

## שלוש סוגיות בתפילה

ישראל מ' תא-שמע

### סמיכת גאולה לתפילה

[א]

לאחרונה העלה פרופ' ע' פליישר במאמר עקרוני, בהיר ומקיף, את הטענה כי תפילות החובה והקבע, כפי שהן קבועות ומסורות לנו בהלכה התלמודית, נתחדשו לראשונה, להלכה ולמעשה, בבחינת 'יש מאין', סמוך לאחר חורבן הבית השני ובעקבותיו, בדור יבנה – זאת במטרה ליצור תחליף לעבודת ה' במקדש, שנעקרה מיסודה עם החורבן והשאירה חלל ריק דתי שדרש את תיקונו הדחוף וההכרחי.<sup>1</sup> פליישר הציג קריאה מחודשת, ובעיקר ארגון מחדש, של המקורות הראשונים, שלנו ושל הברית החדשה שלהם, והעלה ראיות שונות לדבריו, על דרך השלילה ועל דרך החיוב. הנושא עצמו רחב מני ים, וכבר העיר המחבר עצמו כי יקשה לפרש את המקורות כולם מתוך נקודת מוצא אחת, וכי 'הנחות יסוד בבטחון מורכבות אינן פועל יוצא של ראייה אחת, אלא תוצר מצטבר של ראיות הרבה'. משקלה של טענה מתודית מכרעת זו ברור לכל מעיין. אוסיף ואומר כי לפתרון של בעיות מורכבות מרמה כזאת נחוצות לנו לא רק ראיות ישירות, אלא גם תימוכין עקיפים שידגימו לנו כי כך 'נוח' יותר ללמוד ולהבין סוגיות תלמודיות שונות המתקשרות לעניין. ואכן, בירורים בסוגיות מרכזיות של נושא התפילה מלמדים כי נוח הרבה יותר להבין אותן על רקע הנחה מאחרת זו מאשר על רקע הנחות מקדימות שונות, אף כי אין בכל סוגיא כשהיא לעצמה ראייה הכרחית וחד-משמעית להנחת האיחור. דוגמא אחת להלך מחשבה זה תתואר כאן.

מחלוקת עקרונית נפלה בין ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי, בראשית התקופה האמוראית: 'אמר מר קורא ק"ש ומתפלל. מסייע ליה לרבי יוחנן, דאמר ר' יוחנן איזהו בן עולם הבא זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית.<sup>2</sup> רבי יהושע בן לוי אומר, תפילות באמצע תיקנום'. לדעת ריב"ל תפילת הערב קודמת לקריאת שמע של ערב. קריאת שמע של שחר קודמת לכל הדעות לתפילה של שחר, ולדעת ריב"ל נארגה מסכת התפילה כך שכל חלקיה – ראה להלן – יפלו בין שתי קריאות שמע היומיות, זו של שכיבה וזו של קימה, והן יוצרות יחדיו מסגרת לתפילות העמידה שביניהן. לעומת זאת, לדעת ר' יוחנן ערך רב יש לסמיכת

1 ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרכ"ז נט (תש"ן), עמ' 397-442.

2 'גאולה של ערבית לתפילה' 'גאולה של שחרית לתפילה של שחרית', ועוד. ראה דק"ס על אתר. ואין נפקא מינה בזה לענייננו.

'גאולה' – היינו הברכה שלאחר קריאת שמע – לתפילת העמידה, ומתחייבת מזה בהכרח הקדמת קריאת שמע לתפילה גם בערב.

סוגיא זו עוסקת בקריאת שמע של ערבית, כמפורש בה עצמה ('הסומך גאולה לתפילה של ערבית'), וגם המונחים עצמם הממששים בפי בעלי המחלוקת מלמדים על כך. שני טעמים נאמרו בסוגיא לביאור מקור המחלוקת: 'איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא. איבע"א סברא, דר' יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא אלא עד צפרא, וריב"ל סבר כיון דלא הוי אלא מצפרא לא הויא גאולה מעלייתא. ואבע"א קרא, ושניהם מקרא אחד דרשו, דכתיב "בשכבך ובקומך" – ר' יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה, מה קימה ק"ש ואח"כ תפילה אף שכיבה נמי ק"ש ואח"כ תפילה. ר' יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה, מה ק"ש סמוך למיטתו אף שכיבה נמי ק"ש סמוך למיטתו. גם טעמים אלו מכוונים כולם לקריאת שמע של ערבית, והם תקפים בעניינה בלבד,<sup>3</sup> ואילו בתפילת השחר לא נחלקו לכאורה כלל, והכול מודים כי יש לסמוך גאולה לתפילה.

אליבא דאמת, יש לעניין זה נגיעה ונפקות הלכתית גם לגבי תפילה של שחרית, כי לדברי ר' יוחנן יש לאחר את זמן קריאת שמע של שחרית, שעיקרו 'משיכיר בין תכלת ללבן... עד הנץ החמה' (ברכות פ"א מ"ב), ולקבוע את תחילתו סמוך לפני הנץ, כדי לסמוך גאולה לתפילה, שזמנה עם הנץ. כך מפורש להלן בגמרא (ט ע"א): 'דאמר ר' יוחנן, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה. תניא נמי הכי ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום' – ואפשר בהחלט כי גם ריב"ל אינו חולק על כך ביחס לתפילת השחר, אף שלגבי תפילת הערב סבור הוא כי היא קודמת לקריאת שמע ונפרדת ממנה, כי 'תפילות באמצע תיקנום'.

מסוגיינו עולה כי מחלוקת זו תחילתה בראשית התקופה האמוראית, אולם באמת מצאנוה כבר כשני דורות קודם לכן, בסוף התקופה התנאית: 'דתנאי, השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן ק"ש קורא. רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפילה' (שם ל ע"א). מחלוקתם מוסכרת בסתם הגמרא כך: 'מר סבר תפילה מעומד עדיף, ומר סבר מיסמוך גאולה לתפילה עדיף'. אלא שדעת התנא ר' שמעון בן אלעזר – מן הדור החמישי – אינה נזכרת בתוספתא (פ"ג הי"ט, מהר" ליברמן עמ' 16), על אתר, ובכתב היד היחיד שבו נזכרה דעתו, נוספו הדברים על פי סוגיית הבבלי שהבאנו, כפי שהעיר אל נכון הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה. יתר על כן: המשפט 'כדי שיסמוך גאולה לתפילה' אינו נמצא בכ"י מינכן – ראה דק"ס על אתר – ויש להניח כי גם הוא הוסף על פי ההסבר הנמצא בסתם הגמרא. למרות זאת אין לבטל כליל את המסורת התנאית הבאה על ביטוייה במקום זה, שהרי דברים דומים נזכרו כבר לעיל (ט ע"ב) – 'העיד ר"י בן אליקים משום קהלא קרישא דבירושלים, כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום כולו' – ואם כן חוזרים הדברים ממילא לבן הדור החמישי של התנאים, המזכיר דברי חכמים קדמונים ומנהגם, ובני קהלא

3. התוספות על אתר העירו על קושי גדול הכרוך בהכנתה של סוגיא זו, שהרי גם ר' יוחנן וגם ריב"ל חייבים לסבור כי תפילת ערבית חובה, אחרת קשה לדבר על חיוב סמיכת גאולה לתפילה שאינה חיוב כלל. למעשה אין הדבר כך, שהרי ייתכן בהחלט שהם מדברים על תפילת מנחה קטנה, סמוך לחשכה, אשר אליה צורפה קריאת שמע של ערבית לדעת מי שסובר שאין תפילת ערבית חובה. ואפשר כי גם כך התפללו בכל זאת שלוש פעמים ביום (ולא שתיים בלבד) והכול לפני הלילה, היינו שהתפללו מנחה גדולה ולאחריה מנחה קטנה גם יחד. על אפשרות מפתיעה זו, הקרובה לאמת, ראה מה שכתבתי בספרי מנהג אשכנז הקדמון<sup>3</sup>, ירושלים תשנ"ט, פרק ח.

קדישא דבירושלים הם הם ככל הנראה ה'ותיקין' שהוזכרו לעיל. מכל מקום גם הם, כתנא רשב"א, מזכירים הסמכת גאולה לתפילת הבוקר דווקא, שאז הוא עיקר זמן ההסמכה לדברי הכול, ולמענה הזיוו, כאמור לעיל, את תחילת זמנה של קריאת שמע מעלות השחר עד סמוך לנץ, וכדברי הירושלמי (ברכות פ"א ה"א, ג ע"א): 'כמאן דאמר בין תכלת ללבן, אבל אמרו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום'.<sup>4</sup> זאת ועוד. למרבה העניין, סמיכת גאולה לתפילה לא נזכרה בתלמוד הירושלמי אלא לגבי תפילת השחר בלבד, ושם לא נודעה שום מחלוקת בדבר. וזה לשון הירושלמי:

רבי יסא בשם ר' יוחנן הלכה כחכמים [=עד חצות]. רבי יסא מפקד לחברייא, אין בעיתון מתעסקין באורייתא אתון קרייה שמע קודם חצות ומתעסקין. מילתיה אמרה שהלכה כחכמים, מילתיה אמרה שאמר דברים אחר אמת ויצבי. תני הקורא את שמע בבית הכנסת בשחר יצא ידי חובתו, בערב לא יצא ידי חובתו. מה בין הקורא בשחרית ומה בין הקורא בערבית. ר' הונא בשם רב יוסף, מה טעם אמרו אדם צריך לקרות שמע בביתו בערב, בשביל להבריא את המזיקין. מילתיה אמרה שאין אומ' דברים אחר אמת ויצבי.

אין ספק כי הקטע הזה סתום מעט, בפרט לקראת סופו. לדברי ר"ל גינצבורג בביאורו על אתר (עמ' 62), הכוונה כאן היא להוכיח שאין צורך לסמוך גאולה לתפילה, שהרי הזהיר ר' יוסי את החברים על קריאת שמע — ומסתמא בברכותיה, כרגיל — אבל לא על התפילה, מפני שמן הסתם כבר אמרוהו בערב, קודם לכן. אולם הפירוש הנכון בירושלמי הוא דווקא הפירוש השני שהביא גינצבורג, ודחהו, שהכוונה היא ללמד שמותר לדבר אחר אמירת קריאת שמע של לילה, ואין חובה לישון מיד בלא להוציא עוד הגה מן הפה. הקושיות שהקשה על פירוש זה תמוהות, כגון שאלתו כי לפי ר' אליעזר, הסובר שזמן קריאת שמע הוא עד האשמורה הראשונה, יהיה חייב היהודי לילך לישון לא יאחר מן השעה התשיעית. וזו אינה שאלה, שהרי הנחתו של ר' אליעזר היא שזה הוא זמן שכיבה רגיל ולכן קבעו כזמן קריאת שמע. מן הירושלמי עצמו ברור כי הכוונה להחזיר את הדיבור אחרי קריאת שמע של לילה ('על המיטה'<sup>5</sup>), ומובא שם מנהגו השונה של ר' שמואל בן נחמני ד'היה קרי שמע והיה קרי וחזר וקרי, עד שהוא שקע מיניה גו שינתא', ובשם ר' שמואל בן נחמן נאמר טעם לדבר זה, שלמדוהו מן הפסוק 'רגזו ואל תחטאו, אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה'. על ר' יהושע בן לוי נאמר שם במפורש כי חלק על הוראה זו, והיה אומר מזמורים אחר קריאת שמע של ערבית, והכוונה בוודאי למה שנאמר בשבועות דף ט"ו שהיו שהוסיפו

4 המעניין בדבר הוא, כי תפילות כנגד תמידים תקנום, כמובח מן המשנה (ברכות פ"ד מ"א), ואכן אף זמנו של קרבן התמיד נקבע, מתחילה, לעלות השחר, ורק משאירעה תקלה ונתחלף להם אור הלבנה באור החמה, נעקר זמן התמיד ונקבע סמוך לנץ, כנאמר במסכת יומא (פ"ג מ"א): 'הרואה אומר "ברקאי". מתחיל בן שמואל אומר: האיר פני כל המזרח עד שבחברון... שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח...'. במקביל לכך הועתק זמן התפילה בשחר מעלות השחר עד להנץ החמה. המשנה רושמת עדיין את זמן תפילת השחר כאור ראשון (או סמוך לו, מעין 'ברקאי') ואילו תנאים מאוחרים כבר יודעים כי למעשה דחאוהו עד להנץ החמה (מעין 'האיר כל פני המזרח עד שבחברון'). יש לציין כי קביעת נברשת הזהב על ידי הליני המלכה 'על פתחו של היכל' (יומא פ"ג מ"א), כדי לסמן במדויק את זמן פתיחת ההיכל עם החזרת קרני השמש הראשונות הבאות מן המזרח, מוכיחה בעליל כי הזות הזמן הייתה מאור ראשון לערך עד להנץ החמה, וכבר הייתה נהוגה ורווחת כמאה שנה לפני החורבן.

5 בירורו של מושג זה נידון בהרחבה בספרי הנוצר (לעיל, הע' 3), פרק י"ז: 'קריאת שמע על המיטה — מה היא'.



'שיר של פגעים' (=תהלים צ) לשמירה יתרה. ומהקשר הענייני ברור שגם קודם הייתה הכוונה לדבר זה. עם זאת לגבי קריאת שמע של שחר נקבע בירושלמי (שם) במפורש, בהסבר עמדתו של ריב"ל הנזכר: 'והא תני אין אומר דברים אחר אמת ויציב? פתר לה באמת ויציב של שחרית' — היינו חיוב סמיכת גאולה לתפילה של שחר. סמיכה זו נזכרה עוד שם: 'ר' אבא בר ירמיה, שלש תכיפות הן, תיכף לסמיכה שחיתה, תיכף לנטילת ידים ברכה, תיכף לגאולה תפילה'. ונתפרש טעמה שם: 'א"ר אמי, כל מי שאינו תוכף לגאולה תפילה למה הוא דומה? לאוהבו של מלך שבא והרתיק על פתחו של מלך. יצא לידע מה הוא מבקש, ומצאו שהפליג — עוד הוא הפליג'.

סמיכת גאולה לתפילה של ערב לא נזכרה כלל בתלמוד הירושלמי, לא לחיוב ולא לפטור, ואילו בתפילה של שחר נקבע חיובה בבירור ובלא חולק. בתלמוד הבבלי לעומת זאת, נקבע עיקר הסוגיא שפתחנו בה, בדף ד ע"ב, על תפילת הערב דווקא, וכמחצית העמוד הוקדשה לליבוץ טעמי המחלוקת שבין ר' יוחנן וריב"ל בעניינה, ולשילוב ברכת 'השכיבנו' בין ברכת הגאולה לתפילה. סוגיא נפרדת, בדף ט ע"ב, הוקדשה לסמיכת גאולה לתפילת השחר, ושם לא נזכרה שום מחלוקת בעניין, כבירושלמי.

## [ב]

מתוך הנחת איחורה של תקנת תפילת החובה והקבע עד לדור יבנה, תתפרש לנו הסמכת גאולה לתפילה כאחד הצעדים המרכזיים לאיחוד תפילת י"ח החדשה עם קריאת שמע העתיקה — בכרכותיה — שנאמרה כמוכח עוד בפני הבית, כמוכח מדברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ד, ח, ח) וכן הגמרא המפורסמת במסכת תמיד (לב ע"א) המונה אותה כחלק מתפילת הכהנים שבמקדש. על ידי תיקון הסמכת הגאולה לתפילה של שחר, איסור ההפסקה והדיבור ביניהן, וקביעת שכר מופלג למדקדקים בזה נקבע, לדברי הכול, מעמדה של תפילת י"ח כחלק אינטגרלי ממערך התפילה הקדום של קריאת שמע בכרכותיה. אולם בתפילת הערב — שקבעה חובה, או שנתקבלה כחובה<sup>6</sup> — הרי לא אמרו גאולה כלל בארץ ישראל בתקופת יבנה, כי לא הזכירו יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, שהוא בן דור שלישי לחכמי התנאים, כדברי המשנה (ברכות פ"א מ"ה): 'מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא' וכו'. ומכיוון שלא אמרו גאולה לא הייתה כמוכח אפשרות, ולא היה צורך, להסמיכה לתפילה. אין כאן המקום להיכנס לשאלה מה היא אותה 'יציאת מצרים' שלא אמרו בלילות עד לזמנו של בן זומא, האם הכוונה לפרק ג' של קריאת שמע, או לאמירה אחרת ששובצה בברכה שלאחר קריאת שמע של ערב, שהרי בארץ ישראל לא אמרו ממילא פרק ג' של קריאת שמע בלילות, משום פרשת ציצית שאינה

6 'פעמיים בכל יום, כשהוא [היום] עולה וכשהשעה שוקעת לקראת המנוחה, החובה להודות לאלהים בעד חסדיו אשר גמל לישראל בהוציאו אותם מארץ מצרים'. לפירושה המפורט של פסקא זו ראה מאמרי הנזכר להלן בהע' 7. אי אפשר לפקפק בכונת הדברים, פשוטם כמשמעם, מלבד השיקולים האחרים שמנה פליישר במאמרו הנזכר (עמ' 417-418), ואף על פי שהוא נקט לשון של זהירות ומתוך פקפוקים, הרי לכך נוטה גם דעתו בסופו של דבר. וראה ש' נאה וא' שמש, 'יוחם השמש ונמס': סיפור המן וזמנה של תפילת השחר', תרביץ סד (תשנ"ח), עמ' 335-341. 7 ראה מאמרי 'תפילת ערבית רשות או חובה?', מחקרים בתפילה, בעריכת י' תבורי (בדפוס).

נוהגת בלילה. בין כך ובין כך ודאי הדבר כי לא הזכירו בארץ ישראל, עד לימי בן זומא, יציאת מצרים בלילות,<sup>8</sup> וממילא גם לא יכלו להסמיך לה דבר. עם חדירת נוהגו המחודש של בן זומא, התעוררה מעצמה שאלת חיובה האפשרי של הסמכת גאולה זו לתפילה, ונחלקו בזה הדעות בין ראשוני האמוראים בארץ ישראל, ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי. אולם מחלוקת זו לא נזכרה בירושלמי, כנראה משום שלא הכול אמרו פרשה שלישית של קריאת שמע בלילות, משום פרשת ציצית שבה, ומשום הנוהג הרווח בארץ ישראל לראות בתפילת ערבית רשות שלא פשט חיובה, והיו רבים וגם מגדולי האמוראים שלא אמרוה,<sup>9</sup> וכמו שהארכתי במאמרי הנזכר (לעיל, הע' 7).

תפיסה שונה לפרשה זו הציע ר"ל גינצבורג (פירושים וחיידושים, א, עמ' 72-75). גם לדעתו, יסודה של הסמכת גאולה לתפילה נעוץ ביחס ההיסטורי שבין קריאת שמע לתפילת העמידה, אלא שלדעתו תפילת י"ח הייתה מקובלת בעם כתפילת נדבה, בבית או בבית הכנסת, עוד לפני החורבן, טרם שנקבעה חובה (בזמן בלתי מוגדר). קריאת שמע, שחיובה מפורש בתורה בלשון ברורה, היא בהכרח מעמד ליטורגי עתיק מאוד וזמנה היה, מאז ומתמיד, בין עמוד השחר להנף החמה, שהיה זמן קימה לרוב בני האדם בעולם העתיק. לדעתו, אלה שהיו נוהגים להתנדב תפילת י"ח מרעתם, היו עושים זאת בהקשר לאותו מעמד חובה ראשוני, היינו: סמוך לאחר אמירת קריאת שמע, שהוא גם זמנה הטבעי של התפילה. ברור הדבר, לדעת גינצבורג, כי במסגרת ההתכנסות לתפילת הנדבה הציבורית בבית הכנסת (ולדעתו, מן הסתם היו המתנדבים נפגשים יחד לעשות תפילתם) לא היה הציבור מתכנס פעמיים, כנפרד, פעם לקריאת שמע ופעם לתפילה, ועל כן מובן ששם נאמר הכול ברצף אחד, ועל כן יש להניח כי כך היה גם כאשר התפללו היחידים המתנדבים בביתם. לאחר שנקבעה התפילה חובה — וכאמור, גינצבורג אינו מחווה דעתו כאן מתי אירע מפנה חשוב זה<sup>10</sup> — הוגדר זמנה באופן טבעי כהמשך למנהג מתפללי הנדבה שקודם לכן, היינו: סמוך לאחר קריאת שמע. עוד הוסיף גינצבורג לשער, כי ברכות הימים נעשה נוהג זה רפוי, מפני שרוב המצוות התלויות ביום נקבע זמנן לכתחילה מהנף החמה ואילך, וגם מפני שרוב המתפללים באו לבית הכנסת לאחר שכבר קראו קריאת שמע בעצמם בביתם קודם לכן. ר' יוחנן, שביקש לחזק את נוהג ההסמכה הקדום, הרבה לדבר בשבחו והפריז בסגולתו, כדי לעודד את המתפללים לשנות ממנהגם הרע ולצרף את תפילתם יחדיו, בבית ובבית הכנסת,

8 בלי ספק בעקבות בית שמאי (פסחים פ"י מ"ו) ששללו אמירת פרק 'בצאת ישראל ממצרים' בסדר ליל הפסח, משום שמעוד הגאולה היה ביום ולא בלילה: 'עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומ' עד "אם הבנים שמחה" ובית הלל אומ' עד "חלמיש למעינו מים", ותותם בגאולה. אמרו בית שמאי לבית הלל, וכי כבר יצאו שמזכירין יציאת מצרים? אמרו להם בית הלל אפילו הוא ממתיך עד קרות הגבר הרי אלו לא יצאו עד שש שעות ביום... (תוספ' פסחים פ"י ה"ט, עמ' 197-198). לדעת בית שמאי אין כאן חתימה בגאולה כלל; ראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה על אתר, עמ' 654. הלל הבבלי לא חש לדקדוק זמנים זה, ואכן בבבל נוהגים היו לקרות פרק ג' של קריאת שמע בלילה, על עניין יציאת מצרים הנזכר בו, מימים קדומים, כמו שמפורש בירושלמי (ברכות סוף פרק א, ג ע"ד): 'ר' בא בר אחא נחית לתמן, חמיתן מתחילין וגומרין, ולא שמיע [להו] דתמן אמרין לא יתחיל "יראמר", ואם התחיל יגמור'. ועל עניין זה כולו, ופירוש כל סוגיית הירושלמי שם, הקשה עד מאוד, ראה רל"ג, פירושים וחיידושים בירושלמי, עמ' 207 ואילך. ודבריו בעניין מנהג בכל הקדום, שלא לומר כלל פרק ג' בקריאת שמע של לילה, אין בהם ממש.

9 ראה המקורות לכך אצל גינצבורג, שם, ד, עמ' 168. ומה שתמה גינצבורג על ר' זעירא, 'אחד מגדולי החסידים בדורו', כיצד זה לא התפלל ערבית כלל, וביקש לתקן כל הגירסאות מחמת כן, אינה תמיהה כלל.

10 אולם במקומות אחרים הביע דעתו בפירוש כי תפילות חובה וקבע נוהגות היו כבר בפני הבית; ראה לרוגמא ספרו הנוכח, ג, עמ' 170.

בזמנה הנכון. כל זה אמור ביחס לתפילת השחר, שבהקשר אליה נתקיימה תפילת הנדבה בעבר, אולם תפילת הערב לא נתקיימה בעבר כתפילת נדבה ומשנתקנה כ'חובה' או כ'רשות' לא ביקשו לקיים לגביה מסורת של הסמכה, ור' יוחנן, שהמליץ עליה גם בערבית, לא ביקש אלא 'להשוות סדר הדברים בערבית עם סדרן בשחרית'.

ראיית נושא ההסמכה בהקשר צמוד אל שאלת ראשית התפילה, בוודאי נכונה ומוכרחת, אולם דומה כי בהצגתו של גינצבורג נתהפכו היוצרות, וזויות הראייה שהעמיד רוצה מכל צד. ההנחה כי מתפללי הנדבה קבעוה בתפילתם בהקשר לקריאת שמע של שחרית דווקא, בשעה קבועה (ואולי גם בנוסח קבוע?) ולא בשעה שהייתה מתאימה לכל אחד מהם על פי ענייניו, מניחה עוד כי תפילת הנדבה – זו שקדמה לתפילת החובה והקבע – נשאה אף היא אופי של תפילת קבע, אלא שלא אמר אותה אלא מי שהתנדב לכו לעשות כן. אין צריך לומר כי לא זו היא התפילה המקראית הספונטנית שאנו מניחים את קיומה כשלב קודם לתפילת החובה והקבע. גינצבורג מניח כמין דרגת ביניים בין התפילה הספונטנית במובנה המקראי המקובל לבין תפילות החובה והקבע כפי שהן מסורות בידינו,<sup>11</sup> שבה קיימת כבר תפילה מנוסחת, באורך קבוע פחות או יותר, הנאמרת בזמנים קבועים פחות או יותר, אלא שאינה חובה, ומי שאינו חפץ אינו אומרה.

אולם הקושי העיקרי בתפיסתו של גינצבורג נעוץ בריבוי ההשערות המגובבות זו על גבי זו, ובסתירה הפנימית הקיימת בהצגה שהעלה. מחד גיסא הניח כי הרצף בין גאולה לתפילה יסודו במנהג הקדום של מתפללי הנדבה, בביתם ובבית הכנסת, ומאידך גיסא הניח כי בתקופה מאוחרת יותר חל רפיון בנוהג זה, כתוצאה מאיחור מועדי התפילות מעלות השחר אל הנץ החמה. ונשאלת השאלה: מתי אפוא תוקנה תפילת החובה? אם תוקנה לאחר שכבר חל רפיון זה, היה על המתקנים לתקן בעקבות הנוהג שמצאו לפנייהם – שהרי זו היא טענתו העיקרית של גינצבורג! – ואם תוקנה לפני שחל רפיון זה, הרי מוזר הדבר כי בימי היות הנוהג הזה התנדבותי הקפידו על קיומו, ומשהוטל חובה החלו לרפות ידיהם. הרי לדעת גינצבורג אין שום עניין עצמי בהסמכת גאולה לתפילה, שאינה אלא פועל יוצא מן המנהג הקדום כפי שהיה רווח בפועל, ואם כן מדוע נחלץ ר' יוחנן להגנתו? וכי התנגד ר' יוחנן להזות זמני התפילה מעלות השחר להנץ החמה? והרי תמך להדיא בהזוה זו! יתר על כן. דברי גינצבורג כי בתקופת הרפיון באו אנשים לבית הכנסת להתפלל לאחר שכבר קראו קריאת שמע בביתם, תמוהים מאוד – אם כך כיצד נוצר הנוהג הקדמון להסמיק גאולה לתפילה? וכי דווקא בתקופה מאוחרת החל הציבור ללכת לבית הכנסת לאחר שכבר קרא קריאת שמע בביתו? והכול נובע מריבוי ההשערות שנתגבבו זו על גבי זו כדי לפרנס באמצעותן את המודל 'המקדים' שבו האמין.

אמור מעתה: אדרבא. דווקא משום שלא אמרו המתפללים הקדמונים דבר לאחר קריאת שמע של שחרית וערבית בטרם נקבעה התפילה כחובה וכקבע, ומתוך שביקשו מתקני התפילה ומחדשיה לחזק במסמרים את תקנתם החדשה לבל חימוט, הסמיכוה לקריאת שמע של שחרית, ועמדו לחזק סמיכתם בכל האופנים כדי ליצור בכך תודעה של רצף ואחדות בין החדש המתוקן מעתה לבין הישן והמקובל. הסמכה שכזו לא ניתן היה ליצור מלכתחילה בתפילת ערבית, מפני שעצם קביעותה של תפילה זו לא הייתה מקובלת על הכול, וכבר

11 אפשרות זו נשקלת כדגם אפשרי לתפילת נדבה של 'קצת מן הבריות', בפני הבית, גם על ידי פליישר עצמו (לעיל,

הע' 1), עמ' 413-424.



נחלקו בעניינה חכמי יבנה מתקני התפילה עצמם. בפרט שגם לדעת מחייביה לא ניתן היה ליצור קשר שכזה, משום שבארץ ישראל לא אמרו פרק ג' של קריאת שמע, וגם לא הזכירו יציאת מצרים בלילות בדרך אחרת עד סמוך לאמצע התקופה התנאית. סמיכות שכזו בוודאי לא נוצרה בזמן התקנת תפילות החובה והקבע ביבנה, ועל כן סבור היה ריב"ל, בצדק, כי האבות המייסדים 'תפילות באמצע תיקנום', וכך יש לשמר את מבנה של תפילה זו. אולם ר' יוחנן סבור היה כי עתה, משנקבעה הזכרת יציאת מצרים בלילות, יש עלינו ליצור את הזיקה החסרה והמתבקשת בין קריאת שמע לתפילת י"ח של ערבית, למרות שלפי המצב בזמנם, חכמי יבנה מתקני התפילות אכן 'תפילות באמצע תיקנום'.

[ג]

עם זאת יש להעמיד הסתייגות עקרונית חשובה אחת לגבי הנחת האיחור שעסקנו בה, והיא: הבחנה בין מערכת התפילה לבין מערכת הברכה. אפשר מאוד, וכך ניתן להוכיח, כי אף על פי שמערכת תפילות החובה והקבע נקבעה 'יש מאין' ביבנה, כבר נתקיימו לפני התורבן קבוצות או סדרות של ברכות, שנאמרו בהזדמנויות פרטיות וציבוריות שונות, ואשר נשאו אופי ליטורגי של חובה ושל קבע. יתר על כן, תפילת י"ח עצמה — התפילה בה"א הידיעה, שאותה תיקנו חכמי יבנה, כאמור, 'יש מאין' — אינה אלא סדרה כזו של ברכות, ומתקניה בנו דווקא כך את מערכת תפילות החובה והקבע, משום שמודל ליטורגי זה הוא היחיד שעמד בפניהם ממסורת הדורות הקודמים.

קיומה של מטבע ברכה — בצורה שאינה שונה מזו של היום — בימים שלפני חורבן הבית, עולה מכמה וכמה מקורות שבמשנה. 'כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים "מן העולם"'. משקלקלו המינים ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו שיהיו אומרים "מן העולם ועד העולם" (משנה סוף ברכות); 'וכשנתנו לרבי צדוק אכל פחות מכביצה... ולא ברך אחרי' (סוכה פ"ב מ"ה); 'אמר להם הממונה... והם ברכו...' (תמיד פ"ה מ"א); 'וכרכו את העם ברכה אחת' (שם פ"ז מ"ב). 'אלו דברים שבין בית שמאי לבית הלל בסעודה: בית שמאי אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין ובית הלל אומרים' להפך (ברכות פ"ח מ"א). סדרת 'ברכות שכהן גדול מברך אותן, מלך מברך אותן' (סוטה פ"ז מ"ח); כהן גדול 'מברך עליה שמונה ברכות: על התורה, ועל העבודה, ועל ההודאה, ועל מחילת העון, ועל המקדש בפני עצמו ועל ישראל בפני עצמן ועל הכהנים בפני עצמן, ועל שאר התפילה' (יומא פ"ז מ"א). והוא הדין בסדרת ברכות ההפסטה ובסדרת הברכות המורכבת בעת אמירת הקידוש וההבדלה, שגם בזה נחלקו בית הלל ובית שמאי כנזכר לעיל. רק כך ניתן ליישב את לשון התוספתא (ראש השנה פ"ב הי"ח, עמ' 321) שלא תסתור את הנחת איחור התפילה. וזה לשון התוספתא:

רבן גמליאל אומר, שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם, וחכמים אומרים כל אחד ואחד מוציא את עצמו. אמר להם: אם כן למה מורידין אותו לפני התיבה? אמרו לו — כדי להוציא את מי שאינו יודע. אמר להם: אם כן למה מתפללין כל אחד ואחד לעצמו? אמרו לו — מפני ששליח ציבור מתקין את עצמו. אמר להם: כשם שהוא מוציא את מי שאינו יודע כך הוא מוציא את מי שידע.

דו-שיח זה בא להרחיב את דברי הסיכום במשנה האחרונה של מסכת ראש השנה 'כשם ששליח ציבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם', והוא מלמד כי מוסד שליח הציבור היה קיים כבר לפני החורבן, כי לו הקים רבן גמליאל עצמו את מוסד הש"ץ הרי שהוויכוח בינו ובין חכמים מעורר גיחוך, שרבן גמליאל שואל אותם למטרת התקנה שתיקן הוא עצמו! תוספתא זו הזכיר פליישר במאמרו (לעיל, הע' 1), הע' 66, לצורך אחר, להוכיח ממנה כי כוונת רבן גמליאל הייתה ליצור מפגש מתפללים בבית הכנסת, אולם לא הביא את נוסחה, ונמנע מלהעיר על הקושי הכרוך בהכנתה על פי תפיסתו. ברור אפוא כי מוסד הש"ץ הקדים את תקנת תפילות החובה והקבע, בהיותו חלק בלתי נפרד מעולמן של הברכות, שהיו נאמרות בבית הכנסת בקבוצות, סביב קריאת שמע וסביב קריאת התורה וההפטרה, או בסעודות הסימפוסיה שהיו החכמים עורכים לעתים מזומנות של שבת, חג ומועד, לפני החורבן (ולאחריו), ומשם נלקח מוסד זה והותאם לתפקידו החדש בתפילות החובה והקבע. רבן גמליאל שואל את החכמים כיצד מבינים הם את תפקיד הש"ץ בברכות הנזכרות, ולא בתפילות החובה והקבע שתיקן הוא. פליישר עצמו מקיים, בהקשר אחר, את אפשרות הנחת קדמותן של סדרות הברכות הנזכרות (עמ' 412-413), אך לא קיים דיון מקיף בשאלה ונמנע מלהכריע בה.

### מקום שאמרו לקצר אינו רשאי להאריך

במשנת ברכות (פ"א מ"ד) נקבע כלל גדול: 'בשחר מברך שתים לפניו ואחת לאחריה, ובערב שתים לפניו ושתים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה. מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר, לקצר אינו רשאי להאריך' — ומדובר שם על ברכות קריאת שמע. ונשאל הגאון: 'זהו דמקום שאמרו להאריך אין רשאי לקצר, יש שמאריכין בגאולה שלאמת ויציב ואומ' "יקים עלינו ה' אלקינו מלכותו גדלו ותפארתו"<sup>12</sup>, ומאריך הרבה — ישנה או לא?'; והשיב כי הביטוי 'אחת ארוכה ואחת קצרה' מתייחס לברכות קריאת שמע של ערב, כי בזו של בוקר הרי רק ברכה אחת ישנה אחרי קריאת שמע, ואיך אמרו על זו 'אחת ארוכה ואחת קצרה'? ממילא נופל טיעונו העיקרי של השואל הסבור כי זו ברכה ארוכה שניתן עוד להאריך בה. וגם לולי כן אין להוסיף משפט זה שנשאל עליו, כי הברכה מדברת על גאולת מצרים ולא על הגאולה העתידה, ואין להתפלל בה בנוסח של בקשת רחמים לגאולה שלעתידי לבוא. והעיד הגאון המשיב, כי 'בב' ישיבות ובבית רבינו', אין אנו אומרים אלא "ה' ימלוך לעולם ועד" בלבד, מה שאמרו ישראל על ים סוף. וכבר צירף לזה ב"מ לוין את הנאמר בסדר רב עמרם גאון (מהד' ד' גולדשמידט, עמ' כ): 'ואין להוסיף דבר על ה' ימלוך לעולם ועד, מפני שיש מי שטועה בו ואומר מה שלא תיקנו חז"ל כאן "בגלל אבות תושיע בנים ותביא גואל לבני בניהם בא"י גאל ישראל"'. ועוד צירף לכך ב"מ לוין מדברי סדר רב עמרם בסדר שמיני עצרת: 'ולאחר שמפטירין בנביא מברכין בא"י אמ"ה אשר בגלל אבות גדל בנים... עד פתחו כולם פיהם ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד בא"י נותן התורה...', וכו', ראה בסוף הפרק.

12 ראה מ"ע פרידמן, 'תשובה בענייני תפילה מזמנו של רס"ג', סיני קט (תשנ"ב), עמ' קלג-קלד.



מתשובת הגאון עולה כי דברי המשנה 'אחת ארוכה ואחת קצרה' מתייחסים אך ורק לשתי הברכות שאחר קריאת שמע של ערבית, שבהקשר מידי אליהן נאמר משפט זה שבמשנה. וכך פירש את המשנה גם רש"י על אתר, ש'אמת ואמונה' היא ארוכה ו'השכיבנו' היא קצרה, וכן בספר הנר לרב זכריה אגמתי (ירושלים תשי"ח, עמ' 14). נמצא שהכלל 'שלא להאריך במקום שאמרו לקצר' ולהיפך רלוונטי אך ורק ביחס לשתי ברכות אלו, ויתר חמש הברכות המקיפות את שמע אינן נכללות בכלל. לפי זה, ארוכות וקצרות הן כפשוטן וכמשמען, ברכות הכוללות טקסט ארוך או טקסט קצר.

שיטה אחרת לחלוטין נקט הרמב"ם בפירושו למשנה זו. לדעתו ברכה 'ארוכה' היא כל שתחילתה 'ברוך' וסופה 'ברוך', וקצרה היא כל ברכה שאינה כזו. על כן פירש כי ברכות קריאת שמע ארוכות הן 'יוצר אור' ו'מערב ערבים', ואילו 'אהבה רבה' ו'השכיבנו' קצרות הן. ועל עמדתו זו חזר בתשובתו לשואליו (מהר" בלאו, סי' קפב). עם זאת יש מקום להרהר כיצד הבין הרמב"ם את האיסור לשנות מארוכה לקצרה ולהפך, כי לפיסקא זו שבמשנה לא הוסיף הרמב"ם כל פירוש. לכאורה, אם 'ארוכה' ו'קצרה' אליבא דידה הוא מִסְפַּר ה'ברוך' שבה, האיסור מעתה הוא לשנות דבר זה עצמו, היינו: לחתום באחת במקום בשתיים ולהפך; ולפי זה הפתיחה והחתימה הן העיקר בברכה, ואין איסור לשלב תוספת בגוף הברכה. ואכן, כך הבין הרשב"א אליבא דפירוש זה, בהדגישו כי מעולם לא מצינו בשום מקום שיביעו חז"ל עמדה ביחס לנוסח לשון גוף הברכה מלבד הזכרת המוטיב המסוים המהווה את תוכן הברכה וייחודה; לא מנו מעולם מילות הברכה, ולא אמרו דבר בקשר לניסוח הספרותי והמילולי המדויק של המוטיב. עם זאת ידוע כי הרמב"ם התנגד בצורה קשה לפיוטים ולשאר תוספות בתפילה, אף שסבור היה כי אין הדבר כדאי להיכנס במחלוקת עם הקהל, שמנהגו לשנות בשבת ובמועד ממטבע התפילה הרגיל (שו"ת הרמב"ם, סי' קפ-קפב).<sup>13</sup>

פירוש מהפכני הציע, כדרכו, רבנו תם, ולפיו יש להבין מילות 'אחת ארוכה ואחת קצרה' במובן של 'בין כך ובין כך', כמו 'אחת בתולות ואחת בעולות'. היינו שדווקא את ברכות קריאת שמע ניתן לקצר ולהאריך, בשונה מיתר הברכות שלגביהן נאמר הכלל 'מקום שאמרו להאריך' וכו'. המשנה מתפרשת כך שחלקה הראשון בא להפקיע את שבע ברכות קריאת שמע מליפול תחת חלות הכלל הנזכר מיד לאחר מכן במשנה, ששלטונו חל על רשימת הברכות הקצרות והארוכות המנויות בתוספתא על אתר.<sup>14</sup> בכך ביקש רבנו תם להימלט מן הקושי שהעלה על רש"י, והמסוכמות בדברי התוספות על אתר: 'ותימה, דהשכיבנו נמי ארוכה הרבה',<sup>15</sup> ותדע מדלא חשיב לה בתוספתא בהדי קצרות [ועל כך

13 מאלף הדבר כי רבי יוסף ראש הסדר, בהשיגו ממשנתו זו על אלו המוטיבים פיוטים ביוצר ובעמידה, הדגיש כי כל קושייתו היא דווקא על פי סברתו ש'ארוך' ו'קצר' היינו על פי בחינה כמותית של מילים, אולם לפי פירוש הרמב"ם כי 'ארוך' ו'קצר' היינו הימצאות נוסחי ברכה בראש הברכה ובסופה, אין מכאן השגה על אומרי הפיוטים, שהרי אין הם פוגעים כמסגרת הברכה אלא בתוכה בלבד. אלא שתמה על פירוש זה, כי לפיו אין הבדל בין 'שלא להאריך' ו'שלא לחתום'. ראה מ"ע פרידמן, 'התנגדות לתפילה ולמנהגי תפילה', כנסת עזרא [פליישר] ירושלים, תשנ"ה, עמ' 100-101. ותן לבך: אפשר אפוא כי לפי הרמב"ם אין איסור – מן הצד הזה – לשלב פיוטים ושאר תוספות בתפילה, בעוד שדווקא לפי פירוש רש"י אסור יהא לעשות כן בברכות הקצרות, דהיינו: בכל ברכות י"ח לכאורה! יאלו שמקצרים בהן, המברך על הפירות, ועל המצוות, ברכת הזימון וברכה אחרונה שבברכת המזון. ואלו ברכות שמאריכין בהן: ברכות תעניות, וברכות של ראש השנה וברכות של יום הכיפורים' (פ"א ה"ו).

14 כרי ליישב קושיא זו ביקש ל' גינצבורג (גנוי שכטר, ב, עמ' 520) לפרש בדעת רש"י כי אין הכוונה למספר המילים סתם, אלא למספר הנושאים הנמצאים בכלל הברכה, שהרי בברכת הגאולה חייבים לכלול גם קריעת ים סוף ויצאת מצרים ועוד, מה שאין כן ברכת 'השכיבנו' שיש בה נושא אחד בלבד: שמירת הישן מפני המזיקין.

להלן], ועוד פעמים שמאריכין הרבה בתוספת, כמו "אור יום הנף", ועוד אמת ואמונה פעמים שמקצריין בה הרבה, כדאמרין לקמן למ"ד אין אומרים פרשת ציצית בלילה, הא קא מסיים "מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים"... ועל כן פירש הוא כי הכוונה הפוכה, לומר כי יוכל לקצר ולהאריך בכל שבע ברכות קריאת שמע ככל שירצה, וגם בברכת השכיבנו 'הקצרה' (לדעת רש"י). עם זאת יש לציין כי לפי נוסח כ"י ערפורט בתוספתא, וכך הביאנו גם כמה מן הראשונים, מונה התוספתא ברכה אחרונה שבקריאת שמע ברשימת הברכות הקצרות, אולם בנוסח שלנו — במהדורת ליברמן — הגירסא היא ברכה אחרונה 'שבברכת המזון' תחת 'שבקריאת שמע', ולדעת ליברמן (עמ' 8 שו' 31) סביר יותר שהנוסח 'שבקריאת שמע' הוא המקורי יותר ולא 'שבברכת המזון'.

דברי ר"ת הובאו בשלמות על ידי בעל שבלי הלקט (ענין תפילה, סי' כח), בכלל תשובתו הארוכה כנגד האוסרים לומר פיוטים בג' ברכות הראשונות. וכבר העיר הגר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה לברכות, עמ' 5-6), כי ר"ת חזר בו במקצת (ספר הישר, מהד' רוזנטל, סי' סג, יב), ופירש לשון 'אחת ארוכה ואחת קצרה' באופן אחר, שהכוונה אמנם לברכת 'השכיבנו', שהייתה במקורה ברכה ארוכה, אולם משצירפיה לברכת הגאולה והחשיבה עמה כגאולה אריכתא' (ברכות ד ע"ב) קיצרה הרבה, כדי שלא תהווה הפסק, והיא עצמה אפוא ארוכה וקצרה גם יחד. ומכל מקום לא חזר בו מעיקר פירושו כי אין ברכות קריאת שמע בכלל 'מקום שאמרו', ויכולים להאריך ולקצר בהן, וגם ב'השכיבנו'. פירוש זה בדברי ר"ת הוא של ליברמן. אולם יש מקום רב גם לפירוש האחר שהציע הרב נ' זקס, בהערותיו לתוספות ר"י שירליאן לברכות על אתר. לפיו, דברי ר"ת — 'הכי פירושה ארוכה וקצרה דחקינו רבנן השכיבנו לגאולה אריכתא וקיצורה שלא להפסיק יותר מדאי' — אין כוונתם לומר שבברכת 'השכיבנו' הייתה במקורה ארוכה, ולצורך שילוכה בברכות קריאת שמע קיצורה חז"ל, שהרי מעיקרה לצורך זה תוקנה, ולמה לא ניסחיה קצרה מתחילה? ומי הכריחם לחברה במתכונת ארוכה ואחר כך לקצרה? אלא שזו גופה כוונת רבנו תם במילה 'קיצורה', היינו: שכך חיברו מתחילה במתכונת קצרה, כדי שלא תהווה הפסק ותתחבר לגאולה 'אריכתא'. לפי זה סובר ר"ת כאן ממש כרש"י, שאכן ברכה קצרה היא 'השכיבנו', שכך תיקנה מתחילה. וזה פירוש נאה בדברי ר"ת, ובפרט שפירוש כזה הביא זקס שם מספר ההשלמה על אתר. ר"ת הציע עוד שני פירושים חלופיים לדברי משנה זו, עקיבים בשיטתו נגד רש"י, אך הצעת הפשט בהם שונה זה מזה, ורשמם נ' זקס במקום הנזכר לעיל. הבדל נוסף בין פירוש רש"י — ופירושו של ר"ת — לבין פירוש הרמב"ם, הוא בדרך הבנת המילים 'מקום שאמרו להאריך' (או 'לקצר'). האם הכוונה היא לשמור על מתכונת הברכה כפי שתיקנה חז"ל, וכך פירש הרמב"ם, או שמותר גם להאריך יותר? שהרי 'במקום שאמרו להאריך' האיסור אינו אלא לקצר, כפירוש רש"י ור"ת, וממילא אין שום איסור לכאורה להאריך בברכות קריאת שמע של שחרית, שאף שאין מילות 'ארוכה' ו'קצרה' שבמשנה מתייחסות אליהן, הרי הן ממילא בכלל הברכות הארוכות — לפי אורכן — ולא אסרו חז"ל אלא לקצרן.

התוספתא שרמו עליה ר"ת בקושייתו על רש"י, הובאה על ידינו לעיל בהערה 14, וברייתא כלשונה הובאה בירושלמי על אתר (ג ע"ג), בתוספת דו"שית זה: '[אלו שמקצריין בהן...] הא כל שאר ברכות אדם מאריך? ! אמר חזקיה, מן מה דתני המאריך הרי זה מגונה והמקצר הרי זה משוכח, הדא אמרה שאין זה כלל. תני — צריך להאריך ב"גואל ישראל" בתענית. הא בשש שהוא מוסיף אינו מאריך? א"ר יוסה שלא תאמר הואיל והוא מעין י"ח

לא יאריך בה, לפום כן צריך מימר "צריך להאריך בגואל ישראל בתענית". הוזה אומר, בין שני כללים 'סותרים' אלו בשאלה מה דינן של 'שאר הברכות', מכריע הירושלמי כי יש לקצר ולא להאריך, ולכן במקרים שיכול להתעורר ספק, כגון ברכת 'גואל ישראל' בתענית, קיימת הדגשה מיוחדת 'להאריך'. מדברים אלו עולה הבנה של 'ארוך' ו'קצר' כמציינים את אורך הטקסט, ושלא כהבנת הרמב"ם, והיא עולה גם מדברי הגמרא המפורסמת בברכות (לד ע"א): 'מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר והיה מאריך יותר מדאי, א"ל תלמידי כמה ארכן הוא זה, אמר להם כלום מאריך הוא יותר ממש רבינו דכתיב ביה "את ארבעים היום וארבעים הלילה"'. שוב מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני רבי אליעזר, והיה מקצר יותר מדאי, א"ל תלמידי כמה קצרן הוא זה, א"ל כלום מקצר יותר ממש רבינו דכתיב "אל נא רפא נא לה".

עם זאת, להלן בירושלמי, לקראת סוף הלכה ה', נידונית השאלה אילו ברכות 'פותחין בהן בברוך', ונקבע כי כל הברכות פותחות בברוך פרט לברכה הסמוכה לחברתה. על כך מעלה הירושלמי סדרה של שאלות מברכות רווחות שונות שאינן מקיימות, לכאורה, כלל זה, ועונה תשובות ייחודיות ליישב כל דוגמא. ולבסוף נאמר כך: 'א"ר יודן, מטבע קצר פותח בהן בברוך ואינו חותם בברוך, מטבע ארוך פותח בהן בברוך וחותם בברוך'. נראה כי מכאן לקח הרמב"ם את הגדרתו ל'ברכה ארוכה' ו'קצרה', וכך מפורש להדיא בספר המפתח לרב נסים גאון, על אתר. אולם לכאורה אין הכוונה בירושלמי להגדיר באמצעות סימן זה מה היא ברכה ארוכה, אלא לקבוע את נוסחה של ברכה 'ארוכה' או 'קצרה', המוגדרת כשלעצמה על פי ערכה הכמותי כמבואר לעיל. אדרבא, דווקא הגדרה כמותית-עניינית של הברכה 'הארוכה' ו'הקצרה' היא המסבירה יפה מדוע לברכה 'קצרה' מספיקה ברכה אחת, ואילו ל'ארוכה' נחוצות שתי ברכות, אחת בתחילה ואחת בסוף. לדעת רבנו יהונתן מלוניל זו אף הסיבה שבגללה נקבע איסור לשנות, כי אם יאריך את ה'קצרה' תחסר לו ברכה בתחילה (או בסוף), ולעומת זאת – אם יקצר את ה'ארוכה' ימצאו לו שתי ברכות סמוכות והאחת מיותרת, ותהיה לשון הברכה כולה 'נלעגת'.<sup>16</sup> מלבד זאת קשה שיטת הרמב"ם בגלל העובדה הפשוטה כי ברכות התענית וברכות ראש השנה, המוגדרות בתוספתא בפירוש כברכות 'ארוכות', אינן פותחות כלל בברוך. וראה עוד מה שפירט בענין זה ל' גינצבורג בגנזי שכטר ב' המצוין לעיל.

בעיה נוספת הכרוכה במשנה זו, ומציגה אפשרויות פרשניות חדשות לגמרי, היא הגירסא במשנה – או (וכך נראה יותר), בתוספתא – 'במקום שנהגו' במקום 'במקום שאמרו'. שורשו של עניין זה בתשובת הגאון שהביא הרב יהודה הכרצלוני בספר העתים שלו (עמ' 288):

ואשכחן תשובה לרבינו האי גאון בהאי עניינא דאיתשיל עליה 'בירך שית אריכתא' (כתובות ז ע"א), וזהו נוסח השאלה והתשובה – ודשאלתם הא דאמרו רבנן, רב תחליפא בר מערבא איקלע לבי הילולא, בריך שית אריכתא ולית הלכתא כוותיה. מאי טעמא לית הלכתא כוותיה? והשיב... דקבלה הכין הוא דהני כולוהו שית אריכתא נינהו, לבד משהכל ברא לכבודו ויוצר האדם קמייתא, ואתא רב תחליפא

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



ברמערבא לאגודי [=להאריך] בהו... והתם נמי אמרינן מקום שנהגו לקצר לא יאריך, להאריך לא יקצר, ואיכא ברכות דדרכא [ד]רבנן לקצר ואית מנהגא לבראיי לאגודי בהו, וכיון דחביבי עליהון למימרינן אריכתא שפיר דמי להאריך לפניהם, כגון בורא פרי הגפן דקידושא, ואית בראיי דמאריכין ואמרינן 'אשר ברא יין עסיס משמח אלהים ואנשים' ומילי נפישותא, ואמרינן התם (פסחים קו ע"א) רב אשי איקלע למחזא, אמרי ליה ליקדש לן מר קידושא אריכא,<sup>17</sup> אמר מכדי ב"פ הגפן קדים אמר ב"פ הגפן ואגיד ביה, קם האי סבא גחין וטעים, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו. והני תרתי דאדכרינן לעיל, אורחא למימר הדין תרי ולא לאורוכי, והכי טפי בריין, והכי נקיטי רבנן הלכה.

תשובה זו מפליאה לכל אורכה, וכבר תמה עליה הרב הברצלוני, שהיא נוגדת כלל הלכה ברור של רב האי גאון עצמו, שכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה לא יצא ידי חובתו, 'והוא גופיה כתב בפ' ברכות דיליה דלא רגילי רבנן בשיבה למימר הני מילי כולהו, ומימנעי למימרינהו, כגון בחנוכה ובפורים "כשם שעשית להם נס" וכו' וכגון בר"ה וכו' "זכרנו לחיים", וכו', וגם תמה על קריאתו של הגאון 'מקום שנהגו' במקום 'מקום שאמרו' הכתוב בנוסחאות המשנה שלנו,<sup>18</sup> ועל כן פקפק בבעלותו של רב האי גאון על תשובה זו, ושמה כתבה גאון אחר.

מפתיעה ביותר היא, כמובן, גירסת 'שנהגו' במקום 'שאמרו', המסיבה לחלוטין את פני ההלכה הזו. מתוך מהלך התשובה ברור כי הגאון מתכוון בדיוק למשמעות הנובעת מגירסא זו, שהרי עיקר עניינו בתשובה הוא לאפשר למנהגים חריגים אלו להתקיים. על כן החמיץ הגר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה ברכות, עמ' 6 הע' 27-28), שמצא גירסא זו — לתוספתא! — בחידושי הרא"ה לברכות, במאירי ובס' המחכים, ורשם עליה: 'והוא שיבוש'. ואיננה שיבוש כלל.<sup>19</sup> תיקון זה בנוסח התוספתא — ואפשר שגם רב האי בתשובתו מתייחס להבאת הדברים בתוספתא; ראה להלן — ממציא מזוור לקושי הגדול הקיים בהבנת דברי התוספתא בנוסחה שלפנינו: 'למה אמרו אחת קצרה [ואחת ארוכה], מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר' וכו'. התוספתא פותחת בהצגת שאלה 'למה אמרו?', ואינה משיבה דבר על כך, אלא מצטטת את דברי המשנה כפי שהם לפנינו. וכבר תמהו רבים בזה, והר"ל גינצבורג דחה כל מה שנאמר ביישוב עניין זה, משום גודל הדחק, ולא מצא מנוח עד שקבע כי חלק זה של המשנה הנמצא לפנינו אינו מקורי, הוכנס אליה

17 לפנינו כגמרא הנוסח הוא: 'ליקדש לן מר קידושא רבה'. הנוסח שהציג הגאון משווה משמעות שונה מן המקובל לקטע הזה, שכן 'קידושא רבה' אינו כינוי של כבוד לקידוש של יום, אלא כוונתו לקידוש הלילה בנוסח ארוך יותר, מעין ברכת יין עסיס, והמדובר ככל הנראה במנהג מקומי של אנשי מחזא שרב אשי לא הכירו, ועל כן האריך בברכת 'בורא פרי הגפן' עצמה בניגון, וככל הנראה סבור היה רב האי גאון שרב אשי אמר להם את ברכת יין עסיס זו עצמה. וראה נ' וידר, 'ברכת יין עסיס', סיני כ (תש"ז), עמ' מג-מח; וראה: N. Martola, 'The "Yein Assis" Prayer', *Rashi 1040-1990*, G. Sed-Rajna (ed.), Paris 1993, pp. 275-283. ויש להסתייג מדבריו בעניין ה'ברא'.

18 בהערותיו למשפט זה (באוצה"ג למס' פסחים) רשם ב"מ לוי: 'ברכות', אך לא הוסיף מספר הדף! ובמסכת ברכות לא הביא כלל תשובה זו.

19 ותמצאנה גם בראשונים אחרים, כגון בספר המאור על אתר, ובתלמודי רבנו יונה ובפירושי ריב"ן על אתר (מהר"ה הרב מ' הרש"ר, ירושלים תשכ"ז). בכל אלה נקבע הנוסח במשנה. הרש"ר הופתע גם הוא והעיר: 'נראה דהקטע "מקום שנהגו" אין לו מקום כאן'.

בזמן מאוחר, ועורכי התוספתא לא ידעוהו עדיין.<sup>20</sup> אולם גירסת 'שנהגו' במקום 'שאמרו' מבארת את הכוונה בפשטות גמורה, שהתוספתא מבארת את כוונת המשנה במילת 'אמרו' בהחלפתה במילת 'נהגו', ובזה היא משיבה על השאלה שהציגה: למה אמרו 'אחת קצרה [ואחת ארוכה]? כדי לומר שיהא כל מקום נוהג כמנהגו בקריאת שמע, ברוח פירושו של ר"ת.

ובזה ירווח לנו ליישב תמיהה גדולה: כל הראשונים, למן רבנו תם והלאה, כורכים את בירור השאלה ההיסטורית ההלכתית הקשה בדבר איסור אמירת הפיוטים ביוצר ובעמידה, במשנה זו של 'מקום שאמרו לקצר', שממנה עולה, לכאורה, איסור הרחבת ברכות העמידה והיוצר בפיוטים. כדי ליישב קושי זה אמרו חכמי הראשונים כל מה שאמרו בפירוש דברי המשנה כך שלא יסתרו את המנהג. אולם בתשובות הגאונים והלכותיהם בעניין זה — והחומר הגאוני הרלוונטי אינו מועט כלל ועיקר — לא הוזכרה משנתנו כלל, כאילו אין לה כל שייכות וזיקה לנושא, והשיקולים שהעלו הם לאיסור, שונים לחלוטין. ומחמת קושי זה נדחק ל' גינצבורג להעלות את השערתו הנזכרת לעיל שלפיה לא הייתה הפסקה הזו כלל במשנתנו, ונוספה שם בתקופה מאוחרת על פי התוספתא או על פי ברייתא כלשהי. והזרות בדברים אלו גלויה לעין, כפי שיראה כל המעיין בדבריו. אולם אם הייתה הגירסה בתוספתא 'מקום שנהגו' הכול אתי שפיר, כי הנוסח שבמשנה, 'מקום שאמרו', אין הכרח לפרשו במובן 'מקום [בתפילה] שאמרו', אלא 'מקום [גאוגרפי כלשהו] שאמרו', היינו: מקום שנהגו, ועל כך באה הגירסה 'נהגו' שבתוספתא כדי לבאר באמצעותה את מילת 'שאמרו' שבמשנה, שלא נבוא לכלל טעות לפרשה כהרגלה. ואפשר גם שגירסת 'נהגו' רשומה הייתה במשנה גופה, ומשם הביאה רב האי גאון. על פי גירסה זו, במשנה או בתוספתא, אין מקום להשיג ממשנתנו על אומרי הפיוטים שזה מנהגם. אולם הגירסה שעמדה בפני כל חכמי הראשונים באירופה הייתה 'שאמרו', כלפינו, ועל כן קישרו הראשונים כולם את שאלת אמירת הפיוטים עם משנתנו.

### אמירת פרק 'הודו לה' קראו בשמו' בראש התפילה

השאלה במה פותחת תפילת השחר, באמירת פרק 'הודו' או בברכת 'ברוך שאמר', היא מן היותר ידועות ומפורסמות בעולמה של תפילה, והיא המסמלת כיום את ההבדל שבין התפילה הליטאית, 'השיבתית', היינו נוסח אשכנז הקדום, לבין מה שנקרא בימינו 'מנהג ספרד', שאין לו כמובן עניין כלל אצל ספרד ההיסטורית, ואינו אלא מנהג האר"י וגוריו ומנהג המקובלים והחסידים. אולם למעשה מהווים שני המנהגים גם יחד וריאנטים שוליים בלבד לחידוש העיקרי הטמון בשניהם, והקובע את עצם אמירת פרק 'הודו' כחלק אינטגרלי ממהלך 'פסוקי דזמרה' בתפילה.

שילוב פרק 'הודו לה' קראו בשמו' בתפילת השחר ידוע לנו מתוך מנהג ארץ ישראל הקדום ומתוך הליטורגיה האשכנזית-הצרפתית התלויה במנהג זה, אך הוא נעדר לגמרי מן התפילה הבבלית-הגאווית-הספרדית לגוניה. הפרק לקוח מספר דברי הימים א' ט"ז, פסוקים ח-לו, בתוספת צרור פסוקי תהלים מלוקטים ממקומות שונים בספר, והוא משולב

במסגרת חטיבת 'פסוקי דזמרה' המקדימים את תפילת היוצר ותפילת העמידה. הרכבה של חטיבת פסוקי דזמרה – מבחינת ההתפתחות ההיסטורית והמבנה הספרותי – דורש עיון מיוחד שאין כאן מקומו, ודברים מעטים בנושא זה, שיש להם קשר לפרק 'הודו לה' שאנו עוסקים בו, אומר בסוף דבריי. לבה של החטיבה במנהג בבל, כפי שהיא מוכרת לנו למן הסידורים הקדומים ועד ימינו, הוא ששת הפרקים המסיימים את ספר תהלים, הנזכרים במסכת סופרים שמתוכה אצטט מיד, וצירופו של פרק 'הודו' לכאן מעורר עניין מיוחד. נכון הדבר כי חלקו הראשון של המזמור (עד לפסוק המסיים: 'ובנביאי אל תרעו' [כב]) מקביל לגמרי (למעט שינויים מועטים קלי ערך) לתהלים פרק ק"ה, וחלקו השני מקביל, למקוטעין, בחלקו הגדול, לתהלים פרק צ"ו, ומן הבחינה הזאת אכן יכירנו מקומו של 'הודו' במסגרת פרקי התהלים, אלא שהנוסח הליטורגי לקוח מספר דברי הימים דווקא ולא מספר תהלים, וטעם הדבר, ככל הנראה, משום שרק בו נתפרש תפקידו של שיר זה, שהושר בפי הלויים העומדים על משמרתם לפני הארון, 'להודות ולהלל לה' אלקי ישראל'. הקשר זה הוא שגרם, ככל הנראה, להכללתו, לצד ששת פרקי ההלל של נעים זמירות ישראל, בפסוקי דזמרה. ועוד אשוב לגעת בזה להלן.

כאמור, מסורת זו ארץ ישראלית מובהקת היא, ועקבותיה נמצאים רק במקורות הספרותיים של ארץ ישראל: במסכת סופרים (פי"ח ה"א, מהד' היגער עמ' 309), שהזכרתי קודם נאמר כך: 'אבל [= באמת] צריכין לומר אחר "יהי כבוד", "ה' מלך" ומזמור "שירו לה' " ואחריו "הודו לה' קראו בשמו" וששת המזמורים של כל יום... אמרו, למה הזכיר דוד במזמור "הודו לה' קראו בשמו" כהנים, לויים וישראלים? להיות אומרים אותו בכל יום'. מסכת סופרים משובשת מאוד בנוסחאות שבידינו, ואין לנו מהדורה ביקורתית ומתוקנת ממנה, וגם כאן לא נמלטנו מן הקושי. ההקשר המיידני של הלכה זו הוא תפילות ראש חודש ומועד, הנזכרות ונידונות בהלכות שקודמות לה, ורק בהן נהגו להוסיף פרקי 'יהי כבוד' ו'הודו' אחר אמירת 'ששת המזמורים של כל יום', כלשון מסכת סופרים עצמה. עם זאת נזכר 'הודו לה' כמזמור שנזכרים בו כוהנים, לויים וישראלים, כדי לקבוע את אמירתו 'בכל יום'. זוהי סתירה מינייה וביה. מכל מקום המצב הראלי בתחום זה ברור למדי כיום, לאחר פרסום החומר הליטורגי הארץ ישראלי הרב והנכבד על ידי פרופ' עזרא פליישר,<sup>21</sup> שממנו אנו למדים על שילוב פרק 'הודו לה' – ובאופן מפתיע: דווקא בסוף פסוקי דזמרה ולא בראשם – בתפילות שבת ומועד אך לא בתפילות החול. ידיעותינו על הרכבה של חטיבת פסוקי דזמרה בארץ ישראל בימות החול ועל מעמדה הליטורגי שם, מועטות מאוד, אך זאת נדע בוודאות כי ארוכה הייתה הרבה ממה שנתבסס במנהגנו, ובפרט בתפילות שבת ומועד, אך בימות החול קיצרו יותר משום טורח העם במלאכה ולא אמרו 'יהי כבוד' ו'הודו לה'. וכבר העיר פליישר בספרו הנזכר כי 'על התחלות פסוקים מפרק זה [= הודו לה'] יסד הקלירי את הפיוט "אמרו לאלקים אל מלך בעולמו", בקדושתא שלו ליום הכיפורים "שושן עמק איומה"... ואף זה סימן לנוכחותו הליטורגית הקדומה של פרק הודו. לעומת זאת אין הפרק נזכר כלל בספרות הגאונים, אינו בסידור רב סעדיה גאון, אינו רשום בסדר התפילות של הרמב"ם, אינו כלול בסדר התפילה המתואר בפירוש הרא"ה על הרי"ף למסכת ברכות פרק חמישי וגם אינו מצוי בסידור נוסח פרס ולא בסידור סג'למאסה

21 ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, לפי המפתח עמ' 335; הנ"ל, 'קטעים מקובצי תפילה ארץ ישראליים מן הגניזה', קבץ על יד ס"ח יג (תשנ"ו), עמ' 111-112.



שנדפס לאחרונה. בסדר רב עמרם אין הפרק נזכר אלא בחלק מכתבי־היד ואין ספק כי הוא מהווה תוספת חיצונית בספר. ספר אבודרהם הספרדי, שעמד תחת השפעה אשכנזית כבדה, רשם אותו לפני פסוקי דזמרה ולפני ברכת 'ברוך שאמר', ומוסיף: 'ואין מנהגנו לאומרו אלא בשבת ובימים טובים'.<sup>22</sup>

ואכן, מסורת אמירת 'הודו' שלטת בליטורגיה האשכנזית־הצרפתית־האיטלקית לכל ענפיה, בצורה מעמיקה יותר מאשר במסורת ארץ ישראל עצמה, למן התיעוד הקדום ביותר המצוי בדינו, שזמנו עם ראשית המאה ה"ב. מנהגים שונים נהוו בשאלת אופן השילוב. על פי הסדר במחזור ויטרי (עמ' 5-6) נאמר פרק 'הודו' יום יום, לאחר ברכת 'ברוך שאמר' בראש פסוקי דזמרה. וזה לשון הקטע: '...ברוך שאמר וחזתם מלך מהולל בתשבחות... ואומר פסוקי דזמרה הודו לה' קראו בשמו... לפיכך תיקנו חכמים פסוקי דזמרה הודו לה' וכל המזמורים שלפניו ושלאחריו, לפי שהן שבחו של הקב"ה...'. ממש כך מופיע הפרק בסידור הצרפתי הקדמון, מן השליש האחרון של המאה ה"ב, הנמצא בכתב־יד באוכספורד. כך העיד גם הרב יהודה ב"ר יקר, מחכמי פרוכנס הנודעים, רבו של הרמב"ם ותלמידים של גדולי בעלי התוספות הצרפתים, בפירוש התפילות הנודע שלו (עמ' ג): 'ברוך שאמר והיה העולם... ועל כן אומרים בכל צרפת ואלמניא ואיי הים ושאר מדינות רבות עשרה שירים משירי דוד, שנים הראשונים מדברי הימים שהוא "הודו לה'" והאחרון "ויברך דוד", וכו'. 'איי הים' היינו אנגליה, ואכן כך היה מנהג חכמי האי, רובם ככולם תלמידי רבנו תם, כפי שעולה מספר 'עץ חיים' לר' יעקב חזן, איש לונדון.

לעומת זאת בספר הפרדס (מהר"ם עהרענרייך, עמ' שכא), בפרק 'פירוש התפילות לרבינו שלמה' (עמ' רצח) שאת ייחוסו לרש"י ניתן להוכיח בוודאות גמורה, נקבע כי אמירת 'הודו' היא דווקא בחול ולא בשבת, ממש ההפך ממה שהיה נהוג בארץ ישראל: 'תיקנו חכמים פסוקי דזמרה "הודו לה' קראו בשמו"... ובכל יום היו אומרים במקדש "הודו לה' קראו בשמו", כדי להזכיר בכל יום נפלאות אלהינו שבחר באבותינו והיפרה והירבה אותנו, הכל כמו שכתוב במזמור... הילכך היו אומרים אותו בכל יום בחול לבד משבת, לפי שקרבן תודה היה יכול ליקרב בכל יום בחול לבד משבת, שאין קרבן יחיד קרב בשבת, הילכך בשבת אין אומרים אלא בחול, משום דכתיב "נשלמה פרים שפתינו"...'. הרעיון כאן הוא כי 'הודו' — כשמו — מזמור תודה הוא, ובימים שאין קרבן תודה בא בהם, אין אומרים מזמור זה; וזו דעת יחיד ואין לה חבר כלל, עד כמה שידיעתי מגעת.

ביחס לגרמניה יש לפנינו עדותו של הראב"ן, כי 'נהגו במגנצא בשבת שמתחיל הודו לה' קראו בשמו והקהל עונין אחריו, וסמכו על זה הפסוק "או נתן בראש להודות לה"... שאסף היה מתחיל בראש ואחיו אחריו, ואעפ"י שמעשה אסף היה בכל יום, אין עושין עתה אלא בשבת, כשיש רוב עם בבית הכנסת ויכולין לאומרו בנעימה כדרך שיר, לפי שאינו יום

22 המצב ביחס לפרק 'מוזמור לתודה' (תהלים ק) דומה, וקשור באופן הדוק עם פרק 'הודו לה''. במקורות הגאונים והספרדים הנזכרים כאן אין המוזמור מופיע, והוא נמצא בסידורי איטליה־אשכנז בלבד בשלושה וריאנטים עיקריים: לימי החול ולא לשבת, לשבת בלבד או לכל ימות השבוע. שלא כקטע 'הודו' אין מוזמור ק' מתועד בתפילות ארץ ישראל מן הגניזה ולא במקורות ארץ ישראלים ספרותיים אחרים. במחזור ויטרי (עמ' 62, 89) נשללת אמירתו בשבת, כי לא הקריבו בו קרבן תודה, ואילו בשבלי הלקט (ס' עו) מובא מנהג רומי לאומרו בשבת דווקא 'לפי שהשבת הוא יום הודאה', עיי"ש. מנהגי אמירתו בתפילה חופפים לגמרי את מנהגי אמירת 'הודו' הנסקרים כאן, ואין ספק כי שיבוץם בתפילה קשור אהרדי. יש לציין את מנהגו של רבנו אליהו — בן זמנו וחברו של רבנו תם — 'שלא היה מדלג [בשבת וי"ט] כי אם שתי תיבות הללו "מוזמור לתודה" והיה מתחיל "הודו לה' כל הארץ", וכו'. מנהג זה ממש מתועד לפנינו במחזור רומניה; ראה ע' פליישר, שם, עמ' 210 הע' 248.

מלאכה... (סידור ר' שלמה בר' שמשון, שהוא פירוש הראב"ן לסידור מהר' הרשלה, עמ' כב-כג). והעניין כולו נמצא בסידור ר"א מוורמייזא, מהר' הרב הרשלה, עמ' מו ואילך. שילוב אחר, שונה לחלוטין, תיאר הרב אברהם ב"ר יצחק אב"ד נרבווא, מחכמי פרובנס הגדולים במחצית הראשונה של המאה הי"ב, בספר האשכול שלו (מהר' אלבק, ח"א עמ' 11-10). לפי דבריו יש לומר 'הודו' לא כחלק מפסוקי דזמרה, אלא כסיום לפרשת הקרבנות הנאמרת לפני התפילה, בהקשר ישר לפרשה זו, ובטרם תיאמר ברכת 'ברוך שאמר' הפותחת את פסוקי דזמרה. וזה לשונו:

ונהגו לפתוח אחר מדרש רבי ישמעאל בהודו לה' קראו בשמו. ולי הכותב נראה דמפני זה הטעם פותחין בהודו לפי שכל אותן שנים שהיה הארון ביריעה תיקן דוד שיהיו אומרים לפניו זה המזמור, כמו שכתוב בספר יוחסין, ומפורש בסדר עולם כי בתמיד של שחר היו אומרים מהודו עד 'ובנביאי אל תרעו', ובתמיד של בין הערביים היו אומרים מ'שירו לה' כל הארץ' עד 'והלל לה', ומפני שהזכרנו סדר קרבנות אנו אומרים זה המזמור... ואח"כ פותחין בברוך שאמר, שהוא ברכת ההלל, כי פסוקי דזמרה... נקראו הלל.

רואים אנו גם כאן את נטייתם של חכמי פרובנס בעת ההיא לנתב את דרכם בין ההשפעה הצרפתית הצפונית מכאן, וההשפעה הספרדית הדרומית מכאן. בעוד שהספרדים לא הכירו אמירה זו כלל, עשוה האשכנזים לעניין גדול ולחלק אינטגרלי של פסוקי דזמרה, ועל כן הכריע חכם פרובנסלי קדום זה — בוודאי ברוח המנהג שהיה רווח במקומו — כי אכן יש לומר פרק זה, אולם שלא כחלק מסדר התפילה עצמו, אלא כפרק המסיים את פרשת הקרבנות בתפילה שלפני התפילה, לפני אמירת ברכת 'ברוך שאמר' המציינת את תחילתה של התפילה עצמה. נראה אם כן כי וריאנט זה, המקדים אמירת הודו לברכת 'ברוך שאמר', פרי פשרה הוא בין הנוהגים לאומרו במסגרת חטיבת פסוקי דזמרה לבין הנוהגים שלא לאומרו כלל, וממילא מאוחר הוא להסתעפות העיקרית, המקדימה 'ברוך שאמר' להודו. בין כך וכך, מנהג זה נשמר בפרובנס גם במחצית השנייה של המאה הי"ב, כעדותו של ר' אשר ב"ר שאול, בעל ספר המנהגות, הכותב: 'ומנהגנו לומר אחר קרבנות "הודו לה' קראו בשמו" ואחר כך ברוך שאמר. ותימה הוא, למה לא נהגו לומר ברוך שאמר קודם הודו לה', ושמעתי מפני שהיו אומרים אותו בכל יום לפני הארון על הקרבנות, לפיכך תיקנוהו אחר הקרבנות' (עמ' 132).

גם מנהג איטליה כך הוא, שאומרים 'הודו לה' בחול ובשבת, לפני ברכת 'ברוך שאמר', כחלק מפרשת הקרבנות בתפילה שלפני התפילה; וכך הוא גם מנהג רומניה. מעניין הדבר, כי הווריאנט הארץ ישראלי המיוחד, לומר 'הודו לה' בסוף פסוקי דזמרה דווקא ולא בתחילתם, נשתכח לחלוטין, ולא נשתמר בשום ענף מענפי מנהג אשכנז-צרפת ואיטליה. בכל שלל הצורות שראינו, מקומו הוא, על כל פנים, בקטע המעבר שבין התפילה שלפני התפילה לבין פסוקי דזמרה. עם זאת, מיקומו של הקטע בסוף פסוקי דזמרה במסורת ארץ ישראל מוכיח בעליל כי הקשרו הנכון אינו אל קטע הקרבנות — אם אכן נאמרו בכלל פרקי הקרבנות בהקדמת התפילה בארץ ישראל — וההקשר הוודאי הוא אל פסוקי דזמרה עצמם, שהיא ההסתעפות העיקרית, כמו שאמרנו לעיל. מעניין מאוד לראות כי שורש השאלה בדבר טיבו, משמעותו, הקשרו ומעמדו של קטע 'הודו לה', נעוץ במסורות ספרותיות, ארץ ישראליות ואשכנזיות, קדומות למדי. לפי

המסופר בספר דברי הימים, במקום הנזכר, ציווה דוד לאסף וללויים שעמו לשורר מזמור 'הודו לה' כחלק מטקס הכנסת הארון אל האוהל אשר נטה לו דוד. עם זאת, המסורת האומרת כי פרק זה הושר על ידי הלויים מדי יום, בפני הארון, מקורה ב'סדר עולם' התנאי פרק י"ד: 'בשחר היו אומרים "הודו לה' קראו בשמו" וגו' עד "אל תגעו במשיחי" וגו', ובין הערביים היו אומרים "שירו לה' כל הארץ" וגו' עד "ויאמרו כל העם אמן והלל לה'", וכך היו כל ארבעים ושלוש שנה לפני הארון עד שהביאו שלמה לבית עולמים...'. מקור זה הובא כבר על ידי המיוחס לרש"י בפירושו לדברי הימים על אתר, 'מפי רבינו אלעזר ב"ר משולם', שהיה מחכמי אשכנז הגדולים בסוף המאה הי"א, שימש כ'חזן' מגנצא, והיה אפוא מן הקובעים את סדר התפילה ונוסחיה במקומו. על פי מקור זה מתקשר המזמור אל סדר הקרבנות שהקריב דוד בטקס הכנסת הארון, ובהקשר זה מצאנוהו באותם מנהגים הכורכים את אמירתו בסדר אמירת הקרבנות, הקודמת לפסוקי דמרה, ולפני ברכת 'ברוך שאמר'. יוצא מכלל זה הוא רש"י שהבאתי לעיל, השולל אמירת 'הודו' בשבת משום שאמירה זו מקבילה, לדעתו, לקרבן תודה, וזה לא היה בא בשבת. עם זאת כללה רש"י בתוך סדרת פסוקי דמרה, ולאחר אמירת 'ברוך שאמר'.

חשוב הרבה יותר לענייננו הוא המקור המדרשי המספר כי עם הבאת הארון לירושלים נמשכה קריאת פרק זה גם שם, במסגרת תפילת הבוקר של הכהנים, כמו שיש לנו ללמוד מנוסח קדום במשנת תמיד סוף פרק ד – ותוספת אמוראית שעליה – שהייתה בגרסתו של הדרשן ואינה ידועה לנו ממקור אחר. הנוסח המקובל במשנה הוא: 'ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע, אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו, קראו עשרת הדברים, שמע והיה אם שמע ויאמר...'. וכו'. אולם בילקוט שמעוני לתהלים (סי' תרסז) נמצא הנוסח הזה: "'ירבו עצבותם'" – הרבית עצבותם לאבות העולם. אמר לו הקב"ה והפסידו? ת"ל "בל אסין נסכיהם מדם". כי ההיא דתנן: ירדו ובאו להם והלכו אל לשכת הגזית וקראו את שמע. רבי ירמיה בשם ר' שמעון אמר, היו קוראים מזמורים הללו "הודו לה' קראו בשמו". ולמה היו קוראין אותם? לפי שכתוב בהם "אשר כרת את אברהם ושבועתו לישחק". ופירש בעל זית רענן: 'שהם חביבים עלי מקרבנות, כדמסיק, שהניחו הקרבנות והיו קורין מזמור הודו לה' להזכיר זכות אבות'. והנה המעין במדרש שוחר טוב על פסוק זה שבתהלים ט"ז, 'ירבו עצבותם' וכו', ימצא שם נוסח זה: 'אמר דוד לפני הקב"ה רבש"ע הרבית עצבותם לאבות העולם. אמר לו הקב"ה שמא הפסידו כלום? אמר ליה "בל אסין נסכיהם מדם", כההיא דתנן ירדו... ללשכת הגזית וקראו את שמע'. לנוסח זה אין כל משמעות ומובן, וברור כי נשמט מן המדרש כל הקטע הנזכר לעיל מתוך ילקוט שמעוני בדבר אמירת 'הודו לה'. וכבר תמה בוכר שם מניין המקור לקטע הנזכר בילקוט הג"ל, ולכאורה מקור הילקוט הוא במדרש שוחר טוב זה, שהיה לפניו בנוסח שלם והוא שימרו עבורנו.

לפי נוסח זה משולבת הייתה אמירת 'הודו' בתפילה הקדומה עצמה, ומכאן למדו, ככל הנראה, אלה שקבעו בתוך התפילה ולא כחלק מאמירת הקרבנות המקדימה את התפילה. יש לשים לב לכך כי גם מקורות מדרשיים אלה חדורים מסורת אשכנזית כבדה, אף שחומרם האגדי הבסיסי ארץ ישראלי הוא, והעניין כולו מהווה דוגמא בולטת בחדותה לקשר ההדוק שבין מסורת איטליה-אשכנז למסורת ארץ ישראל, מסורת שרבים דיברו בה והיא מוכרת וידועה יפה, ועם זאת יש ערך רב לכל דוגמא נוספת המזדמנת לידינו.

זאת ועוד: הלומד בספר דברי הימים בקצת עיון, יעמוד על שאלה פרשנית שלא קל לענות עליה, כפי שאמנם לא קל לענות על שום שאלה פרשנית אחרת בספר דברי הימים.



הקטע מתחיל כך: 'ויתן [= דוד] לפני ארון ה' משרתים להזכיר ולהודות ולהלל לה' אלהי ישראל. אסף הראש ומשנהו זכריה... ואסף במצלותים משמיע' וכו'; ומסיים: 'ביום ההוא אז נתן דוד בראש להודות לה' ביד אסף ואחיו. הודו לה' קראו בשמו' וכו'. השאלה היא האם 'אסף הראש ומשנהו זכריה' הנזכרים בתחילה זהים עם 'אסף ואחיו' הנזכרים בסוף. הראשונים משרתים בכלים מוסיקליים ואילו האחרונים משוררים ככל הנראה בפה, והפרק 'הודו לה' הוא הטקסט שבפיהם.

והנה, הערה מעניינת מצאתי בפירושו האנונימי לספר דברי הימים, המיוחס על ידי מהדירו, רפאל קירכהיים, לאחד מתלמידי רב סעדיה גאון. זהו ספר חידתי שטרם נחקר, מחוג התרבות האשכנזי, וזמנו ממפנה המאות ה' והי"א, ורב סעדיה הנזכר בו אין לו קשר כלל עם רב סעדיה גאון. על המילים המסיימות הנ"ל, 'ביד אסף ואחיו', כתב מפרש אנונימי זה כך: 'שהם היו מתחילים, כמו שאמר (נחמיה יא יז) "ומתניה בן מיכא בן זבדי בן אסף ראש התחילה יהודה לתפילה", שהוא היה מתחיל ב"הודו לה' קראו בשמו"'. עד כאן. הקבלת הפסוקים מעניינת מאוד מצד עצמה, והפסוק עצמו שבנחמיה עדיין מבקש את פירושו המדויק, אולם קשירת שני הפסוקים יחדיו מיעדת לאסף ואחיו את תפקיד הממונים על סדרי התפילה בימי דוד, וקובעת כי צאצאיו הם שנתמנו על פי הגורל, בין יתר ראשי הממונים על אבות-תפקידים, לשבת בירושלים בימי נחמיה, ולהסדיר בה את נושא התפילה במקדש. אין כאן המקום להיכנס לבדיקת הפירוש הזה לגופו, אולם עולה ממנו באופן ברור כי לדעה זו ניתק פרק 'הודו לה' קראו בשמו' מסדר הפולחן המלווה את הקרבת הקרבנות, ותפס את מקומו כפרק הפתיחה לסדרי התפילה וההודיה שהיו במקדש מחוץ לעבודת הקרבנות.

ולא מיותר להעיר כאן על מאמרו המעניין של פרופ' משה ויינפלד<sup>23</sup>, שבו הצביע על העובדה כי קטע ליטורגי מקומרן, שדנו בו החוקרים, מקיים דמיון ספרותי מרשים לקדושת יוצר שלנו, והוא נמצא כתוב מיד לאחר מזמור ק"ג שבתהלים, שהוא גם הפרק המסיים את חטיבת פסוקי דזמרה. פרופ' ויינפלד העמיד גם על כך כי המונח 'פסוקי דזמרה' — ולא פרקי דזמרה — מלמד שהקטע הקרוי אצלנו על שם פתיחתו בשם 'יהי כבוד', הכולל צרור פסוקי תהלים, הוא ושכדוגמתו הם עיקר המכוון במונח פסוקי דזמרה, ולא דווקא ששת הפרקים הרצופים המסיימים את ספר תהלים. ויינפלד גם צמד על כך כי דה"א ט"ז ח-לו, היינו פרק 'הודו לה' שאנו עוסקים בו, הוא למעשה צירוף קטעי פסוקים ממקומות שונים בספר תהלים (קה א-ט, צו א-יג, קו א, מז-מח), ובכך מהווים פרקי 'הודו' עם פרק 'יהי כבוד', את צורות הפסוקים של פסוקי דזמרה, לצד הפסוקים השונים המצורפים לפרק 'תהלה לדוד' בראשו ובסופו. אין כאן המקום לפרט יותר את תוכן המאמר החשוב הזה, אולם העולה ממנו לצורך העניין שלפנינו הוא, כי פרק 'הודו לה' מהווה חלק אינטגרלי מהרכב פסוקי דזמרה, לצד קטע 'יהי כבוד' הנזכר על ידו במסכת סופרים הנזכרת לעיל, לא פחות — ואולי יותר — מששת פרקי התהלים. ולפי גישה זו עצם מבנה הפרק, והאופן שבו לוקט ממקומות שונים בספר תהלים, מלמדים על תפקידו הליטורגי הקדום. ומה מעניין הדבר, כי את הרעיון בדבר היות צורות הפסוקים בנוסח 'יהי כבוד' לבם של פסוקי דזמרה, ולא ששת הפרקים המלאים, ומאותם השיקולים עצמם ששקל פרופ' ויינפלד, כבר העלה רב וגדול בישראל, האדמו"ר רבי מנחם מענדל חיים לאנדא, בספרו הגדול 'יעש אברהם' (לודז תרצ"ו), שפורות בו השקפות ביקורתיות מעניינות מאוד בתחום חקר התפילה.

23 מ' ויינפלד, 'עקבות של קדושת יוצר פסוקי דזמרה במגילות קומראן ובספר בן סירה', תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 23-26.