⁰⁰ אין לנו אפוא בררה אלא לחפש את העילה הראשונה למציאות הזאת בהווייתה הראשונה של הקדושה עצמה, לא מחוצה לה.

1. הקדושה הפשוטה: המצע האידאי

מעמדה החדש, העצמאי, של הקדושה, חייב את בעלי התפילה לחשוף ולחדד את מגמתה ואת מצעה הרעיוני. אמת, אופיה הניטרלי הטהור של הברכה השלישית נתערער כבר בשלהי תקופת

- 95 ראה: משנה, ברכות ב, ד. וראה על כך גם לעיל, הערה 61.
- 96 הזרות שבהוספת הפסוק האחרון של קריאת שמע לקדושה מהדהדת אולי גם במה שמוכא לעניין זה בסדר רב עמרם גאון בתיאור קדושת העמידה במוספי שבת וחג: 'ומוסיף פעמים באהבה ואומרים שמע ישראל, ויש מוסיפין להיות לכם לאלהים אני יי אלהיכם'; ראה: סדר רב עמרם גאון, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' עט. אבל הפסוק יציב וקיים בכל נוסחי הקדושה הידועים לנו ואין להעלות על הדעת שאין היא תקנת הראשונים.
- 97 ראה: ע' פליישר, 'לליבון עניין "הפורס על שמע"', תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 133 ואילך.
- 98 ראה עוד לעניין זה במאמרי 'עיונים באופיים הפרוזודי של אחדים ממרכיבי הקדושתא', הספרות, ג (תשל"ב), עמ' 572 ואילך, ושם הערה 25.
- 99 לשיטתם של פייטנים ראשונים להאריך מאוד את קטעי הפיוט שבין שני פסוקי קריאת שמע שבקדושה, שיטה המוציאה את התבניות (הסימטריות בדרך כלל) של מרכיבי הקדושתא משיווי משקלם התקין, אין הסבר אחר. וראה עוד בהערה הבאה.
- 100 כגון על ידי הוספת פסוק ראשון של שמע לסוף התפילה, כפי שהונהג ב'ברכו בתרא', או על ידי אמירתו (כפי שהונהג באמת, מטעם זה או אחר) עם הוצאת ספר התורה לקריאה, וכדומה. מאן עקב אחרי טלטול הפסוק הראשון (או הפרשה הראשונה) של קריאת שמע על פני שטחים ליטורגיים מקיפים, מתוך הנחה שגם תנועות אלו נעשו בלחצן של גזרות; ראה: מאן (לעיל, הערה 52).

התנאים, משהחלו 'ישראל' לומר גם הם בקול רם, יחד עם החזן, את שני פסוקי ההתגלות שבה. גם אם מן הצד הלשוני עדיין לא נשתנה דבר בלשון הברכה עקב השינוי הזה, כוונתם של האומרים 'קדוש' ו'ברוך' עם 'המברך' לא הייתה בשום אופן ניטרלית. הם לא ביקשו לעזור לחזן באמירת העמידה, אלא ניצלו את המעמד כדי לומר דברי קילוס לאל בלשון שנביאים קדמונים העידו בה שהיא לשון השרפים והאופנים. המודעות (אולי המעורפלת עדיין) לזיקה (אולי הבלתי מוגדרת עדיין) בין קילוס המלאכים לקילוס העדה המתפללת הייתה נוכחת אפוא גם בשלב הזה בלב המתפללים. עתה, משהוענק לקדושה מעמד עצמאי ונתעורר הכורח להקדים לה פתיחה, לא היה מנוס מלבטא את המודעות הזאת מפורשות.

פלא הוא שחוקרים לא נתנו דעתם לפסקאות הפתיחה וללשונות המעבר שבנוסחי הקדושה הידועים לנו כדי ללמוד מן המשתמע מהם על העניין שאנו עומדים בו. הרי טקסטים אלה, השונים כידוע זה מזה לפעמים גם בשימושה של אותה עדה עצמה ומכל שכן בשימושן של עדות שונות, מכילים מטבע הדברים הכרוזות 'פרוגרמטיות' על ייעודה של הקדושה ועל מצעה האידאית. בהעדרה המוחלט כמעט של כל התייחסות אל הקדושה במקורותינו, רק לשונות אלו יכולות ללמד דבר על מה שכונן במעמד הזה על ידי בעלי התפילה הקדומים עצמם.

צריך להקדים ולומר שעיון בלשונות הללו יגלה ברובם עקבות של עריכות חוזרות ונשנות, שלא תמיד עלו יפה: רבים מן הלשונות ששימשו (ועדיין משמשים) בחלקה הליטורגית הזאת 'מצטיינים' בעילגות לשונם. עקבות אלה מעידים לא (רק) על כשל ספרותי, אלא (גם) על לבטים וחילוקי דעות שליוו את התהוותה והתגבשותה של הקדושה כמעמד ליטורגי עצמאי. חלק מדגמי הקדושה הידועים לנו מציגים טקסט שכמעט אין לו מובן כלל. מי שיקרא למשל את נוסח הקדושה המובא בסידור רב סעדיה גאון, והוא כבר נוסח קנוני החתום בגושפנקה של סמכות גדולה, לא יוכל שלא לתמוה עליו. פתיחת הקדושה שם כך היא: 'נקדישך ונעריצך ונשלש לך קדושה משולשת, ככתוב על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר: קדוש קדוש קדוש' וכו'.¹⁰¹ וברור מזה שהקדושה היא עניינם של ישראל בלבד; המלאכים אינם נזכרים אפילו ברמז. אבל אחרי 'קדוש קדוש קדוש' לשון הגשר אל 'ברוך כבוד יי ממקומו' הוא כדלהלן: 'או ברעש גדול אדיר וחזק ונורא משמיעים קולם לעמתם משבחים ואומרים'. והנה לא נרמז מתי הוא ה'או' המכוון, מי הם ה'משמיעים קולם', ולעומת מי אלה 'משבחים ואומרים'. רק מפני שאנו מכירים נוסחים אחרים, שלמים יותר, אנו יודעים ש'או' היא השעה שבה השרפים אומרים 'קדוש קדוש קדוש', וה'משמיעים קולם' הם סוגי המלאכים – האופנים והחיות – אשר בוודאי הוזכרו במקור

101 ראה: סידור רס"ג (לעיל, הערה 39), עמ' לח. נוסח זה היה, אגב, נפוץ מאוד במנהגות המזרח. הוא מובא לכל הקדושות גם בסידור הרמב"ם (ראה: ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 202); לשון הרמב"ם שם: 'שליח צבור מברך לעולם ברכה שלישית בנוסח זה'. אצל הרמב"ם ובקצת מנהגות, במקום 'ככתוב' בא 'כדבר האמור'. וכך הוא גם לפי מנהג סידורו של ר' שלמה מסיג'ילמסה; ראה: סידור רבינו שלמה ברבי נתן זצ"ל, מהדורת ש' חגי, ירושלים תשנ"ה, עמ' יח. ייתכן שהצירוף 'ונשלש לך קדושה משולשת' עומד ביסוד מנהגו של ינאי לשלב בפיוט ס' שלו את הפסוק מיש' ו, ג (עוד) שלוש פעמים; ראה לזה להלן, סעיף ת. אין אנו יודעים מה היה נוסח פתיחת הקדושה בימי ינאי ובמקומו כשלא אמרו פיוט.

האותנטי של הנוסח ונמחקו משם,¹⁰² והם 'משבחים ואומרים' (כנראה) לעומת השרפים שנזכרו בפתיחה ל'קדוש קדוש קדוש' ונמחקו משם.¹⁰³ מופלא מזה נוסח הקדושה לשבתות המובא בסידור הגאון בהמשך.¹⁰⁴ לפי נוסח זה אחרי 'ברוך כבוד יי ממקומו', שנאמר אפוא מפי המשבחים השמימיים, אומר החזן: 'פעמים באהבה אומרים', ואין שם ציון להתחלפות הדוברים. מיד מצווה הגאון לחזן לומר 'להיות לכם לאלהים', וזו אמירה שהיא תלושה לגמרי מכל הקשר צפוי מראש. על זה משיב הקהל 'אני יי אלהיכם', ולשון זה בוודאי מפליא בסתימותו. רב סעדיה, שפסל הרבה נוסחאות תפילה מסורתיות מפני שלא מצאם מכוונים מצד מובנם, תמיהה גדולה היא שלא חש שהלשון כאן מופרכת. לא פחות מופרך נוסח הקדושה שבפי יהודי אשכנז והרבה עדות נוספות בימות החול, נוסח שבו אחרי פתיחה מכוונת המכריזה שישאל יקדשו את שם ה' בעולם כשם שמקדישים אותו 'בשמי מרום', 'ככתוב וכו', אומר החזן לפתע, בין פסוק ראשון לשני: 'לעומתם ברוך יאמרו', בלי שיציין מי יאמרו 'ברוך', ולעומת מי. וכן כמעט כל הלשונות הידועים לנו של סוגי קדושות העמידה, שבכולם ניתן לגלות בעליל את מעשי המנסחים שערכו וחזרו וערכו והוסיפו ומחקו, וניסו לשוות לדברים, אחרי שנסתרסו, איזה מובן סביר. אין עילגות לשון כזאת בשום מקום אחר בתפילותינו הקדומות.

נקודת תורפה מיוחדת במערכת לשונות הפתיחה והמעבר של הקדושה הקדומה הייתה כנראה הזכרת המלאכים. ידיהם המשמשניות של העורכים ביקשו בעיקר להרחיב או לצמצם את ההזדקקות להם, ומרבית מאמציהם (הכושלים) הוקדשו למטרה הזאת. ברוב נוסחי הקדושה הידועים לנו אין שמות של כתות מלאכים נזכרים כלל,¹⁰⁵ ורק בנוסח הפותח ב'נעריצך ונקדישך' נזכרים בדוחק 'שרפי קודש' המקדישים את שם ה' בשמים. אבל בטייט נשתתק ב'אופנייה', והנוסח שהיה נהוג במקומו בוודאי ציין שם (לפחות) את האופנים ואת חיות הקודש, ומן הסתם

102 ראה על כך לעיל, הערות 68, 71. וראה להלן, בסוף הסעיף הזה.

103 מילת 'לעומתם' חוזרת גם בנחשי הקדושה המשמשים בימינו, על פי הרוב כשהיא תלויה באוויר, מבלי שיפורש לעומת מי מכוונים הדברים. בנוסחים מסוימים מוסבר הדבר (כנראה בהטלה מאוחרת): 'אז בקול רעש גדול [...] מתנשאים לעומת שרפים, לעומתם' וכו', או: 'והחיות ישוררו וכו' יאמרו [...] פני כל חיה ואופן וכו' לעומת שרפים, לעומתם' וכו'. המילה 'לעומתם' חוזרת בתוקף אזכורה בתחילת המרכבה של יחזקאל (יח' א, כ, כא; ג, יג; י, יט; יא, כב), אבל שם האופנים מתנשאים או משמיעים קול לעומת החיות או (שם י, יט; יא, כב) לעומת הכרובים. נראה לי שכוונת הראשונים ב'לעומתם' הייתה כמו: נכחם, לעומת פניהם, כלומר בלי כיוון מסוים, והמילה באה לפרש את מילת 'ממקומו' שביח' ג, יב, על פי הדרשה הידועה: 'החיות הנושאות את הכסא אינן יודעות את הדמות, ובשעה שמגיע זמן לומר שירה הן אומרים: באיזה מקום הוא? אין אנו יודעות אם כאן הוא אם במקום אחר הוא, אלא בכל מקום שהוא – ברוך כבוד יי ממקומו' (ספרי בהעלותך, קג, וכן: שמות רבה כג, טו; במדבר רבה יד, כב). וכך הוא בפרקי דרבי אליעזר סוף פרק ד שיידון להלן. וכך פירש ר"ד אבודרהם. ומפורש שכן הוא בנוסח המעבר השגור גם בימינו: 'כבודו מלא עולם משרתיו שואלים זה לזה איזה מקום כבודו – לעומתם ברוך יאמרו'.

104 סידור רס"ג (לעיל, הערה 39), עמ' קכא.

105 השווה כנגד זה את ההפלגה בתיאור המלאכים ובציון כתותיהם בנוסחים המקובלים של קדושת היוצר. אין הסבר אמתי להבדל הברור שבין שתי הקדושות, וקרוב להניח שבשלבי העיצוב המוקדמים של קדושת העמידה לא נמצא פסול בהזכרתם של המלאכים על כתותיהם. וראה לעניין זה: L. Finkelstein, 'Teaching by Omission', in: R. Dan (ed.), *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of A. Scheiber*, Budapest & Leiden 1988, pp. 129ff. פינקלשטיין מציין שם בדקדק שהמילה 'מלאך' אינה מופיעה בשום מקום בתפילותינו הקבועות.

גם את השרפים ש'לעומתם' נאמר קילוסן של שאר הכתות. ממקורות קדומים ידוע לנו כאן גם נוסח שהתחיל ב'חיות [הקודש]',¹⁰⁶ וגם בנוסח זה הוזכרו בוודאי גם האופנים (לפחות). בימי ינאי (אמצע המאה השישית לערך) ניצב בין הפסוק הראשון לפסוק השני בקדושה גשר שלשוננו היה כך: 'קדוש מחיה, קדוש מאופן, קדוש מכרוב, לעומתם כול יאמרו',¹⁰⁷ וב'תקנות השליחים' נמנות במקום הזה לא פחות משמונה כתות של מלאכים, לאחר שתיים, השרפים והכרובים, שכבר הוזכרו שם לפני י' ו, ג.¹⁰⁸ ברור שהפסקה שימשה זירה של התגוששות בין מי שרצו להעמיק את זיקת הקדושה לעולם המסתורין לבין מי שביקשו לטשטש זיקה זו ול'נקות' את השטח מעיסוק במעשה מרכבה. בקדושת העמידה הייתה (לבסוף) ידם של המוחקים על העליונה.¹⁰⁹ מאבק זה אין פלא בו, שהרי תפילות ישראל עמדו מאז ותמיד בין מצרים רבים: בעלי דעות שונות ומגמות מתחלפות משכו אותה איש לעברו. מעמדי תפילה מאוחרים, שלשונם לא זכתה לניסוח אוטוריטטיבי וקדום (או שלשון קדומה שהייתה להם הופקעה מחזקתה מטעם זה או אחר), מציגים לראווה בחילופי נוסחאותיהם מגמות סותרות, מהן שנתקיימו, מהן שנדחו ומהן שנתמזגו לבסוף בעריכות כלאיים (לעיתים כושלות ועילגות) בסדרי התפילה המאוחרים.

אבל ההתעלמות מן המלאכים בלשונות הפתיחה והמעבר של הקדושה אפשר שאינה בהכרח פועל יוצא של החשש מפני העסק (הפומבי) בנסתרות. מאחוריה אפשר שניצבת פרשנות שטרם עמדנו עליה עד כה בעיקר מהותה של הקדושה. פרשנות זו, הנחשפת בעליל בפורמולות הפתיחה של המעמד, תפסה את הקדושה כמעשה פולחן 'אוורפטורי' (אם מותר להשתמש בתואר זה בהקשר הנתון): היא ראתה את הקדושה מקנה לעדה המתפללת, כלומר לישראל, זכות לקלס את האל בלשון המיוחדת והמסתורית שבה הוא מתקדש בפי המלאכים, כלומר ב'קדוש קדוש קדוש' וכו' וב'ברוך כבוד יי ממקומו'. בנוסח הפתיחה שקבע רס"ג לקדושה השרפים העומדים ממעל לקב"ה אינם משחקים שום תפקיד: עיקר המעמד בכך שישראל ניצבים לשלש קדושה לאלוהיהם, והם עושים זאת בגלוי ובתילוי ראש במילים שבהן הוא משתבח במרום. מילים אלו קדושות ומיוחדות הן בהקשר המיסטי. אבל ישראל נוטלים מילים אלו ואומרים אותן, כהווייתן המפורשת, בתפילתם.

לשון הקדושה אצל רס"ג בוודאי לשון קדומה היא, ואפשר שהיא הנרמזת במסכת סופרים, שנוסח הקדושה של מקומה וזמנה החל ב'נעריצך ונקדישך'.¹¹⁰ אבל היא הלשון (וגם המסד

106 ראה על הנוסח הזה להלן, בסמוך.

107 כך מובא באופן קבוע בסוף פיוט ט' של ינאי. כאמור הכרובים נזכרים ביח' י, ושם, יא. נוסח מעין זה היה (בין שאר נוסחים?) גם לפני ר' אלעזר בירבי קיליר, המסיים למשל את פיוטו המפורסם 'חיות אשר הנה מרובעות כסא' בלשון זו: 'אופן לאופן וחיה לחיה וכרוב לכרוב לעומת כסא' (מחזור לראש השנה [לעיל], הערה 30), עמ' 216 ואילך.

108 ראה לעיל, הערה 70.

109 הנוסח האלטרנטיבי ל'אופנייה', 'כבודו מלא עולם משרתי שואלים זה לזה איה מקום כבודו, לעומתם משבחים ואומרים', ניטרלי לחלוטין מן הבחינה הזאת. מובן שאין דרך לקבוע מוקדם ומאוחר בנוסחים הללו: אין הם מייצגים זמנים שונים, אלא תפיסות שונות במהות הקדושה (והתפילה בכלל).

110 ראה לעיל, הערה 11. הצירוף מיוסד על המקרא: 'הקדישו את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו' (יש' כט, כג). מכאן לשונות הקדושה וההעריצה הרבות בהקשר הזה. המקראות ביש' כט, כב-כג שכיחים מאוד בסוף

האידיא) של הפתיחה הרחבה יותר של הקדושה הידועה גם במנהגותינו: 'נעריצך ונקדישך כסוד [נ"א: בסוד] שית שרפי קודש'¹¹¹ המקדישים שמך בקודש, ככתוב 'וכו', שהרי גם נוסח זה אינו אומר אלא זאת: ש'ישראל עומדים להקדיש ולהעריץ ליצורם בלשון המסתורית של השרפים האומרים 'קדוש'. שתי הלשונות, האחת פשוטה והאחת מסולסלת יותר, יוצאות לעניין אחד, והוא עניינה האמתי של קדושת העמידה כפי שהיא נהוגה גם בימינו.¹¹² ומוכן שכך משמע גם מן הלשון הנפוצה במנהג אשכנז: 'נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום' – 'כשם', כלומר באותה לשון עצמה, 'ככתוב' וכו'. והנה ידועים לנו נוסחי פתיחה נוספים, עשירים אף יותר מאלה, שכולם אומרים דבר זה בלבד, כגון מה שהיה נהוג (כנוסח אלטרנטיבי) במנהג רומניא: 'ונקדישך קדוש יעקב ונעריצך אלוהי ישראל ונשלש לך קדושה כסוד אלי קודש, ככתוב על יד נביאך: בשנת מות המלך עזיהו ואראה את יי' וכו', ומובאים שם כל המקראות עד 'וקרא זה אל זה' וכו'.¹¹³

נוסח קרוב לזה, כנראה גם כן ממחזור אירופי דרומי (אולי מחזור קורפו), צוין לפני שנים רבות על פי כתב־יד; לשונו כך: 'נקדש את שמך בעולם / הנגלה ונעלם / כסוד שרפי קדש / אל נאדר בקדש / כשם שמקדישין אותו בשמי מרום וכן כתוב על יד נביאך / שרפים עומדים ממעל לו / ושוילוי מלאים על היכלו / שש כנפים שש כנפים לאחד בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו ובשתים יעופף וקרא זה אל זה ואמר' וכו'.¹¹⁴ וודאי שכך הוא גם בלשון הפתיחה לקדושת העמידה שעלתה מן הגניזה, ונוסחה כך: 'נקדש את שמך בעמך יי' אלוהינו ואלוהי אבותינו כשם שמקדישים את שמך בשמי מרום כדבר הנאמר על יד נביאך' וכו'.¹¹⁵ וצריך לומר שכל הקדושות

שרשרות הפסוקים של המשלשים בקדושתאות הקדומות.

111 הסלסול הסגנוני, על דרך האליטרציה, בודאי מאוחר, ובלשון הקדומה היה מן הסתם רק: 'כסוד [כעדת, כמקולת] שרפי קדוש'. יש להניח שמילת 'סוד' נבחרה כאן בזכות האליטרציה, והוכפלה אחר כך בתוספות מאוחרות. 'סוד שית' הוא סמיכות תיאור הפוכה, במקום: כשיח הסודי של שרפי הקדוש. לשון מחזור ויטרי: 'כסוד שכל שית שרפי קודש' (לשחרית של שבת; מהדורת הורביץ [לעיל, הערה 9], עמ' 155 [וכן הוא במנהג צרפת ואפ"ם]), הוא סלסול על גב סלסול. הנוסח 'בסוד [כסוד] שרפי קודש' נרמז גם בסילוקים של ינאי; ראה מהדורת רבינוביץ [לעיל, הערה 65], עמ' 317 ('כסוד שרפי קודש'), 444 ('כסוד משלשי קודש'), 484 ('כסוד קדושי מעלה'); ונ"ל [לעיל, הערה 45], עמ' 104 ('כסוד שרפי קודש').

112 מצד מצעה האידיא רחוקה אפוא הקדושה שלנו מרחק עצום מן התפילה האנגלולוגית של כת קומראן. כפי שצוין, בכתבי כת זו אין לפסוקי ההתגלות שום מעמד, ואין הם נזכרים לא בתפילותיהם ולא בשירתם של בני הכת אפילו פעם אחת. השאיפה לקרב בין שני העולמות אין לה אפוא בסיס.

113 ראה: גולדשמידט [לעיל, הערה 101], עמ' 142. הנוסח מובא על פי מחזור רומניא הנדפס, והוא מסומן כפתיחה אלטרנטיבית לקדושת שחרית של פסח. לשון הפתיחה סומך בגלוי על יש' כט, כג (ראה לעיל, הערה 110). הצירוף 'כסוד אלי קודש' קרוב כנראה אל הלשון הקדמון של הקטע (ראה לעיל, הערה 111). הבאת שלושת פסוקי הפתיחה של יש' ו כלשונם המלאה מופלאה כשלעצמה, אבל היא מובנת לאור חסרון אזכור המעמד בנוסחי הפתיחה השגורים. ראה גם בהמשך.

114 ראה: J. Simon, 'Les Manuscrits Hébreux de la Bibliothèque de la ville de Nîmes', *REJ*, 3 (1881), p. 227, no. 13706. הדברים מועתקים שם, לדברי המחבר, על דף נפרד, ריש להניח שגם במנהג מקום המעתיק הוא היה נוסח סוטה. שיוך כתב־היד למנהג קורפו הוא השערה של מחבר הרשימה. יש לשים לב למאמץ של מעצב הנוסח הזה להעמידו בחרוזים. על מאמצים להציב חרוזים גם בגשרים שבין פסוקי הקדושה ראה במאמרי 'לנוסחה הקדום של קדושת העמידה', סיני, סג (תשכ"ח), עמ' רמ.

115 ראה במאמרי (שם), עמ' רמא.

שאינן בהן דבר מלבד שני פסוקי ההתגלות כוונתן זאת היא: לממש את הפריבילגיה המוקנית לישראל מכוח הקדושה להגות במקלה את שני פסוקי ההתגלות ולקלס את ה' בעולם בלשון זו. ברוח זו נראה שיש לפרש גם את הפתיחה המורכבת יותר העומדת בראש הקדושה בכמה מנהגים, והפתיחה במילים 'כתר יתנו לך'. פתיחה זו היתה נהוגה בקדושות העמידה בבבל, והיא מובאת בסדר רב עמרם שלפנינו לכל הודמנות. שימושה הכללי בבבל מתועד גם אצל רב נטרונאי גאון, הכותב באחת מתשובותיו ש'כך מנהג שתי הישיבות לומר בקדושה כתר' וכו'.¹¹⁶ נוסח היסוד של הפתיחה הזאת כך היה: 'כתר יתנו לך המוני מעלה עם קבוצי מטה, יחד כולם קדושה לך ישלשו כמה שנאמר [או: כדבר האמור, או: ככתוב] על יד נביאך וקרא זה אל זה ואמר' וכו'.¹¹⁷ לשונה של פתיחה זו כוללת יסוד שלא מצאנוהו עד עתה בנוסחאות שבדקנו: הקדושה נתפסת בה כמעשה פולחני שהמלאכים וישראל מבצעים 'יחד'. הלשון פתוחה לשני פירושים: האחד שהמעמד נערך בו־זמנית בשמים ובארץ, והאחר שהוא נערך באותו אופן, כלומר באמירת אותן פורמולות קילוס עצמן. עדותם של שאר לשונות הפתיחה של הקדושה מטה את הכף לפירוש שהמעמד נערך באותו אופן, ומתקני הנוסח התכוונו אליו בלי ספק (שהרי פירוש זה מתבצע בעליל בהמשך), אבל על השאלה אם התכוונו רק לפירוש הזה קשה להשיב תשובה נחרצת. בכל אופן מי שייסד את הלשון הזאת, אם בבלי היה, ידע שישראל אומרים קדושה פעמיים בימות החול, שלוש פעמים בשבתות ובחגים וארבע פעמים ביום כיפור, ושהקדושה נאמרת בפיהם בשעות מתחלפות:¹¹⁸ ספק אם חשב שכל אימת שישראל ניצבים לומר קדושה ניצבים גם המלאכים בשמים לעשות כמעשיהם. אבל בכל הנימוקים הללו אין כדי לשלול את האפשרות שהלשון כוונה לבטא דווקא (או גם) את הרעיון הזה. בין כך ובין כך הנוסח הזה בוודאי אינו קדום: המינוח והעיצוב הספרותי טיפוסיים לתקופות מאוחרות יחסית.¹¹⁹ ראוי לציין

116 ראה: סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט (לעיל, הערה 96), עמ' לב, עב, עז; תשובות נטרונאי גאון (לעיל, הערה 91), עמ' 138, וראה הערות המהדיר, שם.

117 הפתיחה נדירה במקורות שבגניזה, ועדיין לא נרשמה אלא בשלושה כתבי־יד, ואלה הם: כ"ט ט"ש ס"ח 123.119, כ"י אוקספורד 2849/11 וכו' HUC 1299.2. בשני המקורות הראשונים הקדושה שבהמשך היא של שלושה פסוקים. במקור האחרון, שהקשרו בבלי, אין ההמשך נרמז. אבל הפתיחה נרמזת לעתים בסופי סילוקים בקדושתאות.

118 ראה לזה למשל בשמות רבה, בשם ר' פנחס בשם ר' מ' ור' ירמיה בשם ר' חייא בר אבא: 'בשעה שישראל מתפללין אין אתה מוצא שכולם מתפללין כאחד, אלא כל כנסיה וכנסיה מתפללת בפני עצמה. הכנסת הזו תחלה ואח"כ הכנסת האחרת. ומאחר שכל הכנסיות גומרות כל התפלות, המלאך הממונה על התפלות נוטל כל התפלות שהתפללו בכל הכנסיות כולן, ועושה אותן עטרות ונותנן בראש הקב"ה' (שמות רבה כא, ד).

119 הכינוי 'כתר' לקדושה אפשר שהוא בא מן המדרש בויקרא רבה כד, ט (מהדורת מרגליות, עמ' תקסד), הממשיל את המלאכים המגישים קדושתם לקב"ה לנתינים המגישים שלשה כתרים למלכם; וכבר רמז לאפשרות הזאת צונץ (לעיל, הערה 4), עמ' 13. השימוש (העילג) בכינויים ('המוני מעלה' ו'קבוצי מטה') מעיד על השפעה מצד השירה הפייסנית; הצירופים אינם מופיעים כלשונם לא בספרות חז"ל וגם לא בספרות ההיכלות (ראה: P. Schäfer, *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1988); ראה גם: צונץ (שם). עורכים מאוחרים אף מצאו לנכון לפרש את הכינויים למי שאינם בקיאים: 'מלאכים המוני מעלה עם עמך ישראל קבוצי מטה'. לא מצאנו במקורות שתפילותיהם של ישראל, ומכל שכן קדושה שלהם, נקראות 'כתר'. בבבלי, תגינה יג ע"ב נאמר על סנדלפון ש'הוא הגבוה מחברו מהלך חמש מאות שנה ועומד אחורי המרכבה וקושר כתרים לקונו'. ובהמשך: 'הכתוב "ברוך כבוד יי ממקומו"', מכלל דמקומו ליכא דידע ליה [משמע שמקומו אין מי שידוע אותו]? דאמר שם אתנא ואזל

שנוסח 'כתר', אף שהוא העשיר והמגרה ביותר מצד השתמעויותיו מכל נוסחי הפתיחה הידועים, ואף שהוכר כנוסח ה'רשמי' של בבל, לא הועדף במנהגים המאוחרים על פני שאר הפתיחות. בקצת עדות לא נתקבל כלל, ובמקצתן נתקבל בעמידת המוספים של שבתות וחגים בלבד:¹²⁰ גם דבר זה מעיד על איחורו. מכל מקום, גם אם נקבל שהלשון מדברת בקילוס משותף, סימולטני, של ישראל והמלאכים, עדיין ברור שעיקרו של המעמד בהגייתם של שני פסוקי ההתגלות מפי ישראל.¹²¹

אבל רעיון זה עצמו, שישאל מקלסין לפני הקב"ה ב'קדוש' ו'ברוך' כלשון שמקדשים אותו המלאכים במרום, שהוא רעיון היסוד המתבטא לכאורה בכל לשונות הפתיחה של קדושות העמידה, כבר ראינו שאינו נזכר בשום מקום בספרות חז"ל הקדומה. לא זו בלבד שאין הוא בתלמודים ובמדרשים הקלסיים. כפי שראוי היה אילו דובר ברעיון חשוב המתממש במעמד פולחני מכובד ונשגב, אלא שגם ברבדים המאוחרים של ספרות חז"ל, במדרשים שנתחברו או שנערכו בימים שבהם הקדושה כבר הייתה נהוגה בלי ספק בכנסיות של ישראל, כמעט שלא מצאנו לא חיזוק לו ולא התייחסות אליו. ואף על פי שאנו יכולים למצוא לרעיון אסמכתא (רחוקה)

ויתבי ברישיה, כלומר שאומר שם על הכתר והוא הולך ויושב בראשו. אבל לא נאמר ממה נעשה הכתר. וראה האגדה שהבאנו לעיל בהערה הקודמת משמות רבה. עיבוד מרהיב של האגדה בבבלי מובא בפסיקתא רבתי כ (מהדורת איש שלום, דף צו ע"א), בפסקה שניטלה (כעדות עיצובה הספרותי) מספרות ההיכלות: 'אמרו עליו על סנדלפון שהוא גבוה מחביריו מהלך חמש מאות שנה ומשתמש אחר המרכבה וקושר כתרים לקונו. וכי תעלה על דעתך שידועים מלאכי השרת היכן הוא? והלא כבר נאמר "ברוך כבוד יי ממקומו", ואילו מקומו לא ראו? אלא משביע את הכתר ועולה ויושב בראש אדונו. וכשעה שיגיע כתר, כל חיילי מעלה מזדעזעים וחיות דוממות ונהמות כארי. באותה שעה עונים כולם ואומרים קדוש קדוש קדוש יי צבאות. בשעה שהגיע לכסאו ומתערעים אדני שרפרף וכל הרקיע כולם אחוזם חלחלה, בשעה שהוא עובר על כל חיילי מרום וכתר שלו פותחים פיהם ואומרים "ברוך כבוד יי ממקומו". בוא וראה שבו וגדולתו של הקדוש ברוך הוא: בשעה שמגיע כתר לראשו מחזיק עצמו לקבל כתר מעבדיו. וכל חיות ושרפים ואופנים וגלגלי המרכבה וכסא הכבוד בפה אחד אומרים "מלך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה". איש שלום מציין שם שהפסקה מובאת בסידורים כאמירה ליחיד במקום קדושה של מנחה, והוא מביא מהם כמה וכמה שינויי נוסח המתקנים את לשון המדרש. ולפי הלשון בסידורים צ"ל 'דוממות ונהמות', ולהלן: 'בשעה שמגיע לכסא [...] וכל רקיעין אוחותן חלחלה'. בהמשך שם יש גיבוש דברים כמצוי בדרך כלל בספרות ההיכלות. אבל בסדר רב עמרים מהדורות קורונל (לעיל, הערה 54), דף יח ע"א מובאת פסקה אחרת (אף היא מספרות ההיכלות) לצורך זה. אם הקטע המובא בפסיקתא אותנטי במבנהו, אין ספק שיש שם דרשה על מבנה הקדושה (הליטורגית): מטעם זה נחתמים הדברים ב'מלך יי לעולם' וכו'. ולפי סדר הדברים המתחייב נוסח 'כתר' של הקדושה סומך בעקיפין על האגדה בבבלי, ונוסח הפסיקתא סומך על נוסח קדושת העמידה. מכל מקום אין ברובד המדרשי (אפילו לא במובא בפסיקתא) מעמד לישראל: סנדלפון קושר כתרים לקונו על פי תפקידו והקדושה נאמרת מפי המלאכים בשעה שהכתר פורח לעלות לראש המקום. ההתרחשות כולה שמיימת.

120 את תפוצת הנוסח במנהגי התפילה סיכם אלבוגן בשעתו, ראה: אלבוגן-היינמן (לעיל, הערה 1), עמ' 50, וראה בהערות שם, עמ' 400, הערה 14. למקורות הנוסח בגניזה ראה לעיל, הערה 117.

121 עיקרון זה ברור בכל הקדושות שאין בגופן אלא שני פסוקי ההתגלות בלבד. בכל המקרים הללו הגיית הפסוקים הללו על ידי ישראל היא רוח אפו של המעמד. אך ראה עוד להלן. ראוי לציין שבקצת מנהגים טושטשה רמיזה המיסטית בלשון הפתיחה (ושמא לא היתה שם רמיזה כזאת מעיקרה). לשון 'כתר' במנהג אנגליה הקדום היה: 'כתר יתנו לך יי אלהינו המוני מעלה ועמך קבוצי מטה, כלם קדושה לך ישלשו וכו', בלי 'עמך' ובלו 'חד'; ראה: ר' יעקב חזן מלונדרק, עץ חיים, מהדורת י' ברודי, א, ירושלים תשכ"ב, עמ' צג (המילה 'חד' מסומנת בנדפס שם למחיקה). בכ"י HUC 1299.2 שהוכר לעיל, הערה 117, הנוסח הוא: 'כתר יתנו לך המוני מעלה עם קבוצי מטה, כדבר האמור על -- -- בלי 'חד'.

במקראות שביש' כט, כב-כג, ¹²² לא מצאנו לא בתלמודים ולא במדרשים הקדומים שהפסוקים הללו שימשו יסוד להיתר שקדושת העמידה נשענת עליו וממשת אותו. לדעתי לא רחוק הוא להניח שהרעיון לא צץ מקרב החכמים ואף לא מקרב בעלי המדרשות, אלא הוא פועל יוצא של פירוש עממי שניתן בימי קדם ללשונה הראשונה של הברכה השלישית של העמידה, היא הברכה שלדעתנו פסוקי ההתגלות היו כלולים בה מעיקרם. המילה 'קדושים' בלשון כגון 'אתה קדוש ושמן קדוש ולך יאמרו קדושים קדוש, ככתוב על יד נביאך' וכו' או 'אתה קדוש ושמן קדוש וקדושים בכל יום יהללך סלה, ככתוב על יד נביאך' וכו', ¹²³ אפשר היה לפרש שהיא מתייחסת לישראל, ואפשר שנלמד ממנה, או מכינוי כיצא בה, ¹²⁴ שישאל מקלסים לקב"ה בפסוקים הנזכרים על ידי הנביאים מפי פמליה של מעלה. פירוש זה רבים ממפרשי התפילה המאוחרים גרסו אותו כפשט גמור, ¹²⁵ ואכן בהעדר פסוקי הקדושה מגוף הברכה, ובהתעלמות מן הסדר המכוון של הברכות ברציפות, ¹²⁶ הפירוש אפשרי בהחלט. הבנה זו אפשר שהביאה כבר את ר' יהודה בן עילאי לומר עם 'המברך' 'קדוש' ו'ברוך', וחכמים נוספים, שפירשו את הדברים כמותו, בין על דרך הפשט ובין על דרך האנלוגיה הדרשנית, נהגו כמותו. הדרך הארוכה שעשתה הקדושה בתפילותינו אפשר אפוא שהחלה בטעות, או בהפלגה פרשנית (או דרשנית) יוצרת, שנפוצה והכתה שורשים ועשתה פרות מפני שייצגה רעיון יפה שהיה קרוב ללב המתפללים. אם נכונה השערה זו, הריהי מסבירה בבת אחת גם את העדרה המוחלט של הקדושה כמעמד ליטורגי בעל חשיבות מאופק ראייתם של חכמים קדמונים, וגם את נעימת הפליאה (וההסתייגות) הנקלטת מן המקורות המתארים את המנהג בהתהוותו.

ז. הקדושה ה'רחבה': המצע האידאי

קדושת העמידה המקיפה חמישה (או שבעה) פסוקים אינה שונה ממבט ראשון, באשר למצעה הרעיוני, מן הקדושה הרגילה, בת שלושת הפסוקים. לשונות הפתיחה שלה קרובות לאלו הפותחות את הקדושה הרגילה ומתחלפות אתן בחופשיות במנהגי העדות. גם בנקודות המעבר

¹²² לשון הפסוקים הללו כך הוא: 'לכן כה אמר יי אל בית יעקב אשר פדה את אברהם: לא עתה יבוש יעקב ולא עתה פניו יחורו. כי בראותו ילדיו מעשה ידי בקרבו יקדישו שמי, והקדישו את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו'. מנהגם של הפייטנים להביא פסוקים אלה בשרשרת המקראות של המשלשים בקדושתאות (ראה לעיל, הערה 110) אפשר שהוא מלמד שהמקראות אכן נדרשו בכיוון זה.

¹²³ על הלשונות שנהגו בברכה השלישית בקהילות ארץ-ישראל הקדומות ראה כעת גם: ע' פליישר, 'קטעים מקובצי תפילות ארץ-ישראלים מן הגניזה', קובץ על יד, כג [יג] (תשנ"ו), עמ' 147 והערה 13.

¹²⁴ כגון מילת 'משרתיך' בלשון מעין 'אתה קדוש ושמן קדוש ומשרתיך קדושים ולך אומרים בכל יום קדוש קדוש' וכו'; ראה לעיל, הערה 39.

¹²⁵ כך פירש כידוע ר' דוד אבודרהם: 'וקדושים בכל יום יהללך סלה – אלו ישראל, שנאמר "קדושים תהיו" (ספר אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, עמ' צו). בעל 'סדר עבודת ישראל' מפרש: "'וקדושים" – ישראל (שם' יט, ו; דב' יד, ב); ויותר נראה כי קדושים הוא כאן תואר על המלאכים'. וראה: בלוך (לעיל, הערה 4), עמ' 309.

¹²⁶ ראה על כך במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 213. כפי שנאמר שם, הברכה השלישית משלימה את הברכה שלפניה: שתייהן מתארות את גבורות ה', הראשונה – בארץ, השנייה – בשמים.

שבין הפסוקים המשותפים לשני הדגמים נעים לעתים קרובות אותם גשרים עצמם, ואין הקדושה הרחבה שונה מאחותה אלא בריבוי הפסוקים שבה, ובפרט בהופעתם התמוהה של מקראות הפתיחה והסיום של קריאת שמע בין הפסוקים האלה.

הקדושה הרחבה, שרק היא הייתה בשימוש בארץ־ישראל הקדומה, עשויה שלושה חלקים ברורים: החלק הראשון, המכיל את פתיחת המעמד, את שני פסוקי ההתגלות ואת הגשר שביניהם, שם בפי העדה המתפללת את דברי הקילוס של המלאכים. בחלק הזה והים שני דגמי הקדושה, הקצר והארוך. החלק השני כולל תפילה לה' שיפנה ברחמים אל ישראל ויחון אותם וירחמם ויגאלם שוב כשם שגאלם מלפנים. חלק זה מתחיל מיד עם אמירת פסוק ההתגלות השני ('ממקומו הוא יפן ברחמים' וכו'), והוא מכיל בתוכו את שני פסוקי קריאת שמע ואת הגשר שביניהם. לחלק הזה אין מקבילה בקדושה הקצרה: רק בקצת מנהגים ובהיקריות נבחרות נאמרת כאן תפילה ארוכה בעלת אופי אסקטולוגי ('ממקומך מלכנו תופיע' וכו').¹²⁷ אבל פסקה זו כבר פסקת חיתום היא, והיא בוודאי לא נראתה שייכת לגופה של הקדושה ולעניינותיה: היא מעבירה מפסוק ההתגלות השני אל פסוק החתימה של הקדושה. במנהגים המאוחרים פסקת המעבר נשמטת בכלל ברוב ההיקריות, ואין במקומה אלא פורמולת מעבר סתמית: 'ובדברי קדשך כתוב לאמור: ימלך יי לעולם' וכו'. בקדושה הרחבה נערכים אחרי החלק השני כמה פסוקים עם מילות גשר קצרות ביניהם: עיקרם באמירת הלל ושבח לבורא ובהפלגת גבורתו ומלכותו (העתידה) על העולם כולו.

כפי שכבר נרמז לעיל, החלק השני של הקדושה הרחבה הוא הבעייתי: כפי שהוא לפנינו עיקרו בתפילה לגאולתם של ישראל ולנשיאת חן שלהם בעיני ה', אבל תפילה זו מעוגנת (כביכול) בשני פסוקים שאין להם שום שייכות לא לקדושה ולא לגאולה ולנשיאת חן. המתבונן בפורמולות הפתיחה והמעבר שבחלק הזה יראה שמחבריהן נאלצו לעקם את לשונם שבע עקמומיות כדי להכיל בתוכם את פסוקי קריאת שמע: התפילה לה' שיפנה אל ישראל מכנה את מושאי התפילה כ'עם המיוחדים שמו', ומדייקת בהם שהם מיוחדים 'פעמים באהבה', ומוסיפה (בוודאי שלא לצורך) את המילים שבהן הם עושים זאת, כלומר שהם אומרים 'שמע ישראל יי אלהינו יי אחד'. והנה העניין המבוקש אינו צריך לא את הכינוי הזה דווקא, ובוודאי אין הוא צריך את אריכות הדברים שבהמשך. הגשר שבין שני פסוקי קריאת שמע עקום עוד יותר. וברור שמחברי הקטעים כבר ראו את שני הפסוקים מקריאת שמע קבועים במקום הזה, ונתייגעו להעביר אליהם ולגשור ביניהם אנוסים על פי המצב. יגיעתם לא צלחה הרבה.

אבל המעיין בתולדות הקדושה המורחבת בעיון יראה שהקדושה הארוכה לא הייתה מעיקרה מקבילה תאומה, ולו גם מורחבת, של הקדושה הקצרה. שני הנוסחים לא עמדו כלל על מסד אידאי אחד. להפך: הם עוצבו זה כנגד זה, כשהם חולקים זה על זה בעיקר מהותה של הקדושה: לפי הקדושה הקצרה אין לשון קילוס לה' אלא אחת, והיא המיוחסת בספרי הנביאים למלאכים: לשון זו עצמה היא גם לשון קילוסם של ישראל בבתי הכנסיות שלהם, לפי שהם, מן הבחינה

127 אמנם הפסקה, הנאמרת במנהגי אשכנז למשל רק בשחרית של שבתות וחגים, נאמרה במזרח (על פי המובא בסידור רס"ג ובסידור הרמב"ם) בכל הקדושות.

הזאת לפחות, כמיני מלאכים בשר ודם. לפי הקדושה הרחבה אין הדבר כן: אמת, המלאכים וישראל מקלסים לה', אלה במרום ואלה עלי אדמות. אבל לשונות הקילוס שלהם שונים: המלאכים אומרים 'קדוש' ו'ברוך', וישראל אומרים 'שמע', וזה קילוסם.

מסר שונה זה של הקדושה הרחבה אינו ניכר בנוסחיה הידועים לנו. אבל אין זאת אלא מפני שמתפללים מאוחרים השוו את שני הדגמים וטשטשו את ייחודה של הקדושה הרחבה. מעשה הטשטוש ניכר בעליל בחידה הסתומה המוצגת בהרכב הפסוקים בקדושה הארוכה וכן בפיתולים המשונים של לשון גשרי המעבר שביניהם. המסר הרעיוני הקדום והאמתי של הקדושה הרחבה נחשף, במפורש כמעט, בשרידים שהגיעו לידינו מגשרי קבע קדומים ששימשו בימי הראשונים במעברים שבין פסוקי הקדושה. גשרים אלה יצאו מכלל שימוש מפני שלא התאימו למצע האידאי האחד שעליו השתיתו האחרונים את כל הקדושות, אך הם הגיעו אלינו במקרה, בעקיפין, ביצירתם של ראשוני הפייטנים. לחשיבותם של שרידים אלה הערתי את תשומת הלב לפני שלושים שנה, ואת קדומות ציין בשעתו גם ש"ר, לפני קרוב ל-160 שנה:¹²⁸ הם משוקעים בקטעי השיר שבהם קישטו משוררים קדומים את המעברים שבין פסוק לפסוק בקדושת העמידה.¹²⁹ ביצירתם של כמה מאלה הקטעים הללו פותחים במילה חריגה, שנלקחה בלי ספק מלשונות הפתיחה של גשרי הקבע ששימשו בימים ההם בין פסוקי הקדושה. לשונות אלה כבר מקודשים היו בעת ההיא, והמשוררים, שבאו להחליפם במילות שיר שלהם, הציבו להם זכר באופן זה: הם קבעו את פתיחתם בראש קטעי השיר שהעמידו במקומם. המשוררים שהלכו ביצירתם בשיטה זו כולם קדומים מאוד: אפשר שר' אלעזר בירבי קיליר (ראשית המאה השביעית) הוא האחרון שבהם. אמת, אין לנו יודעים מה הייתה מילת הפתיחה של המבוא הקבוע שניצב בימים הללו בראש הקדושה בכלל, כי נוסח זה, שבמקומו בא בקדושתאות הסילוק, לא נשתמר לו רמז.¹³⁰ אבל ידוע לנו שהגשר שבין 'קדוש קדוש' ל'ברוך' החל במילת 'חיות', הגשר בין 'ברוך' ל'שמע' החל במילת 'ועמך', הגשר שבין 'שמע' ל'להיות' לכם לאלהים' החל ב'ואתה', והגשר שבין 'אני יי אלהיכם' לפסוק (או לפסוקים) שלאחריו החל ב'ואנחנו'.¹³¹ מילות אלו חוזרות כהווייתן המדויקת בצרור לא קטן של פיוטי קדושה קדומים.

לכאורה אין לנו אלא מילה בודדת לכל גשר, אבל מן המילים הבודדות הללו אפשר ללמוד תורה שלמה. ברור למשל שבמעבר שבין שני פסוקי הקדושה הבסיסיים נמנו גם בעת ההיא פתות

128 ראה לזה במאמרי 'לנוסחה הקדום' (לעיל, הערה 65); וראה: ש"י רפפורט, 'תולדות ר' אלעזר הקליר', בתוך: 'הגל', תולדות, ורשה תרע"ג, עמ' 248 (המאמר הופיע לראשונה בביכורי העתים, תרצ"א [1831]).

129 הכוונה לפיוטי ט, שהוזכרו לעיל, הערה 64. וראה שם, בפנים.

130 אבל ייתכן שהכותרות העומדות בראש הסילוקים בפרקטיקה הפייטנית המאוחרת סומכות על הנוסח הקדום הזה. ראה לעיל, סוף סעיף ב.

131 'ואנחנו' במקום הזה מציאנו במקור אחד בלבד; ראה במאמרי 'לנוסחה הקדום' (לעיל, הערה 65), עמ' רלג, סימן 5. הקטע הזה מודפס כעת במחזור לסוכות, מהדורת ד' גולדשמידט ו' פרנקל, ירושלים תשמ"א, עמ' 160. ייחוסו לקילירי סביר אך אינו בטוח לגמרי. סדרת הפיוטים שהקטע מופיע בה מיוסדת על אלפבית ואין שם חתימה. כפי שצוין לעיל, רוב הסדרות המפייטות בקדושתאות את המעברים שבין פסוקי הקדושה (פיוטי ט) אינן פוקדות את המעבר שבין 'להיות' לכם לאלהים' לפסוקים שלאחריו. מפני זה מועט כל כך התייעוד הנוגע למילת 'ואנחנו' בראש הגשר ששימש כאן.

של מלאכים. מילת 'זחיות' הייתה בלי ספק נסמכת בצירוף 'זחיות הקודש', והצירוף נמשך בוודאי ב'זהאופנים', ואולי צוינו שם כתות נוספות של מלאכים. אפשר שהגשר כולו נסתיים בלשון המופיעה בקביעות במקום הזה בכל גוסחי הקדושה הידועים: 'לעומתם ברוך יאמר' או 'לעומתם משבחים ואומרים'. על הלשון המלאה של הגשר שבין 'ברוך כבוד' ל'שמע ישראל', לשון שהחלה כאמור במילת 'ועמך', הגיעה לידינו עדות מפיוט קדום: לפי עדות זו כך הייתה לשון זו: 'ועמך בכל יום מייחדים שמך פעמים'.¹³² הלשון שבין 'שמע' ל'להיות', שהחלה ב'זאתה', אין אנו יודעים איך הייתה במלואה, אבל אפשר לשער שם לשון מעין 'זאתה תשמיענו שנית לעיני כל חי: אני יי אלהיכם'¹³³ או כיוצא בזה. אין לנו שום ידיעה על הלשון שפתחה ב'זאנחנו', אבל אפשר לתאר שם משפט כמו 'זאנחנו בקול אדיר נענה ונאמר: יי אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ', או 'זיהה יי למלך' וכו', או 'מלך יי לעולם' וכו'.

אבל העיקר לענייננו אינו שחזור הלשון. העיקר הוא שאנו לומדים מן הנרמז ממילות הפתיחה של קטעי המעבר הללו שכוונת הקדושה (הארץ-ישראלית!) בימי הפייטנים הקדמונים ההם הייתה להעמיד זה כנגד זה בהשוואה סימטרית את מה שאומרים לפני ה' השרפים ו'זחיות [הקודש] והאופנים בשמים, והוא 'קדוש קדוש קדוש' ו'ברוך', ואת מה שאומרים 'עמך' בכל יום פעמיים, והוא 'שמע ישראל' וכו'. על קילוס זה של ישראל ביקשה הקדושה שהאל ('זאתה') יענה במה שאמר בעצמו בסוף קריאת שמע: 'אני יי אלהיכם', ועל זה יפצחו ישראל ('זאנחנו') רינה ויאמרו: 'יי אדנינו' ו'או 'זיהה יי' ו'או 'מלך יי לעולם אלהיך ציון לדר ודר הללויה'. הלשון השלמה של הקדושה הקדומה הזאת הייתה לפי זה בערך כדלהלן:

[.] ככתוב על יד נביאך

וקרא זה אל זה ואמר

קדוש קדוש קדוש יי צבאות מלא כל הארץ כבודו

זחיות הקודש והאופנים לעומתם משבחים ואומרים

ברוך כבוד יי ממקומו

ועמך בכל יום מייחדים שמך פעמיים

שמע ישראל יי אלהינו יי אחד

וזאתה תשמיענו שנית לעיני כל חי

(להיות לכם לאלהים)

אני יי אלהיכם

וזאנחנו בקול אדיר נענה

ימלך יי לעולם אלהיך ציון לדר ודר הללויה

132 אולי גם: 'באהבה'. ראה במאמרי הנזכר 'לנוסחה הקדום' (לעיל, הערה 65), עמ' רלו ואילך.

133 כך הוא בסוף פיוט³ קדום שהבאתי במאמר הנזכר: 'להשמיעם שנית לעין כל עם' (שם, עמ' רלו). סביר להניח שבנוסח הקמאי לא היה כאן אלא 'אני יי אלהיכם'. המילים 'להיות לכם לאלהים' נוספו כדי לאפשר את ביצוע הטקסט בהחלפת קולות בין חזן לקהל.

לפי זה ברור שפסוקי 'שמע ישראל' היו חלק ממהותה העמוקה והמכוונת של קדושת העמידה. הם לא נוספו לאחר זמן מפני מוראה של מלכות או משום טעם אחר, אלא היו שם על פי כוונתם של מייסדי הדגם הזה, והם נועדו לבטא את עצם מהותה של הקדושה על פי תפיסתם. הבאת הפסוק האחרון של קריאת שמע בהרכב הזה מסתברת מעתה בפשטות: מלבד שהיא העמידה כנגד שני פסוקים משירת המלאכים שני פסוקים משירתם של ישראל, ומלבד שרמוזה בדרך זו למלוא היקפה של קריאת שמע (ולמים אפשרה גם למי שלא שמע קריאת שמע בפריסה לומר כאן קריאת שמע כחוקתה), היא גם פתחה פתח אל המשכו של המעמד בלשון של תפילה ותחנונים. מבנה הקדושה הושלם באופן זה על בוריו: תחילתה בתיאור קדושת המלאכים, כפי שהייתה מראש כוונת מייסדי העמידה, המשכה בהעמדת 'קדושתם' של ישראל כמקבילה לקדושה הנואת, המשך המשכה בביטוי למה שהעדה מצפה מאת אלוהיה בזכות קידוש השם שבפיה, וסופה בהלל שמבטיחים ישראל לשאת לעתיד לבוא, לכשיבואו על שכרם ויגאלו. קדושה זו, בשונה מאלו הידועות לנו מן המקורות שנשתמרו בשימושן של העדות, בנויה לתלפיות וענייניה שקולים ומכוונים למשעי.

רק מפני שנתעלם מעניינו ההבדל העמוק שבין נוסח זה של הקדושה לבין הנוסחים הידועים לנו מן הקדושה שבשימוש השגור נתעלמה מעניינו גם העובדה שהקדושה הזאת, ולא זו הרגילה, נדרשת בעליל בפסקה מפורסמת מאוד בפרקי דרבי אליעזר, בלשון זה:

שנים שרפים¹³⁴ עומדים, אחד מימינו של הקב"ה ואחד משמאלו, שש כנפיים שש כנפיים לכל אחד ואחד, בשתים יכסה פניו שלא יביטו פני שכינה, בשתים יכסה רגליו לשכח עמידת רגל עגל ובשתים מעופפים.¹³⁵ ומעריצים ומקדישים¹³⁶ את שמו הגדול, זה עונה וזה קורא ואומרים קדוש קדוש קדוש יי צבאות מלא כל הארץ כבודו. והחיות עומדות אצל כבודו ואינן יודעות מקום כבודו,¹³⁷ עונות ואומרות: בכל מקום שכבודו שם – ברוך כבוד יי ממקומו. וישראל גוי אחד בארץ שהם מייחדים שמו תמיד בכל יום עונים ואומרים: שמע ישראל יי אלוהינו יי אחד. והוא משיב לעמו ישראל: אני יי אלהיכם, המציל אתכם מכל צרה.¹³⁸

ואף על פי שלשונות הקבע הנראים נרמזים בפסקה הזאת קרובים אל אלה הידועים מן המנהגות

134 כך פירש אפוא בעל המדרש את מה שנאמר ביש' ו, ג: 'קרא זה אל זה' לשון יחיד. המיסטיקנים האמתיים (יהודים ונוצרים כאחד) לא יכלו להשלים עם פירוש זה: הם ראו את כיסא הכבוד מוקף אינספור מלאכים מכל המינים: הדגשת ריבוים היא טופוס קבוע בספרות יורדי המרכבה ובספרות הנוצרית הקדומה. וכבר קלמנס משלב במובאה מיש' ו, ג, את הנאמר בדנ' ז, י: 'אלף אלפין ישמשונה ורבו רבבן קדמויה יקומו', כאילו שניהם מקרא אחד הם. ב'תקנות השליחים' מודגשת גם כן 'המולת המלאכים ורחות הדעת האומרים לפלמוני "אין קדוש כי אם אחד", בעוד השרפים, יחד עם הכרובים בעלי שש הכנפיים אומרים קדוש קדוש קדוש וכו'.

135 השווה לזה את נוסחי המבוא הכוללים את פסוקי הפתיחה של יש' ו, שהובאו לעיל, סעיף ה.

136 קרוב להניח שהפתיחה הנרמזת כאן דמתה לאלו הנהוגות בימינו. הצירוף סומך על הפסוק ביש' כט, כג, שהוזכר לעיל כמה פעמים.

137 ראה לעיל, הערה 103.

138 פרקי דרבי אליעזר, סוף פרק ד.

שלנו – הרעיון הכולל של הפסקה הפוך: המלאכים וישראל אינם אומרים שירה אחת, אלא אלה אומרים שירה בלשונם ואלה בלשונם. סופה של הקדושה, שעניינו בתהילתם של ישראל לעתיד לבוא מושמט מן הדרשה בדין, שהרי הפרק מדבר שם במעשה מרכבה.¹³⁹ ובעקיפין משמע כך גם מן ה'קדושה' המובאת בעיבוד הנוצרי של 'תקנות השליחים'. בנוסח הזה ה'קדושה' עדיין משוקעת בתוך ה'ברכה השלישית' כאמור, אבל פסוקי ההתגלות כבר מובאים כאן שניהם, וכבר יש ביניהם נוסח מעבר, מעין ה'אופנייה' הנזכר בירושלמי. אבל גם בחיבור הזה – שני הפסוקים נאמרים מפי המלאכים בלבד, ואין ל'ישראל' חלק באמירתם. מיד אחרי 'ברוך כבוד יי מקומו' נאמר שם כלשון הזאת: 'ישראל, עדתך עלי אדמות, הבחורים מבין הגויים, מתחרים בכוחות השמימיים ושרים בלב שלם ובנפש חפצה (דה"א כח, ט), ערב ובוקר: "רכב אלהים רבתי אלפי שנאן אדני במ סיני בקדש" (תה" סח, יח). וברור מזה שגם לפני המעבד הנוצרי עמדה כאן, כנגד שירתם של המלאכים, אמירה אחרת של ישראל. וקרוב להניח שעמד לפניו פסוק ראשון של קריאת שמע, אלא שהוא נראה בעיניו בלתי מתאים למבוקשו, בשל הבלטה מופלגת של אמונת הייחוד שעלתה ממנו. והנה הרעיון שישראל מקלסים לקב"ה בקריאת שמע כשם שהמלאכים אומרים לפניו 'קדוש קדוש קדוש' ו'ברוך' עולה מכמה וכמה מדרשים קדומים, והוא נזכר גם בבבלי כפי שנסקר לעיל.¹⁴⁰ משמע שהיקש זה שגור היה בעולמם של חז"ל ואין פלא כלל שהוא התממש גם בקדושה.

הבנה אמתית בכוונת מעצבי הקדושה ה'משכילית' (אם ניתן לכנותה כך) מסלקת גם את התמיהה שתמהנו על פלישתו העמוקה של המעמד לתחום המסורתי, כי ברור עכשיו שהקדושה הרחבה לא הכילה יסודות של מסורתי יותר משהכילה הקדושה הראשונה, זו שעדיין הייתה שרויה בברכה השלישית. להפך, הקדושה הזאת נטרלה את הערפל המיסטי שהקיף את השלב הקודם של הווייתה. עד שהייתה קבועה בתוך הברכה והמתפללים ציפו את קולם לקול שליח ציבור בקריאת פסוקי ההתגלות, ומכל שכן אחרי ששולבה בברכה פסקת האופנים, ניתן היה לפרש שישראל מקלסים את ה' בלשון המלאכים ממש. עכשיו שהוענקה עצמאות לקדושה והורחבו תחומיה, נתלבנו הדברים: קדושתם של מלאכים ו'קדושתם' של ישראל שני דברים שונים הם. ואף על פי ששני דברים שונים אלה משלימים זה את זה, עדיין אין שתי ההוויות זהות: אלה דבקים במהותם השמימית ואלה נשארים בשר ודם.

139 אבל הוא מובא בסדר רב עמרם גאון, מהדורת קורנל (לעיל, הערה 54), עמ' יג, כאמירה אלטרנטיבית (י"ש אומרין קדושה זו') ליחיד במקום קדושה דסידרא. ושם, מלבד קצת תוספות בסגנון ספרות ההיכלות, יש בסוף אוכור גם לפסוקי החיתום של הקדושה: "יי אדנינו מה אדיר ו'מלך יי לעולם וכו' (זהוה יי למלך' אינו שם), אבל התוספת אינה נראית אותנטית. כזכור בסדר רב עמרם גאון מובאים במהדורה הנזכרת קטעי קריאה (שאינם מגוף החיבור) כנגד פסקאות התפילה הנאמרות ברבים בלבד (ברכו, קדיש וקדושה) לתקנת המתפלל ביחידות.

140 ראה לעיל, סעיף ב. שייכת לכאן בעקיפין גם הדרשה בשמות רבה שהובאה לעיל: 'המלאכים אומרים בכל יום קק"ק וישראל אומרים "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב"' וכו' (שמות רבה טו, ז); דרשה זו מעמידה היקש אחר לשירת המלאכים. ב'פרק מפרקי היכלות' מוצעים כנראה פסוקי דומרה של ישראל כמקבילה לקדושת המלאכים: 'שאין רשות למלאכי השרת לומר שירה עד שפותחין תחלה ישראל בשירה, שנאמר רוממו יי אלהינו והשתחו לוהר קדשו' אלו מלאכי השרת. וכל מלאכי רקיע ורקיע כשומע' שירות ותושבחות שאומרין מלמט' הן פותחין קדוש קדוש מלמעלה' (יילינג [לעיל, הערה 53], מס' 161).

ח. שלבי התפתחות אחרונים

אבל המתפללים שכפו על הברכה השלישית של העמידה את התמורות שתארגנו לעיל, והם ייצגו בוודאי חלק נכבד מן הציבור וחלק לא קטן גם ממנהיגיו הרוחניים, יצאו מלפני הקדושה הרחבה כשרק מחצית תאוותם בידיהם. עיקר מה שביקשו לא מצאו בה. הקדושה הרחבה לא העניקה לעדה המתפללת מעמד מיסטי: אמנם היא השוותה את קריאת שמע שלה לשירת המלאכים, אבל לא השוותה את הקוראים לשרים. שם שמים נמצא מתקדש בשמים ובארץ גם על פיה, אבל שם ישראל נמצא מתקדש פחות: ארץ ושמים נשארו בדולים זה מזה. מן הבחינה הזאת הקדושה הרחבה אפשר כאמור שהייתה אף פחותה מזו ה'עוברית', מפני שזו הייתה מעורפלת בנקודה הרגישא הזאת, בעוד זו החדשה הייתה גלויה ומפורשת בהסתפקותה ב'מועט'.

עד מהרה כפו המתפללים את רצונם גם על הקדושה הרחבה. הם עשו זאת בדרך מופלאה בפשטותה: תחת לגמור את עיקר הקדושה עם פסוקי קריאת שמע ולהעמיד את הקדושה על ההיקש שבין שירת המלאכים לקריאת שמע של ישראל הנאמרות זו לחוד וזו לחוד, הם העמידו את הקדושה על 'יש'ו, ג ויח'ג, יב בלבד (כמעשה הקדושה הקצרה), ואת הפסוקים שמשם ואילך הסבו לעניינים אחרים: לבקשת רחמים על ישראל, לתפילה לגאולה קרובה ולהבטחת נאמנותם של ישראל לאלוהיהם לכשייגאלו. התיקון ששינה את המסר האידאולוגי של הקדושה הרחבה מן הקצה אל הקצה והשווה אותה בזה עם הקדושה הקצרה, היה לכאורה זעיר: הגשר שבין 'ברוך כבוד יי ממקומו' ל'שמע ישראל', שנוסחו היה כאמור מעין 'זעמן בכל יום מייחדים שמך פעמים', והוא נוסח הנתלה בשלפניו, הוחלף ב'ממקומו יפן בעם המייחדים בכל יום ואומרים פעמים' או כיוצא בזה,¹⁴¹ שהוא לשון תחנונים הפותח עניין חדש. פסוקי ההתגלות שָבו באופן זה להיות קילוס יחיד לבורא, וזכות אמירתם עלי אדמות נמסרה לישראל. פסוקי קריאת שמע נדחו מגדולתם הקונטקסטואלית ונעשו בסך הכול כינוי עקיף לאומה ורימוז בלבד לצד זכות שלהם: משום שהם אומרים כך פעמיים ביום, ועוד באהבה, ראויים הם שהאל ייפן אליהם ממקומו. שתי הקדושות נתאחדו כך על מצע אידאולוגי אחד.

מעתה נתרופף מעמדם של פסוקי קריאת שמע בתוך הקדושה. שלא כלפנים לא היה עוד שום היגיון בנוכחותם. מי שזכר את ההיגיון הראשון של מיקומם בהקשר הזה היה מעוניין בסילוקם מפני שהיגיון זה היה הפך כוונתו, ומי שלא זכר עוד את ההיגיון הזה – ומספרם של אלה הלך וגדל מטבע הדברים עם הזמן – ראה בנוכחותם פגיעה בסדר הטוב של התפילה וערבוש של מין בשאינו מינו. אלה ואלה התאמצו לסלק את הפסוקים מן הקדושה, ולאור העובדה שהם נעשו באמת מיותרים ומפליאים בזרותם אך פלא הוא שמאמצים משותפים אלה לא נשאו פרי. ושוב אנו נוכחים לדעת מה אדיר כוח חיותן של פורמולות ליטורגיות מקובעות: גם כשנוכחותן מפליאה את כל הבריות אין דרך לעקורן ממקומן לגמרי. אמנם במקרה הזה

141 בנהוג בזמננו: 'ממקומו הוא יפן ברחמים, ויחון עם המייחדים שמו ערב ובקר בכל יום תמיד פעמיים באהבה שמע אומרים'.

ההשתדלות צלחה בבבל (עד גבול מסוים), כנראה מפני כוחם הסמכותי הגדול של גאונים ראשונים: מי שיעיין באיגרתו של פרקאי בן באבוי יראה באיזו מידה של רגישות התייחס הממסד ההלכתי של בבל לנקודה הזאת.¹⁴² אבל לא נטעה אם נאמר שרצון הפוסקים עלה בנקודה הזאת בקנה אחד עם רצון הקהל לחדד את האופי המיסטי של הקדושה. מכל מקום אף צירוף זה לא הספיק למחוק את זכר הקדושה בת חמשת הפסוקים מנופה הליטורגי של בבל לגמרי, ועדיין היא נשארה נוכחת בשוליים, מתמיהה ומשונה לכאורה, עד דור אחרון. ארץ-ישראל, שמיעטה באמירת קדושות והייתה רגישה פחות להגיונם הפנימי של נוסחי תפילותיה, נשארה נאמנה להרכב הקדמון הזה, אף על פי שחלק מפסוקיו נעשו 'מיותרים'.

קרוב להניח שאל התחנה האחרונה הזאת הגיעה הקדושה לא מפני רצון החכמים, אלא בלחץ באי בתי הכנסיות הקדומים ומחבבי תורות הסוד שביניהם, שביקשו להאדיר באופן זה את עבודת ה' שלהם. תולדות הקדושה כפי שנסקרו לעיל מלמדות שרוחם של החכמים (או לפחות של מקצת מהם) לא הייתה נוחה מן המעמד הזה כפי שנתגבש לעיניהם שלב אחרי שלב: ספק הוא אם רצו שהקהל יענה עם 'המברך' את פסוקי ההתגלות, ספק הוא אם רצו שבין שני הפסוקים ישולבו 'אופנייה', וברור שלא רצו שמן הקדושה יובן שישראל אומרים לפני המקום 'קדוש קדוש קדוש' ו'ברוך כבוד יי ממקומו'. אבל הקהל רצה דברים אחרים, והתפילה מילאה בנקודה זו את רצון הקהל ולא את רצון החכמים.

תפקיד מכריע בהאדרת הקדושה ובתפוצתה היה לדעתי לפייטנים. כבר צוין לעיל שהפייטנות עשתה מן הקדושה עסק עצום: במידה גדולה של צדק אפשר לומר שהשירה הפייטנית נעה בראשיתה בראש ובראשונה סביב הקדושה. היא עיצבה לכבודה את הקדושתא, ונתנה לה יקר וגדולה גם בקדושתות הי"ח וגם במערכות היוצר.¹⁴³ הפייטנות הוציאה מוניטין לקדושות, ובפרט לקדושת העמידה. היא עשתה זאת כמובן ראשית כול מפני שהקדושה סימנה בכל גילוייה את מותר תפילת הרבים מתפילת היחיד, והפייטנות ביקשה לפאר ככל שניתן את מעמד הרבים. אבל היא בוודאי לא עשתה את כל המהומה ההיא מפני הרעיון, הנשגב כשלעצמו אבל המרגש אך מעט, שקריאת שמע של ישראל שקולה כנגד פסוקי הקדושה הנאמרים בשמים הרחוקים מפי השרפים והאופנים, אלא מפני שהיא האמינה שישראל הם האומרים את הפסוקים האלה לפני ה', והם נעשים מכוח זה, בבתי הכנסיות שלהם ובתפילת הרבים שלהם ובזכות הפייטנים החוזנים שלהם, כמיני מלאכים. על הרעיון הזה, המשתמע מניסוחה הסופי של הקדושה, חוזרים הפייטנים בסילוקים ובפיוטי הקדושה הזותמים את קדושתאותיהם בפירוש ובהדגשה ובסלסולים רבים: הם מכריזים עליו במערכות השירה המונומנטליות שלהם גם בסוגי משנה חשובים.¹⁴⁴

142 ראה לעיל, הערה 93.

143 על סוגי הפיוט הללו ועל השפעת הקדושה על עיצוב תבניותיהם ראה בספרי (לעיל, הערה 18), לפי המפתח.

144 הכוונה כאן לפיוטים מסוג 'אשר תהלתך', 'ליושב תהילות', 'יי מלך', ו'אלו לאלו שואלים', הבאים באופן קבוע בקדושתאות של יום הכיפורים לקראת סוף הקומפוזיציות, לפני הסילוק. הפיוטים הללו, הידועים במחקר בשם הכולל פיוטי קדושה, מעמתיים בדפוס שירה סטריאוטיפיים את תפילתם של ישראל עם שירתם של מלאכי השרת ומדגישים את התואם ביניהם ולעתים את עליונות תפילתם של ישראל. ראה על כך בספרי (לעיל, הערה 18),

קו זה בשירה הפייטנית בולט מאוד ביצירתו של ינאי, ראשון פייטניו הקלסיים ומגדולי שירת הקודש העברית לדורותיה. ינאי פעל בארץ-ישראל סביב אמצע המאה השישית ויש לנו ממנו שרידי קדושתאות לרוב, ובתוכם שפע של פיוטי קדושה, שניתן ללמוד מהם על המקום שתפשה פסקה זו בתפילת השבתות והחגים בזמנו ובמקומו. אמת, יחסית לקדמוניות הקדושה ינאי הוא עדות מאוחרת, אבל אין ספק שהמסורת הספרותית (ומכל שכן הליטורגית) המיוצגת ביצירתו היא מסורת קדומה מאוד. אצל ינאי פסוקי הקדושה העיקריים אינם נאמרים פעם אחת: יש' ו, ג, נאמר אצלו ארבע (!) פעמים: פעם אחת בסוף הסילוק, בנוסח 'ככתוב וקרא זה אל זה ואמר' וכו', ואחר כך שלוש פעמים נוספות בנוסח 'קדוש קדוש קדוש' וכו', בתוך הקטע המפייט את המעבר מפסוק זה אל 'יח' ג, יב. המילים 'קדוש קדוש קדוש' נאמרות עוד פעמיים, כשכל 'קדוש' ניצב כמילת קבע בראש טור של שיר. מילת 'קדוש' חוזרת אפוא בכל אחד מקטעי המעבר האלה חמש-עשרה פעמים! קדושתאותיו של ינאי מיוסדות על סדרי קריאת התורה של כל שבת ושבת: את הפסוק 'קדוש קדוש קדוש' וכו' הוא שם בכל יצירה בפי כתות של דוברים שהסדר מספר בהם. במקרים נדירים מאוד מתפקדים כאן המלאכים: הפסוק נשמע בדרך כלל מפי מהללים בשר ודם. ינאי אינו מוחק את המלאכים מן השטח: הם מופיעים בקביעות בסוף קטעי השיר, בגשר ששימש בקהל בלי ספק במעמדים שבהם לא אמרו פיוט: 'קדוש מחיה / קדוש מאופן / קדוש מכרוב / לעומתם כול יאמר'.¹⁴⁵ אבל אין הוא טורח בשום אופן להבליט את קיומם; עיקר הקדושה אצלו היא מפי הבריות.

גם 'ברוך כבוד יי ממקומו' נאמר בקדושתאותיו של ינאי ארבע פעמים: פעם מיד אחרי גשר הקבע שהוזכר לעיל, ואחר כך שוב, כרפרין, אחרי כל אחד משלושת הטורים הבאים אצלו בקביעות בקטע הזה.¹⁴⁶ כל אחד מן הטורים הללו פותח במלת 'ממקומו' ונחתם במענה 'והוא במקומו'. מילת '[מ]מקומו' חוזרת אפוא בקטעים הללו תמיד עשר פעמים. גם הקטע הזה עניינו בנושא סדר השבוע: ינאי מספר בו בקצרה איך פעל ה' למען ישראל או למען גיבורי המקרא 'ממקומו', בעוד הוא עצמו נשאר 'במקומו' ומתברך ממקומו. כך הם לדוגמה הסילוק ושני פיוטי הקדושה הראשונים של ינאי לסדר 'נפש כי תחטא ושמעה קול אלה' (וי' ה, א). הנה הסילוק:

עמ' 169 ואילך.

145 פיוטי הקדושה אצל ינאי יש להם דפוס שירי קבוע שאינו חוזר עוד (כנראה) בשירת הקודש שלנו. מלבד פסוקי ההתגלות הנשנים בהם כמה וכמה פעמים כפי שצוין בפנים, נעים שם טורי שיר במספר קצוב ובצורה קבועה: אלה מתחלפים מקומפוזיציה לקומפוזיציה, על פי תוכני הסדרים או הימים המתפייטים בקדושתאות. אבל בשולי הקטעים הללו מופיעים בכתב-יד גשירי מעבר קבועים, החוזרים כלשונם ממש בכל המקרים: אין ספק שאלה היו גשירי הקבע שהעבירו בימי הפייטן ובמקומו מפסוק לפסוק במקרים שבהם לא אמרו פיוט. נוסח הקדושה היה אפוא קבוע ומוצק לחלוטין בימי ינאי (והוא ההיפך ממה שציין בזה זולאי בשעתו במבוא למהדורת פיוטי ינאי [לעיל, הערה 65], עמ' xv), אלא שבכל סדר הקדים ינאי לנוסחים הקבועים הללו קטעי שיר משלו. אמנם אפשר שהלשונות הבאים בשולי הקטעים אינם משלו אלא משל המעתיקים (המאחרים לזמנו), אבל קביעות הופעתם בעשרות כתבי-יד מזמנים וממקומות שונים מעידה על קדמותם וממילא גם על אופיים האותנטי.

146 יסודות הקבע שבקטעים הללו הושמטו לעתים קרובות מכתב-יד, וגם המהדירים לא טרחו להשלימם. אבל הם מופיעים בשלמותם בכמה היקרות, ומבנה הקטעים מחייב להניח שהפייטן כיוון לבנות בכל הקדושתאות את הקטעים הללו באופן זה.

לְכֵן רוּחוֹת וּנְפֻשׁוֹת וּנְשָׁמוֹת עָרֵב וּבִקֵּר וְצִהָרִים יִקְדּוּ וְיִשְׁתַּחֲווּ וְיִקְדִּישׁוּ
לְקָדוֹשׁ הַנִּקְדָּשׁ בְּקָדוּשִׁים עֲדַת מְקַדְשִׁים קֹהֵל מוֹקְדָּשִׁים צָבָא מְקַדְשִׁים
כְּתוּב: וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יי צבאות מלוא כל הארץ כבודו

והנה הקטע הראשון מפיוטי הקדושה:

בְּמִשְׁמַע וּבִרְאִיָּה וּבִידִיעָה וּבְעֲדוֹת יַעֲנֵנוּ לָךְ וַיֹּאמְרוּ
קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יי צבאות מלוא כל הארץ כבודו
קָדוֹשׁ מְשֻׁמָּעִי קוֹלְךָ
קָדוֹשׁ מְרֹאֵי גִדְלְךָ
קָדוֹשׁ מִיִּדְעִי חִילְךָ
קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יי צבאות מלוא כל הארץ כבודו
קָדוֹשׁ הַעֵיד לְשֹׁמְעִי קוֹלוֹ עַל מִשְׁמַעַת אוֹזְן
קָדוֹשׁ הַעֵיד לְרֹאֵי גִדְלוֹ עַל מְרֹאֵי עֵין
קָדוֹשׁ הַעֵיד לְיֹדְעִי חִילוֹ עַל יִדְעֵת לֵב
קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יי צבאות מלוא כל הארץ כבודו
קָדוֹשׁ מַחִיָּה קָדוֹשׁ מֵאוֹפֵן קָדוֹשׁ מְכֻרָב
לְעוֹמָתָם¹⁴⁷ כֹּל יֹאמְרוּ:
בְּרוּךְ כְּבוֹד יי מִמְּקוֹמוֹ

והנה הקטע השני:

מִמְּקוֹמוֹ הוּא עֵד וְשֹׁמֵעַ כָּל שֹׁמֵעַ	וְהוּא בְּמִקְוָמוֹ
בְּרוּךְ כְּבוֹד יי מִמְּקוֹמוֹ	
מִמְּקוֹמוֹ הוּא עֵד וְרֹאֶה כָּל רֹאֶה	וְהוּא בְּמִקְוָמוֹ
בְּרוּךְ כְּבוֹד יי מִמְּקוֹמוֹ	
מִמְּקוֹמוֹ הוּא עֵד וְיֹדֵעַ כָּל לֹא יֹדֵעַ	וְהוּא בְּמִקְוָמוֹ
בְּרוּךְ כְּבוֹד יי מִמְּקוֹמוֹ	
מִמְּקוֹמוֹ יִפֵּן בְּעַם הַמֵּיִיחָדִים בְּכָל יוֹם וְאוֹמְרִים פְּעָמִים	
שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יי אֱלֹהֵינוּ יי אֶחָד ¹⁴⁸	

אין ספק שבמעמדים הליטורגיים שבהם לא נאמרה קדושתא מטעם זה או אחר הייתה הקדושה גם בימי יניי פשוטה הרבה יותר, ואפשר להניח שהיא דמתה בעיקרון לצורתה במוספי שבתות וחגים בימינו. אבל הרחבת היריעה ביצירתו של המשורר, בסוג שכולו אומר ממילא כבוד לקדושה, מלמדת על החשיבות שייחס הציבור בזמנו ובמקומו לקטע הזה ועל הדרך שבה ביקש והשכיל הפייטן להבליט חשיבות זו. השיטה הזאת בעיצוב פיוטי הקדושה אמנם מיוחדת ליניי,

147 אין ספק שפירוש המילה בהקשר הזה: כנגדם, לעומת פניהם. ראה לעיל, הערה 103.

148 ראה במהדורת רבינוביץ (לעיל, הערה 65), א, עמ' 377.

אבל אין להעלות על הדעת שהיא מגלמת מציאות יוצאת דופן או חד-פעמית: אדרבה, היא בוודאי משקפת את יחסם של בני ארץ-ישראל לקדושה בימיו ואף קודם לימיו. וגם אם הפייטנים המאוחרים לא קיבלו את השיטה מיניי, אין זאת כנראה אלא מפני שההכפלה המופרזת של אמירת פסוקי היסוד של הקדושה הייתה לזרה בעיני מי שקבעו את סדרי התפילה בבתי הכנסיות המאוחרים יותר, ואין בזה פלא. מכל מקום גישתה של הפייטנות לקדושה נשארה כהווייתה הקדומה גם אחר כך, כפי שמתועד בשפע של תופעות ביצירתם של חשובי המשוררים. ואם כי מובן הוא שגישתו זו ניוונה (בראשיתה לפחות) מהתפעלות הציבור ממעמד הקדושה, היא גם שבה ופרנסה והעצימה התפעלות זו בכל כוחה. אם נכונה השערתנו, הרי שהקדושה היא – בעיצובה הסופי אבל במידה רבה גם בשלבי עיצובה הקודמים – פרי רוחם ומאווייהם ותפיסת עולמם של באי בתי הכנסיות הקדומים, שהיו בסופו של חשבון בעלי המקום האמתיים. רצונם של אלה ושל חזניהם שהיו בעניין זה בעצה אחת אתם, כופף בעניין זה, וכן לעתים לא רחוקות גם בעניינים אחרים, גם את ידם התקיפה של התקיפים.

ט. הערה על קדושת היוצר

הנוהג השגור במחקר לדון בקדושת העמידה ובקדושת היוצר בהעלם אחד הוא מן הבחינה המתודית נוהג נפסד. קריאת שמע וברכותיה מצד אחר והעמידה מצד שני כרוכות זו בזו בתפילתם של ישראל (ומפני זה גם בתודעתנו) רק מטעמי נוחות: על צד האמת הן שתי הוויות נפרדות, שרק אחת מהן, העמידה, היא הווייה ליטורגית מובהקת. קריאת שמע והברכות שמסביבה הן בגדר מצווה, לא בגדר עבודת השם במובן הפולחני של הציורף. רק מפני ששתיהן נאמרות בפה, וחז"ל ביקשו להבטיח קיום נוח ומסודר לשתייהן בחיי היום-יום, ציוו – במאוחר – להסמיכן זו לזו.¹⁴⁹

הקדושה שבגוף ברכת 'יוצר המאורות' אינה שייכת באופן טבעי למקום שהיא שם. היא אינטרפולציה ברורה לא רק מבחינה ספרותית (כפי שהוא לעינינו היום בסידורים);¹⁵⁰ היא השתלה מלאכותית גם מבחינה תמטית: ברכת המאורות אינה באה לספר במעשה בראשית באופן כללי, אלא בבריאת המאורות בלבד. ממילא בלתי מחויב הוא שיבוא בה דיון – קל וחומר דיון ארוך ומפורט כפי שהוא בסידורים שלנו – במלאכים ובשירתם.¹⁵¹ העובדה שלפי אמונות

149 ההמלצה להסמיך גאולה לתפילה מובאת כידוע מפי ר' יוחנן (בבלי, ברכות ד ע"ב; וראה גם: ירוש', ברכות א, א [ב ע"ד], א, ב [ג ע"א]).

150 על החזרה המילולית של המשפט 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית' לפני פסקת הקדושה ולאחריה הצביע כבר י"ל צונץ, הדרשות בישראל, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תשי"ד, עמ' 180, וחזרו על זה בהבלטה ראויה חוקרים מאוחרים. אופיה הזר – גם מצד הסגנון – של פסקת הקדושה בברכת המאורות מנקר את העיניים. כאמור, הפסקה קרובה בסגנונה אל המצוי בספרות יורדי המרכבה, וקרוב להניח שהיא יצאה מבית מדרשם של אלה.

151 שונה מזה המצב בעמידה, שבה סיפור מעשי הגבורה של האל בעולם התחתון (בברכה השנייה) מחייב את השלמת תיאור גדולתו בשמים (בברכה השלישית). חוסר הפרופורציה בין הקטע המספר בברכת היוצר במעשה המאורות לבין הקטע העוסק שם במעשה מרכבה בולט בחריפות בנוסחים הידועים לנו, ואין להניח שהטקסט היה קצר

מיסטיקות נפוצות, הנרמזות הן במקרא והן בדברי חז"ל,¹⁵² עת עליית השמש היא זמן סביר לשירת המלאכים, אינה מסבירה הרבה: עובדה היא שבני ארץ-ישראל לא מצאו שדבר זה מחייב אותם לומר קדושה ביוצר ברוב המכריע של ימות השנה.¹⁵³ והנה בני בבל, ששמענו בהם ש'עשו מלחמה' עם בני ארץ-ישראל כדי לשכנעם לומר קדושה בעמידה מדי יום,¹⁵⁴ לא שמענו שחרה להם שאחיהם שבארץ-ישראל אינם אומרים קדושה ביוצר כמעט כלל: סימן שדבר זה לא היה בנפשם ממש. יש להניח שהקדושה ביוצר אינה אלא העתקה של קדושת העמידה; היא מאוחרת מאחותה מצד הזמן ופחותה ממנה מצד המעלה.¹⁵⁵

מן הבחינה הסטרוקטורלית קדושת היוצר מקבילה בהווייתה האחרונה (בעצם: היחידה) לקדושת העמידה בהווייתה הקמאית: היא שלובה בגופה של הברכה, היא תיאורית בלבד, ואין בה אלא שני פסוקי היסוד של הקדושה, יש'ו, ג' ויח' ג, יב. אמנם היקף הקטעים שמסביבם (בכל הנוסחים הידועים לנו) גדול בהרבה מן ההיקף המרבי של הטקסטים המקיפים את פסוקי קדושת העמידה, אבל דבר זה אינו צריך להתמיה: הקדושה בעמידה נעה במקום צר והיא משועבדת לפרופורציות קבועות מראש; לא כן קדושת היוצר, השתולה במסגרת פחות מגובשת ופחות מחייבת. היקפה הגדול והמודגש אינו אות לא לקדמותה ולא לחשיבותה, אלא להפך, לאיחורה ולרפיסותה של הסביבה הספרותית שבה נועדה להיקלט.

באיוו שעה הועתקה הקדושה ליוצר? לדעתי זמן מה אחרי שקדושת העמידה הגיעה אל השלב האחרון של התפתחותה וזכתה לעצמאות ספרותית וליטורגית. בשלב הזה התקדשו פסוקי הקדושה בעיני המתפללים קדושה יתרה, וההערכה אליהם התחזקה יותר ויותר. בתחילת השלב הזה, היחידים המשיכו לומר בעמידתם, בברכה השלישית, את שני פסוקי ההתגלות כמלפנים, אך עד מהרה התחילו חכמים לתמוה אם לאור היקבעות הקדושה כחטיבה עצמאית בתפילת הרבים עדיין ראוי ליחיד לומר את הפסוקים בינו לבין עצמו.¹⁵⁶ השעה שבה נגזר ונתקבל שהקדושה נכללת בין הדברים שאין אומרים אותם בפחות מעשרה הייתה גם השעה שבה נולדה הקדושה ביוצר. היא נתקנה מטעם ליטורגי פשוט: היא נועדה לאפשר ליחיד לומר במקום נוח יותר מבחינה הלכתית את הפסוקים שהושמטו מפיו בעמידה. ואף על פי שהקדושה לא הייתה טבעית בברכת היוצר, כפי שהוסבר, הנה היא הייתה טבעית שם יותר מכל מקום אחר בתפילות

מעיקרא ונתרחב עם הזמן.

152 מקורות לעניין זה ראה אצל: גרינולד (לעיל, הערה 4), עמ' 469 ואילך.

153 ראה לעניין זה במאמרי (לעיל, הערה 33), עמ' 266 ואילך. כזכור בני ארץ-ישראל נהגו לומר קדושה ביוצר רק בשבתות ובחגים: אפילו בימות החול המצוינים (ראשי חודשים, ימות חול המועד וחנוכה), שבהם הם עצמם נהגו לומר קדושה בעמידה, נמנעו לומר קדושה ביוצר. וראה גם לעיל, הערה 74.

154 כך מעיד פרוקי בן באבוי באיגרתו; ראה: גינצבורג (לעיל, הערה 93), עמ' 555 ואילך.

155 דעה הפוכה, שלפיה קדושת העמידה אינה אלא העתק של מערכת הברכות והפסוקים שמסביב לקריאת שמע ראה במאמרו המבריק של י' היינמן, 'קדושה ו"מלכות" של קריאת שמע, וקדושה דעמידה', בתוך: הג'ל, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 12 ואילך. אבל כיוון ההעברה המשוער (מן היוצר אל העמידה) בלתי סביר וטעמו סתום: ההשערה שמישהו היה מעוניין להציב בעמידה מעין קריאת שמע זוטא (שתכלול גם בבואה של הפסוקים משירת הים הבאים בברכת הגאולה!) מופלגת ביותר ואינה מתקבלת על הדעת.

156 מחלוקת בין אמוראים בעניין זה נזכרת, כאמור לעיל, סעיף ד, בבבלי, ברכות כא ע"ב.

ישראל.¹⁵⁷ הכמיהה המיסטית שהניעה את קדושת העמידה ממצבה העוברי אל העצמאות הליטורגית השלמה והמפותחת, לא יכלה להניח למתפלל ביחידות להיות מופקע מכול וכול מן הזכות לדבר בעניינים אלה: היא הציעה לו פיצוי סביר בחטיבה חשובה (אם כי משנית) של התפילה.¹⁵⁸ יחד עם פסוקי הקדושה הועברו מן הסתם אל ברכת המאורות גם ה'אופנייה' שגשרו ביניהם בעת ההיא בין שני הפסוקים בקדושת העמידה הממוסדת.¹⁵⁹

כמו בכל העניינים שבהם התחוללו שינויים מאוחרים בסדרי התפילה המסורתיים, גם בעניין זה נחלקו המתפללים. בני בבל, שאמרו בעמידה, בתפילת הרבים, קדושה בכל יום, עשו לה בבואה בברכת המאורות של כל יום. בני ארץ-ישראל, שממילא לא אמרו קדושה בתפילת הרבים רוב ימות השנה, עשו לה בבואה בברכת המאורות רק בימים שבהם נאמרה מפייהם קדושת העמידה.¹⁶⁰ לא נהיה רחוקים מן האמת אם נאמר שאך מעט היה חסר לבני ארץ-ישראל שלא יכירו בכלל את קדושת היוצר. וקרובים ממש אל האמת נהיה אם נאמר שגם בעניין הזה הכה המנהג שורשים בארץ-ישראל בזכות הפייטנים: אלה קבעו במערכות היוצר שחיברו לשבתות

157 ראי לזכור בכל אופן שהברכה, אף על פי שיועדה לדבר בעיקר ביצירת המאורות, נוח היה לה להתרחב לכיוון שבח מקיף של האל על שום נפלאות הבריאה. עיסוק במעשה מרכבה טבעי למדי בכל מקום שיש שם עיסוק במעשה בראשית. אל המקום הזה הובילו את פסוקי ההתגלות גם המקורות הקדומים שהעידו בשירת המלאכים בשמים שהיא נערכת לעת שחר. מוטיב זה נפוץ בתורות הסוד הקדומות, כפי שכבר הוער לעיל.

158 הדאגה לתת 'לנכנסין וליוצאין' מבית הכנסת אפשרות להשתתף בטקסים שנערכים ברבים בלבד, על ידי חזרה (לעתים שלמה ולעתים מוקטנת, עקיפה או סמלית) על הטקסים ההם או על האמירות שנתלו אליהם, היא דאגה קדומה בתפילותינו, וכבר היא ניכרת במסכת סופרים; ראה: שם, פרק י, סוף הלכה ו (מהדורת היגר, עמ' 216). וכבר הוזכרו לעיל האמירות המיוחדות במקום 'ברכו', וקדיש וקדושה למתפלל ביחידות, המובאות בנוסח סדר רב עמרם גאון, מהר' קורנול (לעיל, הערה 54).

159 כזכור ה'אופנייה' (=ה'אופנים'), המעבירים עד עצם היום הזה בין שני פסוקי הקדושה ביוצר, מקורם בקדושת העמידה. גם הפסקה 'כבודו מלא עולם' וכו' הידועה לנו מקדושת העמידה, שימשה בקדושת היוצר במנהג המתועד במקור מן הגניזה (ראה: אלבוג' היינמן [לעיל, הערה 1], עמ' 53). העברת הפסקאות הללו הייתה בוודאי טבעית בעיני הקדמונים. היא כוונה גם להרים את קרנה של קדושת היוצר, וגם לעשותה קרובה ככל האפשר אל אחותה הבכירה שבמקומה נועדה לשמש. אמנם משנקבעו שתי הקדושות במקומותיהן ניתק הקשר ביניהן: הפסקה נשארה כהווייתה הקדומה ביוצר אבל 'צונזרה' לימים, כפי שצוין לעיל, בעמידה. מקדושת העמידה עבר אל קדושת היוצר גם המנהג שהא הציבור 'עונה עם המברך' את שני פסוקי ההתגלות; משניהם עבר המנהג גם אל קדושת הסדר (ראה: סידור רס"ג [לעיל, הערה 39], עמ' מ; וראה שם בשינויי הנוסח) אף על פי שאין בזה שום היגיון אמתי (ראה עוד להלן, בסוף המאמר). מנהגים מן הסוג הזה נדבקים אל הטקסטים שאליהם הם נלווים במקורם: כך אנו גם פוסעים שלוש פסיעות לאחור ב'עושה שלום במרומי' שבסוף הקדיש, כמו שאנו עושים בפסקה הזאת בסוף העמידה, אף על פי שלא המילים מחייבות את המעשה בסוף העמידה, אלא המעמד שהמילים באות לתתם. מצד אחר אנו מוסיפים 'ואמרו אמן' על 'עושה שלום במרומי' שבבעמידה (ושבברכת המזון) גם כשאנו מתפללים ביחידות, מפני שכך הוא בקדיש. ויש עוד תופעות כאלה בתפילותינו כמפורסם.

160 על צד האמת: אף פתות מזה, כי בראשי חודשים, בחולו של מועד ובתנוכה, ימים שבהם אמרו קדושה בעמידה, לא הנהיגו לומר קדושה ביוצר. אפשר שהמנהג לומר קדושה בעמידה בימים האלה מאוחר הוא (יחסית), והוא הונהג אחרי שכבר נקבעו סדרי הקדושה ביוצר. ממסכת סופרים אנו יודעים שהיו מקומות בארץ-ישראל שבהם אמרו קדושה גם בפורים (וכ, ה [מהדורת היגר, עמ' 345]), וידוע שבקצת מקומות בארץ-ישראל אמרו קדושה גם במוסף של יום טוב ראשון של פסח. אפשר אפוא שבשלב הקדום ביותר היה תואם מלא בארץ-ישראל בלוח הימים בין אמירת הקדושה בעמידה לבין אמירתה ביוצר. אבל אפשר גם כן שלא הייתה הקפדה בנקודה הזאת: קדושת העמידה בימות החול המצוינים לא בהכרח נראתה מחייבת העמדה אוטומטית של קדושת-יוצר כנגדה לתקנת המתפללים ביחידות.

ולחגים (מן הסתם על פי מנהג של קצת בתי כנסיות) קטעי פיוט מיוחדים לפסוקי הקדושה,¹⁶¹ והרגילו בזה את הציבור לומר קדושה בימים אלה במקום הזה. תלותה של הקדושה ביוצר בקדושת העמידה בולטת מאוד בדרך שבה עיטרו הפייטנים את קדושת היוצר: דרך זו טבועה בחותם השיטות הנהוגות אצלם בקדושתאות. הפייטנים ראו אפוא את הפיוטים שהקדישו לקדושת היוצר כמין קדושתא קטנה.¹⁶²

איש לא יתמה על כך שאמירת הקדושה נאסרה לימים על היחידים גם ביוצר, כפי שנאסרה לפני כן בעמידה.¹⁶³ גזרה זו נגזרה אחרי שהקדושה בעמידה נתקדשה הרבה ואחרי שאחותה הכתה שורשים ביוצר והוקפה שם פסקאות שנלקחו מספרות יורדי המרכבה או הושפעו ממנה עמוקות. אותה שעה איש לא זכר עוד מה הייתה הסיבה שבשבילה הונהגה הקדושה ביוצר בראש ובראשונה: ההלכות שנאמרו בקדושת העמידה הוחלו באופן טבעי גם על קדושת היוצר. מוסדות רבים בתרבות האדם אחריתם מכחישה את המכוון בראשיתם.

י. הערה על קדושה דסידרא

אם נעלה הוא מכל ספק שקדושת היוצר אינה אלא אינטרפולציה בברכת המאורות, עוד פחות מזה מוטלת בספק העובדה שכך יש להגדיר את פסוקי הקדושה המשולבים יחד עם תרגומם הארמי בפסקת 'ובא לציון גואל'.¹⁶⁴ 'ובא לציון גואל' הוא לקט קצר של פסוקים המופיע בתפילותינו לעתים מזומנות בין המרכיבים הבלתי מחייבים של מעמדי התפילה. מקצת מן הפסוקים הכלולים בצרור הזה מדברים בשבחה של תורה ובהבטחת ה' שהיא לא תמוש מפיהם של ישראל, ומקצת מהם הם פסוקי רחמים המופיעים בתפילותינו בהקשרים שונים.¹⁶⁵ המקראות

161 במערכות היוצר מוקדשים לקדושה גוף היוצר, שהוא אחד משני המרכיבים הגדולים של המערכת, והאופן, המעביר בתוך הקדושה עצמה בין הפסוק הראשון לשני. ראה על זה בספרי (לעיל, הערה 18), עמ' 219 ואילך. וראה גם: פליישר (לעיל, הערה 61), עמ' 151 ואילך.

162 הפייטנים עיצבו את גוף היוצר בתבנית הקיקלר, שהיא אחת התבניות המרכזיות של הקדושתא הקלסית (ראה על כך בספרי [לעיל, הערה 61], עמ' 199 ואילך). הרבה פייטנים הוסיפו על גוף היוצר שלהם גם סילוק, מעין מה שעשו בקדושתאות (ראה: שם, עמ' 245 ואילך). גם תבנית היסוד של המאורות והאהבות במערכות היוצר היא בבואה של מחרוזת הסיום החותמות בקדושתאות את פיוטי המגן והמחיה (ראה: שם, עמ' 268).

163 על תולדות הפסיקה בנושא הזה ראה: A. Büchler, 'La Kedouscha du "Yozer" chez les Gueonim', *REJ*, 63 (1907), pp. 220ff. כידוע הן רב עמרם גאון והן רס"ג אוסרים בסידוריהם על היחיד לומר את פסוקי הקדושה ביוצר. לפי מסכת סופרים טז, ט (מהדורת היגר, עמ' 294 ואילך), רק קטן נפסל לאמירת קדושה ביחיד. הבחנה זו משונה ביותר, ואולי היא מכוונת להורות בעקיפין היתר למבוגרים לומר קדושת יוצר גם ביחיד.

164 העמיד על כך בפסקנות ראיה ל' ליברייך; ראה: L. Liebreich, 'An Analysis of U-Ba' Leziyyon in the Liturgy', *HUCA*, 21 (1948), p. 200.

165 עניינה של קדושת הסדר עולה לדיון באופן קבוע בכל המחברים העוסקים במקומן של הקדושות בתפילות ישראל. ראה לנושא זה: אלבוגן-היינמן (לעיל, הערה 1), עמ' 62 ואילך. בהעמקה גדולה דן בקדושה זו פלוסר (לעיל, הערה 4), עמ' 140 ואילך. וראה גם: מאן (לעיל, הערה 52), עמ' 267 ואילך. דברים חשובים על שימוש הפסקה בתפילה ראה אצל: גינצבורג (לעיל, הערה 22), ב, עמ' 299 ואילך. וראה גם: היינמן (לעיל, הערה 51), עמ' 166 ואילך. וראה עוד במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 211 והערה 122. הרכב המקראות ב'ובא לציון' נדון בהרחבה (ובהגזמה מסוימת) על ידי ליברייך (לעיל, הערה 164), עמ' 176 ואילך. רוב החוקרים הפליגו בחשיבות קדושת

נחתמים במעין ברכה, המזכירה בניסוחיה ובעניינה את ברכות התורה: נאמרת בה הודיה לה' על ש'בראנו לכבודו [...] ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו' ותפילה אליו ש'יפתח לבנו בתורתו' ויזכנו לימות המשיח ולחיי העולם הבא. סוף הקטע כולו בצירור נוסף של פסוקים. בתוך הקטע הזה, סמוך לראשיתו, באים לפתע שני פסוקי היסוד של הקדושות שלנו, יש' ו, ג ויח' ג, יב, ולאחריהם המקרא בשמ' טו, יח: 'יי ימלך לעולם ועד' – פסוק פסוק ותרגומו לארמית.¹⁶⁶ לפני פסוקי קדושה אלה בא המקרא 'ואתה קדוש יושב תהלות ישראל' (תה' כב, ד), אבל בלי התרגום הארמי; הוא נראה מכוון להעביר מעניינם של פסוקי הפתיחה אל עניינם של פסוקי הקדושה,¹⁶⁷ הבולטים כאן מאוד בזרות נושאם ובשובל הארמי הנגרר אחריהם.

שימושו של 'ובא לציון' מוסבר בתשובה מפורסמת של רב נטרונאי: הקטע נועד לדבריו לסיים מעמד קבוע של לימוד במקרא ('סידרא') שקיימו (בבבל) מדי יום בסוף תפילת שחרית ובהודמנויות אחרות.¹⁶⁸ חלק נכבד מן הפסוקים שבפסקה וכן ה'ברכה' הוותמת אותה מאשרים עדות זו, והיא נתקבלה על דעת כל החוקרים. הקטע אינו שייך אפוא במקורו לעולם התפילה אלא לעולם הלימוד.

נתמזל מזלה של הפסקה הזאת והיא נראית נרמזת במאמר מפורסם בתלמוד הבבלי. מפי רבא מובא שבזמננו אין קיום העולם נשען אלא 'אקדושה דסידרא ואיהא שמיה רבה דאגדתה, שנאמר "ארץ עפתה כמו אופל, צלמות ולא סדרים" (איוב י, כב), הא יש סדרים – "תופיע מאופל" (שם).'¹⁶⁹ אימרה זו העלתה את קרנה של הקדושה דסידרא למדרגה מופלגת של חשיבות, שהרי שבח כזה לא נאמר מעולם אף לא על אחת מתפילותינו. ולפי שזו גם הקדושה היחידה הנזכרת כביכול במפורש בתלמוד – רבים אף הגיעו למסקנה (המשונה מאוד לכאורה) שהיא קדמה לקדושת העמידה וכן (או: ומכל שכן) לקדושת היוצר. ויש מי שראו אפילו את התרגומים הארמיים של הפסוקים המובאים כאן משפיעים השפעה עזה על סביבות תרבותיות רחוקות ונכבדות.¹⁷⁰

אבל המעיין בדברי רבא בבבלי יראה מיד שהשבח האמור שם אינו מכוון לקדושת הסדר אלא לסדר עצמו שהקדושה הנזכרת שם חותמת אותו. הסדר שהעולם ניצל בזכותו מן הצלמוות הוא, במאמרו של רבא, הלימוד היומיומי הפומבי בכתבי הקודש.¹⁷¹ אמנם התשועה אינה תלויה

הסדר, שלא לצורך ולמעלה מכל מידה.

166 בסידור ר' שלמה מסיג'למסה (לעיל, הערה 101), עמ' יח, אין תרגום ארמי לשמ' טו, יח, אבל אפשר שזו שם השמטה שבטעות. גם בסידור רס"ג (לעיל, הערה 39), עמ' מ, אין המקרא הזה כלול בין הפסוקים הנאמרים לסידורין מפי חזן וקהל: סימן שגם לטעם הגאון אין הפסוק (אף על פי שהוא מתורגם) נכלל בפסוקי הקדושה.

167 זיקת הפסוק לעניינה של הקדושה גלויה, ובמקום שהוא מופיע ב'ובא לציון' ברור שאינו קשור אל מה שלפניו. המקרא חותם באופן קבוע (כמעט) את שרשרות הפסוקים הנלוות אל המשלש בקדושתאות, והוא בא גם שם לרמז לקדושה; ראה על כך בספרי (לעיל, הערה 18), עמ' 144 ואילך. הפסוק פותח גם את ה'קדושות' הקראיות.

168 ראה כעת: תשובות רב נטרונאי גאון (לעיל, הערה 91), עמ' 146 ואילך. בתשובת הגאון נזכרים רק שני פסוקי היסוד של הקדושה, ואין שם זכר לא 'ואתה קדוש' וכו' ולא ל'יי ימלך לעולם ועד'.

169 בבלי, סוטה מט ע"א.

170 ראה בעיקר: פלוסר (לעיל, הערה 4), עמ' 140.

171 ומוכן שכן הוא על פי המקרא שרבא סומך עליו: הפסוק אינו מדבר בקדושה אלא ב'סדרים', ש'ארץ עפתה כמו

בלימוד בלבד, אלא גם בשבח לבורא הנאמר מפי הנוכחים אחרי הסידרא והאגדתא, כי השבח הזה מעלה את הלימוד הסתמי למעלה של פולחן. במקום שיש סדר כזה ללימוד ('סידרא') או לדרשה ('אגדתא') יש לעולם קיום. ודבר פשוט הוא שאין 'קדושה דסידרא' במאמר זה אלא אחת תאום ל'יהא שמיה רבה דאגדתא' הנזכר אחריו, והכוונה בשניהם לקדיש שנאמר אחרי לימוד ברבים.¹⁷² והלא הקדיש (וגם הקידוש) נקראים גם קדושה במקורות הקדומים.¹⁷³

האם הגיעו פסוקי הקדושה ל'זבא לציון' בעקבות פירוש (מוטעה) לדברי הגמרא? סביר לומר שכן, כי אחרת קשה להסביר מדוע הושתלו אלה דווקא בפסקה הזאת. אבל מי ששילבו את הפסוקים הללו כאן בוודאי לא ביקשו אלא מה שביקשו בשעתם מייסדי הקדושה ביוצר: לאפשר למי שאיחר את מועד אמירת הקדושות ה'אמתיות' במעמד הרבים בבית הכנסת וכן ליחיד שנאסר עליו לומר קדושה הן בעמידה והן ביצור, לומר קדושה בהיחבא, כמי שקרא פסוקים לשם לימוד. הם הבליעו אפוא את פסוקי היסוד של הקדושה במקום שמצאו בו ממילא צורך של פסוקים מלוקטים, הקדימו להם את המקרא בתה' כב, ד, לצורך מעבר, והוסיפו עליהם פסוק סיום (שמ' טו, יח) שמצאו כיצא בו בפסוקי החתימה של קדושת העמידה.¹⁷⁴ הם הוסיפו על הפסוקים ה'רגישים' את תרגומם הארמי, כדי להבליט בזה את האופי הלימודי של אמירתם: פסוק הנאמר עם תרגומו מאבד את מעמדו הליטורגי וקונה במקום זה מעמד לימודי.¹⁷⁵ אבל גם תחבולה זו לא הועילה: פוסקים ידועי שם אסרו על היחיד גם כאן את אמירת המקראות האלה.¹⁷⁶

אופל' מאירה בזכותם. ומופלא שבנוסח המאמר המובא בסדר רב עמרם גאון, נוסף בסוף: 'מאי סדרים – קדושה דסידרא', כדי להסב את השבח מן הסדרים עצמם אל הקדושה שלאחריהם. וקרבן להניח שזו תוספת הסבר של העורך, לא נוסח אחר שלו בתלמוד. ראה: סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט (לעיל, הערה 96), עמ' מ. 172 האפשרות לפרש את המאמר באופן זה כבר עולה אצל מאן (לעיל, הערה 52), עמ' 267, ואך פלא הוא שהתעלם ממנה, והעדיף לפרש, בהתאם להקשר המחקרי שבו היה שרוי, על פי המקורות הרואים גם בקדושה הזאת מנהג שמד.

173 ראה שימוש כזה בעצם תשובתו הנזכרת של רב נטרונאי: 'כך מנהג ראשונים, מקום שיש שם תלמידי חכמים, כשהיו מתפללין ונופלין על פניהם ומקדישין, לאחר שעונין אמן יאה שמיה וכו' מביאין נביא וקורין בו וכו' (תשובות רב נטרונאי [לעיל, הערה 91]).

174 השאלה למה לא הביאו לכאן את 'מלך יי לעולם' אינה בעלת חשיבות לעניין שאנו עומדים בו, שהרי רק אמירת פסוקי ההתגלות נאסרה על היחידיים; החמצת 'מלך יי לעולם' וכו' לא חייבה תיקון. מתקני קדושת הסדר גם לא רצו בהכרח שהתחליף שהציעו לקדושות המוחמצות יהיה זהה להן. אפשר גם כן שהעדיפו את 'יי מלך לעולם ועד' על 'מלך יי לעולם' מפני שרצו להביא להקשר הזה פסוק מן התורה, אחרי שכבר הביאו פסוק מן הכתובים (תה' כב, ד) ושני פסוקים מן הנביאים (יש' ו, ג; יח' ג, יב); וכבר ביקש להסביר כך ליברייך (לעיל, הערה 164), עמ' 206. אפשר גם כן שהאופי ההימנוני הכללי יותר של הפסוק בשמ' טו, יב קסם למתקנים יותר. ועוד אפשר שהחליפו את הפסוק כדי שקדושת הסדר לא תיראה מכוונת במפורש (ואם כן באופן בלעדי) לקדושת העמידה, ונמצא מי שלא אמר קדושה ביוצר עדיין לא בא על תיקונו. וראה גם במאמרי (לעיל, הערה 7), עמ' 211, הערה 122.

175 מטעם זה הוסיפו את התרגום הארמי גם על י"ג מידות החסד בסדרי הסליחות, במקום שביקשו להביאן שלא בתפקידן הליטורגי השגור. ראה לזה כעת: פליישר (לעיל, הערה 123), עמ' 137. וכבר שיער כך, הן באשר לסיבת הכללת פסוקי הקדושה ב'זבא לציון' והן באשר לסיבת צירוף התרגום הארמי לפסוקים, צונץ (לעיל, הערה 150), עמ' 182. המוסף שם בסוגריים מזוים ('או מחמת הגזירות שנגזרו על התפילה') ליתא במהדורה הראשונה של הספר.

176 ראה תשובת רב צמח גאון המובאת בסדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט (לעיל, הערה 96), עמ' מא,

מכל מקום ברור שמי ששיבץ את פסוקי הקדושה ב'זבא לציון גואל' 'בבל' היה במנהגו, שאלמלא כן לא היה מחפש לקדושות תחליף של כל יום, ושמא בכלל לא היה חש צורך למצוא להן תחליף. הוא היה בוודאי גם תוהה מה לעשות בפסוקי קריאת שמע שעמדו לפניו בקדושת העמידה. שייכותו של המתקין הזה למנהג בבל עולה גם מן המקום שמצא לקדושה האלטרנטיבית שלו: לפי כל הסימנים פסקת 'זבא לציון' לא הייתה ידועה בארץ-ישראל בשימוש המוכר לנו מן המקורות המאוחרים,¹⁷⁷ וסביר להניח שהסידרא שהפסקה נועדה לסיים במהלך חגיגי לא היתה נהוגה בארץ-ישראל.

* * *

דבר שאין צורך להעיר הוא שהבירורים שהועלו לעיל אינם ממצים את מלוא היקפן של הבעיות הכרוכות בשלוש הקדושות המשולבות בתפילותינו. עיקר מגמת הדברים הייתה לעצב לדיון בנושא הזה מסגרות היסטוריות בטוחות כמידת האפשר, וללבן את המשתמע לעניינותיו מן המקורות הקדומים. הרבה היבטים נשארו בלא טיפול, והם מצפים בדרך הטבע לעיונים נקודתיים ראויים. יש לקוות שעיונים אלה, שיוזנו במידה זו או אחרת ממה שנאמר לעיל, יקרבו את המחקר בתחום הזה אל מחוז הפתרונות הנכספים.

ובמקורות המסומנים שם. גם רס"ג מביא את קדושת הסדר לתפילת הרבים בלבד. רב צמח מיעץ למי שמתפלל ביחידות לעסוק, אם תלמיד חכם הוא, 'בשמעתא דגיד הנשה כגון שלוש כתות של מלאכי השרת ואמרות שירה בכל יום [...] ואם אינו תלמיד חכם יעסוק במקרא בפסוקים שיש בהם קדושה, כגון שרפים עומדים ממעל לו [...] ונמצא אומר אותו ממילא'. פסיקה זו הביאה מן הסתם אל סדר רב עמרם נוסח קורנל (לעיל, הערה 54) את אמירות-התחליף לקדושות (ולשאר 'דברים שבקדושה') מספרות ההיכלות.

177 כבר מאן הרגיש שפסקת 'זבא לציון' לא היתה ידועה בארץ-ישראל בתפקידה הרגיל בימינו; ראה: J. Mann, 'Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service', *HUCA*, 2 (1925), p. 300 (לעיל, הערה 123), עמ' 122, ושם, הערה 117. אני מקווה לייחד את הדיבור לנושא הזה א"ה במקום אחר.