



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

On the Beginnings of Obligatory Jewish Prayer /
לקדמוניות תפילות החובה בישראל

Author(s): עזרא פליישר and Ezra Fleischer

Source:

Tarbiz /

תרביץ

pp. 397-441 (ניסן-אלול תש"ן), כרך חוברת

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23598311>

Accessed: 10-05-2017 06:08 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.



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>

לקדמוניות תפילות החובה בישראל

מאת

עזרא פליישר

[א]

הדברים דלהלן באים להעלות לדיון חדש את בעיית התהוותן של תפילות החובה והקבע בישראל, ואת השאלה האם נערכו נוסחי תפילותינו הראשונות בלשון קבועה ומסוימת. שתי הסוגיות הללו הן סוגיות התשתית של חקר מוסד התפילה בעולמנו וכבר נדונו הרבה מאוד מאז צעדיה הראשונים של חכמת ישראל, מימיהם של צונץ וסיעתו ועד ימינו.¹ אין נושא בתחום הזה שנדון יותר ממנו, והדעות שנתגבשו בו עם הזמן הביאו את החוקרים למעין הסכמה כללית, המקובלת זה עשרות בשנים כאמת שאינה פתוחה לערעורים. הסכמה כללית זו² עיקרה בהנחה, שתפילות ישראל לא נוסחו מעולם בלשון מחייבת על-ידי

¹ הספרות הנוגעת לנושאים הללו עצומה בממדיה, ואין היא בכדי שתידון לפרטיה בהקשר הזה. הואיל ורוב הדברים בסוגיה הזאת ידועים, וכדי שלא להרחיב את מסגרת הדיון יתר על המידה, נמנע אני עד כמה שאפשר מהתייחסות פולמוסית אל הביבליוגרפיה הרלוואנטית. רוב המקורות המשמשים בסיס להנחות המובאות להלן נזכרו גם הם פעמים רבות בהקשרים מחקריים שונים, ואין בהבאתם כאן משום חידוש. אבל נראה לי שהחומר מתארגן להלן באופן אחר, והוא מוסבר לעתים קרובות בצורה שונה מן המקובל. מיקוד הדיון במשתמע מן המציאות המתועדת לעניין אופיין של תפילותינו הקדומות בראשיתן נראה לי גם הוא חדש. הדעת לנכון נקל שמערכת הראיות הנבנית במאמר מקיף מכילה בהכרח, לצד טענות מרכזיות ועיקריות, גם ראיות שוליות ונסיבתיות, שגם המחבר יודע שניתן לפרשן אחרת. המנהג השגור בעולמנו להיאחז בשוליים האלה, לעשותם מרכז, לקעקע את עדותם, ולחשוב שהתזה המרכזית מתבטלת מכוח זה – אינו מסייע לבירור האמת. הנחות יסוד בבעיות מורכבות אינן פועל יוצא של ראיה אחת, אלא תוצר מצטבר של ראיות הרבה. המפקפק אפוא בתרומתו של טיעון זה או אחר מן המובאים להלן להוכחת התזה העיקרית של המאמר, ייטיב לעשות אם יתעלם ממנו, ויסמך את חשיבתו האובייקטיבית על ה'מחנה' הנשאר.

² היא נוסחה לפי הנראה לי בצורה החדה והמשכנעת ביותר בספרו של ידידי המנוח יוסף היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד. אמנם עיקרי הדברים רמוזים, ברוח זו ממש, כבר בספרו הבסיסי של י"מ אלכוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, שהופיע במקורו הגרמני (*Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*) בראשית המאה (ליפציג 1913), והם משתמעים כמעט מכל המחקרים על תולדות התפילה בעשרות השנים האחרונות, אך דומני שאיש לבד מהיינימן לא העמיד את

תרביץ נט (תש"ן)

חז"ל, ושהמושג 'נוסח מקורי' או 'נוסח ראשוני' בסוגיה זו — אפילו ביחס לחשובות, לקדומות ולמרכזיות שבתפילותינו — אינו תופס בהקשר מדעי. לפי תפיסה זו, לשונות התפילה נעו ימים רבים בהיוליות ערה ומתגוונת, ונתנסחו וחזרו בניסוחים מתחלפים עם כל תפילה ומתפלל. אמנם חכמים קבעו לתפילות השונות תכנים מסוימים, ומנו, עם הזמן, מספר לקטעיהן (ה'ברכות'); הם גם ביקשו להנהיג סדר, ואולי גם מוצקות של לשון קבועה בחיתומי הברכות, כלומר בסיומם הנוסחאי של קטעי התפילה. אבל באשר לעיקר גופן של התפילות, השאירו למתפללים ולשליחיהם חופש גמור או גמור כמעט, והזמינו אותם לחברו בעצמם, כטוב בעיניהם.

סניף להנחה הזאת היא ההנחה, שתהליך התגבשותן של התפילות נמשך זמן רב מאוד, ושהוא התחיל שנים רבות לפני חורבן בית שני. ראשיתו של תהליך זה אפוף ערפל סמיך, והשערות החוקרים בעניין זה נעות מתקופת שיבת ציון והימים שלפני מרד החשמונאים, עד מאה־מאתיים שנה קודם החורבן. גם לפי דעה מוסכמת זו, האיץ החורבן את התהליך והכניס אותו אל מעגל ראייתם של חכמים,³ אבל מן הצד המהותי — מה שהיה אחרי החורבן לא נשתנה ממה שהיה קודם לכן. החופש שאפיין את התפילה בפני הבית נמשך גם אחר־כך, והתמיד עד תקופת הגאונים. חכמי בבל שלאחר חתימת התלמוד ניסו לראשונה להנהיג סדר מחייב (קרי: לשון מחייבת) והיקף מחייב לתפילותינו, והטילו עליהן קביעות קפדניות, הלכתיות. אבל במקביל למאמצי ההקפאה שלהם באזורי שלטונם, נמשך — לפי הדעה המוסכמת — הקיום החופשי של לשונות התפילה בקהילות ארץ־ישראל עד מאוחר יותר. נוסחי התפילה של בני ארץ־ישראל לא חדלו להתפתח בחירות גמורה כמעט, אולי עד היעלמו ככלל של המנהג הזה מן העולם, בסוף המאה האחת־עשרה.⁴

הדעה הזאת, או שתי הדעות הללו, שרבים מגדולי החוקרים עמלו על גיבושן ורבים עוד יותר סמכו עליהן את ידיהם, אינן קלוטות, כמובן, מן האוויר. הן פועל יוצא של המבוכה הגדולה, שאלה נקלע כל מי שמעיין במקורות הקדומים הנוגעים לעניין הזה. לא זו בלבד

הנושא עצמו לדיון תיאורטי מקיף וממצה. הבניין המושגי המוצק שבנה היינמן בספרו והנחוצות המשכנת של טיעוניו, העלו, כך נראה לי, את ההסכמה הכללית בעניין הזה לדרגת אקסיומה. ביבליוגרפיה עשירה בנושאים הנדונים להלן ימצא המעיין בספריהם של היינמן ושל אלבוגן (במהדורה העברית), בפרקים המתאימים.

³ התחושה שביבנה התחוללה תפנית בעניין זה, ושחכמי הדור ההוא הכניסו איזה סדרים שקבעו פרמטרים מוצקים במידת־מה בתפילות החובה — משותפת להרבה חכמים, והיא ניזונה כמובן ממקורות תלמודיים קדומים, שאי אפשר להתעלם מהם. לדעת כל החכמים, נעשה מנהגם (הקדום, לדעתם) של ישראל לומר שמונה עשרה ברכות חובה על־פי פסיקה של בית־הדין של יבנה. כולם מסכימים, כי שמונה עשרה הברכות 'נערכו' או 'נסדרו' באיזה אופן ביבנה. אבל ברוב המקרים מושקע מאמץ גדול בניסיון לגמור את תפקידם של חכמי הדור ההוא בעניין הזה, ולטשטש ככל שניתן את ההבדל בין מצב העניינים בזה קודם החורבן ולאחריו. טיפוסיים לעניין זה בתנופת טיעונם דבריו של אלבוגן בפתח ספרו הנזכר.

⁴ עיין להלן, בסמוך ובסעיף טו.

שאינ לנו בספרותנו הקדומה נוסח של תפילותינו העיקריות (דבר שההיגיון היה מחייבו, אילו התכוונו הקדמונים להעמיד נוסח מחייב לתפילה)⁵ — אלא שגם ההתייחסויות (הרבות מאוד) אל מוסד התפילה במקורות הללו בלתי אחידות לגמרי, וסותרות לעתים קרובות זו את זו. הרבה מקורות מזכירים נוסחי תפילה מסוימים כאילו הם קבועים ועומדים וידועים לכול⁶, אבל לא פחותים מהם המקורות המזרזים את המתפלל שלא יאמר נוסח קבוע בתפילתו, אלא ישנה בה ככל שיוכל. מקורות אחרים מדברים על התפילה במונחים שמהם משתמע כי בתודעת המדברים שום דבר אינו מוכרע בתחום הזה והכול פתוח לוויכוח ולשינויים. אפילו בימי האמוראים עדיין מתווכחים חכמים לא רק בלשונות התפילה, אלא גם בתוכניהן ובעיקרי כוונתן.⁷ קשה לתאר מצב כזה בחומר ספרותי 'קשה', שנוסח אי פעם במהלך סמכותי והוקנה לו תוקף מחייב. אבל המחקר נדחף אל המסקנה שנסקרה לעיל גם בשל העובדה הפשוטה שאכן תפילותינו עומדות לפנינו גם עכשיו, אחרי הרבה מאות שנות גיבוש, בנוסחים שונים ומשונים, עד שבאמת 'לא תמצא מקום בעולם שאומר שמנה עשרה בענין אחד תיבה בתיבה', כדברי ר' דוד אבודרהם המצוטטים לעניין זה פעמים רבות.⁸ אמנם רוב הנוסחים הנהוגים בימינו ניכר בהם שמלשון

⁵ עובדה זו התמיהה כמובן גם את הקדמונים — ראה למשל את הערתו של הרמב"ם בפירושו למשנה, ששם הוא מסביר מדוע לא קבע ר' יהודה הנשיא את פרטי מצוות מזוזה במשנה: 'וטעם הדבר, לדעתו פרסומן (של מצוות אלו) בזמן חיבור המשנה, ושהם היו דברים מפורסמים רגילים אצל ההמונים והיחידים, לא נעלם עניינם מאף אחד, ולפיכך לא היה מקום לדעתו לדבר בהם, כשם שלא קבע סדר התפילה, כלומר נוסחה וסדר מינוי שליח צבור, מחמת פרסומו של הדבר, לפי שלא חיבר סידור אלא חיבר ספר דינים' (מנחות ד, א, תרגום הרב קאפח). וראה: I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven & London 1980, p. 235, n. 94.

⁶ חיתומי הברכות נזכרים כידוע במקורות פעמים הרבה; אך גם צירופים מגופי התפילות נזכרים באקראי בתלמודים ובמדרשים. כך למשל פתיחת הברכות שמסביב לקריאת שמע ב'ברכו את ה' המבורך' (משנה ברכות ז, ג; ספרי, האזינו שו [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 342]; וראה מכילתא בוא [מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 60; מפי ר' עקיבא ור' ישמעאל]; 'יוצר אור ובורא חושך' וכו' (בבלי ברכות יא ע"ב, יב ע"א; ר' יעקב אמר ר' אושעיה); 'אהבה רבה' ו'אהבת עולם' (ברכות יא ע"ב; רב יהודה אמר שמואל וחכמים); 'גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור' (שם, מפי אביי); 'אמת ויציב' (משנה מידות ה, א; וראה בבלי ברכות כא ע"א: 'אמת ויציב דאורייתא'; מפי רב יהודה); 'אמת ואמונה' (ברכות יב ע"א; מפי רבה בר חיננה סבא משמיה דרב); פתיחת העמידה ב'האל הגדול הגבור והנורא' (יר' ברכות ט א [יב ע"ד]; בבלי ברכות לב ע"ב; מגילה כה ע"א); 'קדוש אתה ונורא שמך' (ספרי דברים שמג, עמ' 395); 'רצה אלהינו ושכון בציון מהרה יעבדוך בניך [בירושלים]' (פסיקתא דרב כהנא, שובה, מהדורת בובר, דף קנח ע"ב); 'אנא רחום ברחמיך הרבים' וכו' (מדרש תהלים יז, ד, דף סד ע"א); 'מודים אנחנו לך' (ספרי דברים שמג, עמ' 395; יר' ברכות א ה [ג ע"ד]; בבלי סוטה מ ע"א), וראה גם בבלי פסחים קיז ע"ב, מגילה יח ע"א, יומא פז ע"ב. במקורות תלמודיים מובאים באקראי לשונות קבוע גם ממדרשים אחרים של התפילה, וראה לעניין זה עוד בהמשך. העובדה שמתבעות החיתום של הברכות נזכרים לעתים קרובות במקורותינו הביאה את החוקרים לידי אמונה שמתבעות אלו נקבעו בתקופה מוקדמת ובפסקנות, בעוד גופי הברכות נשארו פתוחים לניסוחים מאוחרים; אבל אין שום הכרח לומר כן, שהרי טבעי הוא, מכל מקום, לקרוא לברכות על שם חיתומיהן.

⁷ עיין בספרו של היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 34 ואילך.

⁸ ראה אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, עמ' קה.

אחד ומנוסח אחד הם ניזונים, אבל השינויים וההבדלים שביניהם מראים בבירור, שהראשונים לא התייחסו אל לשונותיהם בהקפדה, כדרך שמתייחסים אל חיבורים בעלי מעמד של קדושה וחיוב.

הוסיפה על כך הופעתם, למן ראשית המאה הזאת, של נוסחי תפילה הארץ-ישראליים מן הגניזה, אשר הביאו לפני החוקרים לשונות (אפילו בעמידה, קל וחומר בקריאת שמע וברכותיה) שלא נמצא שום דמיון ביניהם לבין לשונות התפילה הנפוצים, לבד מחיתומי הברכות, שאף הם לא נמצאו תמיד חופפים. נוסחים אלה לא זו בלבד שהיו שונים לגמרי מן הנוסחים ה'בבליים', עד שאי אפשר היה להחזירם בשום אופן אל מקור משותף, אלא ששונים היו לעתים לחלוטין גם זה מזה, עד שאי אפשר היה לראותם מסתעפים מאותו שורש.⁹ כל הדברים הללו חזקו את החוקרים בדעתם, ושימשו הוכחות לתזות האמורות.

[ב]

קודם שאנו באים לדון בגופה של הסוגיה הזאת, צריכים אנו להעיר כמה הערות כלליות. התפילה בישראל, כפי שנתגבשה במשך הדורות, היא מערכת סבוכה וענפה שאינה עשויה עור אחד. יש לה כמה פנים, ולכל פן שלה יש מרכיבים שונים, קדומים ומאוחרים, מחויבי המציאות וההיגיון ובלתי מחויבים מצדדים אלה. לכל צד שלה יש היסטוריה מיוחדת, מוצא משלו, זיקה משלו אל הקשרו ומעמד אחר מבחינה הלכתית. כל מרכיבי תפילותינו ראויים להידון לגופם, ואין הם בכדי שיידונו בהעלם אחד. טשטוש הגבולות בין המרכיבים השונים של תפילות ישראל הוא מן האויבים הגדולים של המחקר בנושא שאנו באים לדון בו, וכבר הביא רבים וכן טובים אל הכישלון. על כן צריכים אנו ליזהר וזהירות גדולה מן המכשלה הזאת.

כדי להגיע לדיון יעיל בנושא העומד לפנינו, עלינו להגדיר בצורה חדה ככל שניתן את המאפיין העיקרי של תפילות ישראל. רק כך נוכל לבדוד אותן לעיון משמעותי מן הבחינות המעניינות אותנו כאן. מה מאפיין אפוא את תפילותינו במהותן האמיתית? הדעה המקובלת היא שתפילות ישראל, במובן הממוסד, העמידו לראשונה בתולדות הדתות נתיבה לציבור וליחיד לעבוד את ה' שלא במקום-פולחן מוגדר ומחייב, ושלא על-ידי הקרבת קרבנות ושלא באמצעות מתווכים, אלא בעמידה פשוטה לפני ה' ובפנייה ישירה ובלתי אמצעית

⁹ צור גדול של נוסחי תפילה ארץ-ישראליים, חלק מהם מדהימים ברכבונותם, פרסם יעקב מאן כבר ב-1925 — ראה: J. Mann, 'Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service', *HUCA* 2 (1925), pp. 269-338. על מציאות זו והמסקנות המתחייבות ממנה — עיין: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח.

אליהו¹⁰ הגדרה זו, גם אם היא נכונה, אין היא בלתי בעייתית. כי היא מחייבת אותנו להניח, שתפיסת התפילה כעבודת ה' של הציבור (ושל היחיד) קדמה לחורבן הבית, ושעל כן יכלה לעמוד, ואכן עמדה, בקוטב מנוגד לתפיסה אחרת של עבודת ה' שראתה אותה מותרת רק בבית המקדש, ורק בהקרבת קרבנות, ורק בידי הכוהנים. הנחה זו, אף-על-פי שנתקבלה על דעת הרבה חוקרים כאמת מוחלטת, אינה בטוחה בשום אופן, וכפי שנראה — היא מוטעית.

מוטב על כן שנחפש באופיין של תפילותינו נקודת ייחוד פנימית, שתגדיר את מהותן על-פי עומק הווייתן העצמית, בלא זיקה אל אמות-מידה היסטוריות וכרונולוגיות חיצוניות. ונראה לי שנצדק אם נאמר שתפילותינו מתאפיינות בראש ובראשונה בכך שהן חובה גמורה המוטלת על הפרט ועל הכלל, מצווה דתית מחייבת, שאין ממנה, בעיקרון, פטור. מן הבחינה הזאת, ואולי רק מן הבחינה הזאת, שונה התפילה בישראל שינוי אמיתי מן ה'תפילה' הרגילה, הידועה בכל הדתות והתרבויות מאז ומעולם. מן הבחינה הזאת אין היא תחנה, ולו גם חשובה, בהתפתחות התפילה. היא מוסד אחר, אשר אין בינה ובין מה שמכונה באופן היסטורי ומכליל 'תפילה' אלא דמיון של סיטואציה בלבד: בשתי ה'תפילות' — המתפלל פונה אל אלוהיו. אבל התפילה הרגילה נאמרת לעת מצוא, ואין לה שעה, ואין לה שיעור. היא מצפה לשעת כושרה ואינה נאמרת אלא אם כן היא פועל יוצא של התרגשות דתית. היא אמירה שיש לה סיבה ידועה, בין חיצונית ובין פנימית, ועל-פי הרוח גם מטרה ידועה, אישית¹¹ — אבל הכרח אין בה. המתפלל כך בוודאי שהוא רצוי בעיני בוראו, שהרי הוא נותן בתפילתו ביטוי לאמונתו ולבטחונו בו, אבל אין הוא עובד את ה' בדרך זו. לא כן התפילה המוטלת על האדם כחובה. זו אי אפשר שתהיה תלויה במצב רוחו של המתפלל, ובהכרח יש לה, כמו לכל חובה דתית, שיעור ושעה. ההתרגשות יפה לה, כמובן, כפי שהיא יפה לכל מי שמקיים מצווה, אבל אין היא תלויה בה בשום אופן. תפילות ישראל טבועות במלוא היקפן בחותמה של תפיסה זו. ההנחה שהתפילה היא חובה גמורה מפרנסת את הווייתו של המוסד הזה עד כדי כך, שהתפילה — במובנה הכללי, ההיסטורי, הקדום של המושג — כמעט שנעלמה מקרבנו¹² ואף-על-פי שחכמים ראשונים ואחרונים, ומנהיגים דתיים מכל הסוגים, דיברו בשבחה וחיזקו את תוקפה, ושידלו את הבריות להיזקק לה, ונתנו בעניין הזה דוגמה אישית שהזמינה חיקוי — לא הצליחו לבצר

¹⁰ עניין זה הובלט בניסוח הולם על-ידי אלבוגן בפתח ספרו (לעיל, הערה 2), עמ' 1. והרחיב בכך היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 17 ואילך; ועיין בספרות המובאת בשני הספרים האלה.

¹¹ על מיסודן האפשרי של תפילות מסוג זה, עיין להלן, סוף סעיף ו.

¹² אבל היא היתה קיימת בישראל משחר הווייתה של האומה, כמובח מן המקרא ומספרות ימי בית שני. וראה על כך להלן. לעניין התפילה ה'עממית' במקרא — ראה: M. Greenberg, *Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Berkeley 1983, ובספרות המובאת שם.

לה מעמד, אם לא בין בודדים. כל מה שהוכר אצלנו באיזו דרך כתפילה ונפוץ בין הבריות — נעשה קבע ונעשה חובה. השאר נעלם מן העולם.

התפילה בישראל, במובנה הייחודי הזה, מונחת כידוע על שני יסודות. אבן הפינה שלה היא התפילה בה"א הידיעה, כלומר העמידה בת שמונה-עשרה (או שבע) הברכות, שאין מעמד של עבודת ה' בישראל בלעדיה; ושנייה לה קריאת שמע, שגם היא חובה גמורה על כל אחד מישראל. אם כן, כשאנו תמהים על ראשיתה של התפילה בישראל, דהיינו על ראשיתן של תפילות החובה בישראל, אנו שואלים בעצם על ראשית מיסודה המחייב של העמידה, ואחר-כך על קריאת שמע וברכותיה. כל מה שנצטרף לגרעין הזה בוודאי מאוחר ממנו (לפחות מצד מעמדו בהקשר הזה), ובוודאי גם רופס ממנו. בתמיהה שאנו תמהים על ראשית התפילה שלנו, אנו רשאים אפוא, ואף חייבים, להתעלם מן החטיבות הללו, שהופעתם במסגרתה של התפילה הממוסדת צריכה הסבר לעצמה.

[ג]

אף-על-פי שהמחקר המקובל מקדים את ראשית התפילה בישראל לחורבן בית שני, ויש שהוא מקדים אותה הרבה, ברור לחלוטין שאבותינו שבפני הבית לא ראו כתפילה צורה מוגדרת של עבודת ה', לא ראו בה חובה לא ליחיד ולא לציבור, ולא הנהיגו בה קביעות. הם לא הכירו אפוא את התפילה כמובן שאנו דנים בו. דבר זה כבר הרגישו בו כמה חוקרים, והדבר נתנסח בחריפות טיפוסית במאמר של ש' צייטלין שנתפרסם בשנת 1964.¹³ הביטחון בהנחת יסוד זו סומך, בראש ובראשונה, על שתיקתם המוחלטת בנושא הזה של כל המקורות האותנטיים שהגיעו אלינו מן הימים ההם: אין תפילה מסוג זה נזכרת בספר בן-סירא ובשאר הספרים החיצוניים, אין היא נזכרת כאשר לחברה הממוסדת של העת ההיא בכתביהם של פילון ושל יוסף בן-מתתיהו,¹⁴ ואין היא נזכרת באוונגליונים ובשאר ספרי הברית החדשה. כל החיבורים הללו נעים סביב חיי הדת של זמנם בקרבה צמודה בדרך כלל, וחלק מהם משיחים לפי תומם על אורחות חייהם של חכמים וישרי דרך; אי אפשר שמנהגם של אנשים להתפלל תפילה מצווה כמועד קבוע לא ייזכר כלל, ולו ברמז, אף לא

¹³ עיין: S. Zeitlin, 'The Shemone Esreh, An Historical Study of the First Canonisation of the Hebrew Liturgy', *JQR* 54 (1963/64), pp. 208-249. אופיו המורכב של המאמר הזה ואריכות הדברים בו בנושאים שאינם הכרחיים, טשטשו כנראה את אמיתותם של הרבה רעיונות שהובאו בו. רושמו המועט של המאמר הזה על חקר התפילה בכמעט שלושים השנים האחרונות מפתיע.

¹⁴ עיין בפירוט להלן. מובן שאין כוונת הדברים לומר, שאין בספרים הללו התייחסות אל התפילה בכלל, והלוא ההפך מזה ברור אפילו מעיון מועט בהם. הכוונה לומר שאין עדות מן הספרים הללו לכך שיהודים בדורות ההם תפסו את התפילה כתובה המוטלת עליהם, כלומר שהכירו את מוסד התפילה, כמובן המיוחד שבו דיבר לעיל.

באחד מהם. שתיקה רועמת בעניין הזה עולה מבתי־הכנסת הקדומים, שעל קיומם המפוזר בארץ במאות השנים האחרונות של ימי בית שני יש לנו ידיעות לא מעטות.¹⁵ מחקרים רבים מבארים בפרוטרוט, על־פי מקורות בני הזמן, את סוגי הפעילויות שנתקיימו בבתי־הכנסת של הימים ההם.¹⁶ בית־הכנסת אכן היה מרכז ממוסד של חיי הציבור בכל יישוב, מקום שממנו נאצלה השפעת החכמים על הבריות ושממנו הפעילו מוסדות השלטון את סמכותם. המעשים שבית־הכנסת הקדום היה בָּמָה להם היו רבים ומגוונים, ובמרכזם, באשר לפן הרוחני של הפעילות הזאת, עמדו הקריאות בתורה ובכתבי הקודש והלימוד שנתלווה עליהם. הלוא דבר הוא שכל המקורות מתעלמים מן העובדה שבבית־הכנסת עמדו יחיד ורבים בתפילה לפני ה', ולו בחגים, ולו בשבתות, אם לא שלוש פעמים בכל יום. אבל אין דבר זה נזכר בשום מקור, וחכמים שמנסים לשחזר את סוגי התפילה שנאמרו כביכול בבתי־הכנסת שלפני החורבן נאלצים להידחק בהשערות קשות, או להסתמך על עדויות מאוחרות, אשר תוקפן התיעודי רפוי.¹⁷

משמעותיות ביותר לעניין זה הן העדויות העולות מן הספרות הנוצרית הקדומה. שהרי זו מתארת, בססגוניות מרשימה לפעמים, את אורחות חייהם של שכבות עממיות פעילות, שהווייתן נתונה במתח דתי נסער. ישו פועל תכופות בבתי־כנסיות, וההווי של מקומות אלה מתואר באוונגליונים בצורה חיה ואמינה. תכופות נזכרות בהקשרים האלה הקריאה בתורה ובנביא והשיחה הפרשנית המתלווה עליה. יש בבתי־הכנסיות חכמים הנשאלים והמשיבים, אבל אין שם שליחי־ציבור ומתפללים. יש לציין דבר זה בהבלטה, אף־על־פי שהוא נזכר, בדרך כלל ברפרוף, במחקר השגור.¹⁸ בתי־כנסיות נזכרים באוונגליונים הסינופטיים פעמים רבות מאוד, והם זירה לפעילות נמרצת של ישו ושל תלמידיו: 'ישו מסתובב בכל הגליל'

¹⁵ נקודה זו היא כמובן בעלת חשיבות מכרעת, בעיקר לנוכח נסיונם של חוקרים רבים (כבר מימי אלבוגן בספרו האמור, ואף קודם לכן) לראות בבית־הכנסת מתחרה לפולחן הממוסד שבמקדש, מצד עבודת ה' הנערכת בו. אין צריך לומר, שתפיסת התפילה כחובה ציבורית צריכה היתה לחייב את נוכחותה במקום שהיה טבעי לה בערי ארץ־ישראל לפני החורבן — כלומר בבתי־הכנסת.

¹⁶ על נושא בית־הכנסת הקדום נכתבה ספרות מקיפה מאוד במשך השנים. ראה למשל: ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 143 ואילך; ד' ספראי (עורך), בית הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ו; א' אופנהיימר, א' כשר, א' רפורט (עורכים), בתי כנסת עתיקים, ירושלים תשמ"ח; Lee I. Levine, *The Synagogue in the Late Antiquity*, Philadelphia 1987, ובספרות הענפה המצוטטת בספרים הללו.

¹⁷ עיין לעניין זה למשל: ש' ספראי, 'בית המקדש ובית הכנסת', בתי כנסת עתיקים, שם, עמ' 31–51. מכל החוקרים שראיתי את דבריהם לא מצאתי מי שחש שבאמת לא התפללו בבית־הכנסת שבפני הבית (לכד מש' צייטלין, כאמור) אלא את ישראל לוי, שציין כך כמעט במפורש בכמה ממאמריו בנושא.

¹⁸ על־פי רוב תוך ציון העובדה, שהתעלמות המקורות מן התפילה אינה מלמדת בהכרח שלא התפללו. אבל מה היא מלמדת? 'לא ראינו' אחד אמנם אינה ראייה (בדרך כלל), אבל העובדה שמקורות רבים ומגוונים מתעלמים מעניין שהכרח היה להזכירו בהקשרים הקאטטיים הנתונים — אינה בלתי משמעותית. סוף סוף אין לצפות מן המקורות שיאמרו במפורש, שבבתי־הכנסיות המתוארים בהם לא התפללו.

ומלמד בכנסיותיהם (מתי ד, ה)¹⁹ הוא מיטלטל 'בכל הערים והכפרים ומלמד בכנסיותיהם' (שם ט, לה). הוא בא ל'בית הכנסת שלהם' ושם שואלים אותו 'המותר לרפא בשבת' (שם יב, ט-י); הוא 'מלמד אותם בבתי כנסת שלהם' ומפליא את הנוכחים בחכמתו (שם יג, נד). ובבואו לכפר נחום הוא 'ממהר' לבוא בשבת לבית הכנסת ללמד (מרקוס א, כא), וכך הוא נוהג בכל הגליל, כלומר שהוא 'קורא בכנסיותיהם' (שם שם, לט). כשהוא שב 'אל ארצו', הוא מתחיל 'ללמד בבית הכנסת' (שם ו, ב), ובגליל הוא 'מלמד בכנסיותיהם' וכולם משבחים את חכמתו. וכשהוא בא 'אל נצרת אשר גודל שם, וילך כמשפטו ביום השבת אל בית הכנסת ויקם לקרוא בספר. ויתן לו ספר ישעיהו הנביא ויפתח את הספר וימצא את המקום אשר היה כתוב בו "רוח ה' אלהים עלי" וכו', ויהי כאשר גלל את הספר וישיבהו אל החזן וישב, ועיני כל אשר בבית הכנסת נשואות אליו, ויאמר אליהם: "היום נתמלא הכתוב הזה באזניכם", וכו', וכל אשר בבית הכנסת בשמעם את הדברים האלה וימלאו חמה' (לוקס ד, טו-כט). מיד אחר-כך בא ישו לכפר נחום 'עיר הגליל', וילמדם בשבתות' (שם שם, לא). גם אחר-כך הוא 'קורא בבתי כנסיות שבגליל' (שם שם, מד), ובשבת אחת הוא בא 'אל בית הכנסת, וילמד שם' (שם ו, ו). ומעשי נסים שעשה אירעו גם כן כשהוא 'מלמד ביום השבת בבית כנסת אחד' (שם יג, א). גם יוחנן, שהגלילין שלו מועט בעניינים מן ההווי הריאלי, מציין בסוף שלשלת משלים שהוא מביא משם ישו, ש'כדברים האלה דיבר בבית כנסת, בלמדו בכפר נחום' (יוחנן ו, נט). גם בתיאור חקירתו של ישו בפני חנן וחכמי היהודים, הוא מביא מפיו דברי הצטדקות אלו: 'אנכי דיברתי באזני כל העולם ותמיד לימדתי בבית כנסת ובבית המקדש אשר כל היהודים נקהלים שמה, ולא דברתי דבר בסתר' (יוחנן יח, כ). נמצא שבתודעת בני הזמן, בית-הכנסת היה בראש ובראשונה מקום הקריאה בכתבי הקודש ומקום הלימוד. הוא היה כמובן גם מקום ההתכנסות הקבועה של העם בשבתות: כמה וכמה אירועים מתרחשים בתום הלימוד בבית-הכנסת, או סביב המקום, או עם גיבורים הקשורים למוסד; אבל תפילה אינה נזכרת בשום מקום בהקשר זה.

אבל התפילה נזכרת באוונגליונים פעמים הרבה, ולעתים קרובות אף בפסקאות הצמודות לאלו המספרות כמה שאירע בבית-הכנסת; ברור שבכל המקומות הללו מדובר בתפילתם הפרטית של גיבורי הסיפורים, ובראשם ישו, כלומר בתפילה אינטימית שלהם, שנאמרה ביחידות בינם לבין קונם. אחרי נס חמש הכיכרות ושני הדגים ישו משלח את העם, 'ויעל ההרה בדד, להתפלל, ויהי ערב והוא לבדו שמה' (מתי יד, כג). בכפר נחום הוא 'משכים בבוקר, בעוד נשף' אל 'מקום חרבה, ויתפלל שם' (מרקוס א, לה)²⁰ כיוצא במתי,

¹⁹ כל המובאות מספרי הברית החדשה לקוחות מתרגומו הנודע של פרנץ דליטש.

²⁰ עניין זה נאמר בתוך דיון כמה שאירע קודם לכן בבית-הכנסת המקומי, ולפני הציון בפסוק לט שם, המעיר כי 'יהיה קורא בכנסיותיהם של ישראל בכל הגליל'. ברור שלצורך תפילה, לא נחשב בית-הכנסת מקום מתאים.

גם מרקוס מציין אחרי נס הכיכרות והדגים, שישו עולה 'ההרה להתפלל' (ו, מו). ולאחר שצ'עם רב נאסף סביבו 'לשמוע ולהירפא על ידו מתחלואיהם', הוא סר אל המדברות ומתפלל (לוקס ה, טז). ולאחר סיפור הוויכוח שמתנהל בשבת בינו לבין הפרושים בבית־הכנסת, בעניין היתר ריפוי חולים בשבת (לוקס ו, ו–יא), נאמר: 'ויהי בימים ההם ויצא [ישו] ההרה להתפלל, ויעמוד כל הלילה בתפילה לאלוהים' (שם שם, יא). גם במעמד השתנות הפנים מסופר 'ויקח אליו את פטרוס ואת יוחנן ואת יעקב ויעל אל ההר להתפלל שם' (לוקס ט, כח). ובמקום אחר מסופר שהיה 'מתפלל במקום אחד, וככלותו אמר אליו אחד מתלמידיו: אדוני למדנו להתפלל כאשר למד גם יוחנן את תלמידיו' (לוקס יא, א). וישו מלמד שם את תלמידיו את תפילתו המפורסמת. גם בעת נסיונו האחרון, קודם לצליבתו, הוא מתפלל כמה פעמים ומבקש גם מתלמידיו להתפלל. ברור אפוא שבית־הכנסת והתפילה היו שתי רשויות נפרדות לגמרי בתודעתם של מחברי האוונגליונים: בית־הכנסת היה מקום ההתכנסות הציבורית, מקום חיי הכלל, מקום הקריאה בכתבי הקודש והלימוד ומקום הפולמוסים והמריבות — בעוד התפילה היתה, כמאז ומתמיד בעולם המקרא, שעת ההתייחדות של הפרט עם קונו, שעת ההתבודדות והשתפכות הנפש. תפילה זו לא היו לה לא זמן קבוע ולא מקום קבוע ולא שיעור קבוע. היא היתה תלויה בנסיבות ובצורכי הנפש של המתפלל. הפיצול הגמור בין התפילה לבין בתי־הכנסת עולה בחריפות גם מן המסופר אצל מתי בנוסח דרשת ההר. ישו מזהיר שם מפני היוהרה והחנופה, ומלמד את שומעיו שלא יפרסמו ברבים את מעשי הצדקה שהם עושים 'כאשר יעשו החנפים בבתי הכנסיות וברחובות למען יהללו אותם האנשים' (ו, ב). ומיד אחר־כך הוא מזהיר אותם שוב מן ההתחסדות הצבועה: 'וכי תתפלל — אל תהי כחנפים האוהבים להתפלל בעמדם בבתי כנסיות ובפינות השוקים למען ייראו לבני אדם. אמן אני אומר לכם: המה נשאו את שכרם. ואתה כי תתפלל — בוא בחדרך, וסגור דלתך בערך, והתפלל אל אביך אשר בסתר, ואביך הרואה במסתרים הוא בגלוי יגמלך' (ב, ה–ו). היו אפוא מקרים, ואין סיבה להניח את ההפך, שבהם התייצבו בני אדם לפתע להתפלל במקומות בלתי צפויים, כגון בבתי־כנסיות או פינות השווקים, כאילו מפני דחף פתאומי של סערה פנימית. ישו שלל הצגה פומבית כזאת של צדקנות יתר. ודין בתי־הכנסיות לא היה שונה בעיניו בעניין זה מדין פינות השווקים: שני המקומות לא נועדו לתפילה, ובשניהם היתה בהכרח מידה של פומביות שלא התאימה בשום אופן לפעילות אינטימית כמו תפילה.

ברור ששיעורה של התפילה שהאוונגליונים מדברים עליה היה נתון לרצונו של המתפלל. בפסקה שהוזכרה זה עתה ישו מייצ'ץ לתלמידיו שלא להיות 'כגוים האומרים בלבם: ברוב דברינו נישמע. ואתם אל תידמו להם, כי יודע אביכם כל צרככם בטרם תשאלו ממנו' (מתי ו, ז–ח). התפילה שהוא מנסח לתלמידיו שם (ט–יג) אכן קצרה היא. ב'סופרים והפרושים' היושבים על כיסא משה, ישו מונה כמה וכמה פגמים: הוא מייסר אותם על צביעותם ורשעותם וחמדנותם ויהירותם ואהבתם את הבצע ואת הכבוד; בתוך זה הוא

מציין, שהם אוהבים לשבת ראשונים בבתי-כנסיות ולהאריך בתפילה. והנה, אילו ישיבת בתי הכנסיות היתה לשם תפילה, היו שני דברים אלה נזכרים בדרך הטבע בהעלם אחד; אבל אין הדברים באים יחד אף באחת מן ההיקריות של הקטע באוונגליונים הסינופטיים. במתי (כג, א ואילך) נאמר בפסוק ו' על 'הסופרים והפרושים' שהם 'אוהבים להסב ראשונים בסעודות ולשבת ראשונים בבתי כנסיות ושישאלו בשלומם בשווקים ושיקראו להם בני האדם רבי רבי', ורק בפסוק יד נאמר שהם 'מאריכים בתפילה למראה עינים'.²¹ אצל מרקוס (פרק יב) הפסקה מתומצתת מאוד (פסוקים לח–מ), ושם נאמר ב'סופרים' שהם אוהבים '...שישאלו בשלומם בשווקים ולשבת ראשונים בבתי כנסיות, ולהסב ראשונים בסעודות, הבולעים את בתי האלמנות, ומאריכים בתפילה למראה עינים'. אצל לוקס (כ, מו–מז) נאמר בהם שוב שהם '...אוהבים שישאלו בשלומם בשווקים ולשבת ראשונים בבתי כנסיות ולהסב ראשונים בסעודות. הבולעים את בתי האלמנות ומאריכים בתפילתם למראה עינים'. בית-הכנסת נתקשר אפוא בלב הדובר, באופן טבעי, עם השוק²² ועם הסעודה, ולא עם התפילה. אבל ישו עצמו, לפי לוקס ו', יב, עמד בתפילה בהר כל הלילה; ובמקום אחר בלוקס (מח, א ואילך) מובא מָשָׁל, אשר דיבר ישו אל תלמידיו 'להתפלל תמיד ולא להרפות'. לתפילה לא היו אפוא לא שעות קבועות ולא מידה ידועה.

[ד]

העובדה שבית-הכנסת שבפני הבית לא נועד לתפילה, עולה בבירור גם מן הכתובת המפורסמת של תיאודוטוס, שנתגלתה בראשית המאה ונדונה מאז פעמים רבות ובצורות שונות במחקר.²³ בכתובת זאת, שתוארכה לסוף המאה הראשונה שלפני הספירה, מסופר ש'תיאודוטוס בן וטינוס כוהן וארכיסינגוגוס בן ארכיסינגוגוס נכדו של ארכיסינגוגוס בנה את בית-הכנסת (שהכתובת הוצבה בכותלו) לשם קריאת תורה ולימוד מצוות, ואת האכסניה והחדרים ומתקני המים לשם הארכת הנצרכים מן הנכר' וכו'. לפי פשוטה של לשון הכתובת, ברור היה למי שניסח אותה, והוא היה מן הסתם תיאודוטוס עצמו, שבית-הכנסת אינו מקום תפילה, אלא מקום קריאה בתורה ולימוד מצוות. אמנם אפשר להתחכם ולומר, כפי שעשו רבים מן החוקרים, שהתפילה אינה נזכרת כאן לא מפני שלא היתה קיימת בבית-הכנסת, אלא מפני השכחה, או הסחת הדעת, או הבלטת העיקר וכדומה — אבל

²¹ כלומר: בפרהסיה, במקום שיתפלל בצנעה, כראוי. ושני פגמים נמנים כאן, וכן גם להלן, במקבילות.

²² והשווה לכך גם לוקס יא, מג, בתוך טיראדה גדולה המובאת מפי ישו בגנות הפרושים וחכמי התורה: 'אוי לכם הפרושים, כי תאהבו לשבת ראשונים בבתי-כנסיות ושישאלו בשלומכם בשווקים'. תפילה אינה נזכרת כאן כלל.

²³ לסיכום הדברים בנושא הזה ראה: ל' רוט-גרסון, הכתובות היווניות מבתי הכנסת בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 76 ואילך. הפרטים דלהלן מובאים משם.

הכתובת אינה יוצאת מידי פשטות לשונה: שום אדם בימינו, דרך משל, לא היה מעלה על הדעת להגדיר את תפקידיו השונים של בית־הכנסת בלא להזכיר תחילה את התפילה ואחר־כך את כל השאר, קל וחומר בלי להזכיר את התפילה כלל. ואנו אין לפנינו אלא הלשון הכתובה בלבד, והעדוּת העולה ממנה מצטרפת אל עדות כל המקורות שכבר נדונו לעיל. ראוי להוסיף על כל אלה את שתיקתו המשמעותית ביותר בהקשר זה של יוסף בן מתתיהו, שבחיבוריו השונים, שבהם הוא דן תכופות במנהגיהם של ישראל ובהליכות גיבורי סיפוריו, אינו רומז אפילו פעם אחת על החובה המוטלת על ישראל לעמוד בתפילה, או על השימוש בבתי־כנסיות כמקומות תפילה ציבוריים.²⁴ טיפוסית למשמעותה הנחרצת של השתיקה הזאת היא דרך תיאורו את מנהגם של האיסיים לעמוד בתפילה מדי בוקר (מלחמות היהודים ב, ח, ה): 'על־פי דרך מיוחדת' זו בעבודת האל, 'פונים [האיסיים] אל השמש, בתפילות אשר קיבלו מאבותיהם, כאילו הם מחלים את פניו לעלות'.²⁵ אילו ראה יוסף בן מתתיהו מעולם יהודים עומדים בבתי־כנסיות ומתפללים שחרית, לא היה מנסח את הפסקה הזאת בלשון זו. כנגד זה משבח יוסף בספרו נגד אפיפון (מאמר ב, סימן יז) את מחוקקם של ישראל, על ש'ציוה (על היהודים) לשמוע (קריאה בתורה) לא פעם אחת, ולא שתיים, ולא פְּעָמִים מְצָפָר, רק לנוח בכל יום שביעי מכל מלאכה ולהתאסף יחדו ולשמוע דברי התורה ללמוד אותם באר היטב'. ולא לחינם אין כאן אֲזְכוּר של תפילות קבועות ביום הזה.

ואף־על־פי שדבר זה אינו עיקר, ראוי שנציין, שגם המבנה המסורתי של בית־הכנסת הקדום, שמעיד על הבאים בו שישבו לאורך שלושת (או ארבעת) קירות האולם, כלומר כשפני כולם לא אל ההיכל אלא אל מרכז החדר, אל הבמה,²⁶ מעיד על שימוש לצורכי לימוד ולא לתפילה. כי ההיגיון הליטורגי, אילו הוא עיקר בראשית עיצוב המבנה, היה מחייב ישיבה בשורות עורפיות, כשפני המתפללים אל עבר מי שאליו מכוונים את התפילה, או אל עבר מה שנתפס כמייצגו בהקשר הנתון — ארון הקודש או המקדש. אבל ההיגיון

²⁴ יוסף בן מתתיהו מזכיר תפילה בבית־כנסת פעם אחת בלבד (חיי יוסף, פסקה נג), אבל שם מדובר בהתכנסות מיוחדת של הקהל בצום שנגזר מפני שעת חירום. גם כאן מספר יוסף שבעוד הוא וחבריו 'ממלאים את מנהגי אבותינו ומתכוונים לתפילה', עמד אחד מיריביו לתבוע אותו על סדרי מנהל בלתי תקינים באזור שלטונו, בגליל. לאחר שיוסף משיב לו דברים נכוחים, יריבו מְצוּוה 'לעם ללכת איש לביתו כי אי אפשר במהומה כזו לבחון עניינים כאלה'; כלומר, התפילה לא נערכה, כנראה. על תפילות בציבור בימי צום — עיין עוד להלן. הערה 58.

²⁵ אבל טקסי הפולחן העיקריים (לפי יוסף בן מתתיהו) נערכו אצל האיסיים סביב סעודות החבורה, בצהרים ובערב: 'והכהן מתפלל לפני אכלם. וקודם התפילה אסור עליהם לטעום דבר. ואחרי כלותם את הארוחה קורא הכהן תפילה שנית. ככה הם פותחים וגומרים את סעודתם בתפילה לאלהים המכלכל חיים [...] וגם בסעודת הערב הם עושים כן' (שם, שם). וכך היה, כמפורסם, גם בכת מדבר יהודה. ועיין על כך גם להלן. הערה 44.

²⁶ על המצב בהקשר זה בבתי־הכנסיות שפעלו בפני הבית (בהרודיון, במצדה ובגמלא), ראה: 'לרין, 'בית הכנסת בתקופת בית שני, אופיו והתפתחותו', בתי כנסת עתיקים (לעיל, הערה 16), עמ' 16.

הפדגוגי חייב את היושבים להפנות את פניהם אל מי שלימדם או קרא בפניהם. התמדת ההיערכות המשולשת של מקומות הישיבה בבתי הכנסת המאוחרים, אשר בהם כבר נעשתה התפילה עיקר וקריאת התורה טפל, אינה יכולה להתפרש אלא כדבקות (מובנת מאוד בהקשר הזה) במסורת קדומה, מן הזמנים שבהם יעד המבנה היה אחר.

ונוסיף על זה פרט, שגם הוא אינו עיקר בסוגיה הזאת, אבל אין הוא לגמרי נטול משמעות, והוא שהמוסד שאנו מדברים בו נקרא בימי קדם (וגם מאוחר יותר) בית-כנסת – ולא בית תפילה, וזה דבר שאינו בגדר האפשר אילו נועד המקום בראשיתו לתפילה, ולא למה שנרמז בשם הזה: להתכנסות הקהל לצרכים מתחלפים. שהתפילה לא היתה החשובה שבהם, ולשיטתנו: לא היתה כלולה בהם כלל.

עניין זה הזכרנו כדי לגלגל ממנו דיון בשם היווני 'פרוסאָוֶכָה', שבייתה הכנסת הקדום מכונה בו במקורות הלניסטיים ספרותיים ואפיגראפיים, ושתרגומו הוא 'מקום תפילה'.²⁷ חוקרים רבים רואים בשם הזה הוכחה לייעודו של בית-הכנסת הקדום גם כבית תפילה, ואולי בעיקר כבית תפילה.

מן המפורסמות הוא שלבד ממקרה בודד אחד,²⁸ אין השם מציין אלא בתי-כנסיות של חוץ-לארץ; בתי-כנסיות שבארץ-ישראל נקראים באופן עקי 'סינגוגי' (=כנסת, בית-כנסת) בלבד. מצד אחר, המונח מיוחד כנראה לבתי פולחן יהודיים, אם כי הוא מציין, לפעמים, גם מקדשים של נכרים.²⁹ אבל נראה שאי אפשר ללמוד מן העובדות הללו לימוד משמעותי. יש לזכור שהמונח נוצר על-ידי דוברי יוונית ובין דוברי יוונית, ואין לו מקבילה

²⁷ את החומר האפיגראפי הנוגע למונח זה ליקט בפירוט שירר, ראה: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* II, Leipzig 1904, pp. 499ff. ובעיקר שם, עמ' 517. לניתוח מעמיק של הממצאים עיין: M. Hengel, 'Proseuche und Synagoge', J. Gutmann (ed.), *The Synagogue*, New York 1975, pp. 27ff.

הנושא נדון הרבה במחקר; עיין גם: י' לויין, שם, עמ' 26 ואילך, ובספרות המובאת שם. ²⁸ והוא המקרה שבו מספר יוסף בן מתתיהו (חיי יוסף, נד), על התכנסות 'כל יושבי טבריה' ב'פרוסויכה', שהיה 'היכל גדול אשר יכיל עם עצום', בשבת, לא לצורך תפילה, אלא להתיעצות. האספה נמשכת שם זמן רב, עד שמגיעה השעה השישית 'אשר בה מנהג הוא [...] לאכול את ארוחת הבוקר בשבת', ודבר זה מציל את יוסף מהתפתחות שלילית של מהלך העניינים. בשבת הנתונה נתבטלה בטבריה הקריאה בתורה ובנביא מפני שעת החירות, אבל תפילה לא היתה צריכה להתקיים שם כלל. הדברים נכתבים לאחר שהמחבר שהה ברומי כשלושים שנה, ואין פלא שציין את בית-הכנסת, שסיפר בו ביוונית, כמונח ששימש לציון בתי-הכנסיות במקום מגוריו. אדרבה, העדר השימוש במלה הזאת בשאר כתביו מראה, שבספריו ההסטוריים הקפיד לקרוא למוסד בשמו הנכון. אפשר שהשימוש במלת 'פרוסויכה' כאן מושפע מהופעת הפועל 'סינגונטא' (=נתאספו) שלוש חיבות לפני כן.

²⁹ לשימוש במלה 'פרוסאָוֶכָה' לציון מקומות פולחן אליליים – ראה שירר (לעיל, הערה 27), עמ' 517. סוף הערה 59. לפי הנראה לי, מכון גם הסיפור המובא במעשי השליחים טז, יג ואילך, לבתי תפילה של נכרים; המונח מופיע שם לפתע בסיפור יוצא דופן, בהקשר שבו מכונים בתי-הכנסיות היהודיים באופן עקיב בשם 'סינגוגאי'. לדעת הנגל מדובר במקרים האלה בבתי פולחן של מתייהדים.

בעברית.³⁰ קרוב לומר שההיגיון שהביא להמצאתו אינו קשור כלל באופיו של המוסד שאותו הוא בא לכנות: ייתכן שיהודי חו"ל טבעו אותו כדי להעניק לבתי־כנסיות שלהם מעמד של קדושה מסוימת, מתוך רצון להגביר את בטיחותם, ובשביל לתת לעצמם פתחון פה משפטי להגן עליהם בעת צרה. חילול בתי־כנסיות או התקפות של פורעים עליהם היו מעשים שבשגרה בתפוצות, ובעיקר במצרים, כפי שידוע לנו מכתביו של פילון, והטענה, שהתנכלויות כאלו יש בהן חילול של קדושה דתית, נשמעת מפיו שוב ושוב. העובדה שב'פרוספּוֹקָה' קראו בתורה ובנביאים וביארו את כתבי הקודש, הצדיקה במוכן ידוע את הכינוי, קל וחומר אם נעלה על הדעת את האפשרות (שתידון להלן), שהקריאות הוקפו בברכות או בקטעי־קבע דומים להן, שניתן היה לראותם כמיני תפילות. יהודי חוץ־לארץ בוודאי התקשו להסביר לשכניהם מאומות העולם את צבינו המדויק של בית־הכנסת, שהיה מכל מקום מוסד דתי במהותו, אבל חסר היה את העיקר בשביל שיהיה 'מקדש' לפי מושגי הסביבה: את פולחן הקרבנות. המלה 'פרוספּוֹקָה' התאימה בוודאי גם מן הבחינה הזאת.

והנה יכולנו להעלות על הדעת בהקשר זה הבדל בין מה שנהגו בבתי הכנסיות של ארץ־ישראל לבין מה שהיה מקובל בקהילות חו"ל, ולהניח שבני חו"ל, שתנאי חייהם היו שונים משל בני ארץ־ישראל, ושהיו מרוחקים מן המקדש וזקוקים לגיבוש יתר של פעילויותיהם הקהילתיות, הנהיגו לומר תפילות יחיד שלהם בבתי־כנסיות, או שלימים אף עיצבו לעצמם, שלא כאחיהם שבארץ, איזה סדר של תפילה בציבור.³¹ כן אפשר היה להניח, שמנהגם של חסידים בארץ־ישראל לעשות תפילותיהם בהתבודדות בהרים או בחרבות או בחוצות, שאי אפשר היה להמשיך בו בתנאים של ישיבת חו"ל, הביא את המתפללים בהכרח אל בית־הכנסת להתפלל שם. אילו אמרנו כך (והלוא אפשר היה לומר כך לאור השימוש הבלעדי כמעט במונח 'פרוספּוֹקָה' לציון בתי־כנסת של חו"ל) לא היתה קביעתנו לגבי המצב בארץ־ישראל מתקפחת במאומה. אבל קשה לומר זאת, מפני שהתעודות שבידינו מעידות, שבתי־הכנסיות של חו"ל לא היו שונים בעניין שאנו מדברים בו מבתי־הכנסיות של ארץ־ישראל, כלומר, שאף בהם לא עמדו בתפילה — אלא קראו בתורה ובנביא ודרשו דרשות. כך עולה מפסקאות לא מעטות בספר מעשי השליחים, שמתארות את פעילותם של פאולוס וסיעתו בבתי־כנסיות של חוץ־לארץ. אנו שומעים למשל על השליחים המגיעים לעיר סלמיס

³⁰ דבר זה אנו למדים לא רק מן העובדה שכל המקורות המדברים (כיוונית) על בתי־כנסיות שבתחום שליטתה של העברית מכנים את המקום 'סינגוגה', שהוא מקבילתו המדויקת של 'בית (ה) כנסת', אלא גם מן העובדה שגם בעברית של חו"ל אין המוסד נקרא 'בית תפילה', אלא 'בית־כנסת' בלבד. וכבר הוזכר, שהשם לא היה מתאים לאופיו של המוסד אחרי החורבן, שהרי הוא נעשה יותר ויותר בית תפילה ממש.

³¹ כמה חוקרים מסבירים כך את ההבדל בשימוש בשני המונחים, אחד לבתי־כנסת של ארץ־ישראל (שבהם התפילה לא תפסה מקום חשוב בפעילויות המוסד), ואחד למקומות תפילה של חו"ל. ראה לוין (לעיל, הערה 26), עמ' 27.

שבקיפרוס, ו'מגידים' את דבר אלוהים 'בבתי הכנסיות אשר ליהודים' (יג, ה); ובאיקוניון הם באים 'יחדו אל בית הכנסת אשר ליהודים, וידברו שם' (יד, א). יעקב אחי ישו אומר 'כי מדורות עולם יש למשה דורשים בכל עיר ועיר, ומדי שבת בשבתו ייקרא [ספרו] בבתי הכנסיות' (טו, כא). פאולוס וסילא באים לתסלוניקי 'ושם בית כנסת ליהודים. ופאולוס נכנס אליהם כמשפטו, ושלוש שבתות התוכח עמהם מן המקראות' (יז, א-ב). גם באתינס 'מדבר' פאולוס בבית הכנסת עם היהודים ועם יראי אלהים' (יז, יז), וכן גם בקורינתוס (יח, ד) וכן גם באפסוס (יח, יט), אשר שם הוא גם 'קורא באומץ לבו כשלושה חדשים בבית הכנסת' (יט, ח). בשום מקום לא נאמר בשליחים שהתפללו בבית הכנסת או שמצאו בבית הכנסת ציבור שהתפלל.

עשירה במיוחד בידענות הפסקה המספרת כמה שאירע לפאולוס ולבני לווייתו באנטיוכיה אשר בפסידיה: הם באים לבית הכנסת המקומי, ו'אחר קריאת התורה והנביאים' שולחים אליהם 'ראשי הכנסת לאמור: אנשים אחים, אם יש לכם דבר מוסר לעם דברו'. פאולוס נושא שם דרשה נמלצת על תולדותיהם של ישראל, מראשיתן ועד ימיו של ישו. יושבי ירושלים, הוא טוען, 'יען אשר לא הכירוהו, מילאו במשפטם אשר שפטוהו את דבר הנביאים הנקראים בכל שבת'. דברי פאולוס עושים רושם, והוא מתבקש לחזור עליהם גם בשבת שלאחר מכן. 'ובשבת הבאה נקהלו כמעט כל העיר לשמוע את דבר ה' (מעשי השליחים יג, יד-מד). סמי מכאן תפילה.

הגדרה מדויקת של ה'פרוסאָוֶקָה' ושל מה שנעשה בו באה אלינו מכתבי פילון, המרבה להשתמש במונח הזה במקום 'סינגוגי'. במשלחת לגיוס, בפסקה שהוא משבח בה את צדקתו של אוגוסטוס עם יהודי רומי, הוא מעיר ש'הוא (אוגוסטוס) ידע כי יש להם בתי תפילה (פרוסאָוֶקָה) שבהם ייפגשו, בעיקר בימי שבת קודש, כאשר הם לומדים בציבור את חכמת אבותיהם, ובכל זאת לא גירשם מרומי. 'הוא לא חידש מאום ביחס לבתי התפילה (פרוסאָוֶקָה), לא אסר על התכנסויות לשם ביאור החוקים'.³² וכך הוא כותב גם ב'היפותטיקה' שלו, במקום שהוא מדבר שם בשבחה של שבת: '[משה] דרש מהם להתאסף בימי השבת הללו במקום אחד, וכשהם יושבים בצוותא בהדרת קודש ובסדר מופתי, להאזין לקריאת התורה, כדי שאיש לא יהיה נבער מדעתה. ואכן מתכנסים הם תמיד ומסיבים יחד, כשהרכיבים שרויים בדממה פרט למקומות שבהם נהוג לענות אמן אחרי הדברים הנקראים, וכהן מן הנוכחים, או אחד הזקנים, קורא לפנייהם את החוקים הקדושים ומפרש אותם אחד אחד, עד שעות אחר הצהרים המאוחרות לערך. אז פורשים הם לבתיהם, לאחר שקנו בקיאות בחוקים הקדושים ואף הגבירו במידה רבה את יראת השמים שלהם'

³² השווה: פילון האלכסנדרוני, כתבים, בעריכת סוזן דניאל-נטף, ירושלים תשמ"ו, עמ' 94, סימנים 156-157.

(שם, עמ' 63). ובכירור מוחלט, שכאילו בא להכחיש במכוון את פלפולי החכמים המאוחרים, מצאנו כן ב'חיי משה' של פילון, בתיאור מעשה המקושש עצים: 'כי נהגו תמיד, לעת מצוא, ובמיוחד ביום השביעי כפי שהסברתי קודם, לעסוק בפילוסופיה, כשהמנהיג מבאר ומורה את אשר צריך לעשות ולומר, והם מחזקים רוחם ביושר ובצדק ומשפרים את אורחות חייהם. מאז ועד היום עוסקים היהודים בתורת אבותיהם בכל יום שביעי ומקדישים את העת ההיא למדע ולעיון בענייני הטבע. שהרי בתי התפילה (פרוסאוקטיריון) שבערים מה הם, אם לא בתי חינוך (דידסקליון = בתי לימוד) לתבונה, לגבורה, למתינות, לצדק וגם ליראת שמים, לחסידות, ובכלל לשלמות המידות, אשר בכוחה מטיבים אנחנו לדעת לקיים את כל חובותינו לאלהים ולאדם' (שם, עמ' 313; חיי משה, ב, 215 ואילך). וחשוב להעיר, שבתחילת הסיפור מסביר פילון איך נתפס המקושש בקלקלתו: הדבר אירע מפני שרבים מישראל 'יצאו מפתחיהם אל המדבר, להתפלל במקום שקט וטהור בתכלית' (שם, עמ' 312, סימן 214). שאיפה זו להתבודד לתפילה במקום מרוחק מהמייט הרבים כבר ראינוה מתועדת בסיפורי הברית החדשה; היא היתה אפוא משותפת ליהודי הארץ וליושבים בתפוצות בעת הזאת. אף מכאן ברור שמקומה הטבעי של התפילה, לפי פשטות סברתו של פילון, לא היה ב'פרוסאוקה'.³³

³³ ראה עוד: *Quod omnis probus liber sit*, סימנים 81–82, בתיאור תפילתם של האיסיים: הם מתכנסים במקומות קדושים שנקראים בתי־כנסת (סינאגוגאי), ואחד מהם לוקח את הספרים וקורא, ואחד מִבְּיֵין אלה המנוסים יותר ניגש ומסביר מה שקשה להבין. כמשיח לפי תומו, מזכיר פילון את הפעילות השוטפת של בתי־הכנסת בימי גס בסֶפְרוֹ על החלומות, מקום שבו הוא שָׁם כפי שר מצרי, המבקש לאנוס את היהודים לחלל את השבת, טענה זו: אילו אירע לכם אסון טבע, או שואה, 'האם הייתם הולכים להתיישב בבתי־הכנסת שלכם, מקיימים שם את התכנסויותיכם הרגילות, קוראים בשלווה גמורה את ספריכם הקדושים, מסבירים בביאורים את הפסקאות הבלתי ברורות, ומאריכים בפלפולים שקטים ובדברנות יתר בביאור הפילוסופיה של אבותיכם?' (ב, 197). גם בספרו *De specialibus legibus* פילון מספר, שבשבתות 'פועלים בכל עיר אלפי בתי ספר' (דידאסקליה), 'שבהם מלמדים את הבריות' כל מיני מידות טובות, כשהם יושבים 'בסדר יפה, בשקט, ומטים אוזן בהקשבה גמורה להתענג על הדברים הנעימים [של כתבי הקודש] כשאחד מן החכמים, בעמדו על רגליו, מפיך [מהם] את הלימודים הנכבדים והאציליים ביותר' (כו', 62). וראה לעניין זה גם: יוסף בן מתתיהו, נגד אפיפון, ב, 17. תפילה של יהודים נזכרת במקורות־חוץ כנראה פעם אחת בלבד, אצל המחבר היווני אגתרכידס איש קנידוס: הוא לועג ליהודים על שאינם עובדים בשבתות, רק 'יושבים' 'במקדשיהם' ומתפללים 'פורשי ידיים עד הערב' — השווה: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem 1974, pp. 106ff. קשה לדעת מה ראה לנגד עיניו מחבר זה, שפעל במאה השנייה לפני הספירה, ומה הגדיר כ'מקדשים' וכ'תפילה'. ישיבתם הדוממת של הציבור בשעת הקריאה והדרשה, ומשך המעמד עד קרוב לצאת השבת, נזכרים גם בדברי פילון, כפי שהובא לעיל, בגוף המאמר. על פרישת ידיים שלא לשם תפילה לא שמענו, אבל אפשר שכאן הוא גרר ציורי של המסופר. מכל מקום, אין המונח 'פרוסאוקה' נזכר בקטע הזה ואין לנו מקבילה לו. המסופר בו, אם נפרש את הדברים לדיוקם, מופרך על־פי עדותם המשולבת של כל המקורות שנסקרו לעיל. ומה שמוסיף הַגָּל (לעיל הערה 27, עמ' 33) על העדות הזאת על־פי תיאורו של פילון בתפילת התרפויטים — אינו נוגע לענייננו, שהרי אלה אכן התפללו, כפי שיוסבר להלן בגוף המאמר. במכבים ג, 1 — מתוארת תפילה ספונטאנית של הציבור בשעת ישועה של נס מן הפורענות, והדבר אינו נוגע גם הוא לכאן. מעמדי תפילה כאלה בוודאי היו גם בבתי־הכנסיות, ואין ביניהם לבין תפילה קבועה וממוסדת אלא שיתוף השם בלבד.

[י]

ולפי שעה צריכים אנו להדגיש שלפי המקורות שבידינו, הן שנדונו לעיל והן שלא נדונו,³⁴ לא הכיל בית־הכנסת שבפני הבית מכל מה שנמצא כלול בימינו במושג 'תפילות ישראל', אלא את הקריאה בלבד בתורה ובנביאים.³⁵ על שיטת הקריאה בתורה ובנביא אין לנו שום עדות מן המקורות שנכתבו בפני הבית, ואין ללמוד מהם אם היתה קיימת בהם קריאה רצופה בתורה כמו בימינו, או שבכל שבת נקראו ונדונו פסקאות נבחרות, לפי הכרעת גדול העדה או ראש הכנסת.³⁶ אין צריך לומר שגם ביחס לקריאה בנביא אין לנו בזה ידיעות. לפי המשתמע מרוב המקורות, ראש העדה או החכם המקומי קרא בטקסטים באוזני המתקבלים. מוסד ה'עולים' לתורה אינו נרמז בשום אופן במקורות הללו.³⁷ אבל הציבור היה עונה 'אמן' אחרי הקורא במקומות מסוימים, אולי עם תום הקריאה, ואולי עם תום קריאתן של פסקאות שחייבו, או אפשרו, הבעת הסכמה של הנאספים. אחרי הקריאה נאמרו מפי חכם מקומי או אורח דברי פרשנות והסבר ומוסר. חלק זה של המעמד היה כנראה פתוח לשאלות מן הקהל, וגם לוויכוחים.

אין המקורות רומזים לקיומה של איזו מסגרת טקסית לקריאה השבועית בתורה. אפשר שהיתה קיימת מסגרת כזאת, כגון שאמרו ברכה לפני הקריאות ולאחריהן, בין לכבוד שתי הקריאות כאחת, ובין לכבוד כל אחת מהן בנפרד.³⁸ אפשר שדברי הפרשנות לוּוּ גם הן בהודיה או בדברי שבח קבועים לחכם, והמעמד כולו אפשר שהסתיים בברכת החכם לנקהלים או בברכה לקהל מפי הכוהנים הנוכחים.³⁹ הואיל ומנהג הקריאה והלימוד

³⁴ מקורות נוספים, שאינם שייכים במישרין לנושא הזה, ימצא המעיין בספרות הדנה בסוגיה הזאת. ראה ברשום לעיל, הערה 2.

³⁵ אנו מתעלמים כאן מן הדרשה, שנישאה כמובן בבית־הכנסת הקדום, אבל נעלמה עם הזמן.

³⁶ אבל ההיגיון מחייב להניח, שהקריאות והלימוד בימות החג הותאמו לענייני החגים. אפשר שגם בשבתות שקדמו לחגים הגדולים הוקדשו הקריאות והדרשות לענייני המועדים השונים — מנהג שנשתמר אולי בסדר ארבע הפרשיות שלנו לפני חג הפסח, ובמנהג הנזכר אצל חז"ל לדרוש בענייני החג שלושים יום (או י"ד יום) קודם החג.

³⁷ יש להניח, שאילו היה מנהג קבוע כזה, היה הדבר נזכר בחיבוריהם האפולוגטיים של פילון ושל יוסף בן מתתיהו; האופי הדידאקטי של הנוהג היה בוודאי מובלט בכתביהם.

³⁸ בהקשר זה אפשר לחשוב למשל על גיבושן של ברכות הקריאה בתורה, בין בלשון הידועה לנו ובין בלשון אחרת, כבר בפני הבית.

³⁹ אפשר לחשוב בהקשר זה על קדמוניות הקדיש, המנוסח בלשון פנייה של דובר אל קהל נאספים, שלא כרוב תפילותינו (המאוחרות). אבל אפשר כמובן שהיו לצורך זה נוסחי ברכה אחרים. את האפשרות שכוהנים נשאו כפיהם בבתי־הכנסיות גם בפני הבית ציינו חכמים שונים — ראה למשל ספראי (לעיל, הערה 17), עמ' 33, וראה שם דיונו הנהיר במקורות חז"ל בנושא. אבל העובדה, שמייסדי העמידה כיוונו לברכת הכוהנים בברכה האחרונה, ובכך נתנו מקום לכוהנים להתגדר בו (דבר שנמנעו מלעשותו, בעקביות כמעט מוחלטת, בשאר סדרי התפילה) — מוכיחה כנראה שמקובל היה בפני הבית שכוהנים ישאו את כפיהם בבתי־הכנסיות, מן הסתם אחרי הקריאה בתורה והדרשה.

בשבתות (ובחגים) היה נפוץ מאוד לפי הנראה, והיה מן הסתם קבוע בכל המקומות שבהם היו בתי־כנסיות, סביר לומר שמסגרות מסוג זה אכן נתגבשו, כי דרכם של מעמדים ציבוריים קבועים לשאוף אל החגיגות הנוסחאית, ומטבע הדברים נוח להם באווירה של שגב.

אילו רצינו להפליג בהשערות, יכולנו לומר, שמערכת הברכות הנאמרת בימינו בשבתות ובחגים אחרי הקריאות בתורה ובנביא, בין כלשונה ובין בנוסח אחר, ליוותה את הקריאות גם בפני הבית. החוקרים שטיפלו בברכות האלה ציינו את אופיין ה'סגור' ואת ההתפרשות הרחבה מן הצורך של נושאייהן.⁴⁰ קשה לתאר את התהוותן בתקופה שבה צפויה היתה הקריאה, על מסגרות הקבע שלה, להיות חלק בלבד (וחלק משני) ממעמד ליטורגי מורכב. גם דרך התייחסותן של הברכות אל 'ציון' שהיא 'בית חיינו' ואל מלכות בית דוד, נראית מתעלמת מן החורבן, ואפשר שמשתקפת מזה מציאות שקדמה למאורע הזה. גם הדמיון בין מערכת זו לבין מערכת הברכות שליוותה את הקריאה בתורה מפי כוהן גדול בבית־המקדש ביום הכיפורים (לפי המשנה; עיין להלן) — אפשר שיש בה כדי ללמד שאכן קדומה היא, ועיקר גיבושה בפני הבית. אבל אין זאת אלא השערה, שלא זו בלבד שאינה מחלישה את טענתנו העיקרית בהקשר זה, אלא היא מחזקת אותה: היא מאשרת בעקיפין, שבית־הכנסת שבפני הבית לא היה מקום תפילה, אלא מקום של קריאה בכתבי הקודש (ושל לימוד) בלבד. המסגרת הטקסטית שגובשה למעמד (אם אכן היתה קיימת מסגרת כזאת) היא עדות לבלעדיותו בהקשר הזה.

מן העובדה שבית־הכנסת שבפני הבית לא היה מקום תפילה מתחייבת המסקנה שהתפילה שנאמרה בפי היחידים בעת הזאת — ויחידים רבים התפללו הרכה בעת הזאת — לא היתה בה שום אחדות, לא של אווירה, לא של תוכן ולא של לשון, אלא כל מתפלל אמר תפילה בלשון שרצה ובשעה שרצה ועל כל מה שרצה, ואיש לא ידע את תפילת רעהו. ממילא אי אפשר שהתגבשו בפני הבית נוסחי תפילה או מליצות של תפילה או דפוסים קבועים או מידות קבועות של תפילה. ומובן שחכמי התקופה לא ביקשו להתערב בעניין זה, אלא הניחו את התפילה במקום ששם היתה מעולם: בפינה האינטימית ביותר של נפש האדם, ברשות היחיד הפרטית שלו. כי אילו רצו אחרת, היו מביאים את התפילה לבית־הכנסת ומרגילים את העם לראות בה קבע, ומשגירים את לשונותיה בפיו. העובדה שבית־הכנסת שבפני הבית נשאר 'נקי' מתפילה מוכיחה, שחכמים לא רצו לשנות מאומה ממעמדה.

אבל אין אנו יודעים כיצד נהגו היחידים, וצריך להניח שאחדים מהם קבעו לעצמם נוסחי תפילה קצרים, שעליהם חזרו כלשונם, או כמעט כלשונם, בזמנים קבועים. דבר זה טבעי

⁴⁰ ראה היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 143 ואילך, ושם לפי המפתח ('ברכות ההפטרה').

הוא לשכבות אוכלוסיה החיות במתח דתי גבוה וכושר הניסוח שלהם מוגבל. לפי לוקס (יא, א), תלמידי ישו ביקשו ממנו שיחבר למענם תפילה, כשם שיוחנן המטביל חיבר תפילה לתלמידיו שלו. מובן שהתלמידים חזרו ואמרו תפילות אלו כלשונן הקבועה: הן ביטאו את משנת הרב, והעובדה שנוסחו בידיו הקנתה להן סמכות.⁴¹ כמעשי יוחנן וישו עשו בוודאי גם אחרים, ויש להניח שנוסחי תפילה מעין אלו הילכו בין חסידי הזמנים שבשלהי ימי הבית, ואולי גם נאמרו מפי קצת מן הבריות בשעות מסוימות, קבועות. אבל קיומן של אלה לא שינה את אופי התפילה בעת ההיא במאומה: היא נשארה פעילות אישית אינטימית, גשר פרטי בין המתפלל לאלוהיו, ביטוי לצורך נפשי מזדמן. היא לא היתה בחינת עבודת ה', ולא היה בה לא משום חובה ולא משום קבע.

[ז]

הימנעותם של חכמים שבפני הבית ממיסוד התפילה ומהבאתה אל בית־הכנסת, למרות תפוצתה בין הבריות, צריכה הסבר, בעיקר לאור עמדתם (ההפוכה מזאת) של החכמים שלאחר החורבן. ונראה לי שהעדר הבנתנו בנקודה הזאת היא שמנעה מאתנו את הראייה הנכונה באופייה החדש לגמרי של התפילה בישראל אחרי החורבן. בעיני החכמים שבפני הבית, וכן גם בעיני הבריות בעת ההיא, לא היה מקום לישראל לעבוד בו את ה' אלא אחד בלבד, והוא בית־המקדש, ולא היתה דרך לעבוד בה את ה' אלא אחת, והיא בהקרבת הקרבנות במועדם וכהלכתם. בעבודת ה' הזאת השתתף כל אחד מישראל במחצית השקל שנתן מדי שנה בשנה, ובכך נסתיימו חובותיו. חכמינו הקדמונים חששו מפני מיסודה של דרך חלופית לעבודת ה', בלי קרבנות ובעקיפת הכהנים, פן יחליש מיסוד כזה את מעמד המקדש ויקפח את בלעדיותו במימוש חובת העם לעבוד את אלוהיו. כל הידוע לנו על שלהי ימי בית שני מוכיח, שהחכמים, אף־על־פי שלא תמיד היו מרוצים ממה שנעשה במקדש, לא רצו לקעקע את מעמדו. מרכזיות המקדש בתפיסת עולמם מתועדת בספרות שנכתבה בימים ההם, בספרות הנוצרית הקדומה ובשכבות הקדומות של ספרות חז"ל, בעצמה שקשה לתאר עזה ממנה.⁴² התפילה הממוסדת, מן הסוג הידוע לנו אחרי החורבן, לא זו

⁴¹ התפתחות מנהגם של הנוצרים הקדומים בתפילתו של ישו טיפוסית ביותר. ישו ניסח את תפילתו, על־פי עדות האוונגליונים, כתפילה לעת מצוא, שתיאמר מפי המתפלל לכשירצה. אבל כבר בדיאכנה (לדעת החוקרים: המאה הראשונה לספירה), הנוצרים מצווים לאמרה שלוש פעמים בכל יום. על זה ראה: ג' אלון, 'ההלכה שבתורת י"ב השליחים', תרביץ יא (ת"ש), עמ' 136 ואילך. תמוה שאלון סבור, שיש ללמוד מכאן שגם היהודים עמדו בתפילה ג' פעמים ביום (כדעת רבן גמליאל) והנוצרים העתיקו מנהג זה לעצמם — שהרי הספר מלמד שלא לעשות כדרך היהודים ('החנפים').

⁴² הכוונה כמובן לספרות ה'אורתודוקסית' של התקופה, כגון משלי בן סירא. גם ישו נזהר זהירות גדולה שלא לפגוע בכבוד המקדש בפרהסיה; כשפגיעה כזאת נשמעת מפיו, אפילו כינו לבין תלמידיו, נפרעים ממנו בחומרה רבה.

בלבד שלא היתה קיימת בפני הבית: היא לא יכלה להתקיים באותה עת. הנחת קיומה נוגדת לא רק את עדותן המשולבת של התעודות בנות הזמן, אלא גם את תפיסתם ואת השקפת עולמם של הקדמונים על מהותה של עבודת ה'.⁴³

רק יהודים שניתקו עצמם מן הזיקה לבית המקדש, ונשארו משום כך מחוץ לדרך המסורתית של עבודת ה', נאלצו למצוא דרך חלופית, ולייחד בסדר יומם מעמדים של תפילה, מסוג אלה שנתהוו בישראל אחרי החורבן. במסגרות הללו, והן היו בוודאי מחייבות ופומביות וקבועות — כיוצא בעבודת ה' במקדש — נתקבצו המאמינים לטקסי פולחן שנועדו למלא את החלל שנפער בעולמם עם היבדלותם מהמקדש ומן הקרבנות. על מעמדות מסוג זה אצל התרפויטים, מדבר כידוע פילון באריכות,⁴⁴ ועל כיוצא בהם אצל האיסיים — מספר יוסף בן מתתיהו.⁴⁵ חוקרים העלו עדויות על מעמדים כאלה משרידי ספריהם של בני כת מדבר יהודה, וסביר להניח שבני כת זו אכן התפללו ברכים תפילות קבועות, בלשון קבועה ובשעות קבועות מדי שבת וחג, ואולי מדי יום ביומו.⁴⁶ העובדה שאין לנו עדויות על תפילות כאלה משום מקום שכפני הבית, מלבד המקומות שבהם ראו במקדש מקום טומאה וחטא, מאשרת את הסברנו להעדר תפילה ממוסדת בישראל בפני הבית: כשם שנאסר על ישראל להקריב קרבנות בחוץ, כך נאסר עליהם לעבוד את ה' בשום

⁴³ רעיון זה נזכר במאמרו של הַנְגֵל (לעיל, הערה 27), עמ' 50.

⁴⁴ עיין: פילון, על חיי העיון (לעיל, הערה 32), סעיפים 27–33, עמ' 188 ואילך. התירפויטים מתפללים פעמיים ביום, עם שחר ועם ערב (סעיף 27). במשך היום הם עוסקים בעיון בכתבי מייסדי הכת, אבל מחברים גם 'שירים ומזמורים לאלהים, בכל מיני משקלים ולחנים' (סעיף 29). בשבתות הם שומעים דרשות מפי הזקן שבחבורה והם מקשיבים לו בשקט מופתי. פילון מתאר באריכות מופלגת את סעודות התירפויטים, שגם הן מוקפות טקסים קבועים ומלוות שירת מזמורים (לעתים חדשים) של בני הכת — וראה שם, עמ' 183 ואילך; וכן לעיל, הערה 33.

⁴⁵ ראה את הציטוט מיוסף בן מתתיהו במלחמת היהודים, בגוף המאמר, וראה שם, הערה 25. לפי יוסף, האיסיים מתפללים תפילות קבועות 'אשר קיבלו מאבותיהם'. אין אצלו אזכור של תפילה לעת ערב.

⁴⁶ על מעמדי תפילה קבועים אצל בני כת קומראן יש לנו עדויות עקיפות ולעתים מרומזות בכתביהם. ראה בנושא הזה: ש' טלמון, 'מחזור הברכות של כת מדבר יהודה', תרביץ כט (תש"ך), עמ' 1 ואילך. בשנים האחרונות הקדיש לעניין זה כמה מחקרים חשובים מ' ויינפלד, ראה למשל במאמרו: 'עקבות של קדושת היוצר ופסוקי דזמרה במגילות קומראן ובספר בן סירא', תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 15 ואילך; 'הבקשות לדעת חשוכה וסליחה בתפילת שמונה עשרה', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 186 ואילך; 'The Morning Prayers (Birkhot Hashachar) in Qumran and in the Conventional Jewish Liturgy', *Revue de Qumran* 13 L. H. Schiffman, 'The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy', pp. 481 ff. (1988). כן השווה: עמ' 33 ואילך, ובספרות המובאת שם. סיכום מצוין של הנושא הזה עיין כעת אצל בלהה ניצן, התפילה והשירה הדתית מקומראן בויקתן למקרא (דיס.), תל-אביב תשמ"ט. ויינפלד העלה בחריפות רבה מקבילות של נושאים, של מליצות ושל צירופי מלים בין הטקסטים מקומראן לתפילות הקבע שלנו. עם זאת, הקטעים מקומראן, שהוגדרו כליטורגיים, שונים על-פי הרוב באופי לשונם וברמת סגנונם מנוסחי התפילה שלנו — והם מממשים תפיסה אחרת, עדיין מקראית בעיקרה, במה שראוי מבחינה ספרותית לשמש כתפילה. על המקבילות במליצות ובצירופי לשון, עיין עוד להלן.

דרך מחוץ למקדש. רק הפורשים מן הציבור התירו לעצמם לנהוג אחרת. תפילתם הפגינה את יציאתם מן הכלל.

[ח]

זיקתה (הטפלה) של תפילת היחידים שבפני הבית אל עבודת בית־המקדש מתועדת, כידוע, גם היא בספרות הקדומה. מתפללים קדומים השתדלו לומר את תפילתם בבית־המקדש (לא בבית־הכנסת) מתוך הנחה, שמקום המקדש הוא מעין 'שער השמים', ושתפילה פרטית שנאמרת שם — סופה שתתקבל. תימוכין להנחה הזאת מצאו בוודאי במקרא (מל"א ח, כח ואילך; דה"ב ו, ט ואילך). לוקס, לדוגמה, מביא מפי ישו מִשְׁלַל על 'אנשים הבוטחים בנפשם כי צדיקים המה ואחרים נבזים בעיניהם', והוא זה: 'שני אנשים עלו אל המקדש להתפלל. אחד פרוש ואחד מוכס. ויעמד הפרוש לבדו ויתפלל לאמור: אודך אלהים כי אינני כיתר האדם הגוזלים והעושקים והנואפים, וגם לא כמוכס הזה. אני צם פעמיים בשבוע, אני מעשר את כל אשר אני קונה. והמוכס עמד מרחוק ולא אבה לשאת את עיניו השמימה ותופף על לבו ויאמר: אלהים סלח לי אני החוטא' (יח, ט). האנשים מתפללים אפוא תפילת עצמם, אבל טורחים לעלות למקדש להתפלל שם — מפני קדושת המקום. גם פאולוס, בתארו את סיפור ההתגלות שראה, מציין שבשובו לאחר זמן 'אל ירושלים, ואתפלל במקדש, ותהי עלי יד ה' (מעשי השליחים כב, יז). פטרוס ויוחנן 'עולים יחדו אל המקדש לעת התפילה, בשעה התשיעית' (מעשי השליחים ג, א). שעה זו כוונה כנגד תמיד של בין הערביים והקטרת הקטורת; היא נחשבה ראויה במיוחד לתפילה. וכבר יהודית כיוונה לשעה הזאת את תפילתה (הפרטית), כפי שמסופר עליה בספרה (ט, א). בשעה זו היו רבים מצטופפים בחצר המקדש ומתפללים; לוקס מספר, כי בשעה שזכריה, אבי יוחנן המטביל, נכנס להיכל להקטיר את הקטורת, 'כל קהל העם מתפללים בחוץ' (א, י). הוא רואה בהיכל את המלאך המבשר לו את הולדת בנו ומכה אותו באלם: 'והעם הוחיל לזכריה ויתמהו כי התמהמה בהיכל' (שם, כא). צאתו של הכוהן המקטיר מן ההיכל היא אות כי שעת התפילה עברה. למתפללים הללו לא היה במקדש מקום קבוע להתפלל בו,⁴⁷ אלא עמדו בחוץ, ואמרו כל אחד את תפילתו האישית, כיהודית וכפאולוס וכפטרוס ויוחנן בשעתם. לעניין זה שייכת אולי גם פסקה סתומה בחיבורו של יוסף בן מתתיהו נגד אפיון (ב, כג): הוא מספר, בהקשר של לימוד זכות על מנהגיהם של ישראל, ש'בעת הקרבנות חייב כל אדם

⁴⁷ בשאלת קיומו של בית־כנסת בבית־המקדש נחלקו כידוע דעות החוקרים. צייטלין שלל שלייה מוחלטת, מוצדקת לדעתו, קיום כזה, במאמרו הקצר: S. Zeitlin, 'There was no Synagogue in the Temple', *JQR* 53 (1962/63), pp. 168ff. S. Hoenig, 'The Supposititious Temple-Synagogue', *JQR* 54 (1963/64), pp. 125ff.

להתפלל לראשונה על שלום הציבור [...] ; ואנחנו לא נבקש את האלהים כי ישפיע עלינו טובה [...], רק נתפלל אליו לתת לנו כוח לקבל את חסדיו ולשמור עליהם'. קשה לדעת למה כיוון יוסף בפסקה הזאת, ומי הם 'כל אדם' שחייבים להתפלל בשעת הקרבת הקרבנות: אפשר שהם אנשי המשמר, שעליהם מסופר אף בתלמוד כי הם מתפללים בשעת העבודה 'על קרבן אחיהם שיתקבל ברוח' (בבלי תענית כז ע"ב), ואפשר שהם יחידים המביאים שלמים או נדבות ועומדים על קרבנם. אבל גם אם הכוונה לתפילתם של הנאספים בחצר המקדש בשעת העבודה (ראה בן סירא נ, יז), עדיין אנו במקום שעמדנו בו זה עתה: עבודת ה' מתבטאת בקרבות בלבד, והתפילה בהקשר זה תפילה מזדמנת היא של יחידים מזדמנים, ואין היא עומדת ברשות עצמה. ולעניין התפילה במקדש עוד נחזור.

[ט]

אבל קודם לכן עלינו לברר את מעמדה של קריאת שמע בפני הבית. המקורות החיצוניים שותקים גם בעניין זה שתיקה כמעט כללית, ואפשר שניתן להסיק מכאן, שמצוות קריאת שמע לא קוימה בפני הבית בשכבות הרחבות של האומה. אבל פסקה בספר הקדמוניות של יוסף בן מתתיהו (ספר ד, ח, ה ואילך) מעידה לכאורה שאמירת קריאת שמע כבר היתה בימיו מצווה, לפחות בחוגי החכמים והכוהנים. יוסף מסכם כאן בקצרה את חוקי התורה שנכללו ב'ספר שמסר משה לישראל לפני מותו', ולאחר שהוא מביא כמה מצוות שנראו בוודאי חשובות במיוחד בעיניו, הוא אומר: 'פעמיים בכל יום, כשהוא [=היום] עולה וכשהשעה שוקעת לקראת המנוחה, החובה [היא] להודות לאלהים בעד חסדיו אשר גמל [לישראל] בהוציאו אותם מארץ מצרים. ההודיה מוצדקת מן הטבע, ונעשית להביע תודתנו על הטובות שכבר נעשו, ולהקדים את אלה שתבואנה' (סעיף ג). לא פשוט ללמוד מכאן שהכוונה היא לאמירה בפה של פרשת 'שמע' ו'יהיה אם שמע' ו'ויאמר', שהרי אלו אינן בשום אופן בחינת 'הודיה'. אבל מתוך שה'הודיה' צריכה להיאמר פעמיים ביום, לעת קימה ושכיבה, אפשר שמשתמע שהיא נלמדה מפרשת שמע (או 'ויהיה אם שמע'). על כך מעיד אולי גם ההקשר שבמקור הנזכר, המדבר מיד אחר־כך במצוות מזוזה ותפילין, הנלמדות גם הן מן הפרשות ההן.⁴⁸ לא מן הנמנע אפוא, שחלק מן החכמים ואנשי המעשה קיימו בימים

⁴⁸ אבל הדבר אינו הכרחי בשום אופן. החלת הנאמר בשתי הפרשות הראשונות של קריאת שמע (דב, ו, ז; יא, יט) על הגייתן בפה של שתי הפרשות הללו עצמן, אינה בחינת פשט גמור. ועוד בבבלי רב יהודה אומר: 'קריאת שמע דרבנן, אמת ויציב' (הזכרת יציאת מצרים, כלומר ברכת הגאולה) מדאורייתא. מתיב רב יוסף: "ובשכבך ובקומך"? אמר ליה אביי: ההוא בדברי תורה כתיב' (ברכות כא ע"א). ולעניין מצוות ההודיה על יציאת מצרים, שיוסף בן מתתיהו מדבר בה, אפשר שהיא נלמדה מדב' טז, ג ('למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים וכו'). המודעות למצווה זו, באופן בלתי תלוי מקריאת שמע, מוכחת כמוכח גם מתקופת יבנה, מדברי רבי אלעזר בן עזריה, במשנת ברכות א, ה. אף על פי כן קשה לתאר שאזכור העניין אצל יוסף בן מתתיהו

ההם את המצווה הנרמזת כך בפרשות הללו — על-ידי קריאתן בפה, פעמיים ביום. אבל אין משמע כך במפורש.

אפשר שלקריאת שמע או למנהג דומה כיוון גם ישו, לפי מה שמסופר עליו אצל לוקס בלשון זו: 'והנה חכם קם לנסותו ויאמר: מורה, מה אעשה ואירש חיי עולם? ויאמר אליו: מה כתוב בתורה, איך אתה קורא? ויען ויאמר: ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך ובכל מדעך, ואת רעך כמוך' (י, כה). אבל במקבילה אצל מרקוס (יב, כח) חסר הדיוק הזה, ושם מסופר רק ש'אחד מן הסופרים' שאל את ישו 'מה היא הראשונה לכל המצוות', וישו משיב: 'הראשונה לכל המצוות שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מדעך ובכל מאדך, זאת היא המצווה הראשונה. והשנית הדומה לה: ואהבת לרעך כמוך, ואין מצווה נעלה מאלה'. וכך גם מסופר במתי (כב, לה ואילך), אבל בלי הפסוק 'שמע... אחד'. מכל מקום, חשיבותה של פרשה ראשונה בקריאת שמע, גם בעיני מי שחיו בפני הבית, בולטת בסיפור הזה בעליל. וצריך לומר שגם המשנה, הקובעת את זמן קריאת שמע של ערבית לשעה שהכוהנים נכנסים לאכול בתרומתן, מלמדת שנהגו לקרוא קריאת שמע בפני הבית, שהרי בהקשר היסטורי מאוחר, גם אם עדיין היו כוהנים שאכלו תרומה בטהרה, קשה להניח שהיתה משמעות סבירה לקביעת זמן כזאת. וכך ניכר גם מן המשניות הדנות בנושא זה במסכת ברכות.

מי שקרא קריאת שמע בזמן שבית המקדש היה קיים, כיצד קרא? על כך אין לנו שום ידיעה, כמובן. אבל ברור שהקריאה לא נעשתה בבית הכנסת, כי אין לזה זכר במקורות: אדרבה, גם במקורות המאוחרים עדיין מדברים בקריאת שמע כעל עשייה פרטית בהחלט, שאדם מקיים בביתו, בבוקר בהקיצו משנתו, או אחר-כך בכל מקום שהוא שם, ובעת ערב, בשכבו לישון.⁴⁹ אין שום סיבה להניח, שיחיד שקרא שמע בפני הבית הקדים לזה איזו ברכה או ליווה את קריאתו בתפילה, גם אם היו יחידים שנהגו כך. העובדה שהקריאה נעשתה מחוץ לבית הכנסת מחייבתנו לומר שלא היתה לה מסגרת ליטורגית קבועה. ועל קריאת שמע של הכוהנים במקדש נדבר להלן.

בסמוך לאזכור מצוות תפילין ומזוזה הוא מקרי, מה גם שמצוות אלו מתממשות גם הן על-פי פירוש דומה של המקראות.

⁴⁹ מנהגם של חסידים קדומים לומר תפילה (פרטית) בבוקר (ובערב) נזכר כמה פעמים בספרות ימי בית שני; ראה למשל: מזמורי שלמה ו, ד-ה; סיביליות ג, תקצא-תקצג; חכמת שלמה טז, כח; איגרת אריסטיאס קס. אבל אין לדעת מן המקורות דבר על טיב התפילות הללו; ואפשר שכרוב המקרים אין כאן אלא הפלגה ציורית, הבאה להדגיש את מידת חסידותם של הבריות — ומוכן שאין הכרח לומר שהכוונה לקריאת שמע. אדרבה, סביר יותר להניח, שמדובר בתפילות פרטיות (אולי קבועות) של תמימי דרך. וכבר הוזכר לעיל שגם תפילת ישו נאמרה, על-פי הוראת הדיאכנה, שלוש פעמים ביום.

[י']

העדויות שהגיעו לידינו על קיומן כביכול של מערכות תפילה קבועות בבית־המקדש מאוחרות כולן, וצריך לנהוג בהן זהירות גדולה. מסדרי המשנה והתלמודים פעלו בתקופה שבה התפילה הקבועה היתה מציאות מובנת מאליה, ובעיני כולם נחשבה כמרכיב מהותי בחיי ישראל. בית־המקדש נצטייר בתודעתם של הקדמונים כמקום השלמות האידיאלית של חיי הדת, ובוודאי לא פשוט היה לתארו כחסר את המרכיב המהותי ביותר של החיים האלה, את התפילה. בימי האמוראים, אבל גם בימי אחרוני התנאים, עזה היתה שאיפת החכמים לבצר את מעמד תפילות החובה, ולהקיפן הילה של קדמות מופלגת ושל יוקרה גדולה. מוטב אפוא שניזהר בהיענות מהירה ובלתי מבוקרת למהלכי השחזור של ההווי הפולחני בבית־המקדש, העולים מן הספרות התלמודית. עובדה היא שקטעי המשנה הקדומים, המתארים בפירוט מרהיב את סדרי העבודה במקדש, אינם מקדישים כמעט שום מקום לתפילה במובן שבו אנו עוסקים בהקשר הזה. דבר זה מלמדנו, שאפילו בבית־המקדש, ששם ניתן היה להתפלל בלא חשש מפגיעה ביוקרת המקום, לא נחשבה התפילה ראויה להצטרף לפולחן, ובכל אופן לא בצורה קבועה וממוסדת. אף־על־פי שהיו 'אמירות' במקדש — כגון שירת הלויים על הקרבנות, פרקי הלל במועדים מסוימים וכיוצא בזה — אופיין היה שונה מאופי תפילותינו הממוסדות. מלותיהן נלקחו מן המקרא, והשמעתן היתה טפלה למעשה הקרבנות, שהיו, הם בלבד, בחינת עבודת ה'.

טיפוסית לעניין הזה הדרך שבה מתוארת עבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים בספרות התנאים. פרטי מעשיו של כוהן גדול ביום הקדוש נמסרים לנו במשנה בדקדוק גדול, מהתחלת עבודות היום ועד סופן, והן ברובן המכריע, כמעט עד לאחד, עבודות הקשורות בקרבנות. אף־על־פי שסדר יומו של כוהן גדול נמסר כמעט לכל רגע מרגעי היום, אין שם ציון לא לאמירת קריאת שמע על־ידו ולא לעמידתו בתפילה. אי אפשר שפרטים אלה הושמטו אילו נכללו במעשיו. וצריך לומר שכוהן גדול לא קרא קריאת שמע ולא התפלל ביום הכיפורים. אמנם הוא קרא בתורה, כפי שמתואר במשנה (יומא ז, א–ב), אבל הקריאה לא היתה חלק אמיתי של עבודות היום: היא שולבה בפולחן בוודאי מפני שנחשבה, כבר בפני הבית, חלק מהותי מסדר יומם של ישראל בשבתות ובחגים, ולא היתה בכדי שתחסר ביום הקדוש.⁵⁰ ומה שנאמר במשנה שהקריאה לוותה 'שמונה ברכות', על התורה ועל העבודה ועל ההודאה ועל מחילת העון, ועל המקדש בפני עצמו, ועל ישראל בפני עצמן, ועל ירושלים בפני עצמה ועל הכהנים בפני עצמן ועל שאר התפילה' (משנה יומא ז, א;

⁵⁰ צריך לזכור, שיום הכיפורים לא היה יום של עלייה לרגל, ורוב היהודים חגגו אותו בבתי־כנסיות שבעריהם, בוודאי בקריאה בתורה ובנביאים ובדרשה מענייני היום. יהודים שהיו ביום הזה בירושלים ונזדמנו למקדש, לא יכלו לוותר, רק מפני היותם במקדש, על הקריאה. העדר האזכור לקריאה בנביא במקדש — ראי לציון. אופייה החריג של הקריאה בתוך עבודות היום ניכר מן ההיתר שניתן לכוהן גדול לקרוא בבגדי עצמו.

סוטה ז, ז) ⁵¹ אפשר שאינו אלא העתקה, אולי מורחבת, של טקס סיום הקריאה בתורה (ובנביא) בגבולין. ⁵² אפשר שבדרך זו ניתן גם להסביר את הציון המיוחד 'בפני עצמה', שמלווה חלק מן הברכות הנזכרות ברשימה; כלומר: שאֵלו, שלא כראשונות שנהגו בכל מקום, נוסדו במיוחד למעמד זה. ⁵³ אבל מה היתה לשונן של 'ברכות' אלו — אין בידינו לנחש.

קרוב לזה מה שנאמר במשנה על הכוהנים שהיו טרודים בעבודות יומם במקדש, בלשון זו: 'אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת, והם ברכו. קראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר, וברכו את העם שלוש ברכות, אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים, ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא' (תמיד ה, א). אף כאן נראה שהפירוט בסיפא ('אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים') אינו מן הלשון הקדום של המשנה, וסביר להניח שהמקור לא פירש בתחילה מה הן שלוש הברכות שליוו את הקריאה, כשם שלא פירש מה היא 'ברכה אחת' שקדמה לה. ⁵⁴ ומוכח כמעט שכך הוא מן הלשון הקשה 'ברכו את העם' שהרכבה דיו נשתפכה בכיאורה ועדיין לא נתפרשה, שהרי המשך המשנה אינו מצטרף ללשון הזאת בשום אופן. וספק גדול הוא אם 'ברכו', 'ברכה אחת' ו'שלוש ברכות', הנאמרות במשנה, הן מעין הברכות הידועות מן התפילה המאוחרת. אדרבה, ממה שנאמר בסוף המשנה 'ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא' משתמע ההפך מזה, כי ברכה זו ודאי לא ברכה של תפילה היתה; אפשר שגם 'שלוש ברכות', הנזכרות לפני כן, לא היו מעין

⁵¹ עניין הברכות הללו נדון בהרחבה במחקר, ואזכורן בהקשר שמדבר בבית המקדש מובא כראיה לקיומם של 'סדרי ברכות' מגובשים בתקופה ההיא. אבל הואיל והדברים נאמרים במפורש לא בתפילה אלא בקריאה בתורה, אין מכאן שום היקף לעניין שאנו דנים בו. לכל היותר ניתן ללמוד מכאן שהקריאה בתורה, גם בגבולין, אכן לוותה אמירות טקסיות (קבועות). כידוע, במובא כיומא כ'שמונה ברכות' נמנות לכאורה תשע. בנוסח (המשני) שבמסכת סוטה מושמטת הברכה על ירושלים וכן הציונים 'בפני עצמו', 'בפני עצמה', 'בפני עצמן'.

⁵² והדבר מוכח לכאורה מן המינוח המשמש את המשנה כאן (אם אכן הוא אותנטי). הצירופים 'חזן הכנסת' ו'ראש הכנסת' לקוחים מעולם בתי-הכנסיות, ולא מעולם המקדש.

⁵³ נמצא שהברכות השגורות היו 'על התורה', 'על העבודה', 'על ההודיה' ועל מחילת העוון. אם אכן 'על מחילת העוון' הקביל, כפי שנראה מן המקבילה במסכת סוטה (ז, ח), ל'על הרגלים' — הריהי זהה לברכה המסיימת גם בימינו את סדרת האמירות שלאחר הקריאות (הקריאות בפנינו 'ברכות הפטרה'). לא מן הנמנע, שגם 'על התורה' ו'על העבודה' הוא מעין הברכה הנאמרת בימינו באותו מקום ('על התורה ועל העבודה ועל הנביאים ועל יום ה... הזה' וכו'); ואם כן, אפשר שאין כאן אלא ברכה אחת, ונמצא ששמונה הברכות שנוזכרות כיומא אכן שמונה הן ולא תשע. לעניין 'על ההודיה' הנוזכר במשנה, השווה לסוף הברכה הזאת בימינו 'על הכל ה' אלהינו אנחנו מודים לך ומברכים אותך' — סיום המאפשר אולי להניח ששלוש הברכות הנזכרות במשנה 'מושגרות' בברכה אחת (מתוך ארבע) של ימינו. אבל נוסח הברכות הללו בתפילה הממוסדת רופס, כידוע.

⁵⁴ וראה לעניין זה את הדיון בבבלי, ברכות יא ע"ב: אמוראים חשובים אין בידיהם מסורת במהותה של הברכה הזאת. הם נשאלים עליה ואינם יודעים להשיב, עד ששואלים את רב יהודה, המביא משם שמואל: 'אהבה רבה'. אבל מפי ריש לקיש מובא: 'יוצר אור', ועיין שם. וראה ירו' ברכות א ו (ג ע"ג).

ה'ברכות' של תפילותינו.⁵⁵ אבל מלשון המקור ברי שוב שאין לפנינו תפילה ממש, אלא קריאת שמע בלבד, שכבר שיערנו בה שהיתה נהוגה בפני הבית, ואפשר שהכוהנים בעבודתם נהגו בה איזה סלסול, כגון שהוסיפו עליה את עשרת הדיברות, או שהקיפו אותה אמירות ידועות. ועדיין לא שמענו שכוהנים נהגו כך גם שלא על משמרתם. אנב, התחושה שה'ברכות' שנאמרו במקדש לא היו מעין הברכות הרגילות בתפילה המאוחרת, מהדהדת גם מן המשנה הסתומה בסוף ברכות, הקובעת ש'כל חותמי ברכות במקדש היו אומרים "מן העולם", ו'משקלקלו המינין ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהיו אומרים "מן העולם ועד העולם"'. וכן משמע גם מן המובא בברייתא, ש'אין עונין "אמן" במקדש', דבר הנלמד שם, למרבה הפלא, מפסוק.⁵⁶ מן הדיון על זה בתלמודים ברורה מבוכתם של האחרונים בפירושה של מסורת זו.⁵⁷

ומכל מקום, אין אנו שוב אלא במקום שבו התקיימה עבודת ה' הרשמית, ואצל מי שעבודה זו הופקדה בידיהם — הכוהנים. במקום זה אפשר היה לקשט את הטקסים בכל מיני קישוטים, כולל תפילות וברכות מכל המינים; אבל אין להקיש ממה שנתרחש במקום הזה על שאר מקומות בעת ההיא. הגבול החד בין המקדש לבין חוצה לו בכל הנוגע לעבודת ה' מקוים במקורותינו בקפדנות רבה.⁵⁸

⁵⁵ ופשוט הוא להניח, ש'ברכו את העם שלוש ברכות' מכון לברכת כוהנים (שנשארה לפי נוסח המשנה שבידינו הברכה השלישית, האחרונה). והלוא ברכת הכוהנים היא של שלוש ברכות, וראויה היתה שתתכנה כך. ומה שהביא לחיפוש אחרי שתי ברכות נוספות ('אמת ויציב' ו'עבודה') הוא הנאמר במשנה תמיד ז, ב (=סוטה ז, ו) בברכת הכוהנים שלאחר הקרבת התמיד, שהיתה 'ברכה אחת', ושרק בגבולין חילקו אותה לשלוש ברכות. אילל אפשר שברכת הכוהנים הראשונה, שנאמרה בין הכוהנים לבין עצמם, היתה מעין זו שבגבולין. בכל אופן, מן המשנה שלנו משתמע, שלא בכל מקום בספרות חז"ל שבו נאמר 'ברכה', הכוונה היא לברכה במובן הטכני — אלא יש ברכות שהן איחולים פשוטים, כגון הברכה שנתעדה להיאמר מפי הכוהנים, בשבתות, למשמר היוצא. ואף 'תפילה' הנזכרת במשנה (ואין צריך לומר בתלמוד) לא תמיד היא העמידה, ולא תמיד היא של ברכות; ראה למשל תוספתא ברכות: 'הנכנס לכרך מתפלל שתיים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו; בן עזאי אומר: ארבע' (ט, טז) וכו'; וכן: 'הנכנס לבית המרחץ מתפלל (נ"א: מברך!) שתיים' (שם, יז) וכו'. ובמשנה ברכות: 'רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפילה קצרה' וכו' (ד, ב), ועוד. וכך הוא כמה פעמים בסוגיה בירושלמי ברכות ד ב (ז ע"ד). ומה שנאמר בירושלמי (ברכות ד ג [ח ע"א]) בר' אלעזר, ש'היה מתפלל תפילה חדשה בכל יום' מכון אולי לתפילה מעין זו. ולעניין 'תפילת הדרך', עיין בבלי ברכות כט ע"ב. וראה להלן, הערה 97.

⁵⁶ ראה תוספתא ברכות ז, כב. עניינם של מקורות אלה נדון כידוע הרבה במחקר, ואין ההשערות שהועלו לגביהם מענייננו כאן.

⁵⁷ ראה ירו' סוף ברכות (יג ע"ג); בבלי ברכות סג ע"א; תענית טז ע"ב; סוטה מ ע"ב.

⁵⁸ תפילת התעניות המתוארת במשנה תענית פרק ב, שחוקרים סבורים שנהוגה היתה קודם החורבן, אינה נוגעת לענייננו, שהרי היא היתה תפילה לעת מצוא ולא היתה כחינת חובה, וגם קבע של זמן לא היה לה. התכנסויות מסוג זה לבקשת רחמים בעת פורענות בוודאי התקיימו גם קודם החורבן. אבל גם מן המובא בעניין זה בתלמודים ברור, שהקפידו שהעמידים יהיו לא בבתי-כנסיות, אלא דווקא 'בשער המזרח ובהר הבית', כלומר במקום הקבוע, המופר, היחידי, של עבודת ה', ותחת כיפת השמים. סביר להניח, שטקסים אלה היה להם קבע מסוים של לשון, כי התכנסויות של רבים מחייבות זאת. ובוודאי היתה שם תקיעה (של הכוהנים!) בשופר ודברים דומים. מן הנאמר במשנה ומן הדיון על זה בבבלי (תענית טז ע"ב), ניכר מאמץ גדול לשלב יסודות קדומים, עצמאיים ומזדמנים אלה בעמידה (המאוחרת) של תעניות ציבור. השערתו של

הזהירות שנהגו קדמונינו בחלוקת התפקידים בין המקדש לגבולין ובין הכוהנים לשאר העם עולה גם ממה שנמסר לנו במקורות על המעמדות של ישראל, שהיו מסונפים למשמרות הכהונה כדי לייצג את הציבור בעבודת המקדש. לפי המשנה (תענית ד, ב), אלה מאנשי המעמד שלא עלו לירושלים לשרת היו מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית. המשנה מפרטת כיצד היו נוהגים, שהיו מתענים ארבעה ימים וקוראים מדי יום פסקה קטנה מפרשת בראשית, יום יום ופסקה שלו, והיו כופלים את הקריאה כנגד מעשי הכוהנים במקדש, בשחרית ובמנחה, ובימים שבהם הקריבו מוספים — גם במוסף. הברייתא משלימה את האמור: 'ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת, ויושבין ד' תעניות [...] בשני על יורדי הים, ובשלישי על הולכי מדברות, ברביעי על אסכרה שלא תפול על תינוקות, בחמישי על עוברות ומיניקות וכו' (בבלי תענית כז ע"ב; ירו' תעניות ד ד [סח ע"ב]). ולא לחינם נאמר על אנשי המעמד שצמו על יורדי הים וכו', ולא שהתפללו עליהם. וברור שאנשי המעמד לא התפללו כלל, רק קראו בתורה. ורק על הכוהנים, 'אנשי משמר', נאמר ש'היו מתפללים על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון'. וההבדל ברור.⁵⁹ והנה העדר ציון תפילתם ה'רגילה' של אנשי המעמד, כלומר אמירת י"ח ברכות מפייהם, הפליא את התנאים, ודיון בזה, המשלים את סדר יומם של אנשי המעמד על-פי המנהג המאוחר, מובא בהקשר הזה בירושלמי.⁶⁰

מקרה קרוב מאוד של עיבוד מאוחר של מסורות קדומות עולה מן הסיפור המובא במקורות תלמודיים מפי ר' יהושע בן חנניה, על הדרך שבה נחוגה שמחת בית השואבה בפני הבית. הירושלמי גורס בעניין זה כך: 'אמר ר' יהושע בן חנניה, כל הימים של שמחת בית השואבה לא היו טועמים טעם שינה כל עיקר. בתחילה היו הולכין להקריב תמיד של שחר, משם היו הולכין להקריב את המוספין, ומשם היו הולכין להקריב נדרים ונדבות, ומשם היו הולכין לוכל ולשתות, ומשם היו הולכין לתלמוד תורה ומשם היו הולכין להקריב תמיד של בין הערבים, ומשם היו הולכין לשמחת בית השואבה' (ירו' סוכה פ"ה ה"ב [נה ע"ב]). ממסורת זו עולה, שהחוגגים לא היו עומדים בתפילה, לא בשחרית ולא במוסף ולא במנחה, אלא רק משתתפים במעשי העבודה החגיגיים בבית המקדש. אבל בתוספתא מובא נוסח אחר: 'אמר ר' יהושע בן חנניה, כל ימי שמחת בית השואבה לא היינו רואין שינה. משכימין אנו לתמיד של שחר, משם לבית הכנסת, משם למוספין, משם לאכילה ושתיה,

היינימן (נלעיל, הערה 2), עמ' 80 ואילך), שהברכות המיוחדות של מוספי ראש השנה, (מלכיות) זכרונות ושופרות, היו קיימות קודם החורבן — רחוקה מאוד, ואין לה על מה תחשמוך.

⁵⁹ לעניין זה, ראה עדותו של יוסף בן מתתיהו בגוף המאמר, סוף סעיף ז.

⁶⁰ ראה: ירו' תעניות ד ד (סח ע"ב). גם הפלפול בבבלי בדבר חלוקת הפרשות הקצרות לשלשה קרואים הוא מן הסתם מאוחר. יש לשער שהקריאה במקורה לא חולקה כלל בין הנוכחים, והדיון הוא השלכה לאחור של מנהגי הקריאה המאוחרים. על האפשרות שטקסי ההתכנסות של המעמדות התקיימו גם אחרי החורבן, עיין: א"א אורבך, 'משמרות ומעמדות', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 313.

משם לבית המדרש, משם לתמיד של בין הערביים, משם לשמחת בין השואבה' (תוספתא סוכה ד, ה). כך הוא בנוסח כ"י וינה. התוספתא 'ומשם לבית הכנסת' לא בהכרח מפליאה, כי ברור שכוונה לקריאת התורה, כמו בכל חג.⁶¹ אבל הנוסח בכ"י ערפורט אומר: 'משכימין אנו לתמיד של שחר, ומשם לבית הכנסת ומשם לבית המדרש, משם לתפילת המוספין, ומשם לאכילה ושתייה משם לתפילת המנחה' וכו'. והנה בעל גרסה זאת הניח לשחרית את הלשון הראשון, 'ומשם לבית הכנסת', ולא הוסיף לשון תפילה אלא בהמשך. אבל בבבלי (סוכה נג ע"א) שונה גם צירוף זה, ובמקומו בא 'משם לתפילה, משם לקרבן מוסף משם לתפילת המוספין' וכו'. גם אם נזלזל מאוד בהיגיון המוחלט של האבחנה הפילולוגית, לא נוכל להעלות על הדעת שהמסרן בירושלמי השמיט בעקביות, שלוש פעמים (!) — בהקשר הדורש המחשה עשירה ככל שאפשר של פעילויות תכופות — את עניין הריצה אל התפילה מנוסח מקורי שציין זאת! אלא שבאמת לא היתה שם תפילה, והיום עבר על החוגגים בהתרוצצות מאירוע לאירוע, עד שבקושי הגיעו החכמים שבהם לבית המדרש.

מקרה דומה הוא הבא בתיאור המרהיב של ה'דפלטסטון של אלכסנדריא', שפעל בפני הבית, ונהרס (לפי ירושלמי סוכה ה א, נה ע"ב) בידי 'טריגיניוס קיסר'. על בית-כנסת מפואר זה נמסר מפי ר' יהודה (תוספתא סוכה ד, ו), שהיה כמין בסיליקה גדולה 'סטו לפני מסטו, פעמים היו שם כפלים כיוצאי מצרים. ושבעים ואחת קתידראות של זהב היו שם כנגד שבעים ואחד זקן, כל אחת ואחת מעשרים וחמש רבוא. ובמה של עץ באמצע, וחזן הכנסת עומד עליה, והסודרין בידו. נטל לקרות והלה מניף בסודרין והן עונין אמן על כל ברכה וברכה והלה מניף בסודרין והן עונין אמן'. והנה ברור שבבית-הכנסת הגדול של אלכסנדריה לא התפללו אלא קראו בתורה, ואם כן — מנהגם שם לא היה שונה ממנהג בתי-הכנסיות של ארץ-ישראל בעת ההיא. בירושלמי סוכה ה א, (נה ע"ב) חוזרת מסורת זו, אבל הלשון שם כך: 'עמד אחד מהם לקראות בתורה היה הממונה מניף בסודרין והן עונין אחריו אמן על כל ברכה וברכה שהיה מברך היה הממונה מניף בסודרין והן עונין אחריו אמן'. בשתי המקבילות, תיאור תפקידו של המניף בסודרין מגומגם, ומכפל הלשון: 'והלה מניף בסודרין והן עונין אמן על כל ברכה וברכה והלה מניף בסודרין והן עונין אמן', או כנוסח הירושלמי: 'היה הממונה מניף בסודרין והן עונין אחריו אמן על כל ברכה וברכה שהיה מברך היה הממונה מניף בסודרין והן עונין אחריו אמן' ברור שיד עורכים מאוחרים היתה במסורת הזאת. המפרשים נתקשו בצדק בויהיו הברכות שהפסקה מדברת בהן, ולאחר שרובם הסכימו שמדובר בברכות התורה, עדיין תמהו כיצד נתקבצו רבות מהן במעמד אחד, וכיצד ענו הציבור 'אמן' על ברכה שלא שמעו אותה. לפי פשטות הלשון

⁶¹ ואין מכאן ראיה שהיה בית-כנסת במקדש, אלא אולי להפך, כי אילו היה בית-כנסת במקדש, היה כתוב מן הסתם: 'ומשם לקריאת התורה'. אבל אין כאן ראיה מכרעת גם לכך.

פירשו שהסודרים המונפים נזכרים בסיפור כדי להפליג בגודלו של הבית, שהבאים בו לא יכלו לשמוע בשום אופן את הנאמר מבמת העץ, על כורחנו לא רק את הברכות — אלא גם את הקריאה בתורה. אבל בבבלי נעלם מן הסיפור עניין הקריאה בתורה ומן הפסקה בדבר הסודרים המונפים לא נותר אלא זה: 'וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו; כיוון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן' (סוכה נא ע"ב). וזו לשון פשוטה ומשתמע ממנה שלא היו שם ברכות כלל, ושחזן הכנסת היה מניף בסודרו כדי לאותת לציבור לענות אמן על פסוקים נבחרים מן הקריאה. דבר זה כבר שמענו אותו מפי פילון בפסקה מן ההיפותטיקה שלו, ששם הוא מתאר, מן הסתם על-פי נסיונו בבית-הכנסת הגדול של אלכסנדריה, איך 'הרבים שרויים בדממה [בשעת קריאת התורה], פרט למקומות שבהם נהוג לענות אמן אחר הדברים הנקראים'.⁶² הנפת הסודרים היתה נחוצה לפי זה לא מפני שהציבור לא שמע את הקריאה (ולא יעלה על הדעת דבר כזה בבית-כנסת), אלא מפני שהציבור לא ידע מה הם המקומות 'שבהם נהוג לענות אמן אחר הדברים הנקראים'.

[יא]

המקורות שנסקרו לעיל מוכיחים בעליל, שכל זמן שבית-המקדש היה קיים לא היתה התפילה, כלומר העמידה לפני ה' בשביל לשבחו 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 ונסיכתיים בלבד, והיא נאמרה בפרטיות, בין בחדרי חדרים, בין במקומות התבודדות שבחיק הטבע, ובין בכל מקום אחר שהמתפלל מצאו ראוי. לשונה של התפילה הזאת היתה כמובן תלויה בנסיבות, והיא היתה מתחלפת כל פעם בלשון שהתאימה לתנאים החדשים. לא היו לתפילה הזאת לא קבע של לשון ולא קבע של זמן, ולפי שהיא נאמרה בצנעה, היא גם לא יכלה לעבור מאיש אל איש, אלא לכל היותר ממורה לתלמיד — ואף זאת מן הסתם בעיקר בהקשר של פעילות כיתתית. אין בכל הספרות התלמודית שום רמז בעל צביון היסטורי אמין לקיומה של תפילה ממוסדת בפני הבית; כל המאמרים המספרים בייסודן של תפילות ישראל בידי האבות או בידי אנשי כנסת הגדולה וכדומה — אינם מכוונים אלא להפליג בחשיבות המוסד ולבצר את יוקרתו. וצריך להניח, שכל המחלוקת על תפילות העמידה והברכות שמסביב לקריאת שמע המוכאות בספרות התנאים לא היו אלא לאחר החורבן, זמן-מה אחרי שנתקנה התפילה במובנה הרגיל של המלה, כלומר אחרי שנקבעה כמצווה על הציבור ועל כל אחד מישראל, ונתנסחו לשונותיה ונתגבשו לראשונה פרטי הלכותיה. המעיין בפסקאות הללו בהעמקה נאותה לא יתקשה

⁶² עיין לעיל, סעיף ה.

לשייכן לתקופה שלאחר החורבן, ובאמת שום דבר העולה מהן אינו מחייבנו לומר שהן מדברות בימים שקדמו לחורבן.

ומן הדברים שנאמרו לעיל עולה בביטחון נחרץ שבימים שקדמו לחורבן לא היו בישראל אלא שני מוקדים בלבד לחיי הרוח והדת הממוסדים: המקדש מזה, ובית־הכנסת מזה. לשניהם היו תפקידים ומערכות פעולה מוגדרים וידועים, והתפילה, כמובן שאנו מדברים בו, לא היתה מצויה לא בזה ולא בזה. אבל מחוץ למוסדות הללו רבים וכן טובים התפללו, בין לעת מצוא ובין בקביעות מסוימת, ויש בידינו עדויות על לחצה של המציאות הזאת על שני המוסדות הנזכרים. וכבר הערנו שרבים כיוונו לבוא לחצר המקדש בשביל להתפלל שם בשעה קבועה ('שעת התפילה'), וראו בזה סימן טוב להם ולתפילתם, וראינו את סדר יומם של הכהנים בעבודתם שפינה מקום לקריאת שמע. מסתבר שקצת מן המתפללים בחרו לומר את תפילתם הפרטית בבתי־הכנסיות, ולו בשביל להיראות לעין כול, שהרי אחרת לא היה ישו צריך להזהיר את תלמידיו מפני נוהג (נפסד) זה. גם תפילתם הממוסדת של הכתות השונות, שפעלו בשלהי ימי הבית, נערכה מן הסתם במקומות מיוחדים, כלומר במעין בתי־כנסיות שלהם. נוהג זה היה בוודאי ידוע ברכים, וכבר ראינו שהוא עשה רושם אפילו על יוסף בן מתתיהו. הקריאה בתורה ובנביאים בבתי־הכנסיות הסדירים אפשר שגם היא הוקפה מסגרת ליטורגית כלשהי, שנתקבלה, אולי בהרחבות חגיגות ידועות, גם בעבודת יום הכיפורים שבבית־המקדש. נוסחי תפילה שונים של מנהיגי כתות ושל חסידים ידועים שם סבבו בוודאי גם כן, הן בחוגי תלמידיהם והן בפריפריה ידועה מסביבם. סופרים משכילים ומשוררים, כגון בעל מזמורי שלמה וחכמת שלמה, ובן סירא ודומיהם, סיפקו גם הם מיני מזמורים שהיו ראויים להתקבל כתפילות אישיות של מתפללים כבדי לשון, ובוודאי זכו לתפוצה בחוגים ידועים.

הרעיון לעצב להווייה סוערת זו פנים ממוסדות, אפשר שעלה על דעתם של חכמים גם קודם לחורבן: בעיקר דוגמתם של כתות הפורשים קסמה בוודאי לרכים. אין זה מן הנמנע, שנסיגות מסוימים בכיוון גיבושם של נוסחי תפילה לשכתות וחגים נעשו בחוגים סגורים של חכמים עוד בפני הבית, ואין זה רחוק לומר שמציאות מסוג זה מגולמת בברייתא הידועה בתוספתא ר"ה (ה, יז), שהיא לכדה מביאה אתה ריח של קדמות אותנטית, ונראית מדברת במעין עמידה של שבע ברכות שנאמרה בחג, במעמד של 'זקני בית הלל' ו'זקני בית שמאי'.⁶³ אבל אין עדות זו 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.

⁶³ זו לשון הברייתא: 'אמרו בית הלל לבית שמאי: והלא במעמד כולכם, זקני בית שמאי, ירד חוני הקטן ואמר <שבע ברכות>, ואמרו לו כל העם נחת רוח הוא לך. אמרו להם בית שמאי: מפני שהיתה שעה ראויה ליקצר. אמרו להם בית הלל: אילו היתה שעה ראויה לקצר היה לו לקצר בכולם'. וראה תוספתא מועד, מהדורת ש' ליברמן, עמ' 320, ובתוספתא כפשוטה, ראש השנה, עמ' 1062.

[יב]

נמצאנו אומרים בהכרח שהתפילה, במובן השגור בפינו, לא ניתקנה אלא אחרי החורבן, ועל-ידי רבן גמליאל ובית דינו ביבנה: דבר זה נמסר לנו, כמפורסם, במשנה (ברכות ה, ג). כל החוקרים מסכימים כמדומה לעיקר מה שמשמע מן המסורת הזאת, והוא שהטלת התפילה כחובה על היחיד ועל הרבים היא הכרעה של בית-דין גדול שביבנה.⁶⁴ לשיטתנו היתה זאת לידתה של אינסטיטוציה חדשה לגמרי בישראל, יצירה מן האין, נועזת ביותר ומרחיקת ראות ביותר, של מוקד מופלג בחשיבותו בחיי האומה. לפי הנראה מן המקורות, רבן גמליאל הוא שכפה את התקנה הזאת על בית הדין שבראשו עמד, למורת רוחם של גדולי חכמי זמנו.⁶⁵ הוא היה מן הסתם גם היחיד מבין חכמי התקופה, שהבין את עומק משמעותה של התקנה ואת חשיבות השלכותיה על חיי הכלל. שהרי התפילה שנעשתה מעתה חובה, לא זו בלבד שחידשה את בריתה של האומה המובסת עם אלוהיה, והמציאה לה, עם חורבן בית עולמה, דרך חדשה לעבוד בה את הבורא ואפשרות בלתי חזויה להמיר את סדרי העבודה שעברו מן העולם בתחליף זמין, אלא שהיא חידשה גם את בריתם של ישראל עם עצמם: היא חייבה אותם להזדמן זה עם זה שלוש פעמים ביום,⁶⁶ ושקמה בפיהם, בלשון הקודש, דברים שהם עיקרי אמונתם וביטוי לתקוותם ואישור לבטחונם הנחרץ בנצחיות הוויתם. אפשר ששום תקנה שניתקנה מעולם בחייהם של ישראל לא היתה מכריעה בחשיבותה ובתוצאותיה יותר מזו.

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 של מי שבא לקיימה. השכל הישר מחייב להניח, שהתפילה נקצבה 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

⁶⁴ עיין: ג' אלון, היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשי"ד, עמ' 167. נראה שאלון סבור שתקנת רבן גמליאל ובית דינו התייחסה ליחידים בלבד, בעוד התפילה בציבור נתקיימה גם לפני החורבן 'כיסוד חשוב של בית הכנסת'. כפי שראינו לעיל, אין דרך לקיים סברה זו.

⁶⁵ שלושה מבין חמשת תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי — ר' יהושע, ר' אליעזר בן הורקנוס ור' שמעון בן נתנאל — הסתייגו מן התקנה במידה זו או אחרת של חריפות. על שני הראשונים עיין להלן, בסמוך. על ר' שמעון בן נתנאל — ראה: משנה אבות ב, ח. וראה לעניין זה: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב 1968, עמ' 83 ואילך.

⁶⁶ העובדה שרבן גמליאל לכן התכוון עולה בבירור מן החשיבות שייחס למעמדו של שליח ציבור בתפילת הרבים. מלשון התוספתא (ר"ה ב, יח [מהדורת ליברמן, עמ' 321]) משמע, שרבן גמליאל סבור היה שיחיד שמתפלל ברכים אינו חייב לומר תפילת עצמו כלל, אלא החזן מוציא ידיו חובה. אבל החכמים קיימו את שליח הציבור לתקנת עמי הארצות בלבד, שאילו כל המתפללים יודעים תפילה — אין צורך בו כלל. ראה גם בכלי ראש השנה לד ע"ב, והשווה לזה ירושלמי סוף מסכת ראש השנה.

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.⁶⁷ מי שתיאר כך לעצמו את תקנת החכמים לא ירד לעומק תבונתם, ושיער בהם דבר המופרך בכל הקשר; קל וחומר בעניין שהוא חידוש עצום, ובגזרה הנגזרת על כל יחיד, ובכלל זה פשוטי העם. היוצא מזה הוא שמה שנאמר בברייתא (ברכות כח ע"ב; מגילה יז ע"ב) על שמעון הפקולי, ש'הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה' מכיון בדיוק נמרץ למה שמשמע ממנו, והוא שנוסח העמידה, על לשונותיה כולן, נתקן במצוות רבן גמליאל, נשיא בית-דין גדול של יבנה, על-ידי שמעון הפקולי.⁶⁸ ומה שנתפללו החוקרים בדיוקים משונים בלשונה של המסורת הזאת, שלא לצורך הוא: אפילו אלמלא כתובה ברייתא זו, ההיגיון מחייב לומר שכך היה, ואין הברייתא מוסיפה על זה אלא את עדותה האותנטית, ואת שמו של מי שהיה אחראי למעשה הזה, שאלמלא הברייתא לא היינו יודעים מי הוא.

המצאות הזאת, כלומר שלפי הכרעת בית-דינו של רבן גמליאל אין אדם יוצא ידי חובת תפילה אלא אם כן אמר י"ח ברכות כלשונן כפי שקבען שמעון הפקולי, היא העומדת ביסודן של כל הסוגיות בספרות התלמודית הקדומה הדנות בלשונות התפילה. אל המצאות הזאת מתייחסות דעותיהם המתחלפות של החכמים, בין לחיוב ובין לשלילה. יש שמבקשים לתקן בה תיקון, ויש מי שמציעים דרכים לשנותה במידה זו או אחרת, אבל ביסוד כל הדעות עומדת הידיעה האחת: שהמתפלל אומר נוסח קבוע של תפילה, מבלי לשנות בו כלום.⁶⁹

⁶⁷ במחקר המקובל אכן כך תוארו המתפללים הקדומים, ולכאורה כל המתפללים, אפילו עמי הארצות שבעיירות ובכפרים: כולם יודעים את חיתומי הברכות ואת סדרם ואת עיקר תוכניהן על-פי מה שקבעו בית דין, ומרכיבים על-פי זה תפילה (בעברית!) באלתר.

⁶⁸ מוכן שהמסורת האחרת, המובאת בבבלי מגילה שם ובירוש' ברכות ה ד (ד ע"ד), ואשר על פיה 'מאה ועשרים וקנים ובהם כמה (נוסח הירושלמי: משונים וכמה!) נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר (נוסח הירושלמי: התקינו את התפילה הזאת)' — אין בה סתירה של ממש למסורת הזאת (למרות הנאמר במגילה יח ע"א: 'שכחום וחזרו וסדרום'), כי שמעון הפקולי מן הסתם לא עבד לכך אלא סייעו בידיו חכמים שונים. המספרים הנוסחאיים שבמסורת השנייה מלמדים על אופייה האגדתי.

⁶⁹ ואין שום סיבה הגיונית להניח, שחכם פלוני, שמציע לשון פלונית לתפילה זו או אחרת, נע בעולם שעדיין אין בו נוסחים מגובשים. אלא אדרבה, כוונתם של חכמים כאלה היא בדרך-כלל לתקן ולשנות, וביסודה עומדת הסתייגות מן הנוסח הקבוע, השגור, של התפילה הנדונה. הסתייגויות מסוג זה נשמעות במהלך כל ימי-הביניים, ואיש לא יעלה על הדעת לומר שהן עדות להווייה היולית של לשונות התפילה. טיפוס לכשל המחקר בעניין זה הוא החיפוש בסידורים שלנו אחרי הצעות נוסח אלה של חז"ל. באופן קבוע מובאת לעניין זה המשנה בעירובין ג, ט, ששם נזכר מפי ר' דוסא בן הרכינס, שהעובר לפני התיבה ביו"ט של ראש השנה אומר 'החליצנו ה' אלהינו את יום ראש החודש הזה, אם היום אם למחר', ואין לשון זו בתפילותינו. אבל המשנה עצמה אומרת על כך 'ולא הודו לו חכמים', והזכרת ראש חודש בראש השנה נדחתה בכלל מן התפילה, ואם כן — בדין אין נוסח זה מצוי בתפילה הממוסדת. בעניין זה הארכתי בכמה מקומות בספרי (לעיל, הערה 9), והראיתי שהרבה הצעות תיקון של גדולים לא נתקבלו למעשה, דווקא מפני שהתפילות היו קבועות ומוצקות.

החידוש שחידש רבן גמליאל ביבנה, כבר הערנו שלא היה לרוחם של כל חכמי דורו.⁷⁰ יודעים אנו שגם באשר למספר הפעמים שאדם חייב לעמוד בתפילה מדי יום חלק עליו גדול כר' יהושע, ונתגלגל מזה המעשה שזיעזע את שלום הישיבה ביבנה זעזוע שלא שמענו שהיה דוגמתו מעולם.⁷¹ לא לחינם רעשה הארץ סביב סוגיה זו, ולא לחינם מיצה רבן גמליאל את הדין עם ר' יהושע בעניין זה דווקא.⁷² כאן עמד על סדר היום נושא שהיה ציפור נפשו של רבן גמליאל, חידוש גדול שלו שצריך היה חיזוק גדול. ומה שכולם שתקו בישיבה מפני מוראו של רבן גמליאל, ואף ר' יהושע בן חנניה כך, מראה עד היכן מתח הנשיא את עניינה של התקנה שתיקן ומה היתה מידת חשיבותה בעיניו.⁷³

באשר לקביעות לשונה של העמידה חלק ר' יהושע על רבן גמליאל, וחכמים שלאחר מכן הסתייגו גם כן מהכרעת הנשיא בעניין הזה. כי לא נעלם מעיני איש — ומובן שגם לא מעיני רבן גמליאל — שחזרה מוכנית על לשון העמידה ג' פעמים ביום אינה מטפחת את החוויה הדתית האמורה לפרנס את התפילה. חובת הדיוק באמירת התפילה נראתה בעיני ר' יהושע גם כבדה יתר על המידה, ועל כן פסק בניגוד למובא מפי רבן גמליאל במשנה 'בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה' (ברכות ה, ג) — 'מעין שמונה עשרה'; כלומר לא י"ח ברכות בניסוחו של שמעון הפקולי, אשר אמירתן נמשכת זמן רב מדי וזכירתן קשה, אלא נוסח (קבוע?) מקוצר שלהן.⁷⁴ דעתו של ר' עקיבא המובאת שם היא מעין פשרה: 'אם שגורה תפילתו בפיו יתפלל שמונה עשרה, ואם לאו — מעין שמונה עשרה'. רבי עקיבא סבור אפוא, שמצווה לומר י"ח ברכות כלשונן, וכך ראוי שיעשה מי שזוכר את הלשון על בורייה. אבל מי שאינו זוכרה, רשאי לומר נוסח מקוצר שלה, כדעת ר' יהושע. רק רבי אליעזר, שאומר 'העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים' (שם), סבור שעצם הכרעתו של רבן

⁷⁰ כאמור לעיל (הערה 65), זקני דורו של רבן גמליאל היו בין המתנגדים לו — ולא ייפלא שכך היה; שהרי חכמים אלה מורגלים היו במציאות שלפני החורבן, וקשה היה להם לקבל מהפך גדול כזה בחיי הפרט והכלל. אבל גם רבי עקיבא הסתייג מן התקנה במידה לא מועטת. רבי אליעזר בן עזריה ביקש לפטור את היחיד מתפילת מוסף, כמובא מפיו במשנה ברכות ד, ז.

⁷¹ המעשה מסופר בירוש' ברכות ד א (ז ע"ג-ע"ד); בבלי ברכות כז ע"ב.

⁷² על היחסים המתוחים בענייני הלכה בין רבן גמליאל לבין ר' יהושע בן חנניה מסופר, כידוע, בכמה מקומות בספרות התלמודית.

⁷³ במעשה זה מסופר, שר' יהושע לא העז להורות שפסק כי תפילת ערבית היא רשות ולא חובה. רבן גמליאל בייש את ר' יהושע והעמידו על רגליו, בעוד הוא ממשיך בלימודו. המהלך הדרמטי של האירוע, כפי שהוא מתואר במקורות, מראה שכל מי שהשתתף בו ידע כי העניין הוא בעל חשיבות עליונה.

⁷⁴ כך מתפרשת סברתו של ר' יהושע בגמרא, וכך קיבלו רוב החוקרים. צריך להניח, שר' יהושע כיוון לנוסח קבוע של מעין שמונה-עשרה, כגון תפילת הבינו או כיו"ב. (בני ארץ-ישראל גרסו בדברי ר' יהושע במשנה 'שבע מעין שמונה עשרה' — עיין: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד², עמ' 89). נוסח זה צריך היה להיאמר לדעתו פעמיים ביום, שחרית ומנחה. אפשר שר' יהושע התכוון רק להקל מן החובה לומר את הנוסח של ר' גמליאל בדיוק, והתיר בו שינויים מלכתחילה. בין כך ובין כך, דעתו של ר' יהושע מחלישה את סמכותן הנחרצת של לשונות העמידה, סמכות שאותה ביקש רבן גמליאל לחזק.

גמליאל לקבוע לשון מחייב לעמידה — מוטעית, וצריך שתפילתו של אדם תישאר פתוחה למה שמתחייב ממצב רוחו בעת עמדו בתפילה.⁷⁵ מידת החירות שמבקש רבי אליעזר לשמור למתפלל אינה מתפרשת במשנה, ואפשר לשער בה השערות מתחלפות: אבל ברור שגם דעתו, שלילית ככל שהיא, מתייחסת למצב שבו מרבית הבריות 'עושים תפילתם קבע' — והוא המצב שאליו מתייחסים גם ר' יהושע וגם ר' עקיבא. מצב זה רבן גמליאל קבעו בנחרצות, והוא שנתקבל על הציבור. שאר החכמים אינם מייצגים מציאות אחרת, אלא מביעים דעה על המציאות הקיימת הזאת (שלא כדעתם המוטעית של הרבה חוקרים). מובן מאליו שחכמים ראשונים, שדעתם לא היתה נוחה מתקנת רבן גמליאל, הורו לתלמידיהם לנהוג על-פי דעתם שלהם, וקריאתנו במקורות התלמודיים צריכה להיות ערה לעניין זה. הנה למשל, בפסקה במכילתא ובמקבילות⁷⁶ המספרת במי שעבר (לפני התיבה)⁷⁷ ו'קיצר בברכותיו', ובאחר שהאריך בברכותיו (היא נזכרת תכופות כדי להוכיח שבימי התנאים לא היתה לעמידה לשון קבועה) — יש לזכור, שהדבר אירע בפני ר' אליעזר, שהמשנה מעידה בו, כמובא לעיל, שביקש להשאיר את התפילה בלא נוסח קבוע. אפשר שהמעשה נשתמר במקורות כדי להראות מה התוצאות של עמדה זו הלכה למעשה; התלמידים מלעיגים על שליחי ציבור שאינם מוצאים דרך שקולה בתפילתם. ואף-על-פי שרבים מלמד זכות על דעתו ועל חזונו — ברור שאין הוא מתמודד עם הבעיה עצמה.⁷⁸ כך גם המדרש המספר בר' אלעזר חסמא,⁷⁹ שלא ידע לפרוס על שמע ולידר לפני התיבה עד

⁷⁵ אבל גם הוא חייב לעמוד בתפילה שלוש פעמים (או פעמיים) ביום, ואולי אף לומר בעיקרון, י"ח ברכות. בנושא זה עיין בדבריו המאלפים של גילת, לעיל, הערה 65. לעניין השתייכות דברי ר' אליעזר למשנה ג (בדפוסים הם ריש משנה ד) — עיין: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, ניוארק תשט"ו, עמ' 31 ואילך; וראה כעת: יוסף פאור, 'לביאור המונח "קורא באיגרת"', עלי ספר טו (תשמ"ט), עמ' 21 ואילך.

⁷⁶ מכילתא בשלח, מסכתא דויסע, פ"א (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 155). וראה ספרי בהעלותך, קה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 104), ובבלי ברכות לד ע"א.

⁷⁷ ליתא במכילתא, אבל הוא בא בבבלי ברכות שם.

⁷⁸ ומה שנאמר שם בסוף הסיפור 'מברכותיו של אדם ניכר אם בור הוא או תלמיד חכם', מכונן בוודאי להתמצאותו של אדם בעולמן של ברכות בכלל, כלומר של מערכת ברכות הנהנין וברכות המצוות וברכות התפילה — ואין ללמוד מכך כלום על חובתו של תלמיד חכם להיות מאלתר בתפילתו. ואף כימינו ניכר אדם בעניין זה, אם בור הוא או תלמיד חכם. דרך אגב נעיר, שלשון 'מאריך' ו'מקצר' אינו נופל בהכרח על לשון התפילה, וגם בלשון קבועה לגמרי אפשר להאריך או לקצר, כידוע לכל מי שהתפלל מעולם. ובוודאי כך הכוונה בברכות ג, ה: 'היה עומד בתפילה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר' כלומר שישלים את תפילתו מהר. כי אילו הוא מומן כאן לתמצת באלתור את ברכותיו הנותרות, ודאי הוא שיאריך יותר. והוא הדין במסופר ברבי עקיבא בתוספתא (ברכות ג, ה) שהיה 'מקצר בפני כולם' כשהתפלל בציבור, ומאריך הרבה כשהתפלל ביחידות. ולעניין 'תפילה' שאינה עמידה — עיין לעיל, הערה 55.

⁷⁹ ויקרא רבה כג, ד, מהדורת מרגליות, עמ' תקלא (מובא בספרו של היינמן [לעיל, הערה 2], עמ' 34). לשון המדרש שם מאלף ביותר. בני המקום שואלים לר' אלעזר: 'חכים רבי למפרס על שמע? חכים רבי למיקרב? אמר להון: לאו. אמרו ליה על מגן צווחין לך רבי' (לחינם קוראים לך רבי). ר' אלעזר נ'תכרכמו פניו. הלך אצל ר' עקיבא ופניו חולניות'. בהמשך נאמר: 'ר' יונה מילף לתלמידיה אפי' ברכת חתנים ואפי' ברכת אבלים, לומ' הון גברין בכל מילה'. על הקפדתו של ר' יונה בנוסחי תפילה עיין להלן, בסמוך.

שלימדו ר' עקיבא להתפלל: צריך לזכור שמדובר בתלמיד של ר' עקיבא, שהתפלל בינו לבין עצמו, כשיטת רבו, 'מעין שמונה-עשרה' — אבל כדי לרדת לפני התיבה צריך היה לומר שמונה-עשרה ברכות ממש, כלומר כנוסח הקבוע והשגור, והוא שלימדו ר' עקיבא. וברור שר' עקיבא לא לימד אותו לאלתר לשונות ברכה, כי הלימוד הוא ההפך מן האלתור.⁸⁰ ומשמע מזה שלשון י"ח ברכות קבועה היתה בנחרצות בעת הזאת, והציבור הקפיד עם שלוחיו שיהיו מדקדקים בלשון התפילה. וברור שאין משני המעשים הללו ראיה, שלשונות התפילה היו ניידים בימי גיבוריהם — אלא להפך.

מרובים מאוד המקורות התלמודיים שמוכיחים, שפשוט היה בעיני חכמים שהבריות מתפללים נוסח קבוע וחוזרים עליו מעשה מוכני. כך משמע בבירור למשל מן הירושלמי, המספר בר' יונה ש'כד הוה מצלי בכנישתא הוה מצלי בלחישא, כד הוה מצלי בכיתא הוה מצלי בקלא דילפון בני בייתא צלותיה מניה. א"ר מנא: ובני ביתא דאבא ילפא צלותא מיניה (יר' ברכות ד א [ז ע"א]).⁸¹ ואין דבר זה בגדר האפשר אלא אם כן היה ר' יונה מתפלל וחוזר ומתפלל לשון קבועה. ומובן שכן משמע גם ממה שנאמר למשל בתוספתא (ברכות ג, ד) על המתפלל, ש'צריך שיכון את לבו', שהרי אלמלא לשון קבע לתפילה, איך יכול המתפלל שלא לכוון. אבל לדעת רב חונא בירושלמי, קריאת שמע ותפילה אין צריכות כוונה: א"ר מנא קשייתי קומי רבי פינחס: ואפילו תימר קריאת שמע צריכה כוונה — תפילה אינה צריכה כוונה (יר' ברכות ב ה [ה ע"א]).⁸² ולעניין זה שייך גם מה שנאמר בירושלמי משם ר' ליא, ר' יוסה בשם ר' אחא רובא: 'מתפלל ומצא עצמו בשומע תפילה חזקה כיון' (יר' ברכות ב ד [ה ע"א]). וזה דבר שאי אפשר שיקרה אלא למי שמתפלל מעשה מוכני, נוסח קבע.⁸³ קל וחומר מה שנאמר שם בהמשך: 'נתפלל ולא כיון לבו' — אם

⁸⁰ וכך צריך לפרש, בלי ספק, גם את המסופר שם על עשרה שנכנסו לבית הכנסת להתפלל, ולא היו יודעין לפרוס על שמע ולעבור לפני התיבה, או שנכנסו לבית האבל ואין ביניהן מי שיוודע לומר ברכת האבלים, או להכניס כלה ואין ביניהם מי שיוודע לברך ברכת חתנים, דהיינו שאין ביניהם מי שיוודע את הנוסח הקבוע של הברכות האלה. מפליא שיש מי שלומד מכאן שהנוסחים לא היו קבועים, שהרי לשיטתם, בשביל לאלתר — לא היה צורך בחכמה יתרה (כי אחרת בוודאי לא היו חכמים סומכים על כוח האלתור של כל מחויבי התפילות והברכות). אבל בשביל לזכור את הברכות כדיוקן, בעת ראשית היקבעות הנוסחים, ודאי צריכה היתה מידה של מלומדות. ולפיכך חייבו חז"ל כל אב שילמד את בנו ברכות חתנים וכו'; כי בפחות מן הדיוק המוחלט בלשון המקובלת — אי אפשר היה להסתפק, ובוודאי לא במעמדים פומביים.

⁸¹ תרגום: ר' יונה כשהיה מתפלל בן[בית] הכנסת היה מתפלל בלחש. כשהיה מתפלל בבית, היה מתפלל בקול, כדי שילמדו בני ביתו תפילתו ממנו. א"ר מנא (בנו של ר' יונה): ובני ביתו של אבא למדו [נוסח] התפילה ממנו. בנושא זה, עיין גם לעיל, סוף הערה 79; וכן: החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תרצ"ח, עמ' 87, סימן מג, על בני ארץ-ישראל שמתפללים בקול רם 'להרגיל העם'. וראה דברי מרגליות שם, עמ' 165 ואילך.

⁸² לנוסח הנכון של הפסקה — עיין: ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, א, ניוארק תש"א, עמ' 357. ואין בזה חילוק לענייננו.

⁸³ לפני כן נאמר שם: 'קרא (קריאת שמע) ומצא עצמו ב"למען". חזקה כיון'. וברור ש'מצא עצמו' הוא פועל יוצא של אמירה מוכנית של לשון קבוע.

יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו, יתפלל, ואם לא — אל יתפלל,⁸⁴ ומכל שכן, מה שנאמר בהמשך העניין: 'א"ר חייא רובא, אנא מן יומי לא כיונית, אלא חד זמן בעי מכוונת, והרהרית בלבי ואמרית: מאן עליל קומי מלכא קדמי, ארקבסה אי ריש גלותא? שמואל אמר: אנא מנית אפרוחיא. רבי בון בר חייא אמר: אנא מנית דימוסיא. א"ר מתניה: אנא מחזק טיבו לראשי, דכד הוה מטי מודים הוא כרע מגרמיה'.⁸⁵ חכמים שמעידים בעצמם שלא כיוונו בעמידה מימיהם, ומספרים בהומור יוצא דופן מה אירע להם כשביקשו סוף כל סוף לכוון, בוודאי לא אלתרו חידושים בתפילתם, אלא אמרו את הנוסח השגור בפהם, כמונו היום, בלא שום שינוי. ותיאור ראשו של ר' מתניה, שהיה מותנה מרוב הרגל שיהא שוחה מעצמו ב'מודים', מראה עד היכן היתה לשון הקבע של התפילה שגורה בפיו. ובוודאי משמע כך מן המאמץ הגדול המושקע בתלמודים לקבוע נוסח חתוך לברכת התעניות (יר' ברכות ד ג [ח ע"א]), לתפילת רחם לתשעה באב (שם, שם), להבדלה בעמידה של יו"ט שחל להיות אחרי השבת (בבלי ברכות לג ע"ב), למודים דרבנן (יר' ברכות א ז [ג ע"ד]; בבלי סוטה מ ע"א) לתפילת הבינונו (יר' ברכות ד ג [ח ע"א]; בבלי ברכות כט ע"א), ולתפילה קצרה שבשעת סכנה (משנה ברכות ד, ב; יר' ברכות ד ד [ח ע"ב]; בבלי ברכות ל ע"ב). שהרי לא יעלה על הדעת לומר שעניינות אלה הקפידו בהם חז"ל להעמיד נוסחי קבע, בשעה שהעמידה כולה עדיין היתה, בתפיסתם ובשימושם, רופסת בלשונה.⁸⁶ גם הנאמר בירושלמי (ברכות ה ב [ט ע"ב]) בהבדלה שבחונן הדעת, מפי ר' יודן, 'אומר מטבע ברכה ואחר כך מבדיל', ולהפך, מפי ר' יצחק בר אלעזר: 'מבדיל ואחר כך אומר מטבע ברכה' — מלמד שמטבע הברכה, כלומר גופה, מוצק היה בפהם של בריות, עד שצריך היה לומר פסקת ההבדלה היכן היא נקלטת. ולעניין זה יוצא לאמיתו של דבר גם הסיפור המובא בירושלמי בר' יוחנן ור' יונתן, שהלכו לעשות שלום באותן עיירות שבדרום, ש'עלון לחד אתר (נ"א: כנישתא) ואשכחון לחזנא דאמר "האל הגדול הגבור והנורא האביר והאמין" ושיתקו אותו. אמרו לו: אין לך

⁸⁴ ומשמע מכאן, שאפילו מי שחוזר ומתפלל על מנת לכוון, אפשר שהוא יודע בעצמו מראש שלא יצליח בזה, עד כדי כך מורגל הוא שלא לכוון! וראה לזה עוד: 'המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן. ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת. אמר ר' חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות' (בבלי ברכות לד ע"ב).

⁸⁵ תרגום: 'א"ר חייא וכו': אני מעודי לא כיוונתי. אבל פעם אחת רציתי לכוון והרהרתי בלבי ואמרתי: מי נכנס תחילה אל המלך, ארקבסה או ראש הגולה? שמואל אמר: אני מנית אפרוחים (או: את העננים). רבי בון וכו': אני מנית את השכבות (שבכותל). א"ר מתניה: אני מחזיק טובה לראשי, שכאשר מגיע 'מודים' הוא רוכן מעצמו. לנוסח הפסקה — עיין גינצבורג (לעיל, הערה 82), עמ' 345. ולעניין 'אפרוחיה' — ראה: ש' ליברמן, 'משהו על השבעות בישראל', תרכ"ז (תשי"ח), עמ' 188 ואילך.

⁸⁶ אלא צריך לומר, שתוספות אלו צורפו לעמידה לאחר דור יבנה, וחכמים ביקשו לעזור לציבור להשגיר אותן בתפילתם.

רשות להוסיף על מטבע שטבעו חכמים בברכות' (ירו' ברכות ט א [יב ע"א]).⁸⁷ ומובן מזה שחכמים הקפידו לא רק שלא להוסיף על נוסח התפילה, אלא גם שלא לשנות. וברוח זו משיב גם רבי לבני ניונה, שנצטרכו לעשות תענית אחר הפסח, ושאלו את פיו כיצד לנהוג: 'אמר לון רבי: לכו ועשו, ובלבד שלא תשנו מטביעה של תפילה' (ירו' ברכות ה ב [ט ע"ב]); ירו' תעניות א א [סג ע"ד]). ומזה ברור שהיתה הקפדה גדולה על 'מטביעה של תפילה', עד שאפילו בימי משבר הזהיר רבי מלשנות בו מאומה.

גם הלחץ הניכר של חז"ל על המתפלל שיהא מחדש בתפילתו איזה חידוש מלמד שרוב הבריות לא חידשו, אלא אמרו וחזרו ואמרו נוסח קבוע של תפילה. והנה אפילו בעניין זה סברו רוב האמוראים, שאין כוונת הקדמונים שהמתפלל ישנה משגרת לשונו בעמידה. התלמוד הבבלי מבאר את דברי ר' אליעזר שלפיהם העושה תפילתו קבוע אין תפילתו תחנונים: 'מאי קבע? א"ר יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא: כל שתפילתו דומה עליו כמשוי. ורבנן אמרי: כל מי שאינו אומרה בלשון תחנונים' (ברכות כט ע"ב). לשתי הדעות, 'קבע' שר' אליעזר מזהיר מפניו, אינו לשון קבועה — וברור שאדרכה, הלשון קבועה בלי ספק — אלא התייחסות של אדישות ושוויון נפש אל הנוסח הקבוע הזה. ורק רבה ורב יוסף אומרים שם: 'כל שאינו יכול לחדש בה דבר', כלומר כל מי שאינו מסוגל להוסיף על הנוסח הקבוע הזה ולו דבר מועט משל עצמו. אמנם גם לדעה זו הנוסח קבוע, ונשאר בקבועו, והחידוש המתבקש אינו ניסוח חדש של הטקסט. אבל גם מדבר מועט זה מסתייג ר' זירא, שאומר שם: 'אנא יכולנא לחדושי בה מילתא, ומסתפינא דלמא מטרידנא'.⁸⁸ לדעת ר' זירא מסוכן אפוא להזמין את הבריות לחדש, ומוטב לומר את הלשון הקבועה בלא שינוי. במקבילה לפסקה הזאת בירושלמי, אומר רבי אבהו בשם ר' אלעזר על דברי ר' אליעזר הנ"ל: 'ובלבד שלא יהיה כקורא באיגרת' (ברכות ד ג [ח ע"א]), שהוא לשון אחר של דעת רבנן בבבלי ועל דבריו הבוטלים שם של ר' אחא בשם רבי יוסי: 'צריך לחדש בה דבר בכל יום! אחיתופל היה מתפלל שלש תפילות חדשות בכל יום' מעיד בעצמו ר' זעורא: 'כל זמן דהוינא עביד כן' — כלומר שהיה מחדש — 'הוינא טעי. ולית לך אלא כיי דאמר רבי אבהו בשם רבי אלעזר: ובלבד שלא יהא כקורא באגרת', דהיינו שיהא אדם מתפלל בנוסח השגור בפיו, ובלבד שיקפיד לכוון את לבו בתפילתו. ולעניין זה יוצאים גם דברי האומר בבבלי: 'התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל,

⁸⁷ הסיפור מובא בבבלי ברכות לג ע"ב משם ר' חנינא. לפי גרסה זו, מי שירד לפניו אמר 'האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיוראי החזק והאמץ והנכבד'. ר' חנינא המתין לו עד שסיים ואמר לו: 'סיימתניהו לכולהו שבחי דמרך? התארים הנרדפים בתפילת העמידה הזמינו כנראה גיבוי דברים. יש להניח שהיורד לפני התיבה ביקש ל'חדש', על-פי מה ששידלוהו חכמים במשנה. ועיין עוד להלן. וצריך לשים לב, שכשתי הגרסאות של הסיפור (או בשני המקרים) לשון הקבע נשאר בעינו, ושליחי הציבור רק הוסיפו עליו מעין הלשון עצמו.

⁸⁸ אני יכול לחדש בה דבר וירא אני שמא איטרד (=אתבלבל).

ואם לאו אל יחזור ויתפלל' (ברכות כא ע"א). משמע מזה שעניין החידוש בעמידה לא היה דבר שגור, וספק היה אם כל מתפלל יודע לחדש. מכאן ניתן להסיק, שרוב הבריות לא חידשו בתפילתם דבר, אלא כפלו וחזרו את נוסח התפילה שהיה ידוע להם. ואי אפשר שנדון כאן בכל המקורות התלמודיים המראים כך, ודיינו שנאמר שאין בכל הספרות התלמודית שום עדות שתרמוז על ההפך.

[יג]

דרך עבודתו של שמעון הפקולי בניסוח העמידה אינה ידועה לנו, וגם אי אפשר שננסה לשחזרה. כאמור לעיל, צריך להניח, שר' שמעון לא עבד לברו, אלא בשיתוף עם חכמים אחרים, ובוודאי על-פי הנחיות ברורות מפי רבן גמליאל; ככללן היתה בוודאי גם הכרעתו העקרונית של רבן גמליאל באשר למסד האידיאולוגי של הטקסט, כלומר שהוא ינוסח למלוא אורכו לא כתפילת יחיד אלא כתפילתה של כלל האומה,⁸⁹ ושצורכי הכלל יועדפו בתפילה במובלט על צורכי הפרט. ברור שרבן גמליאל ראה לנגד עיניו את היחיד נכלל בציבור של מתפללים, ורק בדיעבד חשב על האפשרות שהתפילה תיאמר שלא במעמד הרבים.⁹⁰ עקיבותה של התפילה מן הבחינה הזאת מראה שלשונותיה נטבעו בכוונת מכוון, כלומר במודעות גמורה של מנסח או של מנסחים, ובהעלם אחד, ולא שנצטרפו באקראי, כדעת קצת חוקרים, בתהליך של התגבשויות בלתי מבוקרות, פתאומיות וחופשיות, של נוסחי תפילה עצמאיים.

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 פורשות כגון כת קומראן, ועוד שפע של טקסטים ומסורות קדומים. בניסוח העמידה ודאי נעשה שימוש בכל החומר הזה, ולא ייפלא שרמזי לשון מן הספרות הזאת נקלטו בה פה ושם. בדרך זו צריכות להתפרש כל ההקבלות שעליהן העירו חוקרים בין לשון העמידה (ושל שאר תפילות) לבין הספרות שנכתבה בפני הבית. הזיקה הברורה שבין חיתומי ברכות העמידה והמזמור הידוע

⁸⁹ דבר זה היה צריך לתמוה עליו אילו גובשו ברכות העמידה, כדעת החוקרים, בנפרד, או קבוצות קבוצות. גם תפילתו של ישו, להבדיל, אף-על-פי שנועדה להיאמר בחדרי חדרים, מנוסחת בלשון רבים. אבל אין שם התייחסות לצורכי האומה.

⁹⁰ לעניין זה כבר נרמז לעיל, סעיף יב, הערה 66.

בבן סירא (פרק נא) ⁹¹ אינה מלמדת בשום אופן על קיומה של העמידה בימי בן סירא, אלא אדרבה, על השפעת הספר הקדום הזה — שהיה בוודאי נכבד בעיני חכמים ומשכילים בימי התנאים — על מנסחי תפילת שמונה-עשרה. חקר בן סירא העלה השפעות גם מפרקים אחרים, אותנטיים בלי ספק, של הספר הקדום על לשונן של תפילות מאוחרות. ⁹²

קרוב לומר שמייסדי התפילה כיוונו את הנוסח שעיצבו באופן שהוא יכיל בקרבו טקסים קדומים, שראוי היה, לדעתם, לקיימם גם לאחר החורבן. כך נהגו למשל באשר לברכת הכהנים, שכבר שיערנו שהיתה נאמרת גם בבתי-כנסיות שבפני הבית, מן הסתם אחרי הקריאה בתורה (ובנביא) והלימוד, ומייסדי התפילה קבעו לה מקום בעמידה בברכה האחרונה, היא ברכת השלום. וצריך להניח שגם ברכת 'האל הקדוש' כוונה להכיל בקרבה את הקדושה, כי קשה לתאר את הווייתה של הברכה הזאת בלא המעמד המשתקף ממנה, כשם שקשה לתאר את התהוות המעמד במועד מאוחר לייסוד הברכה. ⁹³ אבל ההנחה שהקדושה צמחה מחוגי בעלי הסוד הקדומים ⁹⁴ צריכה עיון נוסף, לא רק מפני שהקדושה נראית חלק מגוף העמידה ולא תוספת מאוחרת לה, אלא גם מפני שהשפעת בעלי הסוד הקדומים ניכרת מעט מדי בשאר חלקי התפילה, ונראה מזה שמייסדי התפילה לא הכירו אותם או התעלמו מהם בכוונה. וקרוב יותר להניח שהקדושה נתגלגלה אל עולמם של מנסחי העמידה מתפילתם (הקבוצה כבר בפני הבית) של האיסיים או של כתות פורשות אחרות, שעל זיקתם אל עניינים הקשורים במלאכים יש לנו עדויות קדומות. ⁹⁵ מקור זה

⁹¹ ראה: בן סירא השלם, הוצאת מ"צ סגל, ירושלים תשל"ב, עמ' שנה. פרק זה אינו כלול במסירות המתורגמות של הספר, אבל הוא נתגלה בין קטעי הגניזה של המקור העברי. רוב החוקרים סבורים שהפרק אותנטי, אבל שייכותו לחיבור הקדום אינה בטוחה לגמרי. כידוע, הפרק הוא מעין הלל הגדול (תה' קלו), ופסוקיו מסתיימים בפרקין 'כי לעולם חסדו'. ברישא של חלק מן הפסוקים באים צירופים הידועים לנו מנוסחי החיתום של ברכות העמידה: 'הודו לגואל ישראל', 'הודו למקבץ נדחי ישראל', 'הודו לבונה עירו ומקדשו', 'הודו למצמיח קרן לבית דויד', 'הודו למגן אברהם'. אבל יש שם גם פסוקים שאין רושםם ניכר בעמידה. כל החוקרים רואים בפרק זה עדות לקדמות העמידה (לדעת צייטלין [לעיל, הערה 13, עמ' 243], הפרק בבן סירא מאוחר), ותמיהה היא שאיש לא העלה על הדעת אפשרות של השפעה לשונית מפרק זה על מייסדי העמידה.

⁹² עיין על כך במבואו של סגל למהדורת בן סירא שלו, עמ' 42 ואילך. ספר בן סירא מובא, כידוע, כפי חז"ל, כאילו הוא נמנה עם כתבי הקודש; עיין דברי סגל שם, עמ' 37 ואילך, ועמ' 45 ואילך.

⁹³ על קדושת העמידה (והיוצור) נכתבה ספרות ענפה, ואין כאן מקום לדון בה בפרוטרוט. ראה סיכום דברים וביבליוגרפיה אצל אלבוגן (לעיל, הערה 2), עמ' 47 ואילך, ואצל היינמן (לעיל, הערה 2), עמ' 145 ואילך; ועיין: ע' פליישר, 'לתפוצתן של קדושות העמידה והיוצור במנהגות התפילה של בני ארץ ישראל', תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 255 ואילך.

⁹⁴ זוהי דעתם של כל המלומדים, למן העלאתה הראשונה של הסברה הזאת בידי פ' בלוך, במאמרו: 'Die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie', *MGWJ* 37 (1893), pp. 68ff., 257ff., 305ff.

⁹⁵ בתיאור האיסיים (מלחמות היהודים ב, ח, ז), יוסף בן מתתיהו מציין, שחברי הכת נשבעים עם הצטרפותם 'שבועה נוראה' ומבטיחים בין השאר לשמור בסוד את 'שמות המלאכים'. יסודות אנגלולוגיים מופיעים כידוע גם בכתבי כת קומראן. את הטקסטים הנוגעים לכך ניתח, בהקשר ליטורגי, ויינפלד, במאמרו (לעיל, הערה 46), תרביץ מה, עמ' 15 ואילך ותרביץ מח, עמ' 186 ואילך. וראה: ב' ניצן (לעיל, הערה 46), עמ' 292 ואילך.

אפשר שהוא מסביר את נוכחותה של הקדושה גם בתפילתם הקדומה של הנוצרים, שגם היא קלטה מן הסתם השפעות מכיוון זה. זו היא אגב הנקודה היחידה שבה יש דמיון אמיתי בין תפילותינו לבין התפילה הנוצרית הקדומה.⁹⁶

[יד]

נוסח העמידה שחיברו שמעון הפקולי וחבריו ודאי הפיק רצון מרבן גמליאל ובית דינו, והוא הוכרז פתילה, בה"א הידיעה, של ישראל. הוא גם נפוץ מן הסתם מהר, וידיעתו נתפשטה בציבור.⁹⁷ למרות ההסתייגויות שהסתייגו ממנו זקני הדור, גם בעיקרון וגם בפרטי הלשון. ורק חסרון אחד נתגלה בו, בוודאי לאחר איזה זמן, והוא שר' שמעון לא תיקן בין י"ח הברכות ברכה מיוחדת על המינים.⁹⁸ הסיפור התלמודי המדבר בתיקונה של הברכה הזאת ניכר באופיו האותנטי.⁹⁹ רבן גמליאל הטיל על שמואל הקטן לחבר את ברכת המינים;

⁹⁶ גם עובדה זו מוכיחה, שסדרי התפילה שלנו מאוחרים לייסוד הנצרות, וששתי הליטורגיות עוצבו כנפרד זו מזו. מובן שכל סוגי עבודת ה' דומים זה לזה דמיון פנומנולוגי, ואם הם באים לכלל עיצוב ספרותי — אי אפשר שלא ימצא דמיון־מה ביניהם. אבל זיקה של קשר, ולא של דמיון ערטילאי או עקרוני, ניכרת בעליל במקום שישנה; אין זיקה כזאת ניכרת, לפי הנראה לי, בין התפילה הנוצרית הקדומה לבין תפילותינו הקדומות (כלומר, קריאת שמע וברכותיה והעמידות לסוגיהן). מלבד הקדושה (והקריאה בכתבי הקודש).
⁹⁷ לשון העמידות והברכות שמסביב לקריאת שמע נלמד בוודאי בבתי אולפנא של תינוקות של בית רבן. כך למדו התינוקות, בוודאי בגיל הרך, גם את לשון שאר הברכות שאדם מישראל חייב בהן, ושגם אותן היה צריך לשנן בעל פה. אין ספק שנוסחי התפילה נפוצו גם בכתב, ולא חל על כך שום איסור הלכתי. ומה שנאמר בתוספתא 'הברכות אף על פי שיש בהן מאותות השם ומענינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן, אבל נשרפין במקומן, מכן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה' (שבת יג [יד], ד), אינו מתייחס לנוסחי התפילה, אף־על־פי שכך פירשו ראשונים ואחרונים. שהרי לפי ההלכה, ה'ברכות' המדוברות הכילו 'אותות השם' ו'ענינות הרבה שבתורה', ואין התפילות שלנו מכילות לא כאלה ולא כאלה. מי שכתב תפילות, ודאי לא כתב 'אותות השם' במפורש, אלא כינה בדרך ידועה, כמקובל גם בימינו, ו'ענינות הרבה שבתורה' אין בתפילותינו כלל. וברור שה'ברכות' בתוספתא הן מיני פתקין־של־שמירה, מאגיים למחצה, שהיו כותבים בהם פסוקי מקרא, ושעילותם היתה תלויה בשמות הקדושים שהועתקו כסלשונם. וברור שכך הוא, שהרי בהלכה שלאחר מכן נזכרים בתוספתא 'הגליונות וספרי מינין' שאף הן אין מצילין אותן (מן השרפה) אלא 'נשרפים במקומן, הן והזכרותיהן', ואין להעלות על הדעת שסידורי תפילה וספרי מינים ידונו בהעלם אחד. ובבבלי לשון המאמר הוא: 'הברכות והקמיעין אף על פי שיש בהן' וכו' (שבת קטו ע"ב [וכן הוא שם, סא ע"ב]), וברור שצירפו ברכות לקמיעין מפני שהם דבר אחד כמעט. וגם מן המעשה המובא בתוספתא בהמשך ניכר, שר' ישמעאל סבור היה שכתובת הברכות אסורה יותר מהשמדתן, מפני שהיא היתה בעיניו כחינת נחש וכישוף וחילול השם.

⁹⁸ אף־על־פי שהתלמוד מביא את סיפור ייסודה של העמידה ואת תיקון ברכת המינים ברצף, ברור שברכת המינים ניתקנה אחרי שאר הברכות, וכך היא גם ההתייחסות אליה בספרות התלמודית. וצריך להניח שבין שני המאורעות עברו שנים אחדות. ההכרח בתיקון ברכת המינים עלה בוודאי מנסיבות פוליטיות ואידאולוגיות מיוחדות, שאי אפשר שנדע בכירור את טיבן; אבל הן נתעוררו בוודאי לא מיד בסמוך לחורבן, אלא בשעה של ביצור מחודש, וכבר תקיף, של עמדות יהודיות רשמיות.

⁹⁹ 'אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיועד לתקן ברכת הצדוקים (צ"ל המינים)? עמד שמואל הקטן ותקנה. לשנה אחרת שכחה, והשקיף בה שתיים שלוש שעות ולא העלוהו' (= ולא העבירו אותו מלפני התיבה) (בבלי ברכות כח ע"ב—כט ע"א).

על כורחנו — את נוסחה המלא של הברכה, שהרי לא יעלה על דעתנו לומר, שכל המינוי בא לו לשמואל הקטן בשביל שיצרף את ארבע המלים של חיתום הברכה. גם מה שמסופר בו שלשנה אחרת נעלם הנוסח מלבו 'והשקיף בה שתיים ושלש שעות' עד שנזכר — מלמד שהברכה נוסחה במלוא לשונותיה, והחכמים ציפו ששמואל יזכור את הנוסח המדויק של הברכה שתיקן, ולא שיאלתר גוף חדש לחיתום ברכה קבוע.¹⁰⁰ ומובן שגם שאר הברכות היו קבועות בלשונותיהן למלוא היקפן, כי ברכת המינים בוודאי לא היתה מיוחדת בזה מחברותיה.

שילובה של הברכה החדשה הזאת בעמידה, שהיקף שמונה-עשרה הברכות שלה כבר היה קבוע ונפוץ, היה מעשה מורכב ובעייתי. במקום שבו נוסדו לשונות העמידה לא רצו לוותר על המספר הכולל של הברכות, והחליטו לצרף שתי ברכות סמוכות במיקומן ובעניינן — את של דוד ('מצמיח קרן ישועה') ואת של ירושלים ('בונה ירושלים') — לברכה אחת, כדי לפנות מקום לברכה החדשה. כך נותר מניין הברכות שמונה עשרה, וברכת המינים שולבה בעמידה בלא שנפרצו מסגרותיה שכבר השתגרו. אבל בלשון הברכות, במקום שהברכה החדשה שובצה שם, היה צריך להרגיל את הבריות לנוסח חדש.¹⁰¹ מהלך זה היה מן הסתם קשה מדי על בני חוץ לארץ; אלה שמרו על הנוסח הקודם

¹⁰⁰ גם מן השקלא וטריא בעניין זה בין האמוראים בבבלי שם, שתמהים הלמאי לא העלוהו לשמואל הקטן, ברור שכן פירשו את המסורת שבידם, כלומר שהברכה ניתקנה מפי שמואל הקטן על גופה וחיתומה. מסקנת הסוגיה שם היא שחכמים המתינו לו משום 'דאתחיל בה' ('התחיל לאומרה וטעה באמצעיתה' — רש"י), וההלכה במי שטועה בברכת המינים קובעת גם היא (מפי רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי) שלא שנו אלא שלא התחיל בה, אבל התחיל בה גומרה'. על כורחנו: התחיל בנוסחה הידוע, כלומר הקבוע. דבקותם של הקדמונים במספר של י"ח ברכות עולה בהדרגה יתרה בשורה ארוכה של דרשות, ¹⁰¹ המלמדות 'כנגד' מה נקבעו דווקא י"ח ברכות. ראה בעיקר הסוגיה הארוכה בירושלמי (ברכות ד ג [ז ע"ד] — ע"א), והשווה לסוגיה בבבלי (ברכות כח ע"ב). לפסקה העשירה בירושלמי יש אופי כמעט אפולוגטי, וצריך לומר שהיא עוצבה לאור התנגדותם של רבים ל'רפורמה' של השגרת שתי ברכות מקוריות של העמידה לברכה אחת. על מקוריותה של 'מצמיח קרן ישועה' תעיד הופעתה בכך סירא נא, אשר משם שאל שמעון הפקולי הרבה חתימות, כאמור לעיל, הערה 91. לעניין הזה שייך גם הנאמר בתוספתא ברכות: 'שמונה עשרה ברכות שאמרו חכמים (!) כנגד שמונה עשרה הזכרות שב"הו לה' בני אליהו'. כולל של מינים בשל פרושין ושל גרים בשל זקנים ושל דוד בבונה ירושלים' (ג [ד], כה). דרשה זו יוצאת ללמד זכות על מספר שמונה-עשרה הברכות, ומציעה (כנראה) צירופי ברכות אפשריים, ובלבד שמספרן הכולל לא יעלה על י"ח. לשון הברייתא סתום, ונראה שהוא משובש. ולפי דעתי צריך לקרוא בה כך: 'כולל של מינים בשל-פרושים-ושל-גרים-ושל-זקנים, או של דוד בבונה ירושלים'. 'של פרושים ושל גרים ושל זקנים' הוא לפי זה ברכת 'מבטח לצדיקים' ('על הצדיקים [=פרושים] ועל החסידים ועל זקני עמך בית ישראל...') ועל גרי הצדק' (וכו'), ועל דעת הברייתא אפשר לצרף לברכה זו, בדרך ההנגדה, גם 'את של מינים', ולא לעשות אותה ברכה בפני עצמה. אבל אפשר לצרף 'של דוד בבונה ירושלים', ולהשאיר את ברכת המינים ברכה בפני עצמה, כתקנת רבן גמליאל, ובלבד שמספר הברכות לא יעלה, גם אחרי תיקון ברכת המינים, על י"ח. ולשון הירושלמי בברייתא הזאת בברכות ב ד (ה ע"א): 'כולל של מינים ושל רשעים במכניע זדים, ושל גרים ושל זקנים במבטח לצדיקים, ושל דוד בבונה ירושלים' (כך הוא גם ביר' ברכות ד ג [ח ע"א] וביר' תעניות ב ב [סה ע"ג] — אלא שבשני המקורות הללו הנוסח הוא 'של מינים ושל פושעים' וכו', ושל זקנים ושל גרים' (וכו'). הוא אולי תיקון של לשון התוספתא. ויש לפרשו כך: כשם שהוא מזכיר ב'מכניע זדים' גם את המינים וגם את הרשעים

של העמידה בהקפדה גדולה, ומשבאה אליהם מארץ-ישראל ברכת המינים, הוסיפו אותה על הנוסח הישן. כך נעשתה עמידתם של בני חו"ל בת י"ט ברכות. אין אפוא ברכה שניתקנה בכבל; יש רק ברכה ש'נתבטלה' בארץ-ישראל, ולא היתה יכולה להתבטל בחו"ל, מפני שמרונתם — המובנת מאליה בעת הזאת — של בני המרכז הזה.

[טו]

אף-על-פי שכוונת מייסדי העמידה הראשונים היתה שנוסחה, כפי שנקבע ביבנה, יישאר נוסח יחיד ומחייב ומוקפד בדיוק לשונו, כנוסחן למשל של ברכות הנהנין — ראינו שהיתה אצל חכמים גדולים מבני הדור התנגדות לעניין זה. יש מהם שהתנגדו גם לתכיפות הכפוייה, המופרזת לדעתם, של סך תפילות החובה. מקצת מהם הפקיעו מכלל חובה את תפילת ערבית (על כורחנו לא בימות החול בלבד, אלא גם בשבתות ובחגים), ויש מהם שהפקיעו מתפילות החובה את תפילת מוסף, או שהקלו בה ראש. רבים חשו בוודאי אי-נחת גם ממנהגם הקבוע של המתפללים לומר שלוש פעמים ביום אותו נוסח עצמו, בלא שום שינוי כלל, והביעו דעות נגד נוהג זה.¹⁰² יש להניח שגם רבן גמליאל לא ראה את נוסח העמידה כטקסט קפוא ומקודש. שכל המשנה ממנו אות בטלה תפילתו. ראייה זו נוגדת את תפיסת חז"ל לגבי אופיים של טקסטים בתר-מקראיים, שכולם היו בעיניהם כחינת דברים שבעל פה, שלשונם אינה הכרח. ומה שראינו ברבן גמליאל, על-פי דברי המתנגדים לו, שביקש לכפות על הציבור את הלשון שנקבעה ביבנה כחובה גמורה — אין זאת אלא מפני שהעריך שהחידוש, שהיה כרוך בהטלת מעמסה כבדה על הציבור, לא ייקלט אחרת. מכל מקום, העובדה שר' יהודה הנשיא כלל במשנה את דעותיהם של החכמים ששידלו את המתפללים שלא לעשות תפילתם קבע, והם דברים שמשמע מהם גינוי עקיף לחזון על נוסח תפילתו מעשה מוכני, מראה שבדורו היתה נטייה בין החכמים להבליט את אופיים הבלתי מחייב של נוסחי תפילות הקבע ולראות בעין יפה סטיות מהם. מודעותם של

[או: הפושעים] למיניהם, ובברכת 'מבטח לצדיקים' הוא מזכיר גם את הגרים וגם את הזקנים, כך ראוי שישגיר גם את של דויד (כלומר 'מצמיח קרן ישועה') ב'בונה ירושלים', ויעשה את שתייהן ברכה אחת. אבל אין סיבה לשלול את האפשרות, שקצת מתפללים פירקו — בנוסחו של שמעון הפקולי — את הברכות שמצאו בהן אזכור של עניינים שונים לרכיביהן, ועשו כל אחד מהם ברכה לעצמה: הבריייתא, וכן המקורות המקבילים, מבקשים לפי זה להחזיר את הנוסח המקורי של י"ח הברכות (ולא יותר) לחזקתו. מכל מקום, הבריייתא מאשרת בדיעבד (אולי לאור מה שכבר הונהג בכבל) חריגה ממספר ה"ח ('אם אמרו אלו לעצמן ואלו לעצמן יצא' — הלשון חסרה מן התוספתא בכמה מקורות). אני מודה למר מנחם קיסטר, שסייע בידי לברר נקודה זו. לעניין זה, ראה דברי ר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, ברכות ע"ב 53. לדעתו של ר"ש ליברמן בקדמות ברכת המינים — ראה תוספותיו של ח' אלבק לספרו של י"ל צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 480, הערה 35, שהוא מזכיר בהערות.

¹⁰² עיין לעיל, סעיף יב.

המתפללים הקדומים לנטייה הזאת ולהיתר שנראה כרוך בעקבותיו פתחה את נוסחי הקבע לשינויים ידועים, שפיתחו את הטקסט הקבוע בתהליכים טבעיים לקראת גיבושי קבע חדשים. בתנאים ההיסטוריים של חיי האומה בעת ההיא, בארץ ובתפוצות, הדבר היה מתרחש ממילא, גם אלמלא הותר ואושר וזורז על-ידי חכמים גדולים. אבל כל השינויים הללו לא שינו את הטקסט היסודי אלא כשיעור שטקסטים שבעל-פה משתנים בהכרח בדרך מסירתם. העמידה קלטת על פי רוב תוספות קצרות, מלים נרדפות, מילות שידול ופנייה, ולעתים רחוקות איזו הרחבה זהירה של רעיון או של עניין. מובן שבמקרים מסוימים נעשו בזה נסיונות מרחיקי לכת יותר, וכנגד אלה באות בתלמודים האזהרות בנוסח 'כל מי שלא הזכיר נושא פלוני בתפילה פלונית לא יצא ידי חובה'.¹⁰³ ייעורן של אזהרות אלו היה לשים סייג להפלטות החדשניות, ולחייב את המתפלל להישאר נאמן בתפילתו לפנינים שהיו בעיני חז"ל עיקרי הברכות. אין לפרש אמרות אלו בשום אופן כהנחיות ראשונות של ניסוח במציאות היולית, אלא אדרבה, כתמרורי אזהרה בדרכם של מחדשים נועזים מדי.

שינויים בנוסחי הקבע של התפילה נתחוללו גם עקב השפעתה של הפייטנות הקדומה. מתקופה מסוימת ואילך, נתפצלו במעמד הרבים נוסחי התפילה של היחידים מן הנוסח שהושמע מפי שליחי הציבור (בעיקר בארץ-ישראל), באופן שהיחידים חזרו ואמרו את לשונות הקבע השגורים — בעוד החזן אומר בקול נוסח אחר של תפילה, בין של פרוזה ובין של שירה, בין קבוע ובין מתחלף. דיכטומיה זו של תפילת הרבים — שבלא התייחסות אליה אין דרך להבין כלל את השירה הפייטנית — כבר נדונה במחקר פעמים רבות ולא נחזור לדון בה כאן.¹⁰⁴ אבל צריך להזכיר שוב את העובדה, שנוסחי התפילה של החזנים, בעיקר אם נקבעו בפיהם והושמעו כלשונם פעמים רבות, כמעט אי אפשר היה שלא ישפיעו על תפילת היחידים, בין באופן שפסקאות מהם ישולבו גם בתפילתם, ובין באופן שישכיחו את תפילות הקבע לגמרי וייהפכו הם עצמם ללשונות תפילה (קבועים) גם של היחידים. תהליך זה מתועד בבירור בעולמה של התפילה, ובאשר לעמידות השבת הוא 'אחראי' לרוב נוסחי הקבע של ברכת קדושת היום הנהוגים בימינו, אם לא לכולם. וכבר נדון עניין זה באריכות במקום אחר.¹⁰⁵ עקבותיו של התהליך ניכרים יפה בכתב-היד הארץ-ישראליים שהגיעו אלינו מן הגניזה: הם מציגים לפנינו, בעיקר בעמידות החול ובברכות שמסביב לקריאת שמע, שפע של לשונות רחוקים אלה מאלה תכלית הריחוק. כאמור, עלייתן של תעודות אלו הביכה את המחקר, והטעתה את החכמים לחשוב שהן עדות לריבוי

¹⁰³ לקט עשיר של אמרות כאלה מביא היינמן בספרו (לעיל, הערה 2), עמ' 37.

¹⁰⁴ על תהליך זה בתפילת הרבים הארצית במאמרי: 'עיונים בבעיות תפקודם הליטורגי של סוגי הפיוט הקדום', תרכ"ז מ (תשל"א), עמ' 42 ואילך, ובספרי שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 47 ואילך. וראה גם מאמרי: 'ארעי וקבע בתפילת הרבים בארץ ישראל הקדומה', ספר הזיכרון להרב יצחק נסים זצ"ל, סדר חמישי, ירושלים תשמ"ה, עמ' ז ואילך.

¹⁰⁵ עיין בשני הפרקים הראשונים של ספרי הנזכר לעיל, הערה 9.

פנים עצום של נוסחי התפילה עוד בתקופת הגניזה. אבל רושם זה הוא פרי טעות אופטית: חלק נכבד מנוסחי התפילה המשונים האלה נוסחים חזניים הם, ונאמרו מפי שלוחי ציבור בלבד, בעוד היחידים שבאותו מעמד אומרים נוסחי קבע שגורים. וחלק אחר מהם הם נוסחים של חזנים שנעשו נוסחי קבע של יחידים. ליד התעודות המביכות הללו יש בגניזה העתקים רבים של נוסחי קבע ארץ-ישראליים, שחוזרים על אותן לשונות עצמן, בלא שינוי כלל או עם שינויים מעטים. לשונות אלה קרובים ללשונות הידועים לנו ממנהגם של בני בבל, ועל פי הרוב אין בין אלה לאלה אלא שינויי נוסח מן הסוג המקובל.¹⁰⁶ ואף-על-פי שבני ארץ-ישראל ובני בבל נבדלו אלה מאלה באופן עקבי בכמה נקודות בנוסח הקבע של היחידים, ובתוך זה גם בנוסח חתימתן של כמה ברכות,¹⁰⁷ אין לדבר בשום אופן על רצנויות נבדלות או עצמאיות של העמידה בשני המרכזים, אלא על הסתעפות, טבעית לגמרי בנסיבות הנתונות, של נוסח קדום אחד לשני נוסחי-משנה בעלי קווי אופי ייחודיים. נוסחים אלה אינם מעידים על אופייה ההיולי של לשון העמידה עד מאוחר מאוד ואין הם גיבושים שונים ועצמאיים של מצב אמורפי מתמשך, אלא להפך: הם פיתוחים מתמשכים של נוסח קדום ואחיד.

[טז]

מן הדברים שנאמרו כאן אין להסיק בשום אופן שה-Urtext שעמד ביסודם של נוסחי התפילה שלנו ניתן לשחזור מדויק. אף-על-פי שבמקרים רבים מסייעים בידינו הכלים הפילולוגיים להכיר את הנקודות שבהן הורחבו מן הסתם לשונות קדומים או נקלטו מן הסתם פסקאות וזרות וכן כל כיוצא באלה — לעולם לא נוכל לומר בעניין הזה דברים בטוחים. אבל בוודאי יכולים אנו לומר שחיתומי הברכות, כמות שהם לפנינו, כך נקבעו ביבנה, ושסדרם אף הוא אותנטי. צדדים שווים ברעיונות שבגופי הברכות בוודאי יהיו נאמנים עלינו באשר לתפיסה המקורית במכוון בברכות ההן, ואפשר שבמקומות ידועים נוכל אף לכודר איזה גרעין לשוני, שהופעתו הקבועה בכל הנוסחים תעורר רושם של קדמות; אבל גם כאן לעולם לא יהיה בידינו קנה-מידה בטוח באמת.

¹⁰⁶ דברי היינימן בספרו (לעיל, הערה 2), עמ' 35 מוגזמים ביותר. אפילו הנוסח שהוא מביא להוכחת טענתו (שם, עמ' 24, הערה 15) מכיל ברוב הברכות לשונות קרובים, ולפעמים קרובים ביותר, אל הידוע לנו מנוסחי 'בבל'. אלא שהלשון קצרה יותר בנוסח הארץ-ישראלי.

¹⁰⁷ הבדלים אלה אינם מלמדים ש'מלכתחילה' היו בשימוש נוסחים שונים של חיתומי ברכות, אשר מרכזים שונים בחרו מהם (במקרה) לשון זו או אחרת; אלא יש לראות בהם הצלחות אווריות של מתקנים. צריך תמיד לזכור, שעל נוסחי הלשון הקבועים של התפילה הופעל לחץ כבד מצד חכמים שונים, שביקשו לשנות או לתקן בהם לפי ראות עיניהם. הצעותיהם החלופיות נדחו לעתים, כאמור, אבל לעתים הן גם נתקבלו — ומה שנתקבל בדרך זו, שינה את הנוסח במקום ההוא לדורות. תופעות כאלה ידועות לנו בשפע לא רק מתקופת הייסוד של תפילותינו, אלא מכל התקופות ומכל המרכזים.

נוסף על כך יש לזכור, שביסודן של לשונות התפילה הקדומות לא בהכרח הושקעו כל התבונה, התחכום, המחשבה העמוקה והכוונות הדקות, שאנו נוטים לייחס למעשי חכמינו הקדמונים. העמידה נוסחה בשעת חירום, לצורך תקנה שלא כל החכמים היו מרוצים ממנה, ואפשר שמי שעמד אותה עת על האבניים (שמעון הפקולי אפילו לא הוסמך חכם!) לא ניצב במרכז החכמה, ולא בדין אנו מחפשים במעשיו היגיון עמוק וכוונות נסתרות. ואף-על-פי שמה ש'נתבשל' שם מלאכה ראויה היא — וזה דבר שאינו צריך ראייה — יש להיזהר מלהקשות על ר' שמעון קושיות רבות מדי, וביותר מלתלות בו מעמסת כוונות כבדה יתר על המידה.

אבל באשר לאותנטיות היחסית של נוסחי העמידה השונים, נצדק מן הסתם אם נניח, שעדותם של מנהגי בבל מהימנה יותר מעדותם של מנהגי ארץ-ישראל. ולא רק מפני אופיו הידוע של המרכז הבבלי, שהצטיין בשמרנותו ובהקפדתו על דברים שנתחייבו מן ההלכה, אלא גם מפני שתעוזתם של אזורים פריפריים בעניינים מסוג זה, גם כשהיא ניזונה מהיתרים רשמיים ומפורשים, מועטת הרבה בהשוואה לתעוזתם של אזורי המרכז. קהילות חוץ-לארץ נשארו חופשיות גם מהשפעתה של הפייטנות, שהיתה עזה בארץ-ישראל, והביאה בה לא רק לשינויים ישירים בתפילת היחידים, אלא גם לידידת קרנם של נוסחי הקבע בכלל ולזלזול מתמשך בהם. הקלת ראש זו הסירה את השמירה הקפדנית מעל נוסחי הקבע בארץ-ישראל ופתחה אותם לביקורת ולשינויים מתחדשים. אבל גם בעניינים אלה אין כאן אלא הנחה עקרונית, והיא בוודאי אינה תופסת בכל המקרים.

[יז]

דברים שאמרנו לעיל ייחדנו אותם, כפי שקבענו בפתיחת המאמר, לנוסח עמידות שמונה-עשרה, מפני שהחומר הקדום והמהימן שהגיע לידינו נוגע לתפילה הזאת. אבל חייבים אנו לומר שדרכה של עמידת שמונה-עשרה לעניין זה היא פרדיגמטית לכל תפילות החובה שלנו, דהיינו לכל סוגי העמידות, וכן לברכות שמסביב לקריאת שמע שחרית וערבית: לכולן עוצבו בשעתן ובמקומן לשונות קבועים ומחייבים כמו לעמידת שמונה-עשרה. אין אנו יודעים לומר אם מלאכה זו נעשתה בהעלם אחד או בשלבים שונים, אבל קרוב מאוד לומר שעיצוב הלשונות הללו נעשה גם כן ביכנה, בין בידי ה'וועדה' של שמעון הפקולי, ובין בידי מנסחים אחרים. אף באחד מהם אין ראוי שנעלה על דעתנו מציאות אמורפית מתמשכת וגיבושים חלקיים מתמשכים. כל שהוטל כחובה על הציבור — ניתן בו נוסח קבוע מידי מוסד סמכותי. וריאציות לנוסח הזה הן פרי סטיות מאוחרות, ופועל יוצא של תהליכים שונים, מעין אלה שנתחוללו בנוסח השמונה-עשרה. ויש להניח שכך עוצבו במשך הזמן, תמיד בידי מוסדות סמכתיים, מרכזיים או מקומיים, מרבית פרטי התפילה בציבור, ובכללם הקטעים שלא נתפסו לראשונה כחובה. אין כנראה להעלות על הדעת,

ובוודאי לא ברמה של הכללה, התהוויות ספונטאניות, פרי התעוררות עממית, בהקשרים ליטורגיים. חלקן של היזמות הבלתי מכוונות בסדרי התפילה שלנו בטל מחמת מיעוט (אם הוא קיים בכלל), והדבר טבעי בהקשר הרגיש הזה. תפיסת התפילה כחובה על האומה כולה חייבה בכל הפרטים שהעמידו את מערכותיה, שנסתעפו ונתרחבו ונתגונו במרוצת הדורות, השגחה מקפידה של סמכויות מוכרות.