

בית המדרש ועולם המחקר – חקר סידור התפילה

א. מבוא

מפאת חשיבותה של התפילה בחיי הדת והרוח, בישראל ובאומות כאחד, היה צפוי שהתפילה תשמש נושא מרכזי ללימוד, הן בבית המדרש והן בעולם המחקר. ואולם, אף שקיימת ספרות ענפה בקשר לתפילה, קשה לומר שהיא שימשה נושא מרכזי ללימוד מעמיק, לא בבית המדרש ולא באקדמיה. רבים מהספרים התורניים שהוקדשו לתפילה בדורות האחרונים שייכים לאחד משני סוגים: (א) ספרות פופולרית, שמטרתה לבאר את התפילות, רקען ומגמתן, לציבור הרחב, כדוגמת: ר"א מונק, עולם התפילה; ר"י יעקבסון, נתיב בינה; ר"ע שטיינזלץ, הסידור והתפילה; (ב) ספרי הלכה למעשה, כגון: ר"י פוקס, התפילה בציבור. לעומת זאת, ההיקף של העיון המעמיק, השיטתי והיצירתי בתפילה רחוק מלענות על הציפיות. כבר התלונן מו"ר הרב יוסף דוב סולובייצ'ק על מיעוט העיסוק בסוגיית התפילה בעולמה של תורה¹ – ואף שהוא טוען כי סבו ר' חיים עשה מהפכה למדנית ביחס לתחום לימוד זה, עדיין נפקד מקומן של מסכתות ברכות, תענית ומגילה כמעט כליל מסדר יומן של הישיבות².

1 "מה דורך מדור", בתוך: סור היחיד והיחד (בעריכת פ' פלאי), ירושלים תשל"ו, עמ' 226.

2 הרב י"ד סולובייצ'ק עצמו, נאמן לדבריו, הקדיש מקום נרחב לדיונים מעמיקים על התפילה, הן מבחינה הלכתית-למדנית והן מבחינה מחשבתית, בשיעוריו ובכתביו. חלק גדול מהשיעורים המקובצים ב"שעורים לזכר אבא מארי", חלק א' (ירושלים תשמ"ג) וחלק ב' (ירושלים תשמ"ה) עוסקים בסוגיות הקשורות לתפילה. בתחום המחשבה פרסם הרב "רעיונות על התפילה", בתוך: איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, ואף בשאר כתבי ההגות שלו תופסת התפילה מקום נכבד.

בעולם המחקר, על אף שניתן להצביע על ספרים ומאמרים רבים בנושא התפילה³, לא תפס הנושא הזה מקום מרכזי, ורק בשלושים שנה האחרונות מתחילה להתעניינות בתחום להתרחב ולהתעמק⁴. ועדיין מצרים חוקרים העוסקים בתפילה היהודית על כי "בהשוואה לתחומי מחקר דומים, מספר המאמרים והספרים על הנושא הוא קטן, קורסים בנושא נדירים, התקדמות במחקר היא איטית ולא־רצופה"⁵.

כבר העירו מחברים רבים כי אנחנו משלמים מחיר כבד על חוסר תשומת־לב מספקת לצד העיוני שבתפילה. מן המפורסמות הוא שהשגב והעומק הכבירים שבתפילה האיריאלית הם נחלת המעטים בלבד, ורבים רבים מהמתפללים ממלמלים את המילים כמצוות אנשים מלומדה. כחלק מתהליך שיפור פני התפילה⁶ העמידו רבים על החשיבות של הלימוד העיוני והמעמיק⁷. אמנם אין לצפות שהמתפלל

3 לגבי מאמרים עיין בביבליוגרפיה המקיפה של י' תבורי, רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים, מוסף לכרך סד של קרית ספר, תשנ"ב-תשנ"ג; וכן: השלמות והוספות לביבליוגרפיה הנ"ל על ידי י' תבורי ומ' רפולד בנספח לסידור הנו שפ"ח, מהדורה פקסימילית, אוניברסיטת בראיילן, תשנ"ד. הסקירה הממצה ביותר של המחקר בתחום זה ותולדותיו, למיטב ידיעתי, היא: S.C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer*, Cambridge, 1993 (להלן: ריף, יהדות), ובמיוחד בפרק הראשון, "על המחקר הליטורגי היהודי", עמ' 1-21.

4 עיין ריף, יהדות, עמ' 4. השווה דבריו של L. Hoffman, "Jewish Liturgy and Jewish Scholarship", in: J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity* (Leiden/New York/Koln, 1995) (להלן: הופמן, ליטורגיה), עמ' 239-241, המתאר את מאבקו לזכות את תחום הליטורגיה בהכרה אקדמית כדיסציפלינה עצמאית. לדבריו, הצלחתו במאבק זה היא חלקית בלבד, וכך עולה גם מדבריו של ריף, יהדות, עמ' 9.

5 ריף, עמ' 9 — תרגום שלי.

6 אך רק כחלק מהתהליך, שהרי גם הבנה של משמעויות התפילה איננה ערובה לכוונת המתפלל שעה שהוא ניצב לפני בוראו עם סידור פתוח בידו, ועיין דברי הביקורת של ר"ע שטיינזלץ, "חינוך לתפילה" (להלן: שטיינזלץ), בתוך: ג"ח כהן (עורך), התפילה היהודית — המשך וחדוש, ירושלים תשל"ח (להלן: ג"ח כהן), עמ' 209-210, על מי שמהרהר בשעת תפילה על הקשר בין מילה למילה, משפט למשפט, וקטע לקטע, וחושב שלזאת כוונה ייקרא. ע"ע א' ארנד, "חינוך לתפילה בספרות הרבנית של ימינו", דרך אפרתה ו (תשנ"ו), עמ' 150 ובמקורות שצוינו שם.

7 מהרבים שכך הציעו נציין את: ע' שטיינזלץ, עמ' 209; א' סימון, "לימוד הסידור כתרומה לתקנת התפילה", בתוך: ג"ח כהן, עמ' 222 ואילך; א' זלקין, "על

מן השורה יעסוק בחקר התפילה, לא ברמה של בית המדרש ולא ברמה של המחקר האקדמי, אך הניסיון מלמד שקיימת התאמה בין מידת העיסוק בתחום לימודי כלשהו ברמות השונות. התגברות העיסוק בלימוד התפילה בין המלומדים ותלמידי החכמים עשויה להוביל להעמקת לימוד והכרת הנושא בין הלומדים והמתפללים מן השורה. מאידך, הגברת העיסוק בנושא בשכבות הלימוד הבסיסיות עשויה לעורר התעניינות גוברת בתחום בין לומדים בעלי שיעור קומה. במאמר הנוכחי אשתדל להטעים לבני תורה מעט מפירות המחקר המודרני בתחום התפילה, על מנת שיתוודע למגוון השאלות אשר המחקר יודע לנסחם באופן בהיר וחד, ואף יכיר את עיקרי הגישות שהוצעו בידי החוקרים.

בתחום זה של המחקר, כמו בתחומים אחרים, עשוי בן-תורה המטייל בשדה המחקר לחוש פער בין הנחות יסוד שלו, אינטלקטואליות וערכיות, להנחות העומדות בבסיס העיון ה'מרעי'. כלי הניתוח של השיטות הביקורתיות וההסטוריות הרווחות באקדמיה טובים הם לבידודם של המקורות זה מזה ולטחינתם רק רק, ופעמים רבות מתקבלת המסקנה שהיצירה השלמה היא פחות מסכום חלקיה. בן-תורה, האמון על קדושת הטקסטים אשר נתקבלו במסורת, יתקשה לראות כיצד מפרק החוקר את התפילה לחלקיה, מייחס כל חלק לסביבה הסטורית-רוחנית אחרת, ומציג את היצירה השלמה כלקט מקרי — ולעתים אף שגוי — שהורכב ממקורות רבים ומגוונים. והנה גם מבין החוקרים יש שיצאו חוצץ נגד המגמה המחקרית להסתפק בפירוק הטקסט בלי לעמוד על משמעותה של היצירה השלמה.⁸

התפילה והחינוך לתפילה", בתוך: מכתם לדוד (רמת-גן תשל"ח), עמ' 272-273; א' ארנד (הע' 6), עמ' 149-150.

8 ראה G. Blidstein, "Kadish and Other Accidents", Tradition 14/3, 1974, p. 80; י' תבורי, "שעבוד וגאולה — מעלים בליל הסדר", בתוך: משעבוד לגאולה: מפסח עד שבועות (תשנ"ו), עמ' 7: "אין אנו רשאים להסתפק בתיאור דרכי ההתהוות, אלא עלינו לנסות להבין את היצירה שלפנינו כמות שהיא, והיא הנותנת משמעות אמיתית לבני דורנו". תבורי מעגן את הניסיון להבין את היצירה כמות שהיא ביכולתנו להעניק משמעויות סובייקטיביות משלנו בלי קשר לכוונתם המקורית של הטקסטים. יש לערער על גישה כזו,

על אף הדברים הללו יש להודות כי אך מעטים, באופן יחסי, מבין המחקרים עוסקים בפירושן של התפילות כפי שהן לפנינו⁹. ברם אין להפחית משום כך בערכה של ספרות המחקר. כפי שנראה במאמר זה, המחקר מעלה שאלות חשובות, אשר יסודן בתלמוד ובראשונים, לגבי התהוותן של תפילות הקבע, ועיון בשאלות האלו הוא חיוני לכל ניסיון לעמוד על משמעותן ותפקידן של התפילות. כמו כן נראה כי המחקר מעלה שאלות עקרוניות בנוגע לאופיה ומשמעותה של התפילה בכללותה ותפילת הקבע באופן מיוחד, וההתמודדות עם השאלות האלה עשויה להשפיע עמוקות על עצם מעמד התפילה.

בפרקים הבאים של המאמר נסקור את הנושאים הבאים: התפילה בהגות, התהוותן ונוסחן של תפילות הקבע, ולשון התפילה. נושאים רבים וחשובים לא יידונו כאן, ואף בנושאים שיידונו רק ניגע בקצה קצהו של החומר הקיים, אבל אני מקווה שהסקירות הקצרות הללו יאפשרו לקורא ללמוד על סוגי השאלות והמתודות המאפיינות את חקר התפילה המודרני.

ב. תפילה והגות

האדם המתפלל רואה את עצמו כמי שעומד לפני בוראו, פונה אליו, מדבר איתו ואף מצפה למענה. מכיון שהתפילה מעמידה יצור אנושי מוגבל במצב של שיח ושיג עם האינסופי, הכל-יודע והכל יכול, כל אחד ממרכיבי התפילה מציב בפני השכל האנושי קשיים המאתגרים את גבולות השגתו: האם מסוגל האדם לשבח את בוראו — האין זה בבחינת מלך "שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף" (ברכות

כפי שעשיתי במאמרי: "בהא קמיפלגיו! — תגובה לדיון בין ר"י ברנדס ור"י מון (מגדים כ"ו, 107 ואילך)", מגדים כ"ח (תשנ"ח), עמ' 87-104, 121.

9 יעקבסון ב'נתיב בינה' משלב ידיעות מקיפות הן בספרות התלמודית ופירושי התפילה הקלאסיים והן בספרות המחקר, אך ספרו מרכז את החומר יותר מאשר מחדש. בשנים האחרונות יצא באנגלית ספרו של ראובן המר, *Entering Jewish Prayer* (New York, 1994), אשר בא לפרש את הסידור ותפילותיו, על בסיס גישה מחקרית וכישרון פרשני כאחד. פירושים לתפילות מסויימות בספרות המחקר מרוכזים לפי סדר הופעת התפילות בסידור בביבליוגרפיה של י' תבורי (לעיל, הע' 3).

לג, ב¹⁰? האם, ומדוע, זקוק ה' לשבחים של האדם? כיצד נבקש מה' את משאלותינו — וכי אין הוא מבין יותר טוב מאתנו כיצד לנהל את עולמו וכיצד לנהל את חיי כל אחד ואחד מאתנו המסורים בידיו? מה פשר המילים והמחוות שהאדם משתמש בהן על מנת לתקשר עם קונו, והרי הוא יודע מחשבות ובחון כליות ולב? אמנם צדק ר' נחמן מברסלב כשטען שתפילה היא מעשה של עזות מצח¹¹, אקט בלתי-הגיוני בעליל! אך אין האדם משלים בקלות עם הקביעה שמעשה שהוא מרכזי וחיוני כל כך לחייו הדתיים הינו בלתי-מובן מבחינה הגיונית ונועז עדי-כרי יהירות מבחינה רוחנית. על כן קמו הוגי הדורות לנסות לקרב את התפילה אל הבנת השכל והלב, ואפשר שמאמץ זה יש בו אף להעמיק את עצם החווייה של התפילה.

מאמרו של פרופ' שלום רוזנברג, "תפילה והגות יהודית — כיוונים ובעיות"¹², מעלה כמה שאלות מחשבתיות הקשורות לתפילה וסוקר גישות שונות להתמודד איתן. בחלק הראשון של המאמר, המתמקד בבעיות הקשורות לתפילת הבקשה, הוא עומד על הבעייתיות של 'התפילה התמימה' ומציג חמש גישות חלופיות אליה. ה'תפילה התמימה' היא התפיסה הלא-רפלקטיבית של התפילה העולה ממקורות מקראיים ורבניים, ולפיה בקשותיו של האדם משפיעות על ה' ובכך משנות את המציאות. הבעיה עם תפיסה כזאת של תפילה, מבחינת החשיבה הדתית, היא, כיצד להבחין בין תפילה שכזו למאגיה. במסגרת ה'תפילה התמימה' ניתן להצביע על שני הברלים בין השפעתה של התפילה לבין השפעה מאגית: 1. כוח המאגיה נעוץ בשימוש במילים או נוסחאות מסויינות, ואילו כוחה של התפילה נעוץ בכוונה ולא

10 לגבי הרקע הפילוסופי להתנגדות ר' חנינא לריבוי שבחי הא-ל בברכת אבות, עיין: רמב"ם, מורה נבוכים ח"א פנ"ט; ר"ח קרשקש, אור ה', א:ג:ג; ג' שלום, Jewish Gnosticism, Mekabah Mysticism and Talmudic Tradition (New York, 1965), עמ' 60; א"א אורבך, חז"ל — פרקי אומנות ודעות, ירושלים תשל"ח⁴, עמ' 101-102; נ' אופיר, הרב חסדאי קרשקש כפרשן פילוסופי למאמרי חז"ל (דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג), עמ' 82-87. תודתי לרב אופיר שהפנה אותי למקורות אלו.

11 הובא על ידי י' בלידשטיין, "The Limits of Prayer: A Rabbinic Discussion", Judaism 15 (1966) (להלן: בלידשטיין, גבולות), עמ' 164.

12 בתוך: כהן, המשך, עמ' 85-130.

בנכונותה של הנוסחה; 2. המאגיה פועלת באופן אוטומטי, ואילו התפילה 'פועלת' באמצעות רצונו הריבוני של ה', המחליט להיענות לה¹³.

בזרמים מסויימים של החשיבה הקבלית, לעומת זאת, גוברת הקירבה לתפילה המאגית. בניגוד לזרמים האלו מצויים בקרב המקובלים שתי גישות עיקריות להבנת התפילה, השונות בתכלית מהתפילה התמימה: 'הגישה התיאורגית' גורסת כי התפילה היא "לצורך גבוה", ומטרתה – "ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה"¹⁴. על המתפלל לרוקן את עצמו מכוונות לצרכיו שלו ולהתכוון להפוך את עצמו לכלי לתיקון העולמות¹⁵. 'התפילה המיסטית' נועצת את כוחה של התפילה בדבקותו האקסטטאטית של המתפלל, המחברת את האדם עם העולמות העליונים, ובכך מתאפשרת השפעתה של התפילה על תיקון העולמות. משותף לשתי הגישות שהאדם צריך להתפלל מתוך הבנה שאין הוא מתפלל על צרכיו שלו, כי אם "לצורך גבוה". השוני ביניהם, מבחינת תודעת המתפלל, נעוץ בכך שהתפילה התיאורגית משיגה את מטרתה בלי שיידרש המתפלל לתודעה שהוא מתעלה לדרגה של דבקות, כפי שנדרש ממנו בתפילה המיסטית.

הגישה הרביעית, העיקרית בין ההוגים של ימי הביניים, היא 'התפילה הירדקטית', הממקדת את משמעות התפילה בפעולתה המחנכת על נפש האדם, והיא מיוצגת יפה על ידי רש"ר הירש, המבאר את משמעות הפעל 'התפלל' כשפיטה עצמית של האדם¹⁶. את בעלי הגישה הזו

13 לרעיונות האלו, ובמיוחד הדגש על הכוונה, מוצא רוזנברג בסיס בכתביהם של הוגים רבים מימי הביניים ועד לתקופה המודרנית.

14 ובלשונו של י' תשבי, משנת הזהר, עמ' תלד: – "לקיים את פעולתם התקינה וההרמונית של הכוחות האלהיים". ועיין מקורות נוספים אצל רוזנברג, עמ' 123 והע' 13 שם.

15 תפיסה זו מצויה אצל חלק ממקובלים של ימי הביניים, ועיין אצל א' גוטליב, "משמעותה של התפילה בקבלה הספרדית" (להלן: גוטליב), בתוך: כהן, המשך, עמ' 181 ואילך. לדברי רוזנברג, זו הגישה המאפיינת את המתנגדים, וכפי שהוא מביא בעמ' 98–99 מדברי ר' חיים מוולוז'ין ב'נפש החיים' (ראה מאמרו בשנה בשנה תשנ"ח).

16 ולא כפי שיש להבין את משמעות הפעל הזה, על דרך הפשט: מי שמוסר את עצמו להישפט.

מחלק רזונברג לשתי אסכולות. בעלי הגישה הרציונליסטית והאריסטוטלית, כגון הרלב"ג, רואים בתפילה אמצעי להזכיר לאדם אמיתות ועקרונות האמונה אשר ההרגל והשיגרה משכיחם מהלב. ריה"ל, ר' חסדאי קרשקש ור"י אלבו רואים בתפילה אמצעי להעלות את האדם לרמה רוחנית גבוהה יותר — בלשונו של ר"ח קרשקש: "תכלית התעוררות ולהביא את האדם לידי אהבת ה', ולידי רבקות בה' יתברך שמו".

רבים מההוגים של המחשבה היהודית החדשה נוקטים בגישה שרזונברג מכנה — 'התפילה האקזיסטנציאלית' (=קיומית), המדגישה את האופי של תפילה כדו־שיח, בו ה"אני" של האדם עומד מול "אתה"¹⁷. אופייני למגמה הזו הוא הביטוי שטבע מקס קרושין, ה"מסיטיקה הנורמלית"¹⁸ — "מיסטיקה" בגלל עוצמת המודעות של המתפלל לנוכחותה הקרובה של השכינה, ו"נורמלית" בכך שהחוייה הזאת ניתנת להשגתו של כל אדם ובתוך תוכו של רצף החיים היומיומיים. ה'תפילה האקזיסטנציאלית' קרובה באופן בסיסי ל'תפילה התמימה', בתוספת דגש על יסוד המפגש/העימות שבתפילה, ובכך נסגר המעגל.

רזונברג (עמ' 105 ואילך) מבקש להתמודד עם בעיית הפער הקיים בין הרעיונות הנשגבים הקשורים לתפילה למציאות הפגומה, ולעתים האפרורית, של תפילת הציבור בבית הכנסת. רבים מההוגים דנים במקור הרעיוני לחשיבותה של תפילת הציבור, החל מדברי הכוזרי המפורסמים (ג, יט) — "כדי שישלם קצתם מה שיחסר בקצתם, בשגגה או בפשיעה, ויסתדר הכל תפילה שלמה בכוונה זכה". כאן בולטת תרומתו ה'אקזיסטנציאלית' של הרי"ד סולובייצ'ק, אשר הטעים שהגוף המתפלל אינו האוסף המקרי של האנשים הנמצאים בבית כנסת מסויים, כי אם כנסת ישראל, אשר הציבור הנמצא בבית הכנסת הם נציגיה ושליחיה¹⁹. מודעות המתפלל להשתייכותו לקהילת הברית

17 בין ההוגים האלה נמנים: מרדכי (מרטין) בובר, אברהם יהושע השל, מקס קרושין והרי"ד סולובייצ'ק.

18 עיין ספרו, *Worship and Ethics*, New York, 1963, עמ' 361 ואילך.

19 אין רזונברג משתמש בניסוח זה של הרב, המופיע במסתו "בית הכנסת — מוסד ורעיון", בתוך: דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"א, עמ' 113 ואילך.

מחדרת את החוויה הבסיסית של התפילה, המוציאה את האדם מבדידותו ומציבה אותו במצב של עימות ומפגש.

בחלקו השני של מאמרו (עמ' 108 ואילך) מתמודד רוננברג עם בעיות מיוחדות בחויית התפילה המאפיינות את העולם המודרני. המחבר מנסח את הבעיות הללו, שלוש במספר, בצורת 'פרדוקסים': הפרדוקס הקוסמולוגי, התיאולוגי והאנתרופולוגי²⁰. שלושת הפרדוקסים קשורים להשקפות המאפיינות את האדם המודרני, המשנות את תפיסתו לגבי העולם (הקוסמולוגי), האלוקים (התיאולוגי) והאדם (האנתרופולוגי), ומרחיקות את בעל ההשקפות המודרניות מתפיסת העולם המונחת בבסיסן של התפילות. התפילה התמימה מבוססת על מודעות האדם לחולשתו ותלותו בכוח עליון, כאשר הקב"ה מוכן לשנות כיוון בדרכי הנהגת העולם על מנת להיענות לתחינת האדם. בעולם המודרני, העולם נראה קבוע בחוקיות אשר אין בה פתיחות למעורבות האלוקית, ובמיוחד כאשר תיאור הקב"ה כמי שמוכן לשנות סדרי בראשית להיענות לקריאת האדם נראה לאדם בן-זמננו כהאנשה הפוגעת בגרלותו ומהותו של הקב"ה. גם האדם, בעידן הטכנולוגי, הרחיב בצורה אדירה את גבולות יכולתו ושליטתו, וקשה לו לראות בתפילה, ולא בפנייה למומחי המדע, כתובת ראשונה להתמודדות עם מצוקותיו. זאת ועוד: זרמים בעלי השפעה בפסיכולוגיה המודרנית מעמידים במרכז תפיסת עולמם את האוטונומיה של האדם, ורואים בכניעתו לכוח אחר סימן של חולי בנפשו.

המחבר מציין כי יש הוגים מודרניים, כמו ישעיהו ליבוביץ, אשר התמודדו עם הפרדוקסים של התפילה בכך שערערו על התפילה התמימה, באופן המזכיר את 'התפילה הדידקטית'. הם טוענים שהתפילות לא נועדו להעלות את משאלות האדם בפני אביו שבשמים, ואף לא למלא צורך נפשי של "השתפכות נפש", המשמש ביטוי ופורקן למצוקותיו. מטרת התפילה היא עבודת ה' טהורה, ולשון הבקשה נועדה ללמד את האדם מה הן המשאלות הראויות והצרכים

20 השווה שטיינזלץ. עמ' 216 ואילך, העומד על הקשר ההרוק בין חינוך לתפילה לחינוך לאמונה.

האמיתיים²¹. ברם לרוזנברג נראה לתפוס את לשון התפילה כפשוטה, וזה מחייב את ההוגה בן־זמננו למצוא את הרעיונות אשר יאפשרו לנסח את השקפת 'התפילה התמימה' באופן אשר אדם מודרני יוכל לחיות אתו בשלום.

תוך ציון מקורות בתלמוד²² ובהגות ימי הביניים²³ אשר כבר העלו חלק מהפרדוקסים הנדונים, רוזנברג מציע קווי חשיבה להתמודדות עם כל אחד מהם. הפרדוקס הקוסמולוגי מחייב את המתפלל למצוא בתוך העולם החוקי והמסודר מקום להתערבות אלוקית, על ידי מציאת פרצות בחוקיות העולם או על ידי מציאת התאמה הרמונית בין חוקיות העולם לעולמו הפנימי של האדם. הפרדוקס התיאולוגי מחייב התמודדות עם בעיית השפה הדתית והתיאולוגית: האם ההתייחסות לאלוהות בשפה האנושית יש לה משמעות מטאפיזית כלשהי, והיא מתארת במידת מה את המציאות, או שמא אין לה אלא משמעות רתית, והיא מתארת את חווייתו הפנימית של האדם המאמין בלבד?²⁴ לגבי הפרדוקס

21 ש' כרמי, "Destiny, Freedom, and the Logic of Petition", Tradition 24:2, 1989, עמ' 20, מוצא את הרעיון הזה גם בכתבי הרי"ד סולובייצ'ק, והוא מעמיק לחקור את משמעותה של החוויה הזאת: כיצד מתוך התפילה אדם עומד על צרכיו האמיתיים, וכיצד מתמודד האדם המתפלל עם המתח הדיאלקטי בין שאיפה לצרכיו כפי שהוא מבינם להשלמה עם הגורל שנפל בחלקו מגבוה. על דבריו יש להעיר כי במקומות אחרים, הרי"ד סולובייצ'ק הביע עמדה אחרת לגבי תפילה, הקרובה יותר ל'תפילה התמימה', ועיין לדוגמה: ימי זכרון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 148-149. ומכל מקום ההבנה הפשוטה במקורות, במקרא ובספרות התלמודית, מזבילה ל'תפילה התמימה', ועל כן נראה שיש להעדיף זאת על פני גישתו של כרמי, למרות העומק והעניין שבה.

22 בספרות התלמודית עלה הפרדוקס הקוסמולוגי מסביב למשנה (ברכות פ"ט מ"ג), "הצוה לשעבר — הרי זו תפילת שוא" (עמ' 109-110), והשווה בלידשטיין, גבולות, עמ' 165-167, המראה שיש הבדל בין הבבלי לירושלמי (וכן בראשית רבה עב, ו) לגבי השאלה, באיזו מידה כפופה התפילה לחוקי הטבע. בלידשטיין ממשיך לדון בסוגיא הבבלי מסביב למשנה בראש השנה פ"א מ"ב, המתמודדת עם המתח בין התפילה (והתשובה) לגזירה האלוקית (וכאן נוגעים בפרדוקס התיאולוגי).

23 הדיון הקלאסי הוא אצל ר"י אלבו, ספר העיקרים ד:יח, והובא על ידי רוזנברג, עמ' 109.

24 ישעיהו ליבוביץ, נאמן לשיטתו, שולל לחלוטין כל ניסיון לעצב תפיסה תיאולוגית, ולמעשה שולל את משמעותה של השפה התיאולוגית. לעומת זאת יש

האנתרופולוגי מציין רוזנברג שתי גישות: האחת מדגישה את הצורך הנפשי של האדם המודרני בתפילה ואת התועלת הפסיכולוגית העשויה לצמוח לו ממנה. נגד גישה זו הפנה ישעיהו ליבוביץ את חיצו ביקורתו האירונית, לגבי "השתפכות נפש" אשר מועיר האדם (עמ' 119) "להנאתו ולסיפוק צרכיו הנפשיים — כשירה, כמוסיקה, כאמנות וכקולנוע." על כן מעדיף רוזנברג את הגישה האקזיסטנציאלית, הטוענת כי המפגש בין ה'אני' ל'אתה' הוא השלמתם ומימושם של שני הצדדים גם יחד.

רוזנברג חותם את דיונו בהצגת שיטתו של הרב קוק, שהיא גירסה מודרנית של ה'תפילה המיסטית'. ביסוד הבנת התפילה של הרב קוק מונחות התפיסות ש'הנשמה היא חלק אלוה ממעל' וש'החלק נכסף אל הכל'. בכך נוצרת התאמה בין המציאות המטפיזית לפסיכולוגית, ומונח הבסיס לתפיסת התפילה בתור ערגה "כל ההויה למקור חייה היא עורגת, כל צמח וכל שיח, כל גרגר חול וכל רגב אדמה, כל קטני היצירה וכל גדוליה, שחקי מעל ושרפי קודש, כל הפרטיות שבכל יש, וכל כללותו, הכל הומה, שואף, עורג ושוקק לחמדת שלמות מקורו העליון (מבוא ל'עולת ראי'ה').

תפיסה זו משלימה בין הכיוון האקזיסטנציאלי למיסטי, שהרי על ידי "התרוממות הרצון [של המתפלל] והתגלותו עולה הרצון למרומי ערכו, מתאחד הוא עם הרצון הכללי, הרצון העולמי, אור חי העולמים" (אורות הקודש ח"ג, עמ' נ).

כך אין הרצון הפרטי מתבטל אלא מתברר, ואף הרצון הכללי מושפע מהרצון הפרטי, שהרי הפרט מתעלה והופך להיות חלק מהכלל.

לציין את הרמב"ם בראש המחנה של אלה המחפשים משמעות ריאלית לשפה התיאולוגית, ומציין המחבר את גרשום שלום כנציג המחנה הרואה בשפה הדתית ביטוי לחוריית האדם. על הגישות שמנה רוזנברג הייתי מוסיף את הגישה הסימבולית: השפה התיאולוגית מעצבת את החשיבה ואת הרגש הדתיים על ידי שימוש בסמלים הבונים עולם רווי אסוציאציות ותחושות מסויימות. הסמל עשוי לקרב את האדם אל מושאו, לאפשר לו 'לגעת' בו, בלי לתפוס אותו או לתאר אותו באופן מדוייק וממצה.

ג. תולדות תפילות הקבע

1. מקורות קלאסיים

כדרכו של המחקר בשאר מקצועות התורה, גם התייחסותו לסידור התפילה מתמקרת בראש ובעיקר באופן התהוותו ובתולדותיו. מראשית המחקר היתה השאלה ההסטורית של התהוות סידור התפילה כרוכה בשאלה העקרונית, של קבע לעומת ספונטניות בתפילה. שני מוקרי ההתעניינות הללו, ואף כריכתם ביחד, יסודתם בהררי קודש. ידועים דברי הרמב"ם בראש הלכות תפילה (פ"א ה"א-ה"ו):

...ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה... אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום... כל אחד לפי כחו... וכן מנין התפלות כל אחד כפי יכולתו... וכן היה הדבר תמיד ממש רבינו ועד עזרא. כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותם הבנים נתבלבלו שפתם... וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר... שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן... כרי שיהא ענין כל ברכה ערוך בפי העלג. וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות...

י' בלידשטיין²⁵ מציין אל-נכון כי הזדקקותו של הרמב"ם כאן להסבר הסטורי על מנת להסביר את ייסודן של תפילות הקבע הינה חידוש ביחס לקודמיו. לדוגמה, ר' בחיי אבן פקודה מסביר כי תפילות הקבע ניתקנו על מנת להתמודד עם חולשה אנושית אוניברסלית ונצחית.

וכיון שמחשבות הלב מתבלבלים מאד ואין להם יציבות מחמת מהירות שוטטות הרעיונות על הנפש יקשה עליה לומר את עניני התפילה בעצמה, לפיכך סדרו הקדמונים עניני התפלה בלשון מתוקן...²⁶

25 התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 34 ואילך.

26 חובות הלבבות, שער ח, פרק ג. גישה דומה מופיעה אצל ראב"ע במסגרת

גם הרמב"ם מניח כי התפילה האיריאלית היא תפילה אישית וספונטנית²⁷, אך בניגוד אליו קובע הרמב"ם כי תפילה איריאלית זו אכן התקיימה במציאות ההסטורית וההלכתית, והיא מצוות התפילה מן התורה²⁸. חידושו של הרמב"ם הוא בהכנסת מימד הסטורי לסוגיית תפילת הקבע: התפילה הספונטנית האיריאלית התקיימה כל עוד ניחנו המוני העם בכושר הלשוני לבצעה, ולא נולדה תפילת הקבע אלא מסיבות שהזמן גרמן²⁹, ועל מנת להבטיח את תקינות לשון התפילה³⁰.

אף על פי שהרמב"ם היה הראשון שכרך את תולדות התהוות התפילה ואת שאלת קבע לעומת ספונטניות בתפילה, הרי יסודות שתי השאלות מונחים כבר אצל חז"ל. לגבי זמני התפילה נתלבטו חכמים אם "תפלות אבות תקנום"³¹ או "תפלות כנגד תמידין תקנום" (ברכות כו, א), ולגבי נוסח התפילה נתחבטו בסתירה בין שתי מסורות (מגילה יז, ב – יח,

פולמוסו נגד פיוטי הקליר בפירושו לקהלת, מבוא לפרק ה, והמובאות הרלוונטיות אצל בלידשטיין, שם, עמ' 35.

27 וכך מתחייב מהגדרת הרמב"ם את התפילה כ'עבודה שבלב', עיין בלידשטיין, עמ' 23 ואילך ועמ' 28 ואילך.

28 בלידשטיין, עמ' 36. בפרק השלישי של הספר (עמ' 53 ואילך) מנתח המחבר את השורשים והנימוקים של עמדה זו של הרמב"ם. חשיבותה המרכזית של פסיקת הרמב"ם שתפילה היא מצווה מן התורה הורגשה על ידי רי"ד סולובייצ'ק, "רעיונות על התפילה", בתוך: איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 240 ואילך. ברם יש לתקן את דבריו לאור ממצאיו של בלידשטיין, עמ' 58 ואילך, שראיית התפילה כמצווה דאורייתא היא העמדה השלטת בתקופת הגאונים. לדעת בלידשטיין, עמ' 67, תרומתו הייחודית של הרמב"ם דווקא ב"פרספקטיבה ההיסטורית שהרמב"ם נוסך בה את דבריו", ועיין להלן בסמוך.

29 בעמ' 45-47 מתלבט בלידשטיין אם גם קביעת חובת התפילה מספר פעמים ביום נועדה להשגיר את התפילה בפי העם, או שמא תקנה זו נעוצה בנימוק אחר.

30 בעמ' 42-43 עומד בלידשטיין על היסוד הסוציולוגי שבדברי הרמב"ם, המצריך אחדות בין כולם, בקיאים ושאינם בקיאים, על מנת להבטיח את תפקודם התקין של חלק מהעם, ומשווה לפירוש המשנה לביכורים פ"ג מ"ז.

31 בירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ז ע"א, מובאת דעה זו בלשון אחרת: "תפילות מאבות למדום", כלומר שחכמים תיקנו תפילות כנגד תפילותיהם של האבות, ולא שהאבות תיקנו את התפילות. כמו כן מובאת בירושלמי דעה נוספת שהתפילה נלמדה מ"שלוש פעמים שהיום משתנה על הבריות".

(א): לפי האחת "שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה", ולפי השנייה, "מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". וכן ניסו התנאים ברור יבנה להתמודד עם הבעיה של קבע לעומת ספונטניות בתפילה, כפי שמשתקף משתי משניות ידועות: "רבי אליעזר אומר: העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים" (ברכות פ"ד מ"ד);³² "רבי שמעון³³ אומר הוי זהיר בקרית שמע ובתפלה וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא (אבות פ"ב מי"ג). המתבונן יפה בסוגיות הללו יוכל למצוא רמזים שאף חז"ל ראו קשר בין השאלה ההסטורית לאופייה של התפילה³⁴, אך כאמור היה זה הרמב"ם שחיבר בין השאלות בצורה מפורשת.

קדימותה של 'תפילת הרחמים' על 'תפילת הקבע', מבחינה היסטורית וערכית, אינה נחלת חכמי ימי הביניים בלבד, תפיסה זו באה לידי ביטוי בכתביהם של הוגים מודרניים. הרבה חוקרים והוגים הושפעו מסקירתו הממצה של תפילות העולם של החוקר הנוצרי פרידריך היילר³⁵, שם טען כי התפילה האמיתית היא "תפילת הלב המקורית והפשוטה", ואילו תפילת הקבע הן "השתקפותן המטושטשת בלבד". ברם בין חוקרי המקרא צמחה בחמשים שנה האחרונות תפיסה הפוכה, אשר מרגישה את מרכזיותה של התפילה הציבורית-הטכסית במקדש. בראש האסכולה הזאת ניצב מ' הרן, אשר טען כי בזמן המקדש, ליד עבודת הקרבנות, התקיימה עבודה של יחידים אשר הגיעו למקדש על מנת לקרוא שירי קודש שנתחברו בידי משוררי המקדש, והם מזמורי

32 לגבי פירוש משנה זו עיין להלן.

33 מדובר בר' שמעון בן נתנאל, תלמיד רבן יוחנן בן זכאי, כפי שהובא לעיל באותו פרק במשנה ח'.

34 לדוגמה: נראה שמאן דאמר 'תפילה אבות תיקנום' יבליט את נימת ה'רחמים' שבתפילה, ואילו מאן דאמר 'תפילה כנגד תמידים תיקנום' יבליט את הצד הפורמלי והטכסי (-קבע) של התפילה. ואכמ"ל.

35 Das Gebet (Munich/Basel, 1969⁵). בתרגום לאנגלית: Prayer (translated: S. McComb, J.E. Park (London, 1932)). מ' גרינברג, Biblical Prose Prayer, Berkely/Los Angeles/London, 1983 (להלן: גרינברג), עמ' 39, מצביע על שורשי תפיסתו של היילר בהשפעת התיאולוגיה הפרוטסטנטית וההגות הרומנסית.

ספר תהילים ודומיהם³⁶. בתווך, בין שני הקטבים האלה, ניצב מ' גרינברג³⁷, הטוען נגד ההבחנה החרה מרי בין קבע לספונטניות בתחום התפילה וקובע כי התפילה הרגילה בזמן המקרא שייכת למעמד ביניים. לדבריו, רוב תפקודי האדם במצבים חברתיים מודרכים על ידי נורמות ותבניות קבועות, אך בכל אירוע חייב היחיד להלביש בשר ועור אישיים על השלד הקבוע מראש. כך בכל מצב המציא המתפלל את תפילתו הספונטנית על פי דגמים ודרישות קבועים ומוכרים.

2. התהוות תפילות הקבע במחקר המודרני

(א) השיטה הפילולוגית ושיטת ביקורת הצורות

במאה התשע-עשרה, כשהונחה התשתית לחקר המודרני של התפילה בידי יום טוב ליפמן צונץ³⁸ (גרמניה, תקנ"ד-תרמ"ו = 1794-1886), שלטה במחקר הגישה הפילולוגית, אשר עוסקת ב"חקר מסמכים כתובים, קביעת האותנטיות שלהם וצורתם המקורית, ועמידה על משמעותם"³⁹. נאמן למוסכמות של תרבות זמנו, הקדיש צונץ את מלוא מאמציו לחקר הפיוט, והקדיש אך מעט מספרו, הדרשות בישראל⁴⁰, לחקר תפילות הקבע. אך הערותיו הקצרות בנוגע ל'נוסח המקורי' של תפילות הקבע וגלגוליו הינן, מבחינה מחקרית, 'קב ונקי', מכיון שצונץ מגלה כאן בקיאות מופלגת בספרות התלמודית, בסידורים ומחזורים מתקופות וארצות שונות, ובכתבי יד של ראשונים, סידורים, ופיוטים.

36 "הכהן, המקדש והעבודה", תרביץ מח (תשל"ט).

37 גרינברג, עמ' 44 ואילך.

38 על קודמיו של צונץ, אשר התחילו במלאכה של מחקר שיטתי של סידור התפילה, עיין אצל גולדשמידט, "מחקר הליטורגיה היהודית בגרמניה", מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תש"מ.

39 הגדרה של: Websters Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language (New York, 1989) — תרגום שלי. א.ו.

40 תורגם מגרמנית ע"י מ"א ז'ק, ופורסם עם השלמות מאת ר"ח אלבק, ירושלים תשל"ד³ (להלן: צונץ). מחקרים חשובים אחרים של צונץ (ראה ביבליוגרפיה בסוף: נ' גלאצר, יום טוב ליפמן צונץ — האיש, חייו ויצירתו [תרגום מגרמנית: דב קווסטלר], ירושלים תשמ"ח) בענייני סידור התפילה לא תורגמו ועל כן מעטה השפעתן על המחקר המודרני. נודע לי כי פרופ' יונה פרנקל שוקד על תרגום המחקרים ויש לקוות שנוכה בעתיד הקרוב לראותם בעברית.

הגרול בממשיכי דרכו הפילולוגית של צונץ היה איתמר אלבוגן, וספרו הגרול, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית⁴¹, הוא עדיין הדיון המקיף ביותר בתולדות תפילות הקבע⁴².

בין פירותיה של השיטה הפילולוגית יש למנות את המהדורות המדעיות של ספרי תפילה שונים, ובמיוחד הספרים שההדיר דניאל גולדשמידט: הגדה של פסח, סליחות, קינות לתשעה באב ומחזור לימים נוראים. כן התחיל בהכנת מחזור לסוכות, ומלאכה זו הושלמה בידי חתנו, יונה פרנקל, אשר הוציא אחריו גם מחזור לרגלים. המומחיות בשיטת הפילולוגיה איפשרה למחברים להציע בפני הקורא והמתפלל מהדורה של הספרים הללו אשר בה הנוסח מבוסס על עדי הנוסח הטובים ביותר, ומלווה ב'אפאראט' של חילופי נוסחאות. המחברים מקדימים למהדורות מבואות המתארים את תולדות היווצרותן של התפילות הנדונות⁴³, ועל שיבושים שנשתגרו.

הגישה הפילולוגית מושתתת על הנחת היסוד שיש להתייחס אל התפילות כיצירות ספרותיות, אשר ניתן לקבוע לגביהם מהו ה'נוסח המקורי' האותנטי⁴⁴, וכיצד נתהווה ממנו הנוסח אשר בידינו היום. נגד

41 תורגם מגרמנית על ידי יהושע עמיר, עם הערות והשלמות מאת יוסף היינימן, תל-אביב תשל"ב (להלן: אלבוגן).

42 גם אלבוגן (ראה להלן בסמוך) השתמש מפרי מחקריו לסובת תיקוני הסידור אשר דגל בהם (סרסון, עמ' 105; הופמן, ליטורגיה, עמ' 244; רייף, יהדות, עמ' 3). רייף גם מצביע על דעות קדומות נוספות של אלבוגן שהשפיעו על תחום המחקר ואופיו: שלילת המיסטיקה, מרכזיות הסידור האשכנזי, חוסר התעניינות בנושאים תיאולוגיים והלכתיים. וכאן יש לציין כי גילוי מגמתיות ודעות קדומות אצל חוקר אינו פוסל אוטומטית את תוצאות מחקרו, אלא רק מחייב מידה של זהירות וביקורתיות בקבלת דבריו. צונץ ואלבוגן הצטיינו בעבודה היסודית והמקיפה שהשקיעו במחקריהם, ועל כן אין להתעלם, לא מנתונייהם ולא ממסקנותיהם, אלא יש לשקול כל עניין לגופו, ולעתים יימצא כי שיקול דעתם הושפע יתר על המידה משיקולים מגמתיים.

43 ב'ראשית דבר' למחזור חג הסוכות, מציין פרנקל שגולדשמידט "סבר שמבוא למהדורה מדעית של טקסט הוא חלק אינסגרואלי שלה", ותפסה זאת היגה אופיינית לשיטה הפילולוגית, אשר משתמשת הן בעדי הנוסח והן בעמידה על תולדות התפילות על מנת לעמוד על הנוסח המקורי ולהבין את גלגוליו ושינויו.

44 יש לציין כי אין בעלי הגישה הפילולוגית טוענים שניתן היום לשחזר את ה'נוסח המקורי', והרבה פעמים מודים הם שאין כלים לעשות כן. עיין לדוגמה: אלבוגן.

הגישה הזאת יצא אחד מחשובי חוקרי התפילה שברורות האחרונים, יוסף היינימן, בספרו: התפילה בתקופת התנאים והאמוראים⁴⁵, ביקורתו על השיטה הפילולוגית, במבוא לספרו (עמ' 12), מתבססת במידה רבה על ממצאים העולים ממקורות תלמודיים ומנוסחאות תפילה שנתגלו ממקורות שונים, ובראשם: הגניזה הקהירית, הספרות החיצונית ומגילות מדבר יהודה. במקורות הללו מצאנו נוסחאות תפילה הדומות מאוד לתפילות הקבע המוכרות, יחד עם שינויי לשון ומטבע רבים ונרחבים.

את הממצאים האלה מבקש היינימן להסביר באמצעות שיטת "ביקורת הצורות"⁴⁶, המניחה כי נוסחי התפילה לא ניתקנו 'מלמעלה', על ידי חבורת החכמים, אלא צמחו 'מלמטה', מתוך העם⁴⁷. ועל כן (עמ' 9) "שומה עלינו לנתח את סוגי התפילה השונים, הן מבחינת הרפוסים הצורניים המשמשים בהם, הן מבחינת תפקידיהם, כדי להגיע להבנת סיבם של רפוסים אלה והתהוותם מתוך מושבם בחיים".

במאמרו — "Studies in the Jewish Liturgy", in: J.J. Petuchowski (ed.), Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy (NY, 1970), עמ' 47, אשר מביא, תוך הזדהות, את דברי האבודרהם (השלם, עמ' קה) שאין אחדות בנוסח התפילה בכל המקומות. ועיין במיוחד אצל גולדשמידט, מבוא למחזור ראש השנה, עמ' יח, הע' 18, המבהיר שהשאלה אינה יכולתנו לשחזר את הנוסח המקורי, אלא אופיו הבסיסי של הטקסט כיצירה ספרותית אחידה.

45 ירושלים תשכ"ו² (להלן: היינימן, התפילה), עמ' 12. מהדורה ראשונה יצאה בשנת תשכ"ד.

46 היינימן, עמ' 9. בהמשך דבריו היינימן מציין את מחקריו של א' שפנייר בסידור התפילה בשיטת הביקורת הצורנית. תיאור נרחב של שיטת הביקורת הצורנית, מקורותיה והנחותיה, כולל תרומתו של שפנייר, מצוי אצל: R. Sarason, "On the Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy" in W. S. Green (ed.), Approaches to Ancient Judaism (Missoula, 1978), להלן: סרסון, עמ' 131 ואילך.

47 קרובה הגישה הזאת להנחות יסוד של הזרם הרומנטי, הרואה את היצירה התרבותית האמיתית כביטוי טבעי ואותנטי של רוח האומה, ועיין אצל R. Finnegan, Oral Poetry - Its Nature, Significance and Social Context (Bloomington and Indianapolis, 1992²), pp. 30ff. הפילולוגית, לעומתה, מאופיינת על ידי גישה 'קלאסית', המוצאת את משמעותה של היצירה במבנה המעוצב שלה וביופי צורתה.

התפילות שצמחו אצל העם הופיעו במסגרות חברתיות שונות ('מושב בחיים') — בבית המקדש, בבית הכנסת, בבית המדרש, ואף בית המשפט תורם את חלקו — ולכל מסגרת מאפיינים ודגשים משלה. לדברי היינמן (עמ' 176), בדיקה שיטתית של התפילות תוך עמידה על מקור היווצרותן תגלה כי בתפילה שצמחה בהווי של בית הכנסת נמצא תכונות כגון: שימוש בלעדי בשם 'הווייה'/'ארנות' ולא בכינויים (הקב"ה, המקום, הרחמן, רבונו של עולם, עושה שלום במרומיו, מי שבירך אבותינו, ועוד); שימוש שיטתי ובלעדי ב'מטבע ברכה' קבוע ונוקשה. לעומת זאת, בתפילות שנוצרו בבית המדרש נמצא שימוש רחב בכינויים וגיוון רחב יותר בצורות ומטבעות התפילות⁴⁸.

רק לאחר שהושגרו תפילות רבות ומגוונות, ממקורותיהן השונים, בפי רבים מן העם, נקלטו הם לתוך תפילות הקבע. לפי שיטה זו, תפקידם של החכמים היה "להשתלט על מציאות רב-גונית זו, להכניס בה שיטה וסדר, ולהביא לידי קבע את הצורות, הרפוסים והמסגרת. הם פעלו לאחר המעשה: לאחר שכבר נוצרו תפילות רבות שהיו רווחות בפי העם, הגיעה העת שראו חכמים חובה לעצמם לעשות למען אחדות

48 בעיה מתודולוגית של שיטת היינמן היא בעיית ה'מעגליות' בקביעת התכונות של סוגי התפילה השונים: כיצד קובעים מראש את אמות המידה לשיוך תפילה מסוימת לסוג זה או אחר, אם לא על פי ידיעה מראש איזו תפילה שייכת לאיזו מסגרת? היינמן יוצא מתוך הנחה שמקורן של תפילות מסוימות ידוע לנו: התפילות המצוינות במשנה תמיד פ"ה מ"א או בעבודת הכוהן הגדול במסכת יומא שייכות לבית המקדש, ברכות ק"ש ותפילת העמידה לבית הכנסת, ברכות התורה לבית המדרש וכו'. יש היגיון, אך אין הכרח, בהנחות הללו. גם באמות המידה הסגנוניות שמעלה היינמן, אין הבחנה חרה בין הסוגים, והיינמן מודה 'שקטיגוריות אלו עצמן חופפות במקצתן' (התפילה, עמ' 176). כמו כן, לעתים אין אמות המידה עצמן חדות כל צורכן. לדוגמה, על אף קביעתו שאין שימוש בכינויים בתפילות בית הכנסת, הוא מוצא בתפילות הללו שימוש ב'אבינו', 'מלכנו', ועל כן מסייג הוא את קביעתו הגורפת הראשונה: "מכל מקום חסרה היא אותם הכינויים, שבהם משמש מושג מופשט לציון האלוהות..." וצ"ע. מידת הסובייקטיביות ביישום השיטה היא מרובה (עיין סרסון, עמ' 147). בעיות אלו הינן אופייניות לשיטת 'ביקורת הצורות' גם בתחומים אחרים — עיין סרסון, עמ' 135, והשווה: M. Greenberg, Studies in the Bible and Jewish Thought (Philadelphia/Jerusalem, 5755), p. 236, אך חוקרים רבים עדיין מרגישים שיש בשיטה ובמסקנותיה כוח שכנוע למרות בעיות אלו (לדוגמה: סרסון, עמ' 147).

וקבע, לברוק את רפואי התפילות הקיימות, לפסול מקצתם ולהכשיר מקצתם" (עמ' 29).

מכאן יש להבין את הממצאים שמלפני תקופת חכמי המשנה והתלמוד — הספרות החיצונית ומגילות מדבר יהודה — ואת הממצאים מקטעי הגניזה, המשמרים תפילות שנהגו בארץ ישראל וסביבותיה בתקופת הגאונים. כשבאו החכמים לעשות האחדה של נוסח התפילות, נעזרו הם בנוסחאות שצמחו ונשתגרו בחוגים שונים של העם, ואשר חלקן נשתמרו בספרות החיצונית ובמגילות קומראן⁴⁹. קטעי הגניזה מעידים, כי גם אחרי חתימת התלמוד עדיין היו התפילות גמישות — והיו שכבות בעם שלא יישרו קו עם הסטנדרטיזציה שהנהיגו חז"ל והמשיכו לנהוג על פי מנהגיהם הקדומים והמגוונים.

(ב) 'מאי בינייהו' — התהוותה ואופייה של תפילת העמידה

מסביב לגישתו של היינימן התפתח ויכוח ער ומעניין, אשר הבהיר כי העומדת על הפרק אינה השאלה ההסטורית של השתלשלות נוסחי הקבע בלבד, כי אם שאלה עקרונית הנוגעת לאופייה הבסיסי של תפילת הקבע. בעלי הגישה הפילולוגית ו'ביקורת הצורות' מסכימים ביניהם לגבי הנתונים הבסיסיים: האחדה של נוסח התפילות על רקע קיומם של ניסוחים שונים. סלע המחלוקת היא: האם תפילות הקבע הן יצירה ספרותית של החכמים, אשר קבעו לכל תפילה נוסח מחייב⁵⁰; או שמא הסתכמה פעולתם של החכמים ב'בדיקה לאחר מעשה', באישור ובסינון בלבד?

בשנים האחרונות זכה הויכוח בין שתי הגישות הללו לניסוח בהיר וחד סביב לשאלה מרכזית, אשר יסודותיה מונחים ברברי המשנה: "רבן גמליאל אומר: בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה, רבי יהושע אומר: מעין שמונה עשרה, ר' עקיבא אומר אם שגורה תפלתו בפיו יתפלל

49 · התפילה, עמ' 30-31. כך ניתן למצוא את התבנית הבסיסית של רבות מהברכות של תפילת שמונה-עשרה בסדרת 'הורו לה' בבן-סירא נא, יב: הורו לה' מגן אברהם, הורו לה' גואל ישראל, הורו לה' מקבץ נדחי ישראל. החכמים קיבלו את חתימות ה'ברכות', אך קבעו נוסח אחיד לתפילות כאלו, בכך שחייבות הן לפתוח ב'ברוך אתה ה', ולא ב'הורו לה'.

50 עיין גולדשמידט, מחזור, מבוא, עמ' יח, הע' 18.

שמונה עשרה ואם לאו מעין י"ח. רבי אליעזר אומר: העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים".

הרי שחכמי יבנה, בני אותו הדור אשר בו תיקן שמעון הפקולי את שמונה עשרה הברכות, נתחבטו בדרגת הקביעות שדרשו החכמים אשר תיקנו את תפילת העמידה⁵¹ — רבי יהושע ורבי עקיבא מאפשרים תקציר של התפילה⁵² ורבי אליעזר מחייב בה התחדשות⁵³.

היינימן מפרש את מחלוקת בין רבן גמליאל לחבריו על פי דרכו: "התפילה היתה 'קבע' לא מבחינת הנוסח, אלא רק מבחינת המבנה, התוכן, סדר המוטיבים וקביעת מקומותיהן של הפתיחות והחתימות במטבע ברכה. את המסגרת הזאת מילא המתפלל כרצונו — זה האריך וזה קיצר, זה בחר בניסוח אחר וזה בשני... אין דעתו זו של רבי אליעזר

51 י' בלידשטיין, "על הנימוקים לאמירת תפילת 'הבינו' בהלכת הרמב"ם", סידרא ד' (תשמ"ח. להלן: בלידשטיין, הבינו), עמ' 7 מבחין בין תפילת היחיד לתפילת הרבים, וטוען כי "מוסכם על חכמי דור יבנה שי"ח ברכות שלמות נאמרות בציבור", וכן נראה לדייק מלשון המשנה: "בכל יום מתפלל אדם...".

52 בשני תלמודים (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ג, ח ע"א; בבלי ברכות כט, א) מובאת מחלוקת אמוראים לגבי צורתה המדויקת של תפילת 'מעין שמונה עשרה': האם שמונה עשרה ברכות מקוצרות, בעלות חתימת מטבע ברכה; או שלוש ברכות הפתיחה ושלש ברכות הסיום וברכה אמצעית המסכמת את הברכות האמצעיות של תפילת 'שמונה עשרה' רגילה. ועיין י' בלידשטיין, הבינו, עמ' 8, ובספרות הרשומה שם בהע' 10.

53 לדעת רבי אושעיא בבבלי ברכות כט, ב, ההתחדשות היא פנימית-סובייקטיבית, לדעת רבנן (שם), בתחום הלשון והסגנון, ולדעת רבה ורב יוסף ההתחדשות היא בהוספה של בקשות אישיות. רווחת בין החוקרים ההבנה שרבי אליעזר חולק עקרונית על תוכן קבוע לתפילה, שהוא יסוד לשיטת שאר התנאים. כן הביא ה'מלאכת שלמה' בשם ר' יוסף אשכנזי, ולכך הסכימו חוקרים רבים, ועיין מקורות אצל אצל י' היינימן, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 77, הע' 2, ויש להוסיף את: י' גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הרוקנוס, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 84-86; ע' פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ נט (תש"ן). עמ' 429. היינימן (שם); "קבע וחידוש בתפילה היהודית", בתוך: המשך, עמ' 79 דוחה פירוש זה מכוח הבנתו השונה בשיטות רבן גמליאל, ר' יהושע ור' עקיבא (ראה להלן). גם י' בלידשטיין, "בין תפילת הפרט לתפילת הציבור", סיני קו (תש"ן — להלן: בלידשטיין, תפילת הפרט), עמ' רסא דוחה הבנה זו מכוח שיטת רבי אליעזר בעבודה זרה ז, ב - ח, א: "שואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל". וע"ע אצל היינימן, עיוני תפילה, עמ' 79, המביא הוכחה נוספת (בשם ר"ל גינצבורג) משיטת ר"א לגבי מיקום ההבדלה בתפילת העמידה (ברכות פ"ה מ"ב).

עומדת כלל בניגוד לרעות חבריו, רבן גמליאל, ר' יהושע ור' עקיבא; שאף אלו לא ידעו על 'נוסח אחד ויחיד' של תפילות החובה ולא העלו על הדעת, שחייב אדם להתפלל דווקא במלים מסוימות"⁵⁴.

עזרא פליישר⁵⁵ יצא לערער על התיזה של היינימן, אשר זכתה להסכמה נרחבת בקרב עולם המחקר⁵⁶ ולדבריו הבנת היינימן נוגדת הן את השכל הישר והן את המקורות⁵⁷: "והנה חובה זו שהוטלה על הציבור, והיא היתה חובה תכופה שצריכה היתה קיום בפה, אי אפשר בשום אופן לתאר שהיתה ערטילאית, או עקרונית, או שניתן לה שיעור שבאומדנה בלבד, או שלשונה (ואם כן גם תכניה) הושארו פתוחים לשיקול דעתו

54 עיוני תפילה, עמ' 79. השווה: היינימן, התפילה, עמ' 141-142; הג"ל, המשך, עמ' 79-80. וקדמוהו שר"ל, מבוא למחזור בני רומא, ירושלים תשכ"ו², עמ' 17-18, ועיין אצל סרסון, עמ' 104. בנקודה זו קרובה גישתו של היינימן לזו של אלבוגן, עמ' 192: "אולם העריכה התייחסה בראש-ראשונה לברכות ולסדר הנוהג ביניהן... העיקר היה שייקבע מספרן של הברכות...". ועיין אצל סרסון, עמ' 108-109, העומד על המתח בין עמדה זו של אלבוגן — המופיע בכתבים אחרים שלו, כפי שמביא סרסון, שם — לבין המתודה הפילולוגית שהוא דוגל בה. וכן עומד סרסון, עמ' 103, על מתח דומה גם בדברי צונץ, עיין הדרשות בישראל, עמ' 179: "עריות מוכיחות שעוד זמן רב היו קיימים ספקות ומנהגים שונים ביחס אל נוסח הברכות". לדברי סרסון הערה זו מעמידה בסימן שאלה את יסודות החקירה הפילולוגית, שהרי יש כאן גישה דו-פרצופית לגבי עצם קיומו של 'נוסח מקורי' של תפילת העמידה (וע"ע סרסון, עמ' 151, הע' 32). ברם כבר הבאנו לעיל (הע' 44) את דברי גולדשמידט, המחלק בין שאלת קיומו של 'נוסח מקורי' לשאלת אופיו ה'ספרותי' של חיבור התפילה.

55 עמדותיו הנחרצות של פליישר הינן מרחיקות-לכת גם בנוף של השיטה הפילולוגית. אפילו שני נציגיו המובהקים של הגישה הפילולוגית, צונץ ואלבוגן, לא סענו שתפילת העמידה נוצרה על ידי חכמי יבנה 'בהעלם אחד', כפי שטוען פליישר. כמו כן, הסניגוריה שלימד ד' גולדשמידט על הגישה הפילולוגית (לעיל, הע' 44) שמה את הדגש על אופיה של היצירה יותר מאשר על תולדותיה, ואף הוא רחוק מלטעון על פי דרכו של פליישר. מכל מקום, בדיון הבא נקטתי בפליישר לייצוג הגישה הפילולוגית, ונימוקי עמי: דברי פליישר הם 'סריים' ומכים גלים בעולם המחקר בשנים האחרונות, בזכות למדנותו של המחבר, נחרצותו ותרומתו הנכבדה והענפה לחקר התפילה. כמו כן דברי פליישר מציגים בבהירות יתירה את הגישה הפילולוגית, וניתן לומר כי הוא נשאר נאמן ועקבי בגישתו בה בשעה שחוקרים אחרים ראו לנכון להתפשר עם אלמנטים של הגישה היריבה.

56 פליישר, לקדמוניות, עמ' 397-398.

57 שם, עמ' 426-427.

של מי שבא לקיימה. השכל הישר מחייב להניח, שתהפילה נקצבה ברייקנות גמורה... שנוסח העמידה, על לשונותיה כולן, נתקן במצוות רבן גמליאל, נשיא בית-דין גדול של יבנה, על-ידי שמעון הפקולי⁵⁸...

אלא שלא כל חכמי יבנה השלימו עם תקנתו של רבן גמליאל⁵⁹: "חובת הדיוק באמירת התפילה נראתה בעיני ר' יהושע גם כבדה יתר על המידה, ועל כן פסק בניגוד למובא מפי רבן גמליאל... 'מעין שמונה עשרה'; כלומר לא י"ח ברכות בניסוחו של שמעון הפקולי, אשר אמירתן נמשכת זמן רב מדי וזכירתן קשה, אלא נוסח (קבוע?)⁶⁰ מקוצר שלהן... רבי עקיבא סבור... שמצווה לומר י"ח ברכות כלשונן, וכך ראוי שיעשה מי שזוכר את הלשון על בורייה. אבל מי שאינו זוכרה, רשאי לומר נוסח מקוצר שלה⁶¹, כדעת ר' יהושע.

מחלוקת זו באה לידי ביטוי בדרכי הבנת הזיקה בין תפילת העמידה של חז"ל לתפילות טרום-חז"ליות המוכרות מהספרים החיצוניים ומגילות

58 לפי פליישר (עמ' 427, הע' 68), המסורת המייחסת את תקנת התפילה ל'מאה ועשרים זקנים' אינה סותרת את המסורת לגבי שמעון הפקולי, "כי שמעון הפקולי מן הסתם לא עבד לבד אלא סייעו בידיו חכמים שונים". פליישר ער לכך שהגמרא במגילה יח, א כן רואה סתירה בין המקורות ומיישבת אותה בעניין אחר, ואף אין פליישר מסביר כיצד קובעת הברייתא כי בין המאה ועשרים זקנים היו 'כמה גביאים', בניגוד למסורת של חז"ל שהנבואה הופסקה הרבה דורות לפני כן (עיין לאחרונה אצל ח' מיליקובסקי, "סוף הנבואה וסוף המקרא בעיני סדר עולם, ספרות חז"ל והספרות שמסביב לה", סידרא י', תשנ"ד, עמ' 83-94).

59 שם, עמ' 428-429. והשווה לדבריו בעמ' 426, כי רק ר"ג הבין את עומק המשמעות של תקנת תפילת קבע.

60 בעמ' 428, הע' 74, דן המחבר בפירוש דברי ר' יהושע בידי הגמרא ובידי החוקרים.

61 פליישר מפרש כאן את דברי ר"ע על פי גירסת הדפוסים, 'אם שגורה תפילתו בפיו...'. ברם נאה, "בורא ניב שפתיים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על-פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה, "תרביץ סג (תשנ"ד. להלן: נאה), עמ' 208, מוכיח מגירסת עדי הנוסח הטובים של משנתנו, 'אם שגרה תפילתי בפיו...'. שר' עקיבא אינו מתכוון לתפילה הרגילה בפיו (מי שזוכר את הלשון על בורייה), אלא לתפילה ספונטנית הזורמת בפי האדם באופן שוטף. פירוש זה של דברי ר"ע מתאים להבנת היינימן במשנה ולא לפירוש פליישר. נאה גם מסיק מכאן מסקנות רעיוניות מרחיקות לכת, ועיין ביקורת במאמר תגובה של כותב שורות אלה בתרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 301-314.

ים המלח, מחר, ולמנהגי תפילה ארצישראליים שנתגלו בגניזה הקהירית, מאידך. הדמיון הרב בין לשונות תפילה המופיעות בספרות החיצונית ובמגילות ים המלח לתפילת העמידה ולברכות קריאת שמע מלמד, לדעת היינמן⁶², שזמן רב לפני תיקון תפילות הקבע בידי חז"ל הסתובבו נוסחאות תפילה שונות בחוגי העם השונים, ומשנקבעו תפילות הקבע נוסחאות אלו שימשו מקור ובסיס לאופן שבו עיצבו חכמים ומתפללים את תפילותיהם.

בריקת נוסח העמידה הארצישראלית הקדומה שנשתמר בקטעי גניזה מראה שהברכות שונות מבחינת הנוסח המילולי, ואפילו מבחינת חלוקתן, אבל מנהג זה שומר על התוכן והסדר של הברכות⁶³. לדוגמה, בגניזה ישנן שמונה עשרה ברכות, כולל ברכת 'ולמשומדים אל תהי תקוה', ומצורפות ברכות 'בונה ירושלים' ו'את צמח דוד' לברכה אחת שזו לשונה: "רחם ה' אלקינו ברחמיך הרבים על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל היכלות ועל מעונך ועל מלכות בית דוד משיח צדקך. בא"י אלהי דוד בונה ירושלים".

מכאן מסיק היינמן את המסקנות הבאות: 1. לא היתה תקנת 'ברכת המינים' ביבנה תוספת של ברכה, אלא הרחבה ושינוי בתוך ברכה קיימת, שהרי ברכת 'ולמשומדים' כלולה במניין השמונה-עשרה ברכות⁶⁴. רק בבבל הפרידו את 'את צמח דוד' מ'בונה ירושלים' והגיעו לתשע-עשרה ברכות. 2. פתיחת הברכה דומה מאד לברכת 'רחם ה' אלקינו' הנהוגה בברכת המזון, ומכאן מסקנת היינמן: חז"ל לא תיקנו נוסחאות שונות לברכת ירושלים המופיעה בעמידה, בברכת המזון, בברכות ההפטרה ובברכת חתנים, אלא קבעו מטבע אחד לארבע

62 התפילה, עמ' 139 ואילך. הזיקה בין התפילות של הכתות לתפילות חז"ל העסיקה הרבה את המחקר בשנים האחרונות, ונציין רק למקיפים ולאחרונים שבהם: ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ו; D. K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (Leiden/Boston/Koln, 1998).

63 היינמן, "תפילות הקבע בהתהוותן", בתוך: מעינות ח', ירושלים תשכ"ח (להלן: תפילות הקבע), עמ' 43-44.

64 התפילה, עמ' 142, ועיין שם, הע' 20, דחייה של השערות אחרות של חוקרים קודמים.

המסגרות, ומנוסחי הברכה שנהגו בפיהם של בעלי תפילה שונים נקלטו בסידורים שלנו ארבע נוסחאות מסויימות⁶⁵.

פליישר מתייחס לנתונים באופן אחר. הוא מודה שנוסחאות התפילה שבספרות החיצונית ובמגילות מדבר יהודה שימשו מקור ללשונות תפילות הקבע שניתקנו בידי חז"ל, אך אין זה מוכיח, לדעתו, שתפקיד חכמי יבנה הסתכם בהאחרת המנהגים וקביעת מסגרת. לדברי פליישר⁶⁶ קיים הבדל עקרוני בין תפילות שהתקיימו לפני חורבן בית שני לתפילות שנתקנו לאחר החורבן: "שכל זמן שבית המקדש היה קיים לא היתה התפילה, כלומר העמידה לפני ה' בשביל לשבח או לבקש ממנו בקשה או בשביל כל צורך אחר, חובה לא על היחיד ולא על הציבור. ואף-על-פי שרבים התפללו, הרי תפילתם היתה ביטוי לצורכי נפש אינטימיים ונסביתיים בלבד... לא היו לתפילה הזאת לא קבע של לשון ולא קבע של זמן... אין בכל הספרות התלמודית שום רמז בעל צביון היסטורי אמין לקיומה של תפילה ממוסדת בפני הבית..."⁶⁷

כפי שנרמז במובאה זו, פליישר מערער על תקפותם ההסטורית של המקורות התלמודיים המתארים תפילה קבועה, בזמן ובצורה, בפני הבית, כגון המשנה בתמיד פ"ה מ"א⁶⁸. על פי סקירה מקיפה של

65 תפילות הקבע, עמ' 44. בעמ' 49 ואילך עורך היינימן השוואה בין כל נוסחאות הברכות השונות בעמידה שלנו, בסדר רב עמרם גאון, בסידור רס"ג, בגניזה ובמקורות נוספים, ומראה את גמישותן הרבה. בצורה מתומצתת יותר עומד היינימן על עיקרי הדברים ב'התפילה', עמ' 143.

66 בהרחבה במאמרו המקיף, לקדמוניות; הוא חוזר על עיקר טיעונו בקצרה בתחילת מאמרו, "תפילת שמונה-עשרה — עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה", תרביץ סב (תשנ"ג). להלן: תפילת י"ח.

67 לקדמוניות, עמ' 424.

68 שם, עמ' 419 ואילך. בעמ' 419 הוא דן בברכות כוהן גדול (יומא פ"ז מ"א-מ"ב), ובעמ' 420 הוא טוען לגבי תמיד פ"ה מ"א, כי — "ספק גדול הוא אם 'ברכו', 'ברכה אחת' ו'שלוש ברכות', הנאמרות במשנה, הן מעין הברכות הידועות מן התפילה המאוחרת... אבל מלשון המקור ברי שוב שאין לפנינו תפילה ממש, אלא קריאת שמע בלבד", ולגבי קריאת שמע מודה פליישר שהיא התקיימה בפני הבית (עיין בדבריו, עמ' 417 ואילך). דומה כי טיעונו של פליישר כאן יש בהם יותר משמץ של הודאה במקצת, ואף לא ברור לי על סמך מה ה'ספק גדול' שלו הופך לוודאות גמורה. בעמ' 424 הוא מסכם ואומר שכל המאמרים המייחסים את תפילות הקבע לתקופות קדומות "אינם מכוונים אלא להפליג בחשיבות המוסר ולבצר את יוקרתו".

מקורות תלמודיים וחיצוניים הוא מאשש את המסקנה של י"ל לוין⁶⁹ כי: "לא הכיל בית-הכנסת שבפני הבית מכל מה שנמצא כלול בימינו במושג 'תפילות ישראל', אלא את הקריאה בלבד בתורה ובנביאים" (לקדמוניות עמ' 412).

רק קבוצות אשר התנתקו מהמקדש, כדוגמת כת ים המלח, נאלצו למצוא עבודת קבע חלופית בצורת סדר תפילה יומיומית⁷⁰. החכמים שבפני הבית, לעומתם, נמנעו במכוון מלתקן תפילות קבועות, על מנת שלא ייווצר מרכז של עבודת ה' קבועה שיתחרה עם מרכזיותו של המקדש⁷¹. על כן מסביר פליישר⁷² את קיומן של לשונות תפילות הקבע בספרות הקדומה מימי בית שני, בכך ששמעון הפקולי וחבורת החכמים שסייעוהו נעזרו בכל הספרות הענפה מתקופת הבית, בכתב ובעל-פה. אך אין זה גורע מהחידוש העקרוני שבתקנת תפילות שמטרתן עבודת ה', ולא ביטוי אישי ספונטני, ואף לא מצורתה הספרותית — קביעת נוסח מלא, מילולי ומחייב⁷³.

The Second Temple Synagogue: The Formative Years, in: L.I. 69
Levine (ed.), The Synagogue in Late Antiquity (Philadelphia, 1987). ועיין שם, עמ' 5 ואילך (עיקר התפקיד של בית הכנסת לקריאת התורה), עמ' 19 ואילך (מקום התפילה בבית הכנסת לא ברור, וכנראה תפס מקום מרכזי יותר בבתי כנסת של חו"ל מאשר בבתי כנסת בארץ). לוין מסייג מעט את מסקנותיו, בניגוד לפליישר המעמיד את הטיעונים בפסקנות.

70 לקדמוניות, עמ' 415 (ועיין ספרות שם, הע' 46. תפילת י"ח, עמ' 178, הע' 2.
71 ב'לקדמוניות', עמ' 425 מציין פליישר כי בזמן הבית היו שני מוקדים לחיי הרוח של ישראל: בית המקדש ובית הכנסת. ברור שפליישר חושב כי מרכזיותו של בית הכנסת כמקום של קריאה בתורה אינו מאיים על מרכזיות המקדש, ובניגוד לקביעת מקום לתפילות הקבע, אשר גמנעו חכמים לעשותה. מן הראוי היה שפליישר יבהיר מה ראה לחלק בין זה לזה. ועיין אצל ש"ק רייף, "על התפתחות התפילה הקדומה בישראל", תרביץ ס (תשנ"א. להלן: התפתחות), עמ' 677, המבחין בבירור בין תפיקדי בית-הכנסת הקדום ל'עבודת הבורא הסקסית [אשר] התרכזה בבית-המקדש'. ויש לעיין אם אין בקריאת התורה בציבור משום 'עבודת הבורא הסקסית', ואכמ"ל.

72 לקדמוניות, עמ' 433 ואילך.

73 לדבריו 'מרובים מאוד המקורות התלמודיים' המוכיחים שהתפללו נוסח קבוע 'מעשה מוכני' (קדמוניות, עמ' 430). כדוגמה הוא מביא את הירושלמי, ברכות פ"ד ה"א, ז ע"א, שם ר' מנא מעיד כי אביו, ר' יונה, היה מתפלל בבית בקול, כדי שילמדו בני ביתו ממנו את [נוסח ה]תפילה, ולפירוש המקור הוא מפנה שם לספרות נוספת.

לעומת זאת, אין פליישר יכול להתכחש למידת החופש והגמישות בנוסחאות התפילה שנתגלו בגניזה הקהירית. על זאת אומר פליישר⁷⁴ שלא הוכרע המאבק בין קבע לספונטניות באופן מוחלט על ידי רבן גמליאל ושמעון הפקולי⁷⁵. דעותיהם של ר' יהושע, ר' עקיבא ור' אליעזר — אשר נכללו במשנת רבי⁷⁶ — המשיכו להשפיע על המתפללים ועל החכמים, וגם שינויים הסטוריים בחיי האומה הובילו לשינויים, אף כי קטנים⁷⁷, בלשונן של תפילות. כמו כן הפייטנים, אשר השפעתם ניכרת בארץ ישראל, הביאו לשינויים רבים בנוסח התפילה, אם כי אף אלו השאירו את המסגרות הבסיסיות של התפילה בעינן⁷⁸. הבאנו על קצה המזלג נקודות מרכזיות המבדילות בין גישת היינימן לגישת פליישר בנוגע להבנת המקורות התלמודיים וההסטוריים השונים, וראינו את ההבדלים העיקריים בין שתי תפיסות של השתלשלות תפילת העמידה, תפילת הקבע המרכזית בסידור. ברם ההבדל העיקרי בין שתי התפיסות שייך לשאלת מהותה של תפילה

74 לקדמוניות, עמ' 437 ואילך.

75 פליישר אף טוען (עמ' 437): "יש להניח שגם רבן גמליאל לא ראה את נוסח העמידה כסקסס קפוא ומקודש, שכל המשנה ממנו אות בטלה תפילתו", ולדבריו לא נאבק ר"ג על קביעת לשון אחידה לתפילה אלא כדי שרעיון תפילת הקבע ייקלט בציבור. בצדק ציין רייף, התפתחות, עמ' 680, שכאן מסייג פליישר מעט את דבריו. לדעתי עומדים דברי פליישר אלה בסתירה להנחות יסוד שלו במקומות אחרים, ועיין להלן בפנים.

76 לדעת פליישר שם, זה מוכיח כי בדורו של רבי "היתה נטייה בין החכמים להבליט את אופיים הבלתי מחייב של נוסחי תפילות הקבע ולראות בעין יפה ססיות מהם". יש כאן הנחה מרחיקת-לכת לגבי האופן שמגמות אידיאולוגיות במשנה באות לידי ביטוי על ידי הבאה או השמטה של מחלוקות, והנחה זו זקוקה לעיון מירבי. ברם גם אם פליישר הרחיק לכת בסיועו זה, ברור כי הכללתן של שיטות אלו במשנה מגבירה את השפעתן על חכמים מתקופת התלמוד והלאה, ותעיד על כך העובדה שדעת ר' אליעזר — לפי פרשנויות תלמודיות — נתקבלה להלכה.

77 לדעת פליישר, לקדמוניות, עמ' 438, "כל השינויים הללו לא שינו את הסקסס היסודי אלא כשיעור שסקססים שבעל-פה משתנים בהכרח בדרך מסירתם".

78 לקדמוניות, עמ' 438, ויותר בהרחבה בספרו: התפילה ומנהגי תפילה ארצישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 148. וע"ע ספרות המצויינת ב'לקדמוניות', שם, הע' 104. ועיין ביקורת על פליישר בנקודה זו אצל רייף, התפתחות, עמ' 680; רייף, יהדות, עמ' 146-147.

הקבע וזיקתה לתפילה הספונטנית⁷⁹. לדעת היינמן אופייה הבסיסי של התפילה הוא ספונטני, ואין זה משתנה גם אחרי שתיקנו חכמים זמן ומתכונת קבועים לאמירת התפילה. היינמן רואה בתקנת תפילות הקבע "יצירה חשובה ומהפכנית"⁸⁰, ברם אין בכך שינוי מוחלט של פני התפילה, אשר ביסודה נועדה תמיד לאפשר לכל אחד ואחד לשפוך את נפשו לפני בוראו. מעולם לא נועדו האלמנטים הקבועים של התפילה להפקיע את אופייה הספונטני הבסיסי, ועל כן מצאנו במשנה, בתלמוד ובמקורות בתרבות המודרניים כי נשארה לשון התפילה גמישה⁸¹. פליישר יוצא מתוך תפיסה שיש הפרדה גמורה בין תפילות היחיד, האישיות והספונטניות, שאינן ניתנות למיסוד ולקבע בשום אופן, לתפילות הקבע, אשר נוצרו למען הציבור ונועדו לשמש בתור טכס ציבורי של עבודת ה'. מן הראוי לעבודה זו שלא תהיה לשונה נתונה לכושרו הלשוני היצירתי ומידת השראתו של כל יחיד ויחיד: "כי אין אדם בעולם, אפילו הוא חכם מחוכם, שאפשר שתוטל עליו חובת אמירתן של י"ח ברכות רצופות, על מנת שינסח אותן בעצמו, כל שכן לפי סדר קבוע מראש, ובנושאים קבועים מראש, ולקראת חיתומי ברכה קבועים מראש, תוך המצאה 'ספונטאנית' של גוף כל ברכה וברכה"⁸².

79 פליישר מודע להשפעה העמוקה של הנחות היסוד שלו בנוגע לאופיה של התפילה על האופן שהוא תופס את המקורות. על כן בתגובתו לביקורת של ש"ק רייף (תרביץ ס, תשנ"א), עמ' 685 הוא מצביע על "האופי הדרוקטיבי הגלוי של טיעוני": "...ההנחה שרבן גמליאל קבע לעמידה נוסח קצוב ומחייב היא בראש ובראשונה הנחה לוגית... מן השיקול הלוגי הזה, והוא כופה את עצמו, לדעתי, על השכל הישר, אני שב אל הקורפוס התלמודי ומראה שכולו מוכיח שכך הוא..."

80 התפילה, עמ' 17.

81 עדיפותה של הספונטניות עולה בקנה אחד עם הדגש על הרקע האורלי (= בעל-פה) של התפילות, כפי שהראתה ר' פינגן (עיין לעיל, הע' 47). על כן אינו צורך בלידשטיין, קדיש, עמ' 80, בהערתו ששיטת ביקורת הצורות של היינמן צריכה היתה להוביל אותו להכיר בחשיבות של 'כפיפות לתבנית ספרותית'.

82 לקרמוניות, עמ' 427. בהע' 67 הוא מוסיף לתמוה כיצד חוקרים האמינו שגם עמי הארצות שבעיירות ובכפרים ידעו לאלתר תפילות (בעברית) על פי מרשם קבוע בידי בית דין. יש דמיון בולט בין הנחות היסוד של פליישר לטענותיו של הרמב"ם לגבי הרקע של תקנות תפילות הקבע (עיין לעיל, פרק ב-1), וכבר צויין הדמיון בין פליישר לרמב"ם על ידי בלידשטיין, הרמב"ם, עמ' 41.

אלא שעיון נוסף יראה כי אין תמיהתו של פליישר חותמת את הריון, אלא רק מעוררת להתעמק יותר בהבנת נפשו של האדם המתפלל. ניתן להיענות לאתגר שהציב פליישר בפני תפיסתו של היינמן בשלוש דרכים. הדרך ראשונה קשורה להבנה מדויקת של המושג 'ספונטניות', והיא הוצגה על ידי היינמן עצמו: "אינני טוען שכל מתפלל היה מסוגל לחדש ולשנות את הנוסח בכל פעם ופעם. אבל זאת היתה התפיסה האידיאלית..."⁸³ הוזה אומר: גם הספונטניות איננה חובה גמורה המוטלת על האדם, כי אם הזדמנות. ייחודה של 'קבע מתוך ספונטניות' הקיים בתפילות שתיקנו חז"ל מונח באפשרות הניתנת לכל יחיד ולכל קהילה לקבוע דפוסי תפילה דומים אם לא זהים. ברצותו יקבע המתפלל דפוסי לשון אשר ישמשו אותו לפרק זמן ארוך יותר וברצותו ישליך את עצמו לתוך התפילה בלי הכנה, וימצא את המילים מתוך ובתוך חוויית התפילה עצמה. בהמשך לדבריו נוכל להציע שאף פתוחה הדרך בפני המתפלל לאמץ נוסח תפילה של חבריו או של קהילתו. קיצורו של דבר: אין חובה מוחלטת של ספונטניות גמורה, ועל כן לא ידרש אדם להתפלל באופן הדורש ממנו כישורים שאין לו.

הדרך השנייה קשורה לתחום הסוציולוגי, והיא תוקפת את הנחת פליישר שכושר התפילה הספונטנית היא מעבר ליכולתו של האדם הפשוט. לדברי גרינברג ניתן להבין את התפילות ה'מאולתרות' המופיעות במקרא על רקע התרכובת של דפוסי קבועים מראש ותכנים ספונטניים המאפיינת את התנהגותו של האדם בכל סיטואציה חברתית: "מנסיוננו האישי נוכל להעיד על תפוצתם הרחבה של דפוסי הקובעים את תפקודנו בתחום הריבור במצבים רגשיים: נוסחאות של אמירת שלום; דרישת שלום נימוסית אך לא־תובענית יחד עם התגובות הנדרשות. מוסכמות קובעות את הפתיחות והחתימות, וגם את התכנים הראויים. מוסכמות כאלה מאפשרות לכל אדם בעל־תרבות למלא את תפקידו הזמני על ידי מילוי שורותיה הריקות של התבנית הקבועה עם חומר המתאים לאירוע... המוסכמות הקשורות לאירוע מספקות את המרכיבים, ותפקיד הפרט הוא לצקת לתוכם תוכן ספציפי לפי הנסיבות. התפילות ה'מאולתרות' שבמקרא דורשות אך מעט יותר

כישרון ממה שאנחנו יכולים למצוא בעצמנו; ואף המעט הזה יוסבר בנקל על ידי אופיה המסורתית-השמרני של החברה המקראית⁸⁴... באופן דומה ניתן להבין, על פי דרכו של היינמן, את תפילת היחיד על פי תקנת חכמי יבנה: תבנית קבועה אשר היחיד יוצק לתוכה מילים ותכנים משלו.

הדרך השלישית שייכת לתחום התיאולוגי, וניתן לעמוד עליה דרך הבקשה הפותחת את תפילותינו: "ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך". מכאן עולה תמונה של המתפלל המצפה שהקב"ה יתן את המילים בפיו. שלמה נאה מוצא את הרעיון הזה בדברי ר' חנינא בן רוסא במשנה ברכות פ"ה מ"ה, על פי עדי הנוסח הטובים: "אם שגרה⁸⁵ תפילתי בפי — יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו — יודע אני שהוא מטורף". נאה מפרש 'שגרה' — זורמת. שטף התפילה מראה שהתפילה התקבלה. מכאן הוא מסיק שזרימתה החופשית של התפילה איננה מתוך הרגל — כפי שמשמע מנוסח הדפוס 'שגורה'⁸⁶ — אלא מתוך החיבור שהתפילה יוצרת בין המתפלל לה', הנותן למתפלל מענה לשון. ומכאן הרעיון העולה מן המשנה: "אין שבחה של התפילה שהיא בנויה היטב, באופן יפה ובשום שכל ונעשית בארגון ובשליטה של המתפלל, אלא בדיוק להיפך: המצב שאליו שואף המתפלל הוא מצב שבו התפילה ניגרת ושוטפת מאליה מתוך פיו... על היסוד הזה נשענת התפיסה, הרואה באופן התרחשות התפילה את הסימן לקבלתה: הרובר חש כאילו לא התורעה הפעילה שלו היא המנחה את הריבור, אלא כוח עליון: כביכול מן השמים משתתפים ומסייעים עמו בתפילה (עמ' 196-197).

על פי הדרך הזאת נאה מפרש גם את שיטת רבי עקיבא, התולה את אמירתן של שמונה עשרה ברכות מלאות ב'אם שגרה תפילתו בפיו'. לדעת המחבר, גם רבי עקיבא מתכוון לומר כי צורת התפילה תלויה בצורת החיבור שאדם מצליח ליצור עם אלוהיו: אם ה' מברך את המתפלל בשטף מילים לשוח את אשר על ליבו, אזי יש מקום לתפילה

M. Greenberg, Biblical Prose Prayer (Berkeley/Los Angeles/ 84
London, 1983), p. 44-45, תרגום שלי.

85 ולא: שגורה, כבדפוס. תיעוד אצל נאה, עמ' 186, הע' 2.

86 בסוף המאמר (עמ' 213 ואילך) מתייחס נאה להשתלשלות ה'תיקון' של הנוסח ל'שגורה', וסוען שזה נבע מתוך חוסר-הבנה של הביטוי הלא-שגור 'שגרה'.

מלאה; אם ה' מונע מהמתפלל את ברכת שטף המילים, סימן הוא לאדם שיש לקצר בתפילתו.

יש עדיין מקום לדון, באיזו מידה ראו חכמי המשנה ב'תפילה השוגרת' דגם לתפילותיהם של כלל הציבור⁸⁷, ומכל מקום מצאנו — לפחות לדעת נאה — יסוד לרעיון שחז"ל נתנו למתפלל את החופש למלא את רפוסי התפילה בתוכן משלו, מתוך תפיסה שכך משמש עצם התפילה כערוץ תקשורת בו מקבל האדם מהשפע האלוהי בו בעת שהוא שופך את נפשו לפניו.

סיכום: הויכוח בין החוקרים פותח בדיון לשוני-הסטורי וחותם בדיון הנוקב ויורד עד מעמקי נפשו של המתפלל ואף בוקע ועולה עד למרומים. השאלה בקשר למקורותיה ודרכי התהוותה של תפילות הקבע תלויה בהבנה שונה של המקורות, אך גם בשוני בסיסי בהבנת אקט התפילה. מאלו מקורות — נפשיים, חברתיים, ואף תיאולוגיים — נובעת לשונו של המתפלל? האם התפילה האישית והתפילה כעבודת ה' הן גילויים שונים של אותה תופעה, או שמא שתי תופעות שונות בתכלית? מאז ימי חכמי יבנה, דרך הרמב"ם, ועד לחוקרי זמננו, שאלת הקבע והספונטניות בתפילה מעסיקה את החכמים והלומדים ומחייבת שילוב של ידיעת המקורות והבנתם⁸⁸, עם התבוננות מעמיקה בשורשי המפגש בין האדם לעצמו, לקהילתו ולאלוהיו.

הבנת היחס בין יסודות הספונטניות והקביעות בתפילה משליכה על שאלות מעשיות ועיוניות רבות כמו:

* היכן וכיצד צריך ויכול אדם להכניס לתוך תפילותיו הקבועות בקשות ותחינות אישיות?⁸⁹

* האם וכיצד רשאי אדם להתפלל תפילת נדבה?⁹⁰

87 עיין אצל נאה, עמ' 211-212 והשווה וולפיש, 312-313.

88 בתחילת מאמרו, לקדמוניות, מעיר פליישר כי המחלוקות בנוגע לשאלות העולות במאמר מעוגנות בתמונה הלא-בהירה העולה, לכאורה, מהמקורות שבידנו.

89 עיין: עבודה זרה ז, ב — ח, א; תוספתא ברכות פ"ג ה"ו; ברכות טז, ב — יז, א; בלידשטיין, תפילת הפרט.

90 ברכות כא, א ומקבילות, ועיין: J. Tabory, "The Conflict of Halakhah and Prayer", Tradition 25/1, 1989 (להלן: תבורי, העימות), עמ' 19-21 ועיין מקורות שצוינו שם.

* תקנתן של תפילות חרשות⁹¹ — בימינו זה כולל 'תפילה לשלום המדינה'⁹² וסדרי תפילה שונים ליום העצמאות⁹³.

* שינויים במנהגי תפילה לאור שינויים חברתיים — לרוגמה: קבוצות תפילה של נשים⁹⁴.

מההיבט העיוני שאלת אופיה ותולדותיה של תפילת הקבע משליכה על השאלה, באיזו מידה מחוייב ומסוגל הפרשן להניח שללשונן ולמבניהן של התפילות כפי שהן בידינו יש משמעות מכוונת ועמוקה⁹⁵. מאז תחילת ימי המחקר שאלה זו עלתה לגבי תפילות רבות. רוגמה לשאלה כזאת שעלתה כבר אצל צונץ וממשיכה להעסיק את המחקר עד היום היא מיקומה של ברכת 'גואל ישראל' בתפילת העמידה בין הברכות אשר עוסקות, לכאורה, בבקשותיו של הפרט ולא בבקשותיהם של הכלל⁹⁶. התמודדות עם השאלה הזאת עומדת במרכזם של דיונים רבים העוסקים במבנה ובסדר של הברכות האמצעיות של תפילת העמידה⁹⁷.

91 לדוגמאות, החל מזמן הגאונים ועד ימינו, עיין אצל תבורי, הניגוד, עמ' 21-23.
92 עיין א' ארנד, פרקי מחקר ליום העצמאות, ירושלים תשנ"ח (להלן: ארנד), פרק י'.

93 עיין ארנד, פרקים ב-ג. יש גם לציין תפילות מיוחדות שנתחברו בזמן השואה ולאחריה, ועיין: י' תידור-באומל, קול בכיות, רמת-גן תשנ"ב.

94 אחת מסלעי המחלוקת בין המצדדים למתנגדים במנהג חדש זה קשורה לשאלה, באיזו מידה שולט במנהגי בית הכנסת יסוד הקבע ובאיזו מידה פתוחים הם לשינוי. עיין: א' שוחטמן, "מנייני נשים בכותל", תחומין סו (תשנ"ה), עמ' 171 ואילך; ש' שילה, "תפילת נשים בצוותא ברחבת הכותל", תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 163-164; ר' לוביץ, "על תפילת נשים", תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 671; א' שוחטמן, "עוד לשאלת מנייני נשים (תגובה לתגובה)", תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 173-174; ועיין ספרות המצויינת במאמרים אלה.

95 עיין במיוחד אצל פליישר, לקדמוניות, עמ' 440; הנ"ל, "מענה (בשולי השגותיו של ש"ק רייף), תרביץ ס' (תשנ"א), עמ' 688; ובהרחבה: הנ"ל, תפילת י"ח.

96 כבר האבודרהם, עמ' קד (בשם הריב"א), עמד על החלוקה של הברכות האמצעיות לשתי מחציות, ועל בעיית המיקום של ברכת הגאולה, ופתרונו — שמדובר בגאולת הפרט — התקבל על ידי רבים מהחוקרים, ועיין: שד"ל, מבוא למחזור בני רומא, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 18, והערות גולדשמידט שם; הערת היינימן אצל אלבוגן, עמ' 27. צונץ, עמ' 179, מציע הסבר פילולוגי-היסטורי למיקומה של הברכה, וכן אלבוגן, עמ' 22.

97 עיין: א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, עמ' 589-591; א' מונק, עולם

ד. לשון התפילה

חכמי המשנה והתלמוד העמיקו לעיין בדקויותיה של לשון התפילה, וכבר העירו תנאים כי "מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו" (בבלי ברכות נ, א). ה"נקרנים" דנו בהבדלים בין "מטובו/בטובו", "נברך שאכלנו משלו/נברך למי שאכלנו משלו" ועוד (שם). אמוראים עמדו על הבחנות לשוניות דקות, כאשר קבעו כי "לבער... ודאי להבא משמע", ואילו לגבי "על ביעור" נחלקו: "מר סבר מעיקרא משמע ומר סבר להבא משמע" (פסחים ז, א). והנה ברורות האחרונים מאור הושחו כל הניתוח שבידי חוקרי לשון המקרא ולשון תז"ל, ברם העיר אחד מחשובי החוקרים, אפרים חזן כי "אך בכל הנוגע ללשון התפילה אין לנו אלא "אתחלתות דאתחלתות", על אף שפע המקורות ודיוני הלשון מן ההיבט ההלכתי, הזועקים לעיונו של החוקר"⁹⁸. מכל מקום ננסה לטעום מעט ממה שהעלו חוקרי לשון התפילה.

נושא העומד בבסיסו של כל דיון בענייני לשון התפילה הוא, אם לשייך את לשון התפילה ללשון מקרא או ללשון תז"ל, ובהתאם לקביעת ר' יוחנן כי "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמו" (עבודה זרה נח, ב). שאלה זו היא סבוכה, משום שבתפילה קיימים יסודות של שתי 'השפות'. לדוגמה לשונן של שתי ברכות: "על פירות האילן – אומר 'בורא פרי העץ' (ברכות פ"ו מ"א); "אמר רב יהודה: האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר: 'ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם' (ברכות מג, ב)". לשון ברכה הראשונה, 'בורא פרי העץ' היא לשון מקרא, ובניגוד ללשון המשנה בהצגת המקרה – 'על פירות

התפילות, עמ' קל; י' שביב, "המבנה של תפילת העמידה", ארשת ג' (תשר"ס), עמ' 53; ד' משלוב, "עיונים בברכת 'בונה ירושלים'", שנה בשנה (תשנ"ז), עמ' 346. ע' פליישר, "תפילת שמונה-עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה, ומגמותיה", תרביץ סב/ב (תשנ"ג), (להלן: תפילת י"ח), קובע כי כל הברכות של תפילת העמידה עוסקות רק בצורכי הכלל ולא בצורכי הפרט, ולגבי ברכת 'גואל ישראל' עיין שם, עמ' 200 ואילך, והשווה: R. Kimmelman, The Daily Amidah and the Rhetoric of Redemption, JQR 79 (1988-1989).

⁹⁸ "לשון מקרא ולשון חכמים במסבך הקצר שבברכה", בתוך: מ' בריאשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב (להלן: חזן), עמ' 689.

האילן⁹⁹. לעומת זאת, לשון הברכה השנייה, 'וברא... אילנות' — לשון חז"ל.

יש טוענים שלשון התפילה משקפת תופעה לשונית כללית של 'מיוזג סגנונות'¹⁰⁰, אך כבר קבע אבא בנדויד אל-נכון כי לפנינו תופעה שהיא ייחודית ללשון התפילה¹⁰¹: "אין ספק שעומק הרגשות שבתפילה העברית עם פשטות ההבעה הגיעו למזיגה שלמה ומוצלחת, עד שהיא מאפילה עלינו מלראות את התערובת הסגונית שבה¹⁰²: אבינו בשמים, עשה עמנו צדקה וחסד שמך הגדול; או: והאלילים כרות ייכרתון לתקן עולם במלכות שרי וכו' — מי מרגיש בשטף הזה של רגשות דתיים שמץ של שעטנז? כאן המקרא והמשנה דבקו זה בזה והיו לנפש אחת". אפשר שיש משמעות רעיונית למיוזג הלשוני המצוי בסידור התפילה. השפה הבסיסית המשמשת בתפילות היא לשון חז"ל, משום שזו היתה לשון ריבור יומיומית בתקופת חיבור התפילות¹⁰³. שפה זו היתה "פתוחה לגבי לשון המקרא"¹⁰⁴, משום שמתאים שישראל יפנו לאלוקיהם באותה שפה שבה פנה ה', בכתבי קדשו, אליהם¹⁰⁵.

99 דוגמה זו כבר הובאה על ידי יחזקאל קוטשר, בשמו של שלמה מורג, כדוגמה לייחודה של לשון התפילה, ועיין מקורות אצל חזן, עמ' 691, בהע' 10-11.

100 מ"ב שניידר, "הלשון העברית הספרותית", לשוננו ו (תרצ"ד-תרצ"ה), עמ' 316 ואילך.

101 לשון מקרא ולשון חכמים, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 239. גם חוקרים אחרים ציינו את "ייחודה של לשון התפילה כרובד לעצמו" (חזן, עמ' 691, על פי דבריו של יחזקאל קוטשר). ועיין אצל י' גלוסקא, התפילה במסורת תימן: בחינות לשוניות (- עדה ולשון כ'), ירושלים תשנ"ה (להלן: גלוסקא), עמ' 1, הע' 3 רשימה של חוקרים הרואים את לשון התפילה כלשון מעורבת.

102 נציין לשון מקרא בהדגשה ולשון חז"ל בהסייה. יש לציין כי שימושי לשון המזוהים על ידי חוקרי הלשון כ"לשון חז"ל" עשויים להופיע במקרא, אך ייחשבו ל"לשון חז"ל" אם הם נדירים ומופיעים בעיקר בספרי המקרא המאוחרים, ובמיוחד אם ניכר בהם שימוש של השפה הארמית.

103 מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 3.

104 ח' רבין, "עיסוק בלשני בלשון התפילה", בתוך: ע' פליישר וי"י פטוחבסקי (עורכים), מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א (להלן: רבין), עמ' קסג. ע"ע גלוסקא, עמ' 2.

105 רעיון זה הועלה על ידי י' פרץ (הובא על ידי גלוסקא, עמ' 1), אשר הרחיק לכת וקבע כי "לשון התפילות העיקריות היא ביסודה מקראית", וקביעה זו נדחתה בידי החוקרים. באופן מעט שונה מציע רבין, עמ' קסג, שמחברי התפילות

התרכובת הלשונית של שפת התפילה משקפת שהתפילה היא ביסודה שפה אנושית (לשון חז"ל, לשון התורה שבעל-פה), המועשרת בחומר השאוב מהשפה האלוקית שבמקרא¹⁰⁶.

פרופ' עזרא פליישר, על פי הבנתו את תפילות הקבע כיצירה 'בהעלם אחד' של חכמי יבנה, רואה את המיזוג הייחודי המאפיין את לשון התפילה — ותפילת העמידה במיוחד — כבחירה מכוונת: "מייסדי התפילה רצו שלשון זו תהיה פשוטה, שקופה, מובנת לכל מתפלל, שהיא לא תהיה הלשון המדוברת בשוק, אף לא זו שנלמדת בבית-המדרש, אבל גם לא זו המזוהה מיד עם לשון המקרא, שכבר ייצגה בעת ההיא הווייה אחרת, רחוקה, על-זמנית"¹⁰⁷.

ייחודה של שפת התפילה ניכר, בין היתר, באוצר המילים, וכפי שקבע חיים רבין: "בתקופת התנאים הייתה אפוא לשון קבועה של תפילה, או במלים אחרות, אוצר מוגבל של רצפים, ממנו יכול היה 'שליח-הציבור' השתמשו בשפה המקראית "מתוך הנחה שהמתפלל יזהה את מקור הצירופים המקראיים וישלב את משמעותם בהקשרם המקורי בתוך כוונות תפילתו". ברם יש לציין כי לעתים בעלי התפילה מפקיעים את הביטוי המקראי ממשמעו המקורי, ולדוגמה: 'המוציא לחם מן הארץ' מציין את הקב"ה, ואילו 'להוציא לחם מן הארץ' (תהלים ק"ד, יד) מוסב על 'עבורת האדם'.

106 גלוסקא, עמ' 2. יש לציין שגלוסקא מציב שני סייגים בפני קביעות החלטיות לגבי אופייה של לשון התפילה: (1) "שכן האמת העובדתית היא שהלשון הנדונה לא פסקה מלהתפתח עד ימינו... לשון תפילה היה בעל אופי דינמי, ועם זאת בעל יסודות יציבים, שהיו מעין מסגרת להתפתחויות שהתרחשו בו"; (2) "לדעת רוב חוקרי הנוסח, קשה לגלות נוסח-אב או נוסח גרעיני מקורי של התפילה, שהרי עברה התפילה שינויים רבים", והוא מביא מדברי דניאל גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 33, הע' 13, "שאין לסמוך על נוסח התפילה שבחיבורים העתיקים, כגון בסידור רס"ג או במחזור ויטרי, מפני שהמעתיקים טעו והכניסו בהם מן הנוסח השגור בפהם, ונדמה לי שאף התפילות הבאות שלמות בתלמודים ובמדרשים, אין לסמוך על נוסחן מטעם זה". ההנחות הפילולוגיות מאחורי הסייגים הללו, המקובלות על רוב חוקרי סידור התפילה, שונות בתכלית משיטתו של פרופ' עזרא פליישר (לעיל, ג-2-ב), ועיין בפנים בסמוך כיצד מנתח פליישר את לשונו של סידור התפילה בהתאם לגישתו.

107 פליישר, תפילת י"ח, עמ' 186. בהע' 28 שם הוא מרחיב את הדיבור לגבי הזיקה הדו-פרצופית ללשון המקרא ולגבי השוואת לשון התפילה של חז"ל ללשון התפילה במגילות ים המלח.

לשאוב בניסוח ברכות החובה ופתיחותיהן¹⁰⁸. כך מצאנו בלשון התפילה צירופי לשון שאינם נמצאים, לא במקרא ולא בספרות התלמוד, כגון: יהי רצון, שכינת עוזו, ארון הנפלאות, מושב יקרו¹⁰⁹ ועוד¹¹⁰. יש מן הצרופים המצריכים עיון לשוני מעמיק, ולדוגמה – "חי העולמים". יצחק גלוסקא, עמ' 176 ואילך, עוסק בהרחבה בניקודו ובמשמעו של צירוף זה, הנמצא במקרא פעם אחת (דניאל יב, ז) כשהסומך הוא בלשון יחיד: "חי העולם", וכנראה הושפע מהצירוף הארמי "חי עלמא" (שם, ד, לא). גלוסקא מתער שתי צורות ניקוד והיגוי: חי העולמים, חי העולמים. הרמב"ם, הלכות יסודי התורה פ"ב ה"י, ביאר את ניקודו של ביטוי קרוב, "חי ה'", על פי הסבר פילוסופי: "שאין הבורא וחיו שניים כמו חי הגופים החיים". בכיוון דומה הציעו כמה בעלי לשון שהניקוד בפתח, "חי ה'", נוצר על מנת להבדיל בין קודש לחול באמצעות הניקוד¹¹¹. גלוסקא, עמ' 178, מציע להבין את חילוקי מסורות הניקוד על בסיס סמנטי: מסורת אחת מבארת "חי העולמים" = האל המחיה את העולמות, ועל כן יש לנקד "חי העולמים", היינו – ה[נותן] חיים של העולמות¹¹². המסורת השנייה מבינה "עולמים" = נצח, ועל דרך הפסוק "חי אנכי לעלם" (דברים לב, מ).

בחלק אחר ממחקרו המקיף מרחיב גלוסקא את הדיון בענייני סגנון התפילה (עמ' 181 ואילך). בניגוד לדקדוק, הקובע חוקים כלליים ומחייבים, עוסק חקר הסגנון בתכונות מיוחדות המאפיינות טקסט מסויים, ובלשונו של סופר בן-זמננו¹¹³: "בסגנון אנחנו מבודדים את

108 הובא על ידי גלוסקא, עמ' 98–99; עמ' 218–219.

109 צירוף זה אמנם מופיע במדרשים מאוחרים, ונראה שהם קשורים לספרות ההיכלות, עיין: אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד קז ד"ה פרק שלישי: כסא; וכן בכמה מקומות בספר בתי מדרש.

110 עיין אצל גלוסקא, עמ' 97 ואילך.

111 סורסיני, שהובא בגלוסקא, עמ' 178, ובהע' 106 שם. והשווה מה שהביא גלוסקא בשם גוניוס-קאוטאש בעמ' 177–178.

112 ולעומת זאת, "חי העולמים" מייחס את האחדות המוחלטת של ה' לעולמים, ובכך "נעקר מן העולם, לפי שהוא מיחס לעולם דבר שהוא מיוחד רק לה" (ר"י קאפח, פירוש לספר המדע, עמ' קג).

113 קורי, הובא על ידי גלוסקא בעמ' 181. הדגשה במקור (אצל גלוסקא).

דרכי הבחירה המיוחדת של הכותב". כבר עמד יוסף היינמן (עמ' 147) על תכונות סגנוניות המאפיינות את תפילות הקבע: "רוב רובן של תפילות אלו... פשוטות הן למדי וקצרות, ואין סיגנון סיגנון ספרותי גבוה... אין למצוא בברכותיה של תפילת הקבע לא אריכות ולא חגיגות, לא סיגנון הימנוני נשגב, לא הפרזה, לא חזרות מרובות... ולא קישוטים ועיטורים אמנותיים".

פליישר, יבלח"א, מוסיף על קביעה זו דברים המתאימים לתפיסתו לגבי הזמן והאופן שנתחברו תפילות הקבע: "המהלך המאופק, החסכני ביותר מבחינה ריטורית, של לשון התפילה, הוא פלא גדול שאנו מתעלמים ממנו רק מפני שאנו מורגלים בו. חכמים שקבעו את לשון העמידה... זכרו יפה את הפאר ואת ההדר המופלגים שצינו את עבודת ה' של האומה בזמן שבית המקדש היה קיים... הלא פלא הוא שלא ביקשו לקשט את לשונם עד שתהיה שקולה בהדרה להדר עבודת ה' במקדש. אבל כל נוסחי העמידה שהגיעו לידינו מוכיחים שהחכמים ויתרו על האופציה הזאת מרצון. הם ניסחו את העמידה בלשון בלתי מקושטת, מתוחה במידה סבירה אבל מאופקת, קרובה אל גבול הנשגב אבל נזהרת שלא להגיע אליו... ומרוחקת מאוד מן האקסטאזה ומכל רטוריקה של ריגוש"¹¹⁴.

קביעות אלו נאמרו, כמובן, על דרך הרוב. ישנן בסידור התפילה תפילות בעלות סגנון מרומם ופיוטי, וכמו כן תפילות מסוג ה'ליטאניה'¹¹⁵ — רשימה של פניות או תיאורים קצרים, עם מענה קבוע (מעין פזמון), כגון: האדרת והאמונה — לחי העולמים, הבינה והברכה — לחי העולמים. תפילות אלו הינן באמת פיוטים שנקלטו לתוך סידור

114 תפילת י"ח, עמ' 186-187. בהמשך דבריו עומד פליישר על יוצא מן הכלל — סגנון תפילות החגים, ששם "התירו את רצועת התנופה הריטורית של נוסחי הקבע שהתקינו והקנו בכך ממד של פאר לתפילה". ויש לציין כאן גם את אזהרתו של היינמן כי (התפילה הקדומה, עמ' 47), "אין הקיצור בהכרח אחת מתכונותיה הסיגנוניות של התפילה בכלל ושל התפילה הקדומה בפרט; אדרבה, כפל לשון וחזרות הן 'טבעיות' למדי בשטח זה, בייחוד בתפילות שבח חגיגות הכתובות בסיגנון הימנוני." ועיין אצל סרסון, עמ' 126, המציין כי טיעון זה מכוון נגד הנחות יסוד פילולוגיות של ד' גולדשמידט.

115 על ה'ליטאניה' עיין היינמן, עמ' 88 ואילך; מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ז (להלן: בר-אילן), עמ' 15 ואילך.

התפילה¹¹⁶, וחלקן משקפות סגנונות האופייניים לקבוצות מחוץ לעולמם של חז"ל, כגון כת ים המלח¹¹⁷ או 'יורדי המרכבה'¹¹⁸. חריגות אלו, מצד אחד, מעידות על הכלל, שמעצבי התפילה בדרך כלל אמנם שמרו על איפוק הסגנון. אבל מאידך, מעידות החריגות שציבור המתפללים, אף שעיקר תפילתם המשיך להיות תפילות הקבע הפשוטות והמאופקות, לא הסתפקו בהן, אלא חשו בצורך להוסיף עליהן תפילות בעלות סגנון מרומם ופיוטי יותר.

גלוסקא (עמ' 181 ואילך) מעמיק בחיבורו לעיין בתופעות סגנוניות יותר מתוחכמות, כגון: הפרופורציה של משפטי איחוי¹¹⁹ (- משפטים העומדים זה ליד זה, בלי יצירת זיקה הגיונית ביניהם, כולל משפטים המחוברים על ידי ו/או) לעומת משפטי שעבוד¹²⁰ (- התנייה, סיבתיות, יצירת זיקה לוגית); השימוש בתקבולת מסוגים שונים. לדוגמה, ניתוחו של פרופורציות משפטי האיחוי והשעבוד בברכת 'יוצר אור' ובתפילת 'לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר...' מוביל אותו למסקנה שתפילה יש סגנון ריגושי, ולא הגיוני. מכיון שגלוסקא דן אך במעט דוגמאות, אין להסיק מכאן מסקנות כלליות, ויש לראות בניתוחו הסגנוניים עבודה חלוצית מעניינת אשר יש לפתחה ולהרחיבה.

116 על פעילות הפייטנים וקליטת פיוטיהם לסידור התפילה, עיין אצל פליישר, תפילת י"ח, עמ' 187, הע' 29. יש לציין גם תפילות נוספות אשר יש להן סגנון פיוי ומרומם. לדוגמה המר, עמ' 119, מעיר על הסגנון הפיוטי של הברכות מסביב לפסוקי דזמרה, ומציין את ההבדל בין לשונן לשפה הפשוטה יותר של תפילת העמידה וברכות קריאת שמע. וכן היינימן, התפילה, עמ' 152, מתאר את ברכת 'נשמת כל חי' כ"יצירה ההימנונית הגדולה והאדירה שבתפילות הקבע, המציינת באמצעי סגנון רבים...", ועיין ויכוח בינו לגולדשמידט אם 'נשמת' היא יצירה אחידה, או מעשה מרכבה של קטעים שונים אצל גולדשמידט, מבוא למחזור ראש השנה, עמ' כב, הע' 23.

117 עיין פליישר לקדמוניות, עמ' 434, והשווה אלבוגן, עמ' 399, הע' 4.

118 עיין אלבוגן, עמ' 14 (אך השווה שם, עמ' 48; בר-אילן, עמ' 15 ואילך, 43 ואילך. ועיין ספרות המצויינת על ידי פליישר, תפילת י"ח, עמ' 212 ואילך.

119 סגנון המכונה 'פאראטקטי'.

120 סגנון המכונה 'היפוטאקטי'. מנתחי הסגנון אף בודקים אם משפטי האיחוי והשעבוד הם 'סינדיטיים' (- שימוש במילת חיבור: ו/או, אבל, לפיכך) או אסינדיטיים (- לא סינדיטיים, בלי מילת חיבור).