



## המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל / Mandel Institute for Jewish Studies

---

Rejoinder to Dr. Reif's Remarks /

מענה (בשולי השגותיו של ש"ק רייף)

Author(s): עזרא פליישר and Ezra Fleischer

Source:

*Tarbiz* /

תרביץ

pp. 683-688 (תמוז-אלול תשנ"א), כרך חוברת

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23598403>

Accessed: 10-05-2017 06:39 UTC

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).



Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to

*Tarbiz* / תרביץ.

<http://www.jstor.org>

## מענה (בשולי השגותיו של ש"ק רייף)

מאת

עזרא פליישר

אני מחזיק טובה לד"ר רייף על הערותיו למאמרי, בעיקר מפני שהן מאפשרות לי להסביר פעם נוספת כמה נקודות בו, שמתוך השגותיו אני למד שלא הבהרתיו די הצורך. לא אומר דבר על הערות הפתיחה שלו, הנראות לי מיותרות; אתייחס לנקודות שהעלה לפי הסדר.

(א) התפילה בפני הבית. ביסוד התווה שפיתחתי במאמרי עומדת הבחנה ברורה וחדה בין התפילה כביטוי ספונטאני, רצוני, חופשי, של רגשות היחיד המבקש לשפוך שיח לפני קונו, לבין התפילה המוטלת כחובה דתית גמורה ומוחלטת על האדם והיא ביטוי לשאיפתה הקולקטיבית של האומה לעבוד באמצעותה את אלוהיה.<sup>1</sup> ימי בית שני, כך הראיתי על-פי המקורות, היו מלאים תפילה במובן הראשון. הם לא ידעו תפילה במובן השני. לא הניסוח הפורמאלי של התפילה קובע לעניינה של ההבחנה הזאת, אלא האופי המחייב שלה וראייתה כצורה של עבודת ה'. אין אני 'מודה' שיהודים אמרו בפני הבית ברכות קבועות. אני סבור שאפשר שנהוג היה להקיף את הקריאות בתורה ובנביא במסגרת טקסית, שנתקבעה בקצת מקומות, ושהברכות התקניות שלנו למעמדים האלה עוצבו (אולי) על-פיהן. אבל ברור שאיש לא ראה בימים ההם לא את הקריאות ולא את טקסי הפתיחה והסיום שלהן כחובה או כצורה של עבודת ה'. והוא הדין לגבי הנסיונות המסוימים בכיוון גיבושם של נוסחי תפילה לשבתות וחגים שנעשו כחוגים סגורים של חכמים עוד בפני הבית (בעניין זה ראה גם להלן, סעיף [ד], סימן 1). אנו יודעים אפוא מה היה מעמדן של הברכות הללו (אם היו), וממילא אין טעם שנשאל (בהקשר הזה) מה היה מקורן.

השאלה אם היו בפני הבית 'חוגים עממיים' ש'חידשו' ו'הרחיבו' את אמירת הברכות, ואף התאספו (אולי) להתפלל תפילת יחידים ביחד, נראית לי בלתי רלבאנטית בהקשר הזה. גם אם היו 'חוגים' שנהגו כך – זכר מנהגם בעניין זה לא הגיע אל התעודות שבידינו. הימצאותם (או המצאתם) אינה מפקיעה מחזקתה את האמת הנחרצת: שלא היתה קיימת בפני הבית חובת תפילה של הפרט, וגם לא עבודת ה' בפה של הכלל. הניסיון לערפל, בהשערות שאין להן תימוכין, תמונת מצב ברורה, אינו מקדם את המחקר לכיוון הרצוי. האפשרות שמנסחי תפילות הקבע ביבנה השתמשו במקורות ספרותיים קדומים סבירה ביותר, באמת: מחריבת ההיגיון. אין המשיג משיג בזה על דברי אלא מסכים אחרם. במאמרי (עמ' 433) כתבתי כך:

1 'The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in the Light of the Qumrân Literature', in: M. Delcor (ed.), *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris–Leuven 1978, pp. 265–284. אני מיצר על שמאמר חשוב זה נעלם מעיני בשעתו.

אבל לפני שמעון הפקולי וסיעתו עמדה כל הספרות העברית הענפה של תקופת המקרא ושל ימי בית שני, ובתוך זה ספר בן סירא וספרי המזמורים החיצוניים, וכן התורה שבעל פה על חטיבותיה שגובשו בפני הבית, ותורתם של חכמים וחסידים קדומים, ותפילותיהם של חסידים ואנשי מעשה, וספרי התפילה והמזמורים של כתות חסידיות ופורשות כגון כת קומראן, ועוד שפע של טקסטים ומסורות קדומים. בניסוח העמידה ודאי נעשה שימוש בכל החומר הזה.

לרשימה הארוכה הזאת אפשר לצרף, אם רוצים בכך, את ה'חוגים העממיים' הנ"ל.

(ב) השפעות חיצוניות. המשפט המצוטט מדברי בראש סעיף זה לא הובן כנראה כהלכה על-ידי המשיג. בהקשר שהוא מובא בו אין התייחסות אל השאלה האם ספגו תפילות ישראל הקדומות השפעות מתרבויות זרות, נושא שהמאמר אינו עוסק בו כלל. יש שם רק נסיון לעמוד על הגדרת מהותה של התפילה 'על-פי עומק הווייתה העצמית', בלא להזיק את ההגדרה הזאת 'אל אמות מידה היסטוריות וכתובות' שהן חיצוניות לה, כלומר (כפי שברור מן ההקשר) — בלא לשאול מה היה מעמדה של התפילה היהודית בראשיתה ביחס לשאר מרכיבי חיי הרוח של האומה. מהלך זה הכרחי הוא לדיון נכון בסוגיה הזאת, כדי שמעצם הגדרת הנושא לא תשתמע קביעה כרונולוגית או היסטורית. אין המשיג צריך להתפלמס אתי על האפשרות שתפילות ישראל הושפעו מן החרץ. בין שיוכח שכן ובין שיוכח שלא — אין העניין נוגע בנושא העומד על הפרק. את 'האפשרות, לפחות, שהכינוי, התפקיד, המנהגים של בית הכנסת בחזן לארץ ובארץ לא תמיד היו זהים' אני לא רק שוקל: אני דן בנושא הזה באריכות יתר לאורך שלושה עמודים וחצי (מעמ' 408, ד"ה 'עניין זה הזכרנו', עד סוף עמ' 411). ולא עוד אלא שאני נגיש לדיון מתוך הנחה שהאפשרות הזאת סבירה בהחלט (ראה עמ' 409, ד"ה 'הנה יכולנו להעלות על הדעת בהקשר זה הבדל בין מה שנהגו בבתי הכנסיות של א"י וכו'). אך מה נעשה ובדיקת החומר מוכיחה את ההיפך, כלומר שמה שהיה בבתי הכנסיות של ארץ-ישראל בפני הבית הוא שהיה בבתי הכנסיות של חו"ל לעניין הנדון במאמר. בהקשר של מחקר הגזון, אין לחוקר אלא מה שהתעודות אומרות לו: הוא חייב לכופף את דעותיו הקדומות אליהן, ולא אותן — אל דעותיו הקדומות. טענתי שהחכמים שבפני הבית לא ביקשו לתת לתפילה העממית צביון של חובה ושל עבודת ה' ציבורית, ועל כן לא הביאו אותה אל בית הכנסת. לא נראה לי שהייתי צריך לפרט, כטענת המשיג, 'מי היו חכמים אלה, מה היו אמונותיהם ודעותיהם, ואין התייחסו לקודמיהם ולירשיהם'. דיוקים אלה אינם עניין לנושא שנדון במאמרי. כי לעניין שאנו צריכים לו בהקשר הנזכר די כמה שברור מן המקורות: שחכמים אלה (נקרא להם 'ארכיסינאגוג' או בכל לשון אחר) אכן לא ביקשו לראות את היחידים עורכים תפילותיהם במוסד שעל סדריו השגיחו. גם היחידים ידעו, בפני הבית, שבית הכנסת אינו מקום תפילה; הם חיפשו לעצמם, לצורך זה, מקומות אחרים.

התמיהה אותי בסעיף הזה הפיסקה האומרת כך: 'דומה שפליישר אינו נוטה לדעה שיש בתולדות התפילה תופעות של התפתחות שאפשר לזהותן בכל תקופה ותקופה, ושאת התופעות האלה הוא המאבק בין קביעתו של הנוסח ובין הכמיהה לחידושים. משום כך הוא רואה בגזרת רבן גמליאל סוף פסוק ותופעה טקסטואלית שאין אחריה שלבים נוספים'. מי שיקרא את מאמרי יראה שכל סופו, מסעיף טו ואילך, מוקדש לסיקור 'השלבים הנוספים' שלאחר גזרת רבן גמליאל והתופעה הטקסטואלית שהעמיד, ולביור הסיבות שאפשרו — ואף חייבו — את ההתוודות והתפתחותם. אלא שלפי התזה שהעמדתי במאמרי — ההתפתחות הזאת החלה מן הנוסח הקבוע של רבן גמליאל, והתייחסה באופן קבוע ומתמשך (גם אם, לפעמים, ממרחק ידוע), אל הנוסח הזה. מובן שמשמעת מדברי הסתייגות משביעות הרצון המוגזמת של המחקר השגור מריבוי נוסחיה של העמידה. נוסחי העמידה הקבועים (ואני מוציא מן הכלל את הנוסחים הפייטניים והחזוניים, שעליהם אדבר להלן) אינם שונים זה מזה כשיעור שמדמים לעצמם קצת חוקרים. ומי שעניין במקורות יודע שכן הוא.

אני סבור שהתפילה שתיקן רבן גמליאל לא היתה 'שלב בהתפתחות הליטורגיה' היהודית אלא אינסטיטוציה חדשה לגמרי. לא מפני שהיא נוסחה בלשונות קבועים, אלא מפני שמכוחה נעשתה התפילה, לראשונה בתולדות האומה, חובה דתית של היחיד וצורה של 'עבודת ה' של הציבור. משתי הבחינות הללו המוסד היה בהחלט יצירה חדשה, ואין שום סיבה למסמס עובדה זו כמה שהדעת נותנת על 'דפוסי התנהגות השולטים בחיי הציבור לאורך הדורות' וכו'. כדי להכחיש את נחרצותה של ההגדרה הזאת צריך לא להמציא פנים משותפים לכל סוגי ה'תפילה', אלא להוכיח שאכן, גם בפני הבית, היתה תפילה מן הסוג שרבן גמליאל ייסד. מובן שאחרי שקיימו וקיבלו המאמינים המסורתיים מנהג מסוים [...] מצאו דרכים לשנות או לחדש לפי הצורך, כפי שטוען המשיג. וכי יש מי שסבור אחרת? אלא שהשינויים והחידושים הללו נופלים אצלנו על האינסטיטוציה המיוחדת שאותה ייסד רבן גמליאל. מן האין.

(ג) בעיות ספרותיות. פסולה בעיני הגישה האגנוסטית המומלצת על-ידי המשיג בסעיף הזה. ה'בעיות הספרותיות' שהוא מדבר עליהן מטילות על החוקר אחריות כבדה, ומחייבות אותו לנתח בזהירות ראויה את המקורות שעליהם הוא סומך. אבל אין הן מונעות ממנו, וחלילה שתמנענה ממנו מלכתחילה, ללכת לאור מקורותיו אל כל אשר ירצה, בין במהלך סינכרוני ובין במהלך דיאכרוני. אני מיצר על שהמשיג התעלם מן האופי הדוקטיבי הגלוי של טיעוני ביחס לנוסח שהתקין רבן גמליאל לתפילה. ההנחה שרבן גמליאל קבע לעמידה נוסח קצוב ומחייב היא בראש ובראשונה הנחה לוגית. כי מאחר שנתברר שהתפילה הוטלה על-ידי רבן גמליאל ובית דינו כחובה גמורה (וקשה) על כל אחד מישראל, אין דרך לחשוב — כך טענתי (עמ' 426, ד"ה 'והנה חובה זו') — שהיא הוטלה כחובה

ערטילאית, או עקרונית, או שניתן לה שיעור שבאומדנה בלבד, או שלשונה (ואם כן גם תכניה) הושארו פתוחים לשיקול דעתו של מי שבא לקיימה. השכל הישר מחייב להניח, שהתפילה נקבעה בדייקנות גמורה (ככל מצווה מסוג זה) כלומר שנוסחה בלשון קצובה ומדויקת, שהגייתה בפה במטבע שבו נקבעה נחשבה הכרח למי שביקש לצאת ידי חובה. דבר זה צריך להניח אותו כפועל יוצא הכרחי של תפיסת התפילה כחובה. 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. מי שתאר כך לעצמו את תקנת החכמים לא ירד לעומק תבונתם ושיער בהם דבר שהוא מופרך בכל הקשר: קל וחומר בעניין שהוא חידוש עצום, ובגירה הנגזרת על כל יחיד, ובכלל זה פשוטי העם.

מן השיקול הלוגי הזה, והוא כופה את עצמו, לדעתי, על השכל הישר, אני שב אל הקורפוס התלמודי ומראה שכולו מוכיח שכך הוא, כלומר שבמציאות הקבועה והמתמשכת המשתקפת מן הקורפוס הזה, יהודים אומרים עמידה בלשון קבועה, וחכמים יודעים זאת. מוצקות 'התאריכים והשכבות הספרותיות' שהמשיג קובל על רופסותם, אינה נחיצות רלבאנטית, ובוודאי לא הכרחית, בהקשר הזה. הפיסקה יא'א אם מניחים אנו שבדורו של רבן גמליאל היתה קביעת לנוסח מסוים, האם יש בידינו הוכחות לכך שנוסח זה נשתמר ככתבו וכלשונו ולא חלו בו תיקונים והתאמות במשך הדורות' התמיהתני באמת. וכי אני טענתי שהנוסח שקבע רבן גמליאל נשתמר ככתבו וכלשונו? אני טענתי בהבלטה את ההיפך. בעמ' 437 (ד"ה 'מכל מקום') אני מראה שכבר המשנה מייצגת נטייה שרווחה בין החכמים 'להבליט את אופים הבלתי מחייב של נוסחי תפילות הקבע ולראות בעין יפה סטיות מהם'. ואף זאת: ש'מודעותם של המתפללים הקדומים לנטייה הזאת ולהיתר שנראה כרוך בעקבותיה פתחה את נוסחי הקבע לשינויים ידועים, שפיתחו את הטקסט הקבוע, בתהליכים טבעיים, לקראת גיבושי קבע חדשים. כתנאים ההיסטוריים של חיי האומה בעת

ההיא, בארץ ובתפוצות, הדבר היה מתרחש ממילא, גם אלמלא הותר ואושר וזורז על-ידי חכמים גדולים. והארכתי בזה אחר כך, והראיתי שם את השפעתם של חכמים מקומיים על הנוסח, ודיברתי על הצעות התיקון והשינוי שלהם שלעיתים נקלטו ולעיתים לא נקלטו (ראה במאמרי, 'עמ' 439, הערה 107). רק הזהרתי מן ההגזמות המיותרות בסוגיה הזאת, ומן הנטייה הקבועה של המחקר להושיב את המציאות המתפתחת הזאת בחלל טקסטואלי ריק. בעולמן של תפילות ישראל הקדומות לא הרבגוניות הקמאית מוליכה אל הגיבוש והאחדות, אלא להיפך, האחדות הקמאית מוליכה, בדרך הטבע, אל הגיוון וריבוי הפנים (היחסיים).

בשאלה ה'חדשה' למה לא נשתמרו נוסחי התפילה, אם אמנם קיימים היו, בשום מקור תלמודי, לא דנתי במאמרי כלל, מפני חששתי שיש עליה תשובה מן הדברים המפורטים שכתבתי על עמדת המשנה, ואחר כך התלמודים, ביחס לקביעות נוסח העמידה. בעמ' 437 כתבתי כך: 'העובדה שר' יהודה הנשיא כלל במשנה את דעותיהם של החכמים ששידלו את המתפללים שלא לעשות תפילות קבע, והם דברים שמשמע מהם גינוי עקיף לחזון על נוסח תפילתו מעשה מוכני, נראה שבדורו היתה נטייה בין החכמים להכליל את אופנים הבלתי מחייב של נוסחי תפילות הקבע ולראות בעין יפה סטיות מהם'. והנה הנטייה הזאת ממומשת, כידוע לכול, גם בתלמודים, בהרבה מאמרים המדברים נגד תפילה בלשון קבועה ובעד שילוב 'חידושים' בנוסח. הציפייה שבהקשר זה יבוא במשנה או בתלמוד נוסח קבוע של שמונה עשרה ברכות היא ציפייה בלתי הגיונית. תמה אני בכלל אם אופניה של הספרות התלמודית מצדיק שאלה מן הסוג 'למה זה לא כתוב'. אבל לשונות תפילה קצרות, שנקבעו לאחר זמן, אכן באות בתלמודים, כפי שהראיתי בעמ' 430, במקום שדנתי שם בנוסח ברכת התעניות ותפילת רחם ומודים דרבנן ותפילת הבינו וכו'. ולמדתי מזה שאי אפשר 'שבענינות אלה הקפידו חז"ל להעמיד נוסחי קבע, בשעה שהעמידה כולה עדיין היתה, בתפיסתם ובשימושם, רופסת בלשונה'. אלא צריך לומר, כך הערכתי (שם, הערה 86), שתוספות אלו צורפו לעמידה לאחר דור יבנה, וחכמים ביקשו להשגיר אותן, בלשון קבועה, בתפילה (הקבועה).

(ד) על סעיף ה'סתירות ואי-התאמות' יכול היה המשיג, לדעתי, לוותר. לכאורה אין רבותא בסתירות (אפילו אמיתיות) שניתן ללקט ממאמר מקיף שבו חוקר מעמיד תזה ברורה וחתוכה, אם אין הן מבלבלות את הקורא. גם המשיג הזה, כך נראה לי, לא היה מעלה עניין זה אלמלא הניח, כנאמר בדבריו, שמקור ה'סתירות' שמצא 'בחוסר אחידות בהנחות היסוד' שעליהן מושחת מאמרי. אענה אפוא גם על המובא בסעיף הזה אחת לאחת.

1. אין רמז בדבריו, בעמ' 425, 'שהיו תקדימים לגזרתו של רבן גמליאל'. אמרתי שם, על-פי עדות מן התוספתא ר"ה ה, יז, רק ש'אין זה מן הנמנע שנסיונות מסוימים בכיוון גיבושן של נוסחי תפילה לשבתות וחגים נעשו בחוגים סגורים של חכמים עוד בפני הבית'. כבר אמרתי שחידושו של רבן גמליאל לא היה בגיבושם של נוסחי התפילה (הגיבוש היה רק פועל יוצא הכרחי של גזרתו), אלא בהעמדתה של התפילה כחובה על היחיד וכצורה של עבודת ה' של האומה. על כן, סיכמתי שם, 'אין עדות זו (של התוספתא) משנה ולא כלום מן המשתמע בבירור מכל מה שנאמר כאן, והוא שהתפילה, שהיא בחינת עבודת ה' של הציבור ושהיא חובה גמורה על הפרט, לא היתה קיימת בשום אופן בזמן שבית המקדש היה קיים'. אין כאן אפוא סתירה.

2. אני סבור שנוסחי העמידות היו תמיד קבועים, כלומר שהמתפללים (להוציא בודדים) אמרו תמיד לשון קבועה של תפילה. אבל אינני סבור, ודבר זה מובן מאליו לקורא את דברי נכונה, שנוסחי העמידה היו אחידים. גם בימינו, כמפורסם, כך הוא: נוסחי התפילה קבועים בפי כל מתפלל באשר הוא שם, אבל הם רחוקים מלהיות אחידים. אני חושב שהנוסח שקבעו רבן גמליאל ובית דינו הוא שנפוץ בקהל ונעשה בעקרון לשון הקבע שלתפילה בפי הרבים. אחידותם העקרונית (לא המילולית!) של כל נוסחי העמידה הידועים לנו מוכיחה שכולם משורש אחד צמחו. אמת, חלק מחכמי דורו של רבן גמליאל, וגם חכמים מאוחרים ממנו, לא

היו שלמים לגמרי עם כל פרטי הלשון הזאת וגם לא השלימו עם רצונו לכפות אותה על הציבור. הם התירו לשנות מן הנוסח הזה ואף הורו לתלמידיהם לנהוג כך. מה הסתירה כאן? אבל לחינם מביא המשיג לכאן את מה שהבחנתי (במקום אחר! [בעמ' 438]) בין שינויים יסודיים לבין 'קליטת תוספות קצרות, מלים נרדפות, מילות שידול ופנייה' וכו'. בדברים אלה תיארתי את מה שקרה באמת לנוסח הקדום של תפילת הי"ח, למרות הלחץ שהפעילו עליו חכמים קדומים ומאוחרים במשך כל הדורות. ואמרתי זאת כדי להפקיע מן הסברה הרווחת שנוסחי העמידה הידועים (אני מוציא מן הכלל, כנ"ל, את הנוסחים הפייטניים או החזוניים) שונים זה מזה בתכלית. העובדה שאין ביניהם הבדלים יסודיים, עקרוניים, מוכיחה לא רק שכל נוסחי העמידה האלה הם ענפים של גזע אחד, אלא גם זאת: שרבן גמליאל צדק בהעמדת נוסח קבוע לעמידה. אין תפילת חובה אפשרית בלא קביעות נוסחה.

3. נוסח העמידה נקבע, לפי דעתי, במאה הראשונה לספירה, והיה בשימוש חופשי (מפני שההלכה הנורמטיבית לא חייבה הקפדה עליו, אלא להיפך) בפי מליוני בני אדם במשך הרבה מאות שנים על פני תבל רבה. כלום סבור המשיג באמת שנוסח כזה ניתן לשחזור את לשונו הראשון? אם הוא סבור כך, הרי הוא חולק על דעתי, וזו זכותו הבלתי מעורערת. אבל קושיה מדברית על דבריי אין כאן.

4. ההיקש בין כתובת תיאודוטוס והקורפוס התלמודי לעניין מה שנלמד משתיקת שניהם בעניין זה או אחר אינו היקש ראוי, ותמה אני על המשיג שהוא מצפה למצוא במאמרי טיפול זהה בשניהם. סוף כל סוף טענת ה-silentium אינה טענה קפואה וצריך תמיד לבדוק מי שותק וכאיזה עניין. לכד מזאת, מי שיעיין במה שכתבתי על כתובת תיאודוטוס לא ימצא את מה שייחס לי המשיג. ואילו בהעדר נוסח העמידה של רבן גמליאל בתלמוד לא דנתי במאמרי כלל (לדברי המשיג דנתי בזה בעמ' 426–433! איך אפשר למצוא את המבוקש בהיקף כזה של מראה מקום?). כפי שהערתי לעיל, סוף סעיף ג. נמצא שהמשיג מצא כאן סתירה לא בין שני דברים שכתבתי, אלא בין שני דברים שלא כתבתי.

5. דרך מסירת לשונות הברכה בתקופת התלמוד לא נדונה על-ידי לגופה בשום מקום, כי אין היא נוגעת משום צד לסוגיה שאני עוסק בה. לשונות תפילה אפשר למסור בעליפה ואפשר למסור בכתב – ובין כך ובין כך הן עשויות להשתנות, אם מעט ואם הרבה. אבל בעמ' 435, הערה 97, ראיתי צורך להדגיש, שאין ספק שלשונות התפילה נמסרו גם בכתב, כדי להוציא מן הלב את האמונה התפלה שחז"ל אסרו להעתיק תפילות. דעה זו, הנקראת באופן מסורתי לחוק את ההנחה שלא היתה לתפילות הקדומות לשון קבועה, מבוססת, כפי שהראיתי, על פירוש מוטעה בעליל של מקור תנאי. היא חוזרת במחקר כפזמון נדוש, מאז ניסח אותה אלכוגן בעמוד הראשון של ספרו הגדול על התפילה בישראל: 'מתחילה לא היתה קיימת כלל ליטורגיה קבועה, כי התפילות לא הועלו על הכתב'. זה, אגב, גם המשפט הראשון [!] של ספרו: *Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, שפרסם בברלין, בשנת 1907, 'Jeder der Liturgien aufschreibt vergeht sich so, als würde er die Thora verbrennen', כלומר: 'כותבי ברכות כשורפי תורה'.

6. הקביעה שרבן גמליאל ותומכיו קבעו (לא: 'הצליחו לקבוע') את נוסח העמידה בהעלם אחד, מתוך כוונה שנוסח זה ישמש את האומה לדורי דורות (כך ראוי לסכם את דעתי בעניין זה), אינה אומרת מאומה על התפתחות נוסחי העמידה, ועל מימושו, לאחר זמן, של כוונות מתקניהם. רבים תיקנו תקנות מתוך כוונות מסוימות, ותקנותיהם נתבטלו או מומשו בהיפך ממה שכיוונו. אכן, שלא כפי שכיוונו מייסדי התפילה, נתהוו בבתי הכנסיות עם הזמן שני טיפוסים נוסח: אחד של היחידים, שהיה הנוסח הקבוע של המקום הנתון בשעה הנתונה, ואחד של החזנים ושליחי הציבור שהיה (מלבד חיתומי הברכות) שונה ממנו בתכלית; נוסח זה אף התחלף לעתים קרובות. רחוק הוא להעלות על הדעת שהמשיג מגלה את העובדה הזאת בפעם הראשונה על-פי מאמרי. ההווייה הכפולה הזאת של תפילת הרבים בבתי הכנסיות הקדומים היא זה עשרות שנים מן המפורסמות; היא מושכל ראשון, אלפבית ממש, של חקר הפיוט, וגם ראש גשר מוצק בחקר התפילה

הקדומה. לחקר ההשפעה ההדדית שבין שני רבדים אלה של התפילה הקדומה הקדשתי, מלבד הרבה מאמרים, גם שני פרקים גדולים בספרי 'תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה'; תמה אני איך עקף ספר זה את תשומת דעת המשיג. אבל המציאות הכפולה הזאת אינה מתגבשת אלא בפרוס המאה החמישית, כשבתי הכנסיות של ארץ-ישראל כבר עייפים מן הנוסחים הקבועים, ובפרט מאמירתם הכפולה במעמד הרבים, מפי היחידים והש"ץ. מציאות זו הצמיחה את השירה הפייטנית ואיפשרה את התפתחותה, ומכוחה נתערער, בארץ-ישראל, מעמדם של לשונות הקבע גם בפי היחידים. היא גם המסכירה את קצת נוסחי התפילה המשונים במיוחד שעלו פה ושם מן הגניזה. מדוע 'אם נכונה שיטה זו, היינו צריכים להסביר באופן דומה את הטקסטים הלא-תקניים במדרש, בתרגום ובמסורת?' לא הבנתי בשום אופן.

חס ושלום שכתבתי ש'לא בדין אנו מחפשים ... היגיון עמוק וכוונות נסתרות' במעשיו של רבן גמליאל ותומכיו. מי שיעיין בדברי בעמ' 440 יראה שלא אמרתי זאת אלא על שמעון הפקולי (ש'אפילו לא הוסמך חכם' — כך כתבתי בסוגריים). ולא כתבתי זאת אלא מפני שראיתי שחכמים הרבה תולים בחסור ההיגיון העקבי של רצף ברכות העמידה הוכחה לדעה הרואה בעמידה צרור (מקרי למדי) של תפילות שנתגבשו בנפרד. אמנם אני מצטער שכתבתי דברים אלה על ר' שמעון הפקולי, ואני מבקש מחילה על זה מכבוד זכרו. גם שבתי וראיתי שברכות העמידה מסודרות למשעי, לפי היגיון פנימי עמוק ומדוקדק, ואני מקווה לכתוב על כך אי"ה בקרוב.

7. בסעיף הזה מתמיה המשיג עלי על שום שאמרתי בעמ' 434, במרחק של שלוש שורות בלבד (!), דבר והיפוכו: אחד — שבעלי הסוד הקדומים לא השפיעו על התפילה, ושני — שה'קדושה' נתגלגלה אל העמידה מעולמם של האיסיים או של כתות פורשות אחרות. אבל שני המקורות האפשריים הללו רחוקים זה מזה מרחק כרונולוגי (ועקרוני) גדול. האיסיים והכתות הפורשות פעלו בפני הבית, אם כן בתקופה שבה, לשיטתי, עדיין לא היתה תפילה כלל (במובן הנדרש לענייננו); ובעלי הסוד הקדומים הם יורדי המרכבה ומחברי ספרות ההיכלות, שפעלו אחרי החורבן, כלומר אחרי שרבן גמליאל ייסד את תפילות החובה. ומה שנרמז שם הוא שמייסדי העמידה התקינו את הברכה השלישית שלה מראש להיות בית קיבול לקדושה (כמו שתיקנו את הברכה האחרונה מראש להיות בית קיבול לברכת הכהנים), ולא, כמקובל במחקר, שהקדושה הוחדרה אל הברכה השלישית לאחר זמן, בהשפעת בעלי הסוד. ואין זה במאמרי אלא הערה צדדית, שגם בעניינה אני מקווה להרחיב אי"ה לכשירווח.