

לתולדות תפילת העמידה: בין ברכה לתפילה

מאת

דוד הנשקה

זכרון לאבי מורי
רבי שמחה ב"ר מרדכי הכהן,
הימנו למדתי אף עיון תפילה;
עשור לפטירתו

א. קדמות העמידה על רקע ההבחנה בין המטבע לבין החובה

'לאחר כל שנכתב בידי החוקרים השונים [...] על זמנן של שמונה עשרה או תשע עשרה הברכות ועל תבניתן, עיון זהיר בנושא מביאנו לתחושה כי המילים האחרונות עדיין לא נאמרו'. דברים אלה, שנכתבו לפני קרוב ל-100 שנה,¹ עדיין תקפים היום במידה מפתיעה, למרות החומר רב ההיקף שנתגלה מאז בסוגיה זו, והספרות רחבת הממדים שנצטברה בעניינה; אף על פי כן בדבר מהותי אחד נתקדמנו מאז – דומה שכבר נגמלנו מן היומרה לומר את 'המילה האחרונה'. אף בדברים הבאים אין ולו ריח של כוונה לסיים את הדיון, אלא לבסס את המשכו על נקודת ראות נוספת.

מחלוקת ותיקה אך בסיסית נטושה במחקר תולדות התפילה – מאימתי קיימת תפילת קבע ממוסדת בישראל. חוקרי תפילה קלסיים (כגון יצחק משה אלבוגן ויוסף היינמן) סברו שכבר בימי הבית נתקיימו לא רק התכנסויות של לימוד ודרשה אלא אף תפילות של קבע, ובמקביל כבר הפכו בתי הכנסת לבתי תפילה.² ואילו אסכולה מאוחרת יותר (ישראל לי לוין ועזרא פליישר,

* תודתי הנאמנה לפרופ' שולמית אליצור ולפרופ' מנחם קיסטר, שקראו טיוטה של המאמר, וכן לפרופ' מנחם כהנא, שקרא את המאמר לבקשת מערכת 'תרביץ'; כל אלה העירוני הערות מתכימות – יישר חילם. דבריהם, בין על דרך ההסכמה ובין על דרך התגובה, משוקעים להלן; ופשיטא כי אחריות הדברים אינה אלא עליי.

1 K. Kohler, 'The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions with a Translation of the Corresponding Essene Prayers in the Apostolic Constitutions', *HUCA*, 1 (1924), p. 387

2 ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם י' עמיר, ערך והשלים י' היינמן, תל אביב תשל"ב, עמ' 178–186; י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תדש"ם, עמ' 17–28, וכן לאורך החיבור. ראויה לציון גם הערת האגב של זוסמן: 'אפשר שגם עצם מוסד "תפילת הקבע" כתופעה דתית ברורה, קבועה ומחייבת הולך וכובש את מקומו בזמנים אלה [שלהי ימי הבית] (י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה', תרביץ, נט [תש"ן], עמ' 64, הערה 204).

בעקבי שלמה צייטלין) ביקשה להעמיד את מוסד תפילות הקבע, לפחות בימי החול, כיצירה מחודשת של חכמי יבנה בראשות רבן גמליאל, כתגובה על חורבן הבית ועל ביטול עבודתו.³ חילוקי דעות אלה השליכו על שאלת תולדותיו של גרעין תפילת הקבע – תפילת העמידה: המקדימים את תפילת הקבע הניחו שלפחות חלקים מן העמידה שבידינו עוצבו במידה זו או אחרת של קבע כבר בימי הבית; ואילו המאחרים את מוסד התפילה איחרו בהתאם אף את בנייתה של העמידה.⁴

ברם לפני כ"ז שנה כבר העירוני כי אין תלות בין העניינים: אפשר שמטבעות העמידה אמנם נוצקו כבר בימי הבית (ושמא אף במספר ניסוחים), אך לא לשם מילויה של חובת תפילה כללית, שמתוך מכלול הראיות אכן עולה בסבירות של ממש כי בימים ההם עוד לא נתקיימה; אלא מטבעות אלה נוסדו לצורך תפילותיהם של חוגים מסוימים או של מעמדי תפילה מזדמנים (כגון מעמדי תענית, שוודאי נתקיימו כבר בימי הבית).⁵ ומתקני חובת התפילה היום-יומית ביבנה

3 S. Zeitlin, 'The Tefillah, The Shemoneh Esreh: An Historical Study of the First Canonization of the Hebrew Liturgy', *JQR*, 54 (1963-1964), pp. 208-249; "ל ל לוי", 'בית הכנסת בתקופת בית שני – אופיו והתפתחותו', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), בתי כנסת עתיקים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 11-30; ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 397-441 (נדפס שוב: הנ"ל, תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, בעריכת ש' אליצור וט' בארי, ירושלים תשע"ב, עמ' 3-47); שיטה זו נפרשת גם במאמר ההמשך שלו: הנ"ל, 'תפילת שמונה עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 179-223 (נדפס שוב: הנ"ל, תפילות הקבע [שם], עמ' 59-103; מאמרים אלה וכן שאר דבריו בעניינינו יציגו להלן על פי הפרסום האחרון). וראה עוד: S. Safrai, 'Gathering in the Synagogues on Festivals, Sabbaths and Weekdays', R. Hachlili (ed.), *Ancient Synagogues in Israel*, Oxford 1989, pp. 7-15 (גרסה עברית: ש' ספראי, 'ההתכנסות בבתי הכנסת בימי מועד, בשבתות ובימות החול', ז' ספראי, א' פרידמן וי' שורץ [עורכים], חקרי ארץ: עיונים בתולדות ארץ-ישראל מוגשים ליהודה פליקס, רמת גן תשנ"ו, עמ' 235-245; ההפניות להלן לפרסום האחרון). חוקרים אלה אינם תמימי דעים: בעוד צייטלין ופליישר שללו כל תפילה ממוסדת בימי הבית, לוי זהיר ביותר בניסוחיו, ואילו ספראי היה משוכנע שעמידת החגים נהגה כבר בימי הבית, ואף באשר לימות החול הוא שיער את מציאותה ההלכתית, עם שהטעים כי לא בה נתמקדה עבודת בתי הכנסת. סביב מחקרי יסוד אלה כבר נתפחתה ספרות מגוונת, שאין כאן מקום רישומה; ולעניין כיוון התפילה בזיקה לתפקידו היסודי של בית הכנסת – כבית תפילה או כמקום התכנסות לתורה ולצורכי הרבים – ראה במאמרי 'כיוון התפילה – למקדש או לשאר כיוונים?', *JSIJ*, 12 (2013), עמ' 5-7.

4 ובניסוחו הפוסקני של פליישר: 'קודם לחורבן [...] התפילה [...] לא ידעה תבניות קבועות ולשונות קבע' (פליישר, תפילת שמונה עשרה [שם], עמ' 59). אלא שכדרכו בעניין זה, בצד ניסוחים נחרצים ותחוכים הותר פליישר אפשרויות נוספות. ראה: פליישר, לקדמוניות תפילות החובה (שם), עמ' 19-20, 31, 52 (במענה לש"ק רייף, 'על התפתחות התפילה הקדומה בישראל', תרביץ, ס [תשנ"א], עמ' 677-681).

5 כמפורש במשנה, תענית ב, ה: 'לא היינו נוהגין כן אלא בשער מזרח ובהר הבית'. במשנה ב שם נאמר שתפילת התענית כללה 'עשרים וארבע ברכות, שמונה עשרה שבכל יום ומוסיף עליהן עוד שש'. ברי שניתן לומר כי המשפט 'שמונה עשרה שבכל יום' נאמר מנקודת המבט המאוחרת של בעל המשנה, שכבר הכיר את חובת התפילה היום-יומית; אך בכך אין כדי לשלול את האפשרות שאותן עשרים וארבע ברכות קדומות אכן כללו את שמונה עשרה הברכות שלאחר מכן שוקעו בתפילת העמידה היום-יומית. אך הואיל ובמשנה נמנו (שם ד)

שאלו מטבעות אלה שהיו מסורים בידם עוד מימי הבית, ונתנום עניין לחובה יום-יומית של קבע, תוך שעיצבום לתבנית החדשה המתבקשת מן הנסיבות שהולידה.⁶ ובאחת: כינונה של חובת תפילה כללית ויום-יומית אכן טעון כמסתבר מטבע תפילה מנוסח וקבוע,⁷ אך לא כן להפך: ייסודו של מטבע העמידה אינו זקוק לחובת תפילה כללית ויום-יומית.

הבחנה זו, שאומצה בשנים האחרונות אף בידי מנחם קיסטר ואורי ארליך,⁸ משחררת את חקר תולדות העמידה מחיבוק הדוב של תולדות חובת התפילה. ואמנם כבר הצביעו חוקרים על מוטיבים, מבנים וסגנונות שונים בעמידה המצויים במידה מתחלפת של קרבה בספרות בית שני;⁹ אלא שבאלה אין למצוא את תבניתה הכוללת של העמידה. ברם תבנית זו מצויה בידינו מימי הבית – באשר לעמידות השבת והמועדים – במקורות חז"ל עצמם. כך שנינו בתוספתא ראש השנה:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת,

בית שמי אומרים: מתפלל עשר, ובית הלל אומרים: מתפלל תשע.

יום טוב שחל להיות בשבת,

בית שמי אומרים: מתפלל שמונה, ואומר של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמה, ומתחיל בשל שבת; ובית הלל אומרים: מתפלל שבע, ומתחיל בשל שבת ומסיים בשל

שבע חתימות ברכות, אפשר שברכות התענית בימי הבית כללו רק שבע ברכות, ולאחר החורבן שולבו בתוך עמידת השמונה עשרה, והואיל ואחת מן השבע היא 'גואל ישראל', וזו מצויה גם בעמידה, נמצאו שש ברכות תענית המיתוספות לשמונה עשרה של עמידה. ראה: ד' לוי, תעניות הציבור ודרשות החכמים, תל אביב תשס"א, עמ' 89–92; וכבר רמז לכך פליישר, לקדמוניות תפילות החובה (שם), עמ' 27, הערה 58, ואין כאן מקום להאריך.

6 ראה במאמרי 'בין "פרשת העיבור" לברכת המינים', 'תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 59. אפשר שלעיצוב זה של הגרעין הקדום לתבנית החובה היום-יומית כוונה פעילותו של שמעון הפקולי, ש'הסדיר [כך גם בכתבי היד בברכות ובמגילה, למעט רק כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95 hebr. ולא כדברי ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א: סדר זרעים, ניו יורק תשט"ו, עמ' 53] י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה' (בבלי, ברכות כח ע"ב; שם, מגילה יז ע"ב); אלא שטיב פעילותו אינו נהיר כלל, אפילו לא נפליג בהמעטת דמותה כהצעת נ' כהן, 'שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות', תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 547–555.

7 כלשונו החד של פליישר: 'אין אדם בעולם, אפילו הוא חכם מחוכם, שאפשר שתוטל עליו חובת אמירתן של י"ח ברכות רצופות, על מנת שינסח אותן בעצמו [...] תוך המצאה ספונטאנית של גוף כל ברכה וברכה' (פליישר, לקדמוניות תפילות החובה [לעיל הערה 3], עמ' 33).

8 מ' קיסטר, 'נוסחי ברכה ותפילה לאור קטעים ליטורגיים ממדבר יהודה', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 331 הערה 1; א' ארליך, תפילת העמידה של ימות החול, ירושלים תשע"ג, עמ' 276. וראה גם: ש' אליצור, 'אורי ארליך, תפילת העמידה של ימות החול: נוסחי הסידורים בגניזה הקהירית – שורשיהם ותולדותיהם', ציון, עט (תשע"ד), עמ' 244.

9 ראה על כך למשל: ד' פלוסר, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, בעריכת ס' רוור, ירושלים תשס"ב, עמ' 54–118; מ' ויינפלד, הליטורגיה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ד; קיסטר, נוסחי ברכה (שם), ובציוניו שם, עמ' 334–335, הערה 17.

שבת, ואומר קדושת היום באמצע.

אמרו בית הלל לבית שמיי: והלא במעמד כולכם, זקני בית שמיי,¹⁰

ירד¹¹ חוני הקטן¹² ואמר שבע, ואמרו לו כל העם: נחת רוח הוא לך!

אמרו להם בית שמיי: מפני שהיתה שעה ראויה ליקצר.

אמרו להם בית הלל: אילו היתה שעה ראויה לקצר, היה לו לקצר בכולם.¹³

אפילו פליישר, שטען בכל תוקף שאין תפילת עמידה קודם החורבן, הוצרך להודות כי ברייתא זו 'מביאה אתה ריח של קדמות אותנטית, ונראית מדברת במעין עמידה של שבע ברכות שנאמרה בחג' 'עוד בפני הבית'.¹⁴ דבריו שם, שמדובר ב'נסיונות מסוימים בכיוון גיבושם של נוסחי תפילה לשבתות וחגים', שנעשו 'בחוגים סגורים של חכמים', ממעטים את דמותה של עדות זו כהווייתה

10 הביטוי 'זקני בית שמאי' מצוי בספרות חז"ל בשני הקשרים נוספים – במעשה שהלכו הם וזקני בית הלל לבקר את יוחנן בן החורוני (משנה, סוכה ב, ז ומקבילות), ובמעשה שנכנסו הם וזקני בית הלל לעליית יונתן בן בתירה (ספרי לבמדבר קטו [מהדורת כהנא, עמ' 317]). מסתבר כי יוחנן בן החורוני חי עוד לפני החורבן, שכן ר' צדוק שלח לו זיתים בשעת דוחקו (תוספתא, סוכה ב, ג [מהדורת ליברמן, עמ' 261]), ור' צדוק חי כידוע עוד בימי הבית.

11 כך בכל העדים, והוא ודאי קיצורו של הביטוי השלם והרווח 'יורד לפני התיבה', ואף להלן בסמוך: 'מורידין אותו לפני התיבה' (כך בדפוס ראשון, בכ"י וינה, הספרייה הלאומית 20 [hebr. 46] ושב"כ"י ארפורט [כ"י ברלין Or. fol. 1220]; בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27.296 [מרגליות 445]: 'מעבירין') – שלא כהנגדה המקובלת בין מקורות ארץ ישראל, הנוקטים 'עובר לפני התיבה', לבין מקורות בבל, שרווח בהם 'יורד'. ראה: ד' רוונטל, 'מסורות ארץ-ישראליות ודרכן לבבל', קתדרה, 92 (תמוז תשנ"ט), עמ' 25–27, בעקבי אלבוגן – ולא ציין לענייננו (השווה שם, הערה 136). וייס כבר ציין לכך (וצירף היקרות נוספת של 'ירד לפני התיבה' בתוספתא, שאף היא לא נזכרה בידי רוונטל), ראה: ז' וייס, 'מתי החלו מורידין שליח ציבור לפני התיבה?', קתדרה, 55 (ניסן תש"ן), עמ' 10, הערה 12. ונמצא – שלא כדברי רוונטל (שם, הערה 140) – כי צדק וייס שיש לערער על החלוקה החלוטה בין בבל לארץ ישראל בעניין זה. והשווה: מ"י כהנא, המכילות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 386, הערה 140. להבדל שונה בין שני הביטויים ראה במאמרי פרשת העיבור (לעיל הערה 7), עמ' צז, הערה 65.

12 ליברמן העיר: 'לא נתברר לי מי הוא חוני (או חני, כגי' כי"ל) הקטן' (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה: סדר מועד, ניו יורק תשכ"ב, ראש השנה, עמ' 1062). אמנם ידוע תנא בדורם של ר' אליעזר ור' יהושע בשם יוסי בן חוני; ראה: ח' אלבק, מבוא למשנה, תל אביב תשי"ט, עמ' 224. אפשר אפוא שחוני שלפנינו הוא אביו של אותו תנא, ואם יש ממש בהשערה זו, נמצא שבסוף ימי הבית עסיקין.

13 תוספתא, ראש השנה ב, יז (מהדורת ליברמן, עמ' 320–321).

14 פליישר, לקדמוניות תפילות החובה (לעיל הערה 3), עמ' 31. וכדברי אלון: 'ודאי שזקני בית שמאי ובית הלל הללו מדברים במעשה שאירע לפני החורבן' (ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשי"ג, עמ' 168). על המעשה שבתוספתא כתב רגב כי 'לכאורה זו ראייה שתפילות אלה מתבססות על מבנה קיים של תפילת שמונה עשרה [צ"ל: תפילת שבע], אך המחזיקים בגישה שרק בדור יבנה החלה להתקיים תפילת קבע מגובשת יכולים לטעון להפתחות הפוכה' (א' רגב, 'בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל', ציון, ע [תשס"ה], עמ' 25, הערה 92); לסיפא של דבריו איני מוצא פשר.

בלא ראייה של ממש.¹⁵ אך לענייננו כבר אין בכך כדי להעלות או להוריד: כאמור איננו באים להתחקות אחר מוצאה של חובת התפילה הכללית, לכל יחיד ולכל הציבור; גם לכשנקבל אפוא שתפילות השבת והמועדים המתוארות כאן במעמד 'כל העם' לא היו אלא ניסיונות של חוגים סגורים כלשהם, הרי מבוקשנו הוא תחילתו של מטבע העמידה, וזו הנה מתוארת כאן בימי הבית – כשגרעינה מגובש כצביונה שבידינו.

במעשה חוני הקטן מתוארת לא רק תבניתה של העמידה אלא אף דרך אמירתה: שליח הציבור יורד לפני התיבה במעמד הציבור. ולא עוד אלא שנראה כי הכפילות של אמירת התפילה, הן בידי היחידים והן בידי שליח הציבור, אף היא כבר נחלה מימים ראשונים. כך שנינו בהמשך הרצוף שלתוספתא שם:

רבן גמליאל אומר: שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, וחכמים אומרים: כל אחד ואחד מוציא את עצמו. אמרו¹⁶ לו: אם כן למה מתפללין כל אחד לעצמו? אמר להם: מפני ששליח ציבור מתקין את עצמו. אמר להם¹⁷: אם כן למה מורדין אותו לפני התיבה? אמרו לו: להוציא את מי שאינו יודע.

אמר להם: כשם שהוא מוציא את מי שאינו יודע, כך הוא מוציא את מי שהוא יודע.¹⁸

קודם שננסה להבהיר את הדברים, יש לברר במה הם עוסקים. במשנה המקבילה, בסוף מסכת ראש השנה,¹⁹ שנינו:

15 יש לציין גם לברייתא: 'נחום המדי אומר, שואל אדם צרכיו ב"שומע תפילה"' (בבלי, עבודה זרה ז ע"ב). הואיל וחכם זה חי בשלהי ימי הבית, הרי כאן עדות לתפילת עמידה של חול, שנאמרה בה ברכת 'שומע תפילה', כבר בימים ההם. ופשיטא שמסירתה של הלכה זו בשם חכמים בברייתא שבהמשך שם, או מסירתה בירושלמי ברכות ד, ד (ח ע"ב; טור 39, שורות 38–39), בשם רב חונה, אינה שוללת את המסורת הראשונה, שכן על דבריו של נחום המדי חזרו מאוחר יותר בהקשרים שונים; ואילו על הטוען שמסורת הבבלי אינה אותנטית יהא להסביר מה טעם הומצא כאן שמו של נחום. ראה גם: ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ג, ניו יורק תש"א, עמ' 360. פליישר כתב 'שנחום המדי, משום שבבלי היה, לא היו נהירים לפניו סתרי כוונותיהם של מייסדי העמידה' (פליישר, תפילת שמונה עשרה [לעיל הערה 3], עמ' 78, הערה 76). ברם נחום המדי קרוי כן על שם ארץ מוצאו, ועיקר פעילותו הייתה בארץ. ראה: משנה, נזיר ה, ד; תוספתא, בבא בתרא ט, א (מהדורת ליברמן, עמ' 159 ומקבילות שצוינו שם, וכן: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ט: סדר נזיקין, ניו יורק תשמ"ח, בבא בתרא, עמ' 433, הערה 2).

16 כך בכ"י לונדון (לעיל הע' 11), וכך צריך להיות על פי התוכן וכן על פי המקבילה שבבבלי; ראה: ר"ד פארדו, חסדי דוד, על אתר (ירושלים תשנ"ד, עמ' תיט); ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, א, ירושלים תרצ"ז, עמ' 217; הנ"ל, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 12), עמ' 1063.

17 'כלומר, אחרי שהשיב על קשיייתם, חזר הוא והקשה להם' (ליברמן, בביאור הקצר על אתר במהדורתו).

18 תוספתא, ראש השנה ב, יח (מהדורת ליברמן, עמ' 321)

19 משנה, ראש השנה ד, ט.

כשם ששליח הציבור²⁰ חייב כך כל היחיד²¹ ויחיד חייב;
 רבן גמליאל²² אומר: שליח²³ הציבור מוציא את הרבים²⁴ ידי חובתן.

משנה זו לא הוצמדה לדיני תפילה דווקא, והיא באה לאחר דיני תפילה ותקיעה כאחד;²⁵ ומכאן ביקש חנוך אלבק להסיק כי מדובר – לפחות גם – בתקיעת שופר.²⁶ אבל בתוספתא אין ספק שהדיון איננו בתקיעה: טענת חכמים היא 'למה מתפללין כל אחד לעצמו' – ולא למה תוקעים; ואף זו, בשעה שהציבור מתפללים ודאי ששליח ציבור אינו 'מתקין את עצמו' לתקיעה אלא לתפילה. ועוד, ירידה 'לפני התיבה' לא מצינו אלא באשר לתפילה.²⁷ והואיל ובתוספתא נשתמרו

20 כך רק בכ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן 50 A; בשאר העדים: 'ציבור'. להלן בדברי רבן גמליאל אף בכ"י ניו יורק, Rab. 108 JTS (לשעבר ענלאו 319) 'הציבור', אך בשאר העדים אף שם אינו מיועד. ייזכר לברכה הרב 'הוטנר עליו השלום, מנהל 'מכון התלמוד הישראלי השלם' של 'יד הרב הרצוג' בירושלים, שבו רשומים חילופי הנוסח מעדי כל הבבלי; כאן ולהלן נעשה בהם שימוש. כמו כן נעזרתי בחיבורו של 'ווסמן (בהשתתפות 'רוזנטל וא' שויקה), אוצר כתבי-היד התלמודיים, ירושלים תשע"ב.

21 כך רק בכ"י קאופמן 50A; בשאר העדים: 'יחיד'.
 22 כך בכל עדי המשנה וברוב עדי משנת הבבלי, למעט כ"י מינכן 95 hebr.; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Harley 5508 (מרגליות 400); כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 134 ebr., הגורסים: 'רבן שמעון בן גמליאל', ולהלן בדף לה ע"א גורס כן פעם אחת קטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 329.952 (תצלומו ראה: ד' גוליניקין, גנזי ראש השנה, ירושלים תש"ס, עמ' לא), אבל בשאר כל הפעמים שם אף אצלו 'רבן גמליאל'. וראה: דקדוקי סופרים על אתר, שציין למיעוט הראשונים הגורסים כן (ולעדי הנוסח של רש"י ראה: א' ארנד, פירוש רש"י למסכת ראש השנה, ירושלים תשע"ד, עמ' 270, הערות לשורה 3). לפי התיעוד אין ספק שהגרסה המקורית היא 'רבן גמליאל'; וראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 1201.

23 בכ"י קאופמן 50A נכפלה בטעות השי"ן ('ששליח'), אך בשאר כל העדים לנכון כלפנינו.
 24 בכ"י קאופמן 50A תיבה זו רק בגיליון, אבל איתא בשאר כל העדים. וראה להלן.
 25 בפסקה הצמודה למשנתנו לפנינו נאמר: 'מי שברך [מלכיות וזכרונות ושופרות שבתפילה] ואחר כך נתמנה לו שופר, תוקע' וכו' – הרי כאן גם תפילה וגם תקיעה. ואילו העובר לפני התיבה בראש השנה נזכר במשנה זו אלבק בהשלמותיו לפירושו למשנה במהדורתו, עמ' 491. לדעתו המשנה באה ללמד כי לדעת חכמים כל יחיד ויחיד חייב בתקיעה, ואינו יוצא ידי חובתו בתקיעת התוקע, וכמנהג יבנה שעליו העיד רב יצחק בר יוסף (בבלי, ראש השנה ל ע"א). לפי הגרסה המובאת להלן הערה 31, שאלבק לא ציין לה, כך אכן מפורש בבבליית ר' מאיר, אלא שיתברר שם כי אין זו הגרסה המקורית, ולפיה אדרבה, בברכות דווקא מדובר. וולפיש לא עמד על חילופי הנוסח, אך השיג על אלבק לנכון שמנהג יבנה האמור אינו מורה שראו חובה בדבר, ואף מפורש במשנה ראש השנה ג, ז בלא חולק שדי בשמיעת קול השופר, ואין היחיד חייב לתקוע בעצמו; וראה: א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 220 והערה 332. השווה: מ"ע פרידמן, 'השני מתקיע', סידרא, כד–כה (תש"ע), עמ' 377–378. וולפיש קיים אפוא את הביאור המקובל, שהמחלוקת עסוקה בתפילה, ואת מיקומה דווקא בראש השנה הוא ביקש לבאר על פי דרכו, וזו לטעמי ספקולטיבית יתר על המידה. וראה: וולפיש, שיטת העריכה (שם), עמ' 236–240; וראה להלן ליד הערה 31.

27 לדברי ספראי וספראי ש'מהתוספתא משמע ללא ספק [...] שמדובר בתקיעת שופר' (ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ ישראל: ראש השנה, ירושלים תשע"א, עמ' 439), אין אפוא פשר: בתוספתא אין כל אזכור של התקיעה בהקשר זה.

לא רק עצם שיטותיהם של רבן גמליאל וחכמים אלא אף משא ומתן שנתנהל ביניהם, נראים הדברים שצביונה המקורי של מחלוקת הוא המצוי בתוספתא: לא בתקיעה מדובר אלא בתפילה. ובאיזו תפילה עסקה המחלוקת? לפי מיקום הדברים במסכת ראש השנה, היה מקום לומר שדווקא בתפילת ראש השנה עסיקין;²⁸ אבל בכל השנה אף רבן גמליאל יודה שכל יחיד מתפלל לעצמו. ברם אילו כך הדבר, קשה להבין את טענת חכמים 'למה מתפללין כל אחד לעצמו?': כל עצמה של שיטת רבן גמליאל הוא שאין להשוות תפילת כל השנה לזו של ראש השנה – בו באמת אין כל אחד חייב להתפלל בעצמו, אבל בכל השנה כל אחד מתפלל לעצמו. על כורחנו המחלוקת התייחסה לתפילות כל השנה.²⁹ מדוע אפוא מוקמו הדברים במסכת ראש השנה?³⁰ דומה שהדבר מלמד כי עורכי המשנה והתוספתא אימצו חלקית את שיטת ר' מאיר, המובאת בבבלייתת הבבלי:

ברכות³¹ של ראש השנה ושל יום הכיפורים שליה ציבור מוציא הרבים ידי חובתן, דברי ר' מאיר;

וחכמים אומרים: כשם ששלח ציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב.³²

כאן הדברים מפורשים: מדובר (לפי עיקר הנוסח)³³ בתפילה דווקא ובתפילת ראש השנה ויום הכיפורים בלבד. ר' מאיר קיבל את שיטת רבן גמליאל, שנאמרה בתפילות כל השנה, דווקא באשר לראש השנה ויום הכיפורים: תפילותיהם של אלה נאמרות רק אחת בשנה, ולכך אין היחידים בקיאים בהן, והש"ץ הוא שמוציאם ידי חובתם.³⁴ בעל משנתנו אימץ שיטה זו, אך כנראה דווקא

28 כדעת רב שרירא ורב האי. ראה: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ה, ירושלים תרצ"ג, לראש השנה, התשובות, סי' קלד, עמ' 72–73, וראה עוד: שם, סי' קכו, עמ' 69–70. לטעם ההבחנה ראה להלן.

29 כשיטת הגאונים שהביא רמב"ן ב'דרשת ראש השנה' (מהדורת רח"ד שעוועל, כתבי רמב"ן, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' רמו). וראה גם: הלכות ראש השנה לר"צ גיאת, שערי שמחה, א, מהדורת רי"ד במברג, פירט תרכ"א, עמ' כח; רמב"ם ור"מ המאירי בפירושיהם למשנה; הרשב"א וריטב"א בחידושיהם על אתר. ראה עוד: י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד³, ירושלים תש"ס, עמ' 238; ש' אליצור, 'שרשרות הפסוקים בקדושתא והברכה הקדומה', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 447, הערה 103.

30 על הצעת ש"י פרידמן (במאמר שלא פורסם) ועל דחייתה אל נכון ראה: וולפיש, שיטת העריכה (לעיל הערה 26), עמ' 220–221.

31 בכ"י מינכן 95 hebr.; כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 140 hebr.; כ"י וטיקן 134 ebr.: 'תקיעות וברכות! לגרסה זו מפורש כאן שהדברים אמורים גם בתקיעה, כהצעת אלבק לעיל ליד הערה 26, ולא רק בתפילה; ברם בשאר העדים, לרבות שלושת קטעי קיימברידג', הוא כלפנינו. ראה: כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה 50 (T-S F1(1) (תצלומו ראה: גולינקין, גנזי ראש השנה [לעיל הערה 22], עמ' סא); 81 (T-S F1(2) (תצלומו ראה: שם, עמ' קפט); T-S NS 329.952 (לעיל הערה 22). וכן הוא אצל רבנו חננאל, רי"ף ושאר הראשונים. גרסה ראשונה אינה כנראה אלא אשגרה מדלעיל: 'תקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכיפורים' וכו' (בבלי, ראש השנה לד ע"ב). השווה דקדוקי סופרים על אתר.

32 בבלי, ראש השנה לה ע"א.

33 ראה לעיל הערה 31.

34 בבבלי, ראש השנה לה ע"א נתבאר שטעם ההבדל בין תפילות ראש השנה ויום הכיפורים לשאר תפילות הוא בריבוי שלברכות ('דאושי ברכות'), והדבר מתמיה, שהרי ביום הכיפורים אין אלא שבע ברכות, כבשאר

באשר לראש השנה: צירוף נדירותה של התפילה אל אורכה (תשע ברכות) הוא שגרם לדעתו למחלוקת על חובת היחידים בתפילה זו.³⁵ עמד אפוא בעל המשנה וקבע את מחלוקת רבן גמליאל וחכמים במסכת ראש השנה דווקא – כדי ללמדנו שדווקא בו אמורים הדברים, אבל בתפילות כל השנה ודאי חייב כל יחיד ויחיד. לפיכך אין לתמוה אף על מיקומה של המשנה בסוף הפרק ולא דווקא בהקשרה המדויק בתוכו: מדובר בשכבה מאוחרת שהוסיף בעל המשנה למסכת בסופה, מתוך העיבוד שעייבד את מחלוקתם המקורית של רבן גמליאל וחכמים.³⁶

שבת ומועד. תמיהה זו היא שהובילה כנראה להגתה הגר"א שם, שמחק תיבת 'ברכות', וכך הוא גם בכ"י וטיקן 134 ebr.; כ"י ניו יורק Rab. 108 (לשעבר ענלאו 319), וכן בקטע קיימברידג' T-S F1(1), 50 (תצלומו ראה: גולינקין, גנוי ראש השנה [לעיל הערה 22], עמ' סב); והכוונה כנראה שהברכות ארוכות, ולא מרובות. בכ"י מינכן 95 hebr. ובכ"י ניו יורק, Rab. 1608 JTS (לשעבר 850 ENA): 'דאושי קרא'. לפי נוסחי הגניזה פסוקי יום הכיפורים אכן היו רבים מן המקובל בשאר ימים טובים, כפי שהעירתי בטובה פרופ' שולמית אליצור. ראה: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 134, ויתר על כן מתברר במאמרה של אליצור העתידי להתפרסם 'למקורם של פיוטי הסליחות'. אף על פי כן מן התייעוד נראה כי גרסה זו עלתה מתיקון הנוסח המקורי. השווה: דקדוקי סופרים על אתר, אות א, ראה: ח"ו דימיטרובסקי בהערותיו לחידושי הרשב"א לראש השנה במהדורתו, ירושלים תשמ"א, על אתר, הערה 535. אכן בשאר העדים הוא כלפנינו, לרבות קטע קיימברידג' T-S NS 329.952 (לעיל הערה 22), שבו נקראות אותיות 'ת' של 'ברכות'. מן הראשונים (ראה: דימיטרובסקי [שם]) עולות גרסאות נוספות: 'דאושי כולי עלמא' (דרשת הרשב"א לראש השנה, לונדון תשס"ו, עמ' מב; וכן הוא בספר המאורות לראש השנה על אתר; וראה גם: בית הבחירה לר"מ המאירי על אתר), וכן גרסה כפולה: 'דאושי כולי עלמא, אי נמי דנפיש ברכות' (ר"מ המאירי, חיבור התשובה, מהדורת א' סופר, ניו יורק תש"י, עמ' 375). ר"צ גיאת, בשם 'בנן', העמיד 'יום הכפורים' שלבריתא ביום הכיפורים של יובל, שאף בו מתפללים תשע ברכות ככראש השנה (שערי שמחה [לעיל הערה 29], עמ' ל), וכן כתב הרמב"ם (משנה תורה, הלכות תפילה ה, י; אך בפירוש המשנה לא כתב כן), וכן הרשב"א וריטב"א בחידושיהם על אתר. ואילו לפי פשט לשון הברייתא, שבכל יום הכיפורים עסיקין, מסתבר כאמור בפנים, וכך כתב ר"צ גיאת, אלא שסבר כנראה שאף הבבלי מודה בכך: 'מפני שאין אחרת בשאר ימות השנה דומה להן, ובאין יחידים לטעות ולהשתבש בו' דיום הכיפורים ובט' דראש השנה, והיינו דקאמרי 'משום דאושין' (שערי שמחה [שם], עמ' חח).

35 וכך היא שיטת ר' חונה רבה דצפורין בשם ר' יוחנן בירושלמי: 'הלכה כרבן גמליאל באילין תקיעתא' (ירושלמי, ראש השנה ד, י [נט ע"ד; טור 680, שורות 26–27]). וראה חידושי הרשב"א לרבלי שם.

36 על תוספות למשנה שבשל משניותן מצאו את מקומן בסיומי פרקים ומסכתות העמיד כבר אלבק, מבוא למשנה (לעיל הערה 12), עמ' 116–117. וראה לדוגמה בספרי משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 48–50; ובמאמרי 'מלחמת הרשות: האמנם הלגיטימיות מוסכמת? עיון בספרות התנאים', שנתון המשפט העברי, כח (תשע"ד–תשע"ה), עמ' 64. אליצור סברה למצוא יסוד לאיחורה של משנתנו מתוך הביטוי 'שליח ציבור' המופיע בה: ביטוי זה מופיע עוד במשנה רק בברכות (ה, ה), ולא כמונח טכני לעובר לפני התיבה אלא כדי לציין את יחסי השליחות שבין השליח לשולחיו ('המתפלל וטעה [...] אם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו'); רק מאוחר יותר נעשה 'שליח ציבור' ביטוי שגור לעובר לפני התיבה. ראה: אליצור, שרשרות הפסוקים (לעיל הערה 29), עמ' 448, הערה 104. ברם הואיל והביטוי מופיע בענייננו גם בתוספתא, ששרד בה הצביון המקורי שלמחלוקת, נראה שאין כאן סימן של איחור, שכן אף כאן נקוט הלשון 'שליח ציבור' לצורך הדגשת יחסי השליחות בין הציבור לנציגו. כי טענת רבן גמליאל היא 'שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן', מפני שהוא אכן שליחם של הרבים ולא רק עובר לפני התיבה; ואילו חכמים סבורים ש'כשם ששליח צבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב'; אין כאן חובת הציבור או הרבים בלבד, שאכן מתקיימת

מכל מקום נמצינו למדים כי המחלוקת המקורית של רבן גמליאל וחכמים אכן עסקה ביחסי שליח הציבור והיחידים בכל תפילה. מעתה נאלץ פליישר לידחק הרבה, כי לשיטתו רבן גמליאל הוא שייסד את עצם העמידה וסדריה, והנה צריך לומר שעוד בחייו נולדה במשך השנים מחלוקת יסודית בטיב חובתו של היחיד ביחס לתפילת שליח הציבור.³⁷ ברם כבר טען ישראל משה תא־שמע כי אילו 'רבן גמליאל הקים בעצמו את מוסד שליח הציבור, אזי הוויכוח בינו ובין חכמים מעורר גיחוך, שכן רבן גמליאל שואל אותם למטרת התקנה שתיקן הוא עצמו!³⁸

תא־שמע, שקיבל את עמדתו הבסיסית של פליישר בדבר חידושה של העמידה יש מאין לאחר החורבן, הוצרך להשיב כי מוסד הש"ץ אמנם נתקיים כבר בימי הבית – אך לא באשר לעמידה: מוסד זה היה קיים באשר לעולמן של ברכות, כגון הברכות סביב קריאת שמע וסביב קריאת התורה וההפטרה; שכן לדעת תא־שמע קיימת הבחנת יסוד בין תפילה לברכות: תפילה נתמסדה לאחר החורבן, אבל ברכות, הן יחידות והן רצפי ברכות, נתקיימו בוודאי כבר בימי הבית.³⁹ אם כן דיונם של רבן גמליאל וחכמים נתייחס לתפקיד הש"ץ באותן ברכות: רבן גמליאל הבין שהש"ץ ייתר את אמירת היחידים, ואילו חכמים ראו את תפקיד הש"ץ כמשני.

אך לדרכנו כבר אין צורך בהעברה מאולצת של הדיון מן הנושא שבו עסק, שהרי העדות על חוני הקטן מלמדת על קיומה של העמידה המעוצבת – להבדיל מחובתה הכללית – כבר בימי הבית. מעתה יש להניח שרבן גמליאל וחכמים כאחד הכירו את המציאות שהייתה נהוגה והולכת כבר קודם זמנם, שהתפילה נערכת בדרך כפולה, בידי יחידים ובידי שליח הציבור;⁴⁰ אלא שעל רקע ייסודה של חובת תפילה כללית ביבנה נחלקו בטיבה שלחובה: אם מוקד החיוב הוא חובת היחיד או חובת הציבור באמצעות שלוחו. רבן גמליאל סבר שאין היחיד העומד בתוך הציבור חייב בתפילה במקום שהציבור כולו מתפלל באמצעות שלוחו, ואילו לא שתפילת היחידים כבר נהוגה ובאה מן העבר, לא היה בה צורך; אך מאחר שזו כבר קיימת, אין לבטלה: במהלכה יתקין הש"ץ את תפילתו.⁴¹ ואילו חכמים סברו שחובת התפילה היא בעיקרה עניינו של היחיד, ואין

באמצעות שלוחם כשיטת רבן גמליאל, אלא חובת 'כל יחיד ויחיד' היא, וזו אין לה די בשליח הציבור. וראה: י' בלידשטיין, 'שליח ציבור: טיבו, תפקידי, תולדותיו', תבורי, מקומראן עד קהיר (לעיל הערה 6), עמ' 6. אשר ל'סתירה לכאורה' שמצאה שם אליצור בין חובת התפילה על כל יחיד שהטיל רבן גמליאל במשנת ברכות ד, ג לבין שיטתו במשנתנו, דומה שאכן אין זו אלא סתירה לכאורה: כל יחיד אמנם חייב להתפלל כשהוא מצוי לעצמו, אך בזמן שהוא חלק מן הרבים הוא יוצא ידי חובתו בתפילת הרבים, שהוא כלול בהם, ובאמצעות הש"ץ.

37 פליישר, תפילת שמונה עשרה (לעיל הערה 3), עמ' 70 והערה 43.

38 י"מ תא־שמע, התפילה האשכנזית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 109. מכוח העמדה זו של הבעיה נתעלם תא־שמע מתירוץ האמור של פליישר. השווה: פליישר, תפילת שמונה עשרה (שם), הערה 42.

39 ראה על כך להלן סעיף ב.

40 ומנהג ישן זה אפשר שהולדתו – כפי שהעירני פרופ' מנחם קיסטר בטובו – בצירוף שני מנהגים נבדלים, של תפילת יחיד לעצמה ותפילת ציבור לעצמה, והצירוף הוא שגרם לייתור הנדון כאן.

41 שהרי רחוק לראות בהתקנת הש"ץ את תפילתו מניע סביר לייסד את תפילת היחידים קודם לכן: האומנם יש להטריח לשם כך את כל הציבור בתפילה שאינו חייב בה, שעה שיכול הש"ץ להתקין תפילתו בשופי קודם

אפוא צורך בחזרת הש"ץ, אלא להוציא את מי שאינו יודע. נמצינו למדים כי ההבחנה בין מטבע העמידה ומתכונתה לבין חובתה מאפשרת לאמץ את העדויות העולות מספרות חז"ל כפשוטן: תבנית מוגדרת לתפילת העמידה נתקיימה כבר בימי הבית, לפחות בחוגי חכמים ועל כל פנים בשבתות ובחגים.

ברם תובנתו הבסיסית של פליישר לא נתמצתה בטיעון שמטבע העמידה נוצר והפך חובה רק לאחר החורבן; טיעון זה היה ביטוי לשורש שיטתו, הנעוץ בתפיסה שבעקבות החורבן נתחדש חידוש מכריע בעצם הפנומנולוגיה של התפילה. נראה שכאן יש להגדיר תחילה תפילה מהי.

ב. בין ברכה לתפילה

מהו היסוד המעמיד את מושג התפילה כפי שזו מקובלת בדינו? היינמן ביקש להגדיר את התפילה מתוך העמדתה מול שירת הלויים על הקרבן מחד גיסא וכנגד תפילות ספונטניות של כל אדם לעת מצוא מאידך גיסא: שירת הלויים חובת קבע יש בה, אך היא זקוקה לעבודת המקדש; ואילו תפילות ספונטניות נטולות זיקה לקרבנות, אך הסובייקטיביות שולטת בהן. לא כן תפילותינו, המנותקות מן המקדש, אבל חובתן קבועה וממוסדת.⁴² הגדרה זו מניחה בשתיקה כי במושג תפילה כלולות הן תפילות והן ברכות, שהרי גם הברכות מנותקות מן המקדש ומוטלות כחובה של קבע. ואמנם תפילה וברכה משותפות בעיקר מהותן כפנייה מילולית אל ה', וברכה היא חוליית היסוד של תפילת העמידה. אלא שאם אכן ברכה בכלל תפילה, כבר אין לדבר על איחור התפילה לימי החורבן: כפי שכבר ציין תא־שמע, אין ספק בקיומן של ברכות חובה ממוסדות בימי הבית (לעיל סעיף א). ולא רק ברכות בודדות היו,⁴³ אלא אף רצפי ברכות: מקבצי ברכות נהגו הן במקדש

לכן? וכבר קבע ר' אלעזר: 'לעולם יסדיר אדם תפילתו ואחר כך יתפלל' (בבלי, ראש השנה לה ע"א), אף שאין לו ליחיד הנדון אצלו משבצת כפי שנקבעה כאן לשליח הציבור. וכבר נשאל על כך הרמב"ם: 'היה לשליח הציבור להסדיר תפלתו קודם אותה העת, או באותה העת וישבו הם בלא תפילה עד אשר ישלים הסדרתו; וכיצד נמנעו החכמים מלהשיב לו בכגון זה, והיה להם לומר לו: איך מותר לפי דעתך לציבור לברך ברכה שאינה צריכה בשביל שליח ציבור?' (תשובות הרמב"ם³, מהדורת י' בלאו, ב, ירושלים תשע"ד, סי' רנז). הרמב"ם השיב שאף רבן גמליאל הודה כי היחיד יוצא ידי חובתו בתפילתו; אלא שבכך רק הוציא הרמב"ם את תפילת היחידים מכלל ברכה לבטלה, אך עדיין לא נתיישב עיקר הקושי, שהסדרת התפילה בידי הש"ץ אין בה כלל כדי להצריך את תפילת היחידים. ועיין: ספר מלחמות ה' לרמב"ן על הרי"ף על אתר (דפוס וילנה, יב ע"א). וראה: ר"מ פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, אורח חיים, ב, סי' כט (ניו יורק תשכ"ד, עמ' רה); לדבריו זוהי אכן סברת חכמים שחלקו על רבן גמליאל: אמנם יש לש"ץ להסדיר תפילתו, אך בכך אין כדי להטיל על הציבור תפילת לחש.

42 היינמן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 17–18. פליישר ייחס להיינמן – בעקבות אלבוגן – את העמדת ייחודה שלתפילה בנייתוקה מן הקרבן בלבד, ומתוך כך ייחס לעצמו את העמדת התפילה על החובה שבה. ראה: פליישר, לקדמוניות תפילות החובה (לעיל הערה 3), עמ' 6–7 והערה 10.

43 כגון ברכת הקשת, הנזכרת כידוע כבר בידי בן סירא, מג 13 (מהדורת סגל, עמ' רפח), או ברכת שֶׁמֶן עָרֵב, שכבר הייתה מקובלת על בית שמאי ובית הלל (תוספתא, ברכות ה, כט [מהדורת ליברמן, עמ' 30], וראה

(ארבע ברכות סביב קריאת שמע של כוהנים במהלך עבודת התמיד,⁴⁴ שמונה ברכות של כוהן גדול לאחר קריאת התורה ביום הכיפורים⁴⁵ ושמונה ברכות מקבילות של המלך במעמד הקהל⁴⁶) והן בגבולין (ברכת המזון,⁴⁷ קידוש והבדלה⁴⁸ וכנראה אף ברכות ההפטרה⁴⁹).

אכן תא-שמע הטעים כאמור כי אין לכלול את עולמן של הברכות במושג תפילת החובה, כי הללו קדומות, ואילו זו לדעתו מאוחרת; אך העיקר לא הובהר בידיו: כיצד יש להבין הבחנה זו? מה בין ברכה לתפילה, ומה בין רצפי הברכות השונים לבין העמידה, שאף היא סוף סוף מקבץ של ברכות? מחשבה ראשונית נוטה לכרוך את גרעינה של תפילה ואת עיקר מהותה בבקשה ובתחינה, ואילו ברכה עניינה שבח וקילוס; חובת שבח וקילוס בנסיבות הרבה נתקיימה אפוא מימים ראשונים במערך מפורט של ברכות, אבל חובה קצובה של בקשה ותחינה היא לפי זה חידוש מאוחר – מבחינת ההלכה הפרושית⁵⁰ – שנתגלם בתפילת העמידה (לפחות בימי החול). ואכן עצם צירופו של מושג החובה אל התחינה והבקשה נראה לכאורה לא טבעי: כלום יש מקום

עוד ברייתא בבבלי, שם מג ע"ב). למגוון עדויות מימי הבית על ברכות נהנין ראה: מ' בנובין, 'ברכות לפני הסעודה בימי הבית השני ובהלכה התנאית', מגילות, ח-ט (תש"ז), עמ' 82-84. אף ברכת הגאולה של ליל הסדר מקורה מימי הבית, ראה בספרי מה נשתנה? ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים תשע"ו, עמ' 113-124. על טיבן של ברכות בקומראן ראה במאמרי 'ברכות המצוות: הלכה ותולדותיה', סידרא, כז-כח (תשע"ב-תשע"ג), עמ' 28-29.

44 על טיבן של ברכות אלה האמורות במשנה, תמיד ה, א, ועל כך שלמרות האמור שם אין להסיק כי 'אמת ויציב' וברכת עבודה היו חלק מן הליטורגיה ההיא, ראה בפירוט במאמרי 'תפילת כהנים וברכתם במקדש: משנה ראשונה ותלמודם של תנאים אחרונים', א' עצמון וצ' שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל-פה מוגשים ליוסף תבורי, אלון שבות תשע"ג, עמ' 51-87.

45 משנה יומא ז, א. פליישר טען כי ייתכן שברכות אלה אינן אלא העתקה מן הברכות שהיו נהוגות בגבולין סביב קריאת התורה; אף הואיל ואף הוא הודה שם שמקצת הברכות (שצוינו 'בפני עצמה') נוסדו במיוחד למקדש, נמצא על כורחו מקיים סדרי קבע של ברכות במקדש. ראה: פליישר, לקדמוניות תפילות החובה (לעיל הערה 3), עמ' 26. וכבר ציין קיסטר שהואיל והברכות הללו זרות לליטורגיה המוכרת מימי התנאים, ואף צוינו בלשון סתום, לא סביר לראות בהן השלכה מימי התנאים לימי המקדש. ראה: קיסטר, נוסחי ברכה (לעיל הערה 8), עמ' 331. ואמנם מקורן של ברכות סביב קריאה ציבורית קדום מאוד, ראה להלן הערה 54.

46 משנה, סוטה ז, ח. במשנה סוף ברכות נזכרו אף 'חותם הברכות שהיו במקדש' (כך הוא עיקר הנוסח, ראה: משנה זרעים עם חילופי נוסחאות, ירושלים תשל"ב, על אתר), אך לא נתבהר שם טיבן שלברכות.

47 זו נתקיימה כבר לפני בית שמאי ובית הלל, אשר נחלקו בהלכותיה. ראה: משנה, ברכות ה, ז-ח. וכן נהג בה ר' צדוק, שחי כידוע עוד בימי הבית. ראה: שם, סוכה ב, ה. ועל המטבע של ברכת המזון בימי הבית ראה לדוגמה: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל: בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 289-290; ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 6), עמ' 52, הערה 69; היינמן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 3. וראה עוד בספרי מה נשתנה (לעיל הערה 43), עמ' 122-124.

48 אף אלה כבר שימשו מצע למחלוקות בית שמאי ובית הלל בפרטיהם, ראה: משנה, ברכות ח, א.

49 בכך הודה – אמנם בשפה רפה – אפילו פליישר. ראה: פליישר, לקדמוניות תפילות החובה (לעיל הערה 3), עמ' 19, וראה נימוקיו שם. וכן ראה להלן הערה 210.

50 שהרי בקומראן מצויות תפילות בקשה של קבע. לסיכום הדברים ראה: ב' ניצן, 'ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 225-260.

או צורך לחייב את האדם לבקש על צרכיו?⁵¹ אך לאמתו שלדבר אין בצירוף זה חידוש של ממש. כבר בתורה מצינו תפילות בקשה של חובה; כך היא תפילת 'השקיפה ממעון קדשך' וגו' (דב' כו 15) של וידוי מעשר וכן תפילת 'כפר לעמך ישראל' וגו' (שם כא 8) של מעמד עגלה ערופה: תפילות בקשה אלו, מנוסחות וקבועות, מוטלות חובה בנסיבות הרלוונטיות. וכן מצינו בווידיי של כוהן גדול ביום הכיפורים נוסח קבע של תפילת בקשה: 'אנא ה', כפר נא' וכו'.⁵² אבל גם ברכות חובה וקבע של ימי הבית לא היו חסרות כנראה את מוטיב הבקשה, כמצוי בברכת המזון ובברכות הפטרה.⁵³ מעמדים אלה בחלקם ציבוריים היו במובהק, ונמצא שאף מעמד הציבור שבתפילה אין בו כדי להעמיד על חידושה. אף אין לומר שייחודה שלתפילה נעוץ בתמידותה היום-יומית, שהרי אף ברכות קריאת שמע לדוגמה נוהגות יום יום.

שורש ההבדל בין ברכה לתפילה נעוץ אפוא בשאלת הזיקה אל מה שמעבר להן: ברכות לעולם באות בשייכות לפעולות או חוויות כלשהן ובתגובה עליהן, כליווי או כמסגרת המעניקה משמעות. ברכות ותפילות שבמקדש באו על עבודתו, הן בזיקת מקום והן בזיקה לטקסי המקדש עצמם; כי לא רק עבודת הקרבנות הייתה טקס שזימן ליווי מילולי (כשירת הלויים ווידוי של כוהן גדול), אלא גם קריאת התורה, אף שהיא עצמה מבע מילולי, לפחות מימות עזרא ונחמיה נתפסה כטקס, שעליו באות ברכות ותפילות.⁵⁴ מכאן אפוא הברכות ביום הכיפורים ובמעמד הקהל על קריאת התורה שלהם במקדש, כמו גם ברכות התורה והפטרה בגבולין.

כך הוא גם במעמדי תפילת התענית, הידועים לנו מימי הבית בשעות מצוקה: התפילה לא באה לבדה; הייתה מערכת טקסים (הוצאת התיבה, נתינת אפר מקלה, דרשה ותקיעה בחצוצרות ובשופרות), והתפילה באה עליהם, בזיקה להם ובמסגרתם.⁵⁵ אך מאותו יסוד צמחו גם ברכות

51 צירוף זה הוסבר לרוב בספרות ההגות בכך שהמתפלל דרך תחינה ובקשה מבטא בכך את תלותו בה', וזוהי אפוא חובת העבודה לה' שיש בתפילת הבקשה. ראה לדוגמה: מהר"ל מפראג, נתיבות עולם, נתיב העבודה, פרק ג (פראג שנ"ה, כה ע"ב).

52 משנה, יומא ג, ח; ד, ב; ו, ב. אמנם אין לנוסח זה תיעוד מימי הבית, אך קשה לפקפק במקוריותו. השווה: י"ב אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 36–37; וראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד: סדר מועד, ניו יורק תשכ"ב, יומא, עמ' 755, ד"ה 'ולעצם'. לשאלת קדמותן של המסורות על נוסח תפילתו הקצרה של כוהן גדול, שאינו בידינו אלא מן האמוראים, ראה החומר שריכזו תבורי, מועדי ישראל (לעיל הערה 29), עמ' 269–271 ובהערות.

53 ברכת הגאולה של ליל הסדר אף היא מימי הבית, וכבר הייתה כלולה בה בקשה; ראה ספרי מה נשתנה (לעיל הערה 43), עמ' 113–120.

54 ראה: נחמ' ח 1–8. על מקורן הקדום של ברכות סביב קריאה במקרא ראה: מ' הרן, מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 497–502; וראה כבר: אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הערה 2), עמ' 180 והערה 10; וראה עוד ספרי שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ו, עמ' 201–203.

55 ראה: משנה, תענית ב, א–ה. ומקצת הדברים מקוימים כידוע כבר במקבים א, ג, 47–54 (מהדורת רפפורט, עמ' 151–152). לכל העניין ראה: תבורי, מועדי ישראל (לעיל הערה 29), עמ' 406–410; לוי, תעניות הציבור (לעיל הערה 5).

המזון, הקידוש וההבדלה ולמעשה כל עולמן המסועף של הברכות: אין אדם מברך את ה' סתם כך, אלא על מזונו, על כוס יינו, על ראיית הים הגדול, על שמיעת בשורה או על קיום מצווה⁵⁶ וכן על שאר פעולות וחוויות. המבע המילולי לעולם עומד בתפקיד של מלווה: עיצוב מעשה או חוויה אילמים דרך ביטוי מילולי הכרוך בהם. ואילו הברכה כשהיא לעצמה, אם תבוא בלא עילתה, הרי היא ברכה לבטלה.

מכאן מתבהר טיב ההבחנה בין תפילה לברכה. תפילה – בדרך שנקבעה לבסוף בהלכה – אינה נעשית על שום דבר שבעולם: בלא כל זיקה לטקס ואף בלא פעולה או חוויה מזומנת כלשהי – חייב האדם, יחיד וציבור, להעמיד עצמו בכל יום ויום לפני בוראו. אמנם חיוב התפילה מתחדש על פי זמני היממה – שחרית, מנחה וערבית; אך עובדה מכרעת היא שאין בעמידות עצמן כל ביטוי לשינויי זמנים אלה, ותוכנה של תפילת הבוקר זהה לאחותה הלילית.⁵⁷ נמצא שהתפילה נאמרת לא על זריחת השמש או על שקיעתה, שהרי אין לאלה כל ביטוי בגוף התפילה.⁵⁸ זאת בניגוד מובהק לברכות ראשונות שלפני קריאת שמע של שחרית וערבית לדוגמה, שבהן באה

56 בהתאם לסוגי הברכות השונים – ברכות השבח וההודאה, הנהנין והמצוות. ראה מאמרי ברכת המצוות (לעיל הערה 43), עמ' 27 והערות 3–4.

57 אשכנזים מבחינים אמנם בין תפילות הבוקר והערב במטבע הברכה האחרונה ('שים שלום' וכו') לעומת 'שלום רב' וכו'), אך הבחנה זו אינה עניין לחילוף יום בלילה: בתוכנם של שני המטבעות אין כל ביטוי לזמני היום השונים, וחילוף המטבע יסודו בנוסחים שונים שבהם הגיעה אלינו הברכה, של ערב ובוקר כאחת, וברצון – הידוע כתופעה כללית, בתולדות ההלכה בכלל ובתולדות התפילה בפרט – ליתן לגיוון זה ביטוי באמצעות ייחוד כל מטבע לתפילה משלו. ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 265–267. אצל ראשוני אשכנזי יש הבחנה בין 'שים שלום' בתפילות הראויות לברכת כוהנים ובין 'שלום רב' בתפילות שאינן ראויות לכך. ראה: רבנו אליקים, בתוך: ספר הפרדס לרש"י, מהדורת רח"י ארנרייך, בודפשט תרפ"ד, עמ' רלג; מעשה הגאונים: כולל תשובות ופסקי דינים מחכמי שו"ם הקדמונים ורש"י, מהדורת א' אפשטיין וי' פריימן, ברלין תר"ע, עמ' 40, ואחריו רבים. אף שמעשית הברכה זה כרוך בהבחנת יום מלילה, שהרי אין ברכת כוהנים אלא ביום, מכל מקום ברי שעילת ההבדל נעוצה לפי זה בברכת הכוהנים ולא בחילוף זמני היממה.

58 לעומת מטבע העמידה, הוזה בכל שלושת זמני היום, ראה את התפילות המובאות בירושלמי בהמשך למימרת ר' שמואל בר נחמני ששלוש תפילות הן 'כנגד שלשה פעמים שהיום משתנה על הבריית': 'בשחר צריך אדם לומר "מודה אני לפניך ה' אלוהי ואלוהי אבותי שהוצאתני מאפילה לאורה"; במנחה צריך אדם לומר "מודה אני לפניך ה' אלוהי ואלוהי אבותי כשם שזכיתני לראות החמה במזרח כך זכיתני לראות במערב"; בערב צריך לומר "הי רצון מלפניך ה' אלוהי ואלוהי אבותי כשם שהייתי באפילה והוצאתני לאורה כך תוציאני מאפילה לאורה" (ירושלמי, ברכות ד, א' ע"א; טור 32, שו"ת 18–24); וראה במקבילות שציינתי גינצבורג, פירושים וחידושים [לעיל הערה 15], ג, עמ' 22. גינצבורג ביקש מקבילות ושרידיים לתפילות אלה, אך אין לאלה כל זיקה לעמידה. ראה: גינצבורג, פירושים וחידושים (שם), עמ' 23. וראה: רי"מ הכהן, ביאור הלכה (בספר משנה ברורה), ס' א, ד"ה 'שיהא', וכנראה כנגדו: רי"מ אפשטיין, ערוך השולחן, אורח חיים, ס' א, סע' כט. כיוצא בזה בתפילות שנשתמרו ב-Q503, שנחשבות לרוב כתפילות יומיות (לפחות לחודש ניסן), ויש בהן ביטוי ברור להבחנה בין תפילת הבוקר לתפילת הערב, מעין ההבחנה בין 'יוצר המאורות' ל'המערבי ערבים'. ראה: ניצן, ליטורגיה בקומראן (לעיל הערה 50), עמ' 233–238. ברם אפשר שמטבע זה נועד לאירוע מוגדר, ואין בו כלל אופי יום-יומי, ראה: ד' נחמן, 'מתי נאמרו ה"ברכות היומיות" בקומראן (Q503)?', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יג (תשס"ב), עמ' 177–183.

לידי ביטוי מפורש העילה המזמנת – 'יוצר המאורות', 'המעריב ערבים' וכל כיוצא באלה.⁵⁹ והוא הדין בשאר כל הברכות, שבתוכן תמיד יבוא לידי ביטוי מפורש הגורם המזמן אותן – ולא כן בתפילה, העומדת ברשות עצמה, וזמניה השונים הם זמני החיוב ולא עילתו.⁶⁰ ייחודה של תפילה הוא אפוא בעמידתה העצמאית, בלא זיקה אל מה שמחוצה לה.

ספק אמנם אם יש חידוש פנומנולוגי בעצם התופעה, שכן תפילה קבועה כזו מתוארת כידוע כבר במקרא: 'וזמנן תלתה ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלהה' (דנ' ו 11).⁶¹ אך נוסף על כך שאין לידע אם מטבע תפילה זו היה כתפילתנו, או שמא היו תפילותיו של דניאל כרוכות בתוכן בהתחלפות זמני היום,⁶² אף לא ידוע בימים ההם על תפילת קבע מעין זו אלא כמנהגם של יחידים. ייסודה של חובת התפילה ביבנה משמעו אפוא קביעת תפילה – שאינה נאמרת על מאומה – כחובה כללית, של הציבור והיחיד כאחד.⁶³ הגדרה זו דומה שיש בכוחה להעמידנו על פשר עיצובה של העמידה ועל חוליית המעבר שבין ברכה לתפילה הגנוזה בה.

59 משמע מכאן – כפי שהעירתי בטובה פרופ' שולמית אליצור – כי ברכות ראשונות אלה נאמרות לא על קריאת שמע אלא על הגורם המחייב את הקריאה, והוא הבוקר או הערב; ואין כאן המקום לדון בברכות קריאת שמע ותולדותיהן.

60 M. Kadushin, *Worship and Ethics: A Study in Rabbinic Judaism*, Evanston, IL 1964, p. 122

61 כתוב זה אכן הובא כאסמכתא לחובת התפילה בתוספתא, ברכות ג, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 12) ובמקבילות. חוקרי תפילה כרכו עדות מקראית זו בכתובים נוספים, כגון 'ערב וְבָקֵר וְצִהָרִים אֲשִׁיחָה וְאֶהְיֶה וְיִשְׁמַע קוֹלִי' (תה' נה 18), ללמד על תפילות קבע לאורך היום. ראה למשל: אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הערה 2), עמ' 180; היינמן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 17. ניצן קיבלה כריכה זו כדי לטעון להפך, שיש לפרש כתובים אלה כמליצות גרדא על חסידותו של המרבה בתפילות. ראה: ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 280 הערה 23. ברם אף שגם על הפסוק האמור בתהלים סמכו בתוספתא שם את חובת התפילה, הוא ניתן אמנם להתפרש יפה כלשון הפלגה, מעין 'אברכה את ה' בכל עת תמיד תהלתו בפ' (שם לד 2). השווה למשל: ספר תהלים מפורש בידי ע' חכם, א (תורה, נביאים, כתובים עם פירוש 'דעת מקרא'), ירושלים תשל"ט, על אתר. אבל הכתוב בדניאל שונה לגמרי בטיבו הספרותי, שאמור לא בדרך פיוטית אלא דרך סיפור עובדות, וכאן עולה בבירור מנהג קבע של שלוש תפילות יום-יומיות. יש לתמוה על פליישר, שאפיין את התפילה הקדומה כ'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 היצונית ובין פנימית' וכו' (פליישר, לקדמוניות תפילות החובה [לעיל הערה 3], עמ' 7), והיא התפילה הנהוגה 'מאז ומתמיד בעולם המקרא' (שם, עמ' 11), ואף יחידים, ש'צריך להניח שאחדים מהם קבעו לעצמם נוסחי תפילה קצרים שעליהם חזרו [...] בזמנים קבועים' (שם, עמ' 19), תפילתם 'לא היתה בחינת עבודת ה', ולא היה בה [...] משום קבע' (שם, עמ' 20). הדברים סותרים עצמם בעניין הקביעות (וראה לעיל הערה 4) ומתעלמים מתפילות הקבע של דניאל.

62 מעין המטבעות שהובאו מן הירושלמי לעיל הערה 58.

63 על הבנת יסוד זו ראה למשל: ז' יעבץ, מקור הברכות: התפלות, הקריאות וכל חלקי הסדור למיניהם ולתולדותיהם, מראשית יסודתם עד אחרית תוצאותיהם, ברלין תר"ע, עמ' 16; י' בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 26.

ג. קשיי מהות בחטיבת הסיום של תפילת העמידה

משעה שהסקנו כי העמידה אינה יצירה יש מאין של רבן גמליאל וסיעתו, ושורשיה נטועים בימי הבית, פתוחות לפנינו שתי גישות: אפשר לטעון כי אין לראות במבנה העמידה המוכרת לנו יתר על רצף שנולד בדיעבד, מצירוף – לאו דווקא קוהרנטי – של מוטיבים, סגנונות והרכבים ממינים שונים, שנאחזו זה בזה לאורך השנים, עד שנתגבבו והגיעו לצורה שבידינו.⁶⁴ אך אפשר גם להניח כי אף שיש לעמידה עומק כרונולוגי של תקדימים ספרותיים מגוונים הנובעים מהקשרים שונים, ואפשר שאף כעמידה קדמו לזו שבידינו מטבעות שונים, הנה ההרכב הבסיסי שבידינו – בניגוד לפרטי הנוסחים המגוונים – עובד מתוך קודמיו על יסוד עיצוב מחושב ומכוון, ברוח דבריו של ר' יהושע בן לוי: 'מי שהתקין את התפילה הזאת על הסדר התקינה'.⁶⁵ כדרכן של שאלות יסוד ממין זה, ההכרעה בין הגישות אינה פשוטה מתחילה, וכדי לגבש נטייה לאחד מן הכיוונים אין דרך אלא לבחון היטב את מבנה התפילה מתוכו.

אין ספק במבנה הבסיסי של תפילת העמידה, הנחלקת לשלוש חטיבות: שלוש ברכות ראשונות ושלוש ברכות אחרונות נאמרות לעולם בכל העמידות, ואילו לשתיים עשרה האמצעיות יש תחליפים: לדעת ר' יהושע אליבא דברייתת הירושלמי ושמואל, בכל יום מתפלל אדם 'שבע מעין שמונה עשרה'.⁶⁶ שלוש ראשונות ואחרונות בלא שינוי, אך בתווך ברכה אחת, המתמצתת

64 וראה למשל תיאורו של אלבוגן את הרכב העמידה וסדרה: 'סודות שונים מוזמנים שונים יש כאן. אף את סדרן של הברכות אין להבין אלא מתוך הנחה זו [...] אין אתה מביין לא את הסדר ולא את החלוקה אלא מתוך ההנחה שחלקי התפילה באים [...] ממינים שונים ומוזמנים שונים [...] אלא שמכאן ואילך נשתמרו לתמיד' (אלבוגן, התפילה בישראל [לעיל הערה 2], עמ' 22–23).

65 ירושלמי, ברכות ב, ג (ד ע"ד; טור 18, שורות 6–7). לגישת פליישר, שהעמידה תוכנה באחת בידי רבן גמליאל וסיעתו, הדבר מובן מאליו; אך לגישתי, שיש לעמידה שורשים עמוקים בהרבה, שאלה זו צריכה לפנים. וראה דברי היינימן בהשלמותו לספרו של אלבוגן: 'לקראת סוף ימי בית שני נתגבש [ההדגשות שלי] סדר אחיד פחות או יותר של י"ח ברכות, שנוסד על מבחר מן הסדרים השונים שהיו רווחים מקודם ועל צירופים ביניהם' (אלבוגן, התפילה בישראל [לעיל הערה 2], עמ' 31). הלשונות הסבילים אינם מבהירים אם מדובר בגיבוש ובייסוד מן דעה ומחשבה תחילה אם לאו. השווה: היינימן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 141–142. ניסוח בהיר של גישת 'על הסדר התקינה', למרות המודעות לעומק הכרונולוגי של העמידה, ראה: R. Kimelman, 'The Literary Structure of the Amidah and the Rethoric of Redemption', W. G. Dever and J. E. Wright (eds.), *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions. Essays in Honor of L. H. Silberman*, Atlanta, GA 1997, p. 175. השווה: 'הרעיון [...] שהברכות [...] נתחברו כל אחת בשעה לעצמה, וודאי כל אחת לצורך שעתה, ואף על פי כן נעשו כולן קבע ונתאחו כאחת, והיו שמונה עשרה, שניתנה בה קביעות גדולה כל כך, וכל זה נעשה שלא בכוונה תחילה – רעיון זה גופו צריך ראייה' (א' מירסקי, הפיוט, ירושלים תש"ן, עמ' 22).

66 ירושלמי, ברכות ד, ג (ח ע"א; טור 38, שורות 29–26); בבלי, שם כט ע"א. אפשריין כבר העלה מלשון הירושלמי שם שזו הייתה גרסת בני ארץ ישראל בגוף המשנה שם. ראה: אפשריין, מבוא (לעיל הערה 19), עמ' 90. וראה מה שהוספתי על דבריו במאמרי פרשת העיבור (לעיל הערה 7), עמ' עח, הערה 14.

את ענייני הברכות האמצעיות, כגון בדרך שהוצעה בתפילת 'הביננו'.⁶⁷ ואילו בימי שבת ומועד הכול מודים – כבר בימי זקני בית שמאי ובית הלל (לעיל סעיף א) – שאף כי מסגרת שלוש ראשונות ואחרונות במקומה עומדת, בתוך אין אלא ברכה אחת.⁶⁸ ואף מתכונות נוספות יש לברכות הביניים: בתפילת ראש השנה כוללת חטיבה זו שלוש ברכות,⁶⁹ ואילו בתעניות – שמונה עשרה ברכות.⁷⁰ אין אפוא ספק שמסגרת העמידה נבנתה מעיקרה על החלוקה לשלוש קבוצותיה: ראשונה ואחרונה הן חוליות קשיחות, ואילו האמצעית מתגוננת לפי הנסיבות.

אך לא רק נסיבות האמירה מפרישות את הברכות האמצעיות מן המסגרת שבתוכה הן נתונות, אלא גם התוכן מורה בבירור על החלוקה – ככל שמדובר ביחס שבין שלוש ראשונות לשתיים עשרה אמצעיות של ימות החול. כבר קבע הספרי לדברים כי ברכות ראשונות עוסקות 'בשבחו של מקום' בלבד,⁷¹ ואכן אין בדרך ניסוחן ולו בקשה אחת;⁷² ואילו ברכות אמצעיות של יום חול, אף שחותרות בשבח וברכה, תוכנן אינו אלא בקשות, העוסקות 'בצורכם של ישראל' כלשון הספרי.

67 רב חולק שם וסבור שתפילת ר' יהושע היא 'שמונה עשרה מעין שמונה עשרה', היינו שהמתכונת של שמונה עשרה ברכות נותרת על מקומה, אלא שהיקף כל ברכה מתקצר. תפילה קצרה מעין שמונה עשרה נוספת קבע ר' יהושע למהלך במקום סכנה (משנה, ברכות ד, ד, לפי גרסתה המקורית; ראה מאמרי פרשת העיבור [שם], עמ' עז). אך זו אינה 'שבע מעין שמונה עשרה', ולביאורה ראה מאמרי (שם); וראה עוד במאמרי 'כיוון התפילה אל הקודש: משנה כפשוטה והדיה בספרות התלמוד', תרביץ, פ (תשע"ב), עמ' 7, הערה 9.

68 אף כאן מצינו כידוע בימי האמוראים 'מעין שבע' בליל שבת. ראה: ירושלמי, ברכות ה, א (יא ע"ד; טור 60, שורות 11–13); שם, פסחים י, ב (לו ע"ג; טור 556, שורות 29–31). ואילו ר' צדוק – שחי כנוצר עוד בימי הבית – נהג בלילות שבת ב'תפילה קצרה' (תוספתא, ברכות ג, ז [מהדורת ליברמן, עמ' 13–14]), לאו דווקא במתכונת שבע. וראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 6), עמ' 34.

69 מתכונת התשע מוסכמת, אף שנחלקו ר' יוחנן בן גורי ור' עקיבא בדרך ארגונה. ראה: משנה, ראש השנה ד, ה. השאלה אם מתכונת זו נתייחסה מעיקרה לתפילת מוסף בלבד או גם לשאר תפילות היום, אינה לענייננו כאן.

70 המשנה (לעיל הערה 5) קבעה בתעניות תפילה של עשרים וארבע ברכות, שמונה עשרה שבכל יום ועוד שש, והתוספתא היא שפירשה כי השש מיתוספות בתוך השמונה עשרה, ולא לאחריהן. ראה: תוספתא, תעניות א, י (מהדורת ליברמן, עמ' 326).

71 ספרי לדברים שמג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 395). הדרשה פותחת שם (עמ' 394) בלשון 'מגיד', האופייני לדבי ר' ישמעאל, ואף שבכך בלבד אין כדי הוכחה מספקת, הרי הדבר מצטרף לשאר הנתונים המורים כי מקורה בדבי ר' ישמעאל (ראה להלן הערה 96). ואמנם הדרשה כצביונה, אך בלשונות שונים פה ופה, מצויה במדרש הגדול לדב' לג 2 (מהדורת פיש, עמ' תשמט–תשנ), וממנו – במדרש תנאים לשם (הוצאת הופמן, עמ' 208–209). נראה אפוא שבעל מדרש הגדול נטל את הדברים מן המכילתא לדברים, שעמדה כידוע לפניו, והספרי העתיק מכילתא זו ועיבדה. לשימושו של הספרי במכילתא שלפניו ראה למשל בספרי שמחת הרגל (לעיל הערה 54), עמ' 29 ובמצוין בהערה 16 שם; ועל היחס בין שני המקורות בענייננו ראה עוד להלן הערה 96. קימלמן, שביקש לערער על תיאור העמידה בדרכו של הספרי (כדלהלן), שיער כי הואיל ואפיון זה של העמידה מצוי גם בפיו של ר' יהושע בן לוי בירושלמי, ברכות ב, ג (ד ע"ד; טור 18, שורות 6–7), יש להניח כי דרשת הספרי היא בת זמנו של ריב"ל. ראה: קימלמן, המבנה הספרותי (לעיל הערה 65), עמ' 176, הערה 15. אך נוסף על כך שהספרי שאב כנראה את דבריו מן המכילתא שלפניו כאמור, הרי ר' יהושע בן לוי הניח את דרשת הספרי ביסוד דבריו, והוא לא בא אלא לתאר את ההיגיון שבסדר הברכות האמצעיות; עיין שם. מסתבר אפוא שדרשת מדרשי ההלכה קדמה למימרת ר' יהושע בן לוי.

חטיבה זו, צורכם של ישראל, נחתמת באופן מובהק על ידי ברכת 'שומע תפילה', המסכמת את כלל בקשותיהן של הברכות האמצעיות בתפילה ובברכה על שמיעת התפילה וקבלתה. תאוריות מגוונות אפשר להעלות, ואף הועלו – מימות חז"ל ועד היום – באשר לסדרן הפנימי של חטיבת הבקשות, הכרוך בהבנת עצם המגמה שבקשות אלה חותרות אליה;⁷³ אך תהא אשר תהא דרכנו בעניין זה, אין הדבר נוגע למבנה הבסיסי הכולל וההגייוני הניבט מן העמידה: שבחו של מקום תחילה, ולאחריו צורכם של ישראל.⁷⁴

חטיבה שלישית של שלוש ברכות באה לאחר סיום צורכם של ישראל ב'שומע תפילה', ומשמשת סיום לתפילה כולה. מאחר שחטיבת הבקשות נסתיימה, אמורה החטיבה השלישית שלא לכלול בקשות נוספות, שכבר אין להן מקום לאחר חיתום מכלול הבקשות ב'שומע תפילה', ועליה לשאת אופי של הודאה ופרדה, כדברי ר' חנינא על חטיבה זו: 'דומה לעבד שקיבל פרס

72 קימלמן ערער על כך, בטענה שהברכות הראשונות כוללות בקשות עקיפות לגאולה ולתחיית המתים. ראה: קימלמן, המבנה הספרותי (שם), עמ' 177. אך דומה שהדבר דווקא מוכיח את הדבר שהוא ביקש לערער עליו: בברכות הראשונות, בניגוד מובהק לברכות האמצעיות, אין ולו בקשה ישירה אחת; האפשרות להירמו מן השבחים הכלולים בהן על בקשות אינה מעלה או מורידה באשר להבדל מכריע זה. אכן הוספתן של בקשות לחטיבה זו בעמידות עשרת ימי תשובה, המתועדת מתקופת הגאונים, גררה כידוע פולמוס, וכדברי מסכת סופרים 'בקושי התיירו' זאת בראש השנה וביום הכיפורים בלבד, כל שכן בשאר עשרת הימים. ראה: מסכת סופרים יט, ו (מהדורת היגר, עמ' 328–329), וראה ציוני היגר שם. קימלמן ציין לדברי בעל 'המנהיג': 'כל עקרון שלג' ראשונות וג' אחרונות צרכי ציבור נינהו' (ר"א הירחי, ספר המנהיג, תפילה [מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' צג]). ראה: קימלמן, המבנה הספרותי (שם), עמ' 178, הערה 21. ברם 'המנהיג' הסתמך שם (וכן בהלכות צום כיפור [מהדורת רפאל (שם), עמ' שנ]) על קודמיו, גאונים וראשונים, וכל אלה דייקו לומר שדווקא שלוש אחרונות – ולא ראשונות – צורכי ציבור הן; שהרי בשלוש אחרונות יש בברכות עבודה ושלוש בקשות מפורשות – ולא כן בשלוש ראשונות. ראה בציוניו הרבים של רפאל שם, והוסף: תוספות ותוספות הרא"ש לבבלי, ברכות לד ע"א, ד"ה 'אל ישאל'; פסקי רא"ש שם ה, כא; מרדכי שם, רמז קד. במספר קטעי גניזה של התפילה הארץ ישראלית מצוי בברכה ראשונה לשון שניתן להתפרש כבקשה ('לא יבושו לעולם קוין'), וצדק ארליך בקבעו 'שאינו מעיקר נוסח הברכה'. ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 34. אך אין מניעה לפרש אף לשון זה כשבח. אף בברכה השנייה יש מקטעי התפילה הארץ ישראלית המעידים על לשון בקשה ('כהרף עין ישועה לנו תצמיח'), ואף כאן כתב ארליך אל נכון: 'לשון בקשה במקום זה זרה כמובן ומלמדת שמדובר בתוספת על הנוסח הקדום' (ארליך, תפילת העמידה [שם], עמ' 46, וראה עוד שם, עמ' 50). ואילו בברכה השלישית לא מצינו כל עדויות ללשונות בקשה. וראוי לזכור כי הוספת בקשות לברכות שבח היא תולדה טבעית מן הלחץ של המתפללים בכיוון זה, ועמידתן של ברכות הראשונות בלחץ זה מרשימה ביותר.

73 ראה למשל: פליישר, תפילת שמונה עשרה (לעיל הערה 3), עמ' 72–82; קימלמן, המבנה הספרותי (שם), עמ' 171–218.

74 בברייתא בבבלי, עבודה זרה ז ע"ב–ח ע"א נחלקו ר' אליעזר, ר' יהושע וחכמים בטיב היחס בין 'שאלת צרכים' ל'תפילה', והמפרשים והחוקרים נחלקו אם מדובר בחטיבת הבקשות של העמידה מול חטיבת השבח וההודאה שלה, או בעמידה כולה מול בקשת צרכים אישיים של מתפלל פרטי מעבר לעמידה. ראה: י' בלידשטיין, 'בין תפילת הפרט לתפילת הציבור', סיני, קן (תש"ן), עמ' רנו הערה 10. וכבר הראה בלידשטיין שם כי האפשרות השנייה היא הנכונה, ונמצא כי בתוך העמידה יש להקדים את חטיבת השבח לזו של בקשת צרכים לכולי עלמא.

מרב, והולך לו'.⁷⁵ דא עקא, מראשית מחקר התפילה כבר הוצג הקושי החמור שעולה כאן: תוכנן של שתיים משלושת ברכות הסיום אינו תואם למצופה.⁷⁶ ברכה אמצעית של חטיבה זו, ברכת ההודאה, אכן ממלאת את הציפיות לאופי של חיתום: לאחר כל בקשותיה של החטיבה האמצעית, מתבקש מעתה לסיים את התפילה בהודאה.⁷⁷ אבל הברכה הראשונה בחלק זה, ברכת העבודה, וכן הברכה האחרונה, ברכת השלום, מוסיפות בקשות, שכבר אין כאן מקומן. אמת שבקשות אלה 'אינן מדברות בצורכי האדם' במובנם הגשמי, 'אלא ביחסיו אל הקב"ה',⁷⁸ אך גם ברכות התשובה והסליחה הן ממין זה ממש, ומיקומן בתוך החטיבה האמצעית; הקושי במיקומן של ברכות העבודה והשלום לאחר שכבר נחתמו כל בקשות התפילה ב'שומע תפילה' עומד אפוא בכל תוקפו.⁷⁹ הצעות שהעלו חוקרים לפתרונה של תמיהת יסוד זו יובאו להלן בדיון.

ד. כיצד מסתיימת העמידה?

בתיאור הקדום שבידינו להרכב ברכות העמידה, הוא המטבע המתואר במשנת ראש השנה מפי ר' יוחנן בן נורי ור' עקיבא, סיום התפילה אינו מצוין בברכת השלום. לאחר תיאור שלוש הברכות הראשונות שלעמידה ('אבות גבורות וקדושת השם') והמחלוקת באשר לברכות האמצעיות של ראש השנה ושלובן בתקיעות, תיאור העמידה מסתיים כך: 'ואומר עבודה והודיה וברכת כהנים'.⁸⁰ הואיל ומדובר שם בתפילת הציבור (שהתקיעות משולבות בה), שנוהגת בה ברכת כוהנים, הרי 'ברכת כהנים' זו ודאי מתפרשת כמשמעה בשאר כל היקריותיה בספרות חז"ל – ברכה שכוהנים מברכים את הציבור בנוסח שנקבע לשם כך בתורה (במ' ו 24–26).⁸¹ נמצא כי לפי תיאור זה

75 בבלי, ברכות לד ע"א. בדפוסים ניתוספה תיבה לפני 'הולך': 'ונפטר והולך לו', ובכ"א אוקספורד, בודליאנה 75 (נויבאואר 366): 'ומשבחו והולך לו'; בשאר כתבי היד ליתא. Opp. Add. fol. 23

76 לדוגמה מתחילת המחקר ראה: אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הערה 2), עמ' 43; ולמחקר מסכם בן ימינו ראה: J. Tabory, 'Prayers and Berakhot', S. Safrai et al. (eds.), *The Literature of the Sages: The Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, II (CRINT, 3b), Assen 2006, p. 301. באשר לברכת עבודה נותר תבואי בתמיהה.

77 וכבר הובאה (לעיל סעיף ב) תפילתו של דניאל: 'מצלא ומודא' – הודאה בסוף התפילה. ואמנם דווקא ברכה זו הובאה בספרי שם כהדגמה לשבחיו של מקום האמור בחטיבה האחרונה.

78 כך ביקש אלבוגן שם להקל מעט את חומרת הקושי.

79 תירוצם של ראשונים שצורכי רבים מותר לכללם גם בברכות אחרונות (ראה לעיל הערה 72), מכונן לשאלת האיסור וההיתר שכאן, אך ענייננו לא בזה אלא במבנה התפילה; והואיל ובקשת הצרכים – הכוללת כמובן בעיקר צורכי רבים – כבר נסתיימה בברכת 'שומע תפילה', מבנה התפילה מאבד את משמעו משעה שבקשת צרכים חוזרת ונכללת אף בחטיבה המסיימת שלאחר חיתומן של בקשות הצרכים.

80 משנה, ראש השנה ד, ה.

81 אין לאמץ את השערתו המופלגת של פליישר כי ברכת כוהנים בעמידה שנוסדה ביבנה לא נתקנה בתחילה לאמירת הכוהנים בנשיאת כפיים אלא לאזכור בידי שליח הציבור במסגרת העמידה (ראה: פליישר, תפילת

שלמשנה התפילה מסתיימת בלא ברכת השלום! אכן היו מן הגרסנים שהוסיפו למשנה את התיבה 'ושים',⁸² היינו התיבה הראשונה של ברכת השלום, כדי להימלט מקושי זה. ואילו מן המפרשים היו שייחסו ללשון 'ברכת כהנים' עצמו הוראה כפולה – לא רק כמשמעו אלא גם ככינוי לברכת השלום הבאה בעקבות ברכת כוהנים;⁸³ ופרשנות זו הפכה למוסכמה רווחת בספרות המחקר.⁸⁴ ואולם מחד גיסא עדויות הנוסח ושאר הנתונים מלמדים בלא ספק כי תיבת 'ושים' היא תוספת למשנה המקורית, בשל הקושי העולה מהשמטת ברכה זו, אך במשנה המקורית לא נכללה תיבה זו.⁸⁵ ומאידך גיסא קשה להבין מדוע תתפנה ברכת השלום ברכת כוהנים: הזיקה ההדוקה בין

שמונה עשרה [לעיל הערה 3], עמ' 89–90; לא דווקא מפני ש'עוד לא נמצא להשערה זו תיעוד הולם', כדברי ארליך, תפילת העמידה [לעיל הערה 8], עמ' 262, הערה 22 – הרי מדובר בנוסח שנתקיים רק מאות בשנים קודם לתיעוד שבידינו (השווה: אליצור, אורי ארליך [לעיל הערה 8], עמ' 242, הערה 17, עמ' 245, הערה 29) – אלא מפני שטענת פליישר ש'נשיאת כפיים נשארה בעצם עד היום הזה כמין אבר מדודלל בעמידה [...] בעמין הפסקה בין שתי ברכות, בלי שום עיגון אמתי בלשון העמידה/מחמיצה את עיקר מהותה של ברכת כוהנים כמענה על התפילה, כפי שיתברר להלן. יש להוסיף כי כלל וכלל לא פשוט להניח שבימי מייסדי העמידה היה מותר לשליח הציבור לומר את כתובי ברכת הכוהנים: ההקפדה שברכת כוהנים תיאמר רק בידי הכוהנים הגיעה כדי כך שעוד משנתנו, בגרסתה המקורית, אסרה על קריאת ברכת כוהנים במסגרת קריאת התורה; ראה מאמרי 'מה ראוי להסתיר בקריאת המקרא? על מקראות ותרגומים שקריאתם נאסרה', כנישתא, א (תשס"א), עמ' לט–מב. החילוק בין בני ארץ ישראל לבני בבל הכרוך בכך, שהזכיר פליישר (שם, עמ' 89, הערה 115), משקף אפוא נוהג קדום, ואינו עניין רק 'למנהגי תפילה מאוחרים הרבה יותר' כדבריו שם. הרעיון שהלשון 'ברכת כוהנים' מכון לפסוקי הברכה הנאמרים בלא נשיאת כפיים וכחלק מן התפילה, כבר הועלה בידי ראשונים באשר למשנת תמיד ה, א, בשל קשייה, אך גם שם אין דרך לקיים זאת. ראה על כך במאמרי המוקדש לפתרונה של משנה זו: תפילת כוהנים [לעיל הערה 44], עמ' 59.

82 בעמידה שתיאר ר' יוחנן בן נורי תיבה זו ליתא בכל הגרסאות, אבל בתיאורו של ר' עקיבא שם, שאף הוא מסתיים ב'עבודה הודיה וברכת כהנים', הוסיף הדפוס הראשון – שלא ככל כתבי היד ושאר דפוסים – 'ושים'.
83 ראה: ר"י מלוניל על אתר, בתוך: ר"מ הרשלר (מהדיר), גנזי ראשונים לראש השנה, ירושלים תשכ"ג, עמ' מ; פסקי הרי"א ז' על אתר (ירושלים תשל"א, עמ' פ); 'תפארת ישראל' למשנה שם. והשווה תשובת רבנו תם המובאת ב'שבלי הלקט', שלא על משנתנו: 'ג' אחרונות – "רצה" והודאה ו"שים שלום", וברכת כהנים כלולה בהן' (ר' צדקיה ב"ר אברהם, שבלי הלקט השלם, סי' כח [מהדורת ש"ק מירסקי, ניו יורק תשכ"ו, עמ' 217]).

84 ראה: אלבוגן, התפילה בישראל [לעיל הערה 2], עמ' 46; קוהלר, המקור [לעיל הערה 1], עמ' 407; היינמן, התפילה [לעיל הערה 2], עמ' 23, הערה 10; אלבק בביאורו למשנה שם; ספראי, ההתכנסות [לעיל הערה 3], עמ' 242 והערה 46; ספראי וספראי, ראש השנה [לעיל הערה 27], עמ' 419 (בשני מראי המקום שצוינו שם מספרו של פליישר אין כל זיקה לעניין); י' לוגר, תפילת העמידה לחול על-פי הגניזה הקהירית, ירושלים תשס"א, עמ' 196 ('אין ספק'); ארליך, תפילת העמידה [לעיל הערה 8], עמ' 262, הערה 20.
85 כך עולה חד-משמעית הן מן התיעוד (במשנה וכן במקבילה שבספרא, אמור, פרשה יא, ג–ד) והן מן משאר השקולים. ראה מאמרי תפילת כוהנים [לעיל הערה 44], עמ' 60. אך מה שנאמר שם, שכגרסת הדפוס הראשון גרסו גם רבנו חננאל ובעל 'העיטור', הוא בעקבי בעל דקדוקי סופרים לשם, אות ה (שהעדיף את גרסתו היחידאית של הדפוס הראשון), ויש למחקר: אין לראות בדברי רבנו חננאל ובעל 'העיטור' גרסה שונה מגרסתנו המתועדת בכל כתבי היד, אלא תוספת פירוש לגרסתנו, כדלהלן הערה 87 (ולא כדברי ד' מצגר, הקדמה לתוספות הרא"ש למגילה, ירושלים תש"ע, עמ' 10).

השתיים אמנם שקופה (והדברים יידונו להלן), אך הואיל וברכת השלום קיימת ועומדת בעמידה גם במקום ובזמן שאין כלל כוהנים, ומדובר ביחידה נבדלת ומובחנת, כינויה ברכת כוהנים אינו עשוי אלא להטעות. וכאמור לא מצינו בשאר מקורות חז"ל 'ברכת כוהנים' אלא כמשמעה.⁸⁶ ואמנם ראשונים שחשו בחסר הבולט שבעמידה המתוארת כאן, הוסיפו לברכת כוהנים שבמשנה את ברכת השלום.⁸⁷

לפשוטה שלמשנה כבר הציע אליעזר אריה פינקלשטיין כי ניבט הימנה נוסח עמידה שאמנם הסתיים בברכת כוהנים, וברכת השלום לא נכללה בו כל עיקר; אך הוא סבר שמעשה חוני הקטן עם זקני בית שמאי ובית הלל (לעיל סעיף א) מלמד על קיומה של ברכת השלום כבר אז, היינו בימי הבית,⁸⁸ ובכך איבד את עיקר משמעה של השערתו. אלא שבאמת אין כל ראייה ממעשה חוני על ברכת השלום: כל שנלמד משם הוא שנאמרה תפילת שבע – אך בשאלה אם הברכה השביעית הייתה ברכת כוהנים גרדא או נוספה עליה גם ברכת השלום, לא נאמר דבר.⁸⁹ אכן בספרות

86 ההצעה שברכת כוהנים היינו ברכת השלום הוצעה כבר בידי מקצת ראשונים אף בקשר לאזכורה במשנת תמיד ה, א, אך כבר נתברר שאף שם אין דרך לקיים פירוש זה. ראה מאמרי תפילת כוהנים (שם), עמ' 59–60.
87 ראה: רבנו חננאל לבבלי, ראש השנה לב ע"א; העיטור, הלכות שופר (מהדורת ר' מאיר יונה, ווילנה תרל"ד, קג ע"ב). השווה: 'עבודה והודאה ושים שלום וברכת כוהנים' (חיבור התשובה לר"מ המאירי [מהדורת סופר (לעיל הערה 34), עמ' 368]) – שמא ניתוסף 'שים שלום' מן הגיליון, ולכך נתמקם שלא במקומו. יש לציין כי הביטוי 'עבודה והודאה וברכת כוהנים ושים שלום' חוזר בספרות הגאונים והראשונים אף במועדים אחרים. ראה לדוגמה: סדר רב עמרם גאון, סדר תפילת שבת (מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' עב); מחזור ויטרי, סדר פסח (מהדורת א' גולדשמידט, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' תעב); ארחות חיים, סדר תפילות הפסח ושאר מועדים ט (ירושלים תשט"ו, עמ' קעב); מנהג מרשלייאה: ספר המנהגות לר' משה ב"ר שמואל, תפילת ראש חודש (מהדורת י' גרטנר, עיוני תפילה: מנהגים ותולדות, אלון שבות תשע"ה, עמ' 368) – כנראה בעקבי סדר רב עמרם.

88 L. Finkelstein, 'The Development of the Amidah', *JQR*, 16 (1925), p. 111. וראה: קימלמן, המבנה הספרותי (לעיל הערה 65), עמ' 213, הערה 190 (משניות תמיד וסוטה שציינו שם אינן עניין לעמידה).

89 כלום יכולה ברכת כוהנים להימנות כברכה אחת במסגרת שבע הברכות הנזכרות בתוספתא, אף שהיא חריגה במכלול זה, שהרי אינה ברכה סטנדרטית (החותמת 'ברוך אתה ה' וכו'), ונאמרת דווקא בידי כוהנים? דומה שהתשובה חיובית בהחלט: סוף סוף כך הוא כינויה בכל מקום, ברכת כוהנים – הרי שברכה היא זו, ואף בלשון יחיד. כיוצא בזה מצינו: 'ברכו את העם שלש ברכות: "אמת ויציב" ו"עבודה" וברכת כוהנים' (משנה, תמיד ה, א) – שתיים ראשונות מסוג אחד, והשלישית היא ברכת כוהנים, אף שזו ברכה מסוג שונה. אמת שכבר נתבאר כי ביאור 'שלש ברכות' בדרך הנקוטה במשנה הוא מיסודם של בעלי משנה אחרונה, שפירשו משנה ראשונה שלא ככוונתה המקורית, ראה מאמרי תפילת כוהנים (לעיל הערה 44), עמ' 66–70; אך לענייננו אין הפרש של ממש בדבר: היה בידי התנאים בעלי משנה אחרונה לבאר 'שלש ברכות' ככוללות שתי ברכות סטנדרטיות שעליהן מיתוספת ברכת כוהנים, שכן כאמור אין תמה בדבר. וברי שהעובדה כי במקום שאין ברכת כוהנים, ברכת השלום משמשת תחתיה (כפי שיתבאר להלן) תרמה אף היא להתקבלות המסגרת כתפילת שבע. נמצא כי בתפילת שבע הראשונה, זו שנאמרה בציבור, הייתה הברכה השביעית ברכת כוהנים, אך עם השתגרותה של תפילת היחיד בתבניתה של תפילת הציבור, ומתוך כך עם מיסודה של ברכת השלום כתחליף לברכת כוהנים, הפכה ברכת השלום לברכה השביעית. על מסגרת השמונה עשרה בתפילת חול ראה להלן.

התנאים לא מצינו התייחסות לברכת השלום;⁹⁰ זו נזכרת דווקא בידי אמוראים, ואין היא קרויה בדבריהם ברכת כוהנים אלא שלום (לפי תוכנה),⁹¹ 'שים שלום' (בבבלי, לפי פתיחתה אצלם)⁹² ו'עושה השלום' (במקורות ארץ ישראל, לפי חתימתה שם).⁹³ נבקש עתה לבסס את המסקנה כי

90 משמעו של מניין שמונה עשרה בהקשר זה יידון להלן. פינקלשטיין סבר למצוא את ברכת השלום בדברי ר' אלעזר: 'גדול שלום, שלא נטעו הנביאים בפי כל הבריות אלא שלום' (ספרי לבמדבר מב [מהדורת כהנא, עמ' 116]). ראה: L. Finkelstein, *New Light from the Prophets*, London 1969, p. 45. לדעתו הכוונה לתפילת עמידה, שלפי הספרי לדברים שמג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 395) נתקנה בידי נביאים הראשונים, ואשר מסתיימת בברכת השלום. אמנם הראיה מן הספרי לדברים קלושה, שכן לפי מיטב עדי הנוסח לא נזכרו שם 'נביאים' כי אם 'חכמים', כפי שכבר העיר כהנא בביאורו לספרי לבמדבר במהדורתו שם, עמ' 330, הערה 56. אבל במכילתא לדברים שם, שהיא מקור דרשת הספרי לדברים (ראה לעיל הערה 71 ולהלן הערה 96), נאמר: 'חכמים ונביאים, וכיוצא בזה במכילתא לדברים: 'התקינו הנביאים והזקנים [...] בפייהם של ישראל להיות מתפללין שלשה פעמים בכל יום' וכו' (מכילתא לדב' יב 5 [מהדורת מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 349]). וכך כידוע בבחינת הבבלי: 'מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תקינו שמונה עשרה ברכות על הסדר' (מגילה יז ע"ב). אף על פי כן ביאורו של פינקלשטיין אינו עולה כלל מלשון הספרי לבמדבר, שהרי העמידה ודאי אינה נטועה 'בפי כל הבריות' אלא 'בפיהם של ישראל' דווקא, כלשון המכילתא. [יש להעיר כי פינקלשטיין שם הציע להשלים את הקרחה שבמכילתא דברים בתיבה 'ליטע', והשערה זו מקוימת מדברי הרד"ק בפירושו לשמ"ב כד 25: 'זבדרש [...] התקינו זקנים ונביאים ליטע בפיהם של ישראל להיות מתפללים' וכו'. וכעין זה בארחות חיים, הלכות תפילה כ (ירושלים תשט"ז, לב ע"א). הצירוף 'נטע בפי' עולה עוד ב'סדר רבה דבראשית': 'הלל וזמרה נטע בפיהם' (מהדורת א"י רוטהיימר, בתי מדרשות, א, ירושלים תשי"ג, עמ' כו); וראה עתה עוד: 'זלשון אשר נטעתה ושמתה בפינו' (ו' רואל-קוצ'מר, 'תפילת הבוקר הארץ-ישראלית בשרידי מגילה מן הגניזה', קבץ על יד, ס"ח כד [לד' [תשע"ו], עמ' 10]). בתפילות שבקטע 4Q503 חוזרת שוב ושוב הנוסחה 'שלום עליכה ישראל' (M. Baillet, *Qumrân Grotte 4, III: (4Q482-4Q520)* [DJD, 7], Oxford 1982, pp. 106-136). B. Nitzan, 'Prayers for Peace in the Dead' (ראה: ברכת השלום (ראה: *Liturgical Perspectives: Sea Scrolls and the Traditional Jewish Liturgy*, E. G. Chazon [ed.], Leiden 2003, p. 121 על ישראל' המופיע במקרא פעמיים (תה' קכה 5; קכח 6). קיסטר דן בהקשר זה בקטע נוסף ממדבר יהודה, J. Charlesworth in consultation with J. Vanderkam and M. Brady, *Miscellaneous*) XHev/Se 6 (193-200 [DJD, 38], Oxford 2000). לאחר ברכה שיש בה קווי הקבלה ניכרים למטבעות לשון ולתכנים שבברכת הודאה של עמידה, נאמר שם: 'באהרן בחרת', ולאחר שורות שרק מיעוטן נשתמר נאמר: 'נותן? שלום על הארץ'. קיסטר סבר שהאסוציאציה הראשונה שפסקה זו מעלה היא ברכת השלום, הממוקמת בתפילת העמידה לאחר ברכת כוהנים (שאליה רומז הרישא 'באהרן בחרת'), הבאה בעקבות ברכת הודאה, והמסיימת בעניין השלום, כסיום שבכאן. ראה: קיסטר, נוסחי ברכה (לעיל הערה 8), עמ' 348. ברם נוסף על כל הספקות שקטע זה מעלה, מתוכו ובהקשרו, כפי שפרטם קיסטר שם, דומה שאין צורך להגיע לברכת השלום: הרי אפשר שהמכוון לברכת כוהנים עצמה, הנאמרת בידי בני 'אהרן בחרת', ואשר מסתיימת בשלום: בעמידה באה ברכת כוהנים עצמה לאחר ברכת הודאה, אך כאן יש לה תחליף.

91 ראה: ירושלמי, ברכות ב, ג (ה ע"א; טור 19, שורה 16).

92 בבלי, ברכות כט ע"ב; שם, מגילה יח ע"א; שם, סוטה לט ע"ב (וכן במדבר רבה יא, ד).

93 ויקרא רבה ט, ט (מהדורת מרגליות, עמ' קצד; הנוסח שם: 'מעין [מעון] ברכות עושה שלום, וראה חילופי

העמידה הראשונית נסתיימה מצדו של המתפלל בברכת הודאה – אלא שלאחר סיום זה נקבעה בתפילת הציבור ברכת כוהנים, ובכך נשלם המעמד כולו; משיתאשש הדבר, יהא עלינו לעמוד על משמעו.

כבר ציין פינקלשטיין למדרש,⁹⁴ הלקוח כנראה מן המכילתא דר' ישמעאל לדברים, שתוארו בו חלקיה של העמידה (שבת, בקשה וחתימה) כך:

את מוצא בשמונה עשרה ברכות שקבעו חכמים ונביאים, שלא רצו לתבוע צרכיהם של ישראל תהלה, אלא פתחו בשבחו של הקב"ה: 'ברוך אתה ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו אלוהי אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב', ובשנייה הוא אומר תחית המתים, ובשלישית הוא אומר קדושת השם, ואחר כך הוא אומר 'גאלינו ה' אלוהינו גאולה שלמה מלפניך',⁹⁵ ובאחרונה הוא אומר 'ועתה אלוהינו מודים אנחנו לך'.⁹⁶

הנוסח שם, והשווה מהדורתו הסינופטית של ח' מיליקובסקי <http://www.biu.ac.il/JS/midrash/VR/editionData.htm>; דברים רבה, שופטים טו (מהדורת ליברמן, עמ' 102); מדרש תהלים כט, ב (מהדורת בובר, קטז ע"ב); מסכת סופרים י, ו (מהדורת היגר, עמ' 216–217).

94 פינקלשטיין, אור חדש (לעיל הערה 90), עמ' 43; וראה גם: קימלמן, המבנה הספרותי (לעיל הערה 65), עמ' 213, הערה 190.

95 על בחירת ברכה זו דווקא מבין הברכות האמצעיות ראה: קימלמן, המבנה הספרותי (שם), עמ' 198, ובספרות שצוינה בהערה 125 שם.

96 מדרש תנאים לדב' לג 2 (הוצאת הופמן, עמ' 208–209). לעיל הערה 71 כבר הוצע שהמקור הוא במכילתא לדברים, והספרי עשה בה שימוש בשינוי מקצת לשונותיה, ואף בעניינינו, תחת 'באחרונה הוא אומר', נאמר בספרי שם: 'אחר כך'; ראה: ספרי לדברים שמג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 395). כי הואיל ונתרווחה ברכת השלום כ'אחרונה', החליף עורך הספרי את הלשון המקורי 'באחרונה' ללשון 'אחר כך'. ראה מאמרי תפילת כוהנים (לעיל הערה 44), עמ' 61, הערה 48. אכן כך נהג הספרי גם בלשונה של ברכת הודאה: במכילתא זו פותחת בלשון 'ועתה אלוהינו', על פי הכתוב 'ועתה אלוהינו מודים אנחנו לך' (דה"א כט 13), ויש להניח שכך היה אצל התנא מטבע הברכה: ברכת עבודה שנסתיימה דנה במחויבות לעתיד ('שאותך ביראה נעבוד', ראה להלן סעיף ו), וברכת הודאה שבה להווה: 'ועתה אלוהינו' וכו'. והשווה נוסח מודים דרבנן של בר קפרא, ירושלמי, ברכות א, ה (ג ע"ד; טור 10, שורה 44 – טור 11, שורה 2). ואילו בספרי הושמטו התיבות 'ועתה אלוהינו', בהתאם למטבע הרווח שלברכה בכל עדין שבידינו. ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 240–241 (מטבע שבמדרש תנאים לא הובא בידי ארליך). גם לפני בעל לקח טוב עמדה כאן ברייתת המכילתא, כעולה ממקצת לשונותיה שאינם בספרי ובאים בלקח טוב ('לתבוע צרכי' ועוד ועוד). על זיקתו היתרה של לקח טוב למכילתא בפרשיות האוינו וזאת הברכה ראה: מ' כהנא, 'דפים מן המכילתא לדברים פרשות האוינו וזאת הברכה', תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 175. ואף בעל לקח טוב עיבד את הברייתא מתוך התאמתה לעמידה המוכרת לו: 'בא"י אלוהינו ואלוהי אבותינו, והם "מגן" ו"מחיה" ו"האל הקדוש", ואחר כך הוא אומר "אתה חונן לאדם דעת" ו"הרוצה בתשובה" עד "מודים", ואחר כך מסיים בשבחו של הקב"ה – עבודה והודאה וברכת כהנים' (לקח טוב, וזאת הברכה, וילנא תר"ם, סב ע"א). פינקלשטיין בנה את פרשנותו הרחוקה לספרי על השמטה חסרת יסוד טקסטואלי של מניין שמונה עשרה הברכות ועל העדפת גרסת הספרי בכ"י ברלין, ספריית המדינה Or. Qu. 1594 (אלוני 33) ובכ"י מדרש חכמים (הוא כ"י ניו יורק, Rab. 1676 JTS) – הידועים כעדים מעובדים – על פני שאר העדים, באשר לברכת 'מודים'. ראה: פינקלשטיין, אור חדש (לעיל הערה 90), עמ' 43.

הרי ברכת הודאה היא אחרונה שבברכות. נמצא שקיימת הקבלה בין ברכת אבות, הברכה הפותחת, לברכת 'מודים', היא ברכת הסיום; ואכן כבר הצביע ארליך על הקבלה לשונית בין שתי הברכות:⁹⁷ הן בתחילת ברכת אבות והן בראשה של ברכת הודאה מצוי המטבע 'אלוהינו ואלוהי אבותינו'.⁹⁸ אך יתר על כן מצינו בהלכותיהן של שתי ברכות אלה: ראובן קימלמן כבר ציין כי חובת ההשתחויה בעמידה קבועה אצל תנאים לברכה הראשונה, ברכת אבות, בראשה ובסופה, ולברכת הודאה, בראשה ובסופה;⁹⁹ ומיקום זה מלמד כי סיום התפילה הוא בברכת הודאה ולא בברכת השלום,¹⁰⁰ וכך התפילה פותחת ומסיימת בהשתחויה.¹⁰¹

97 ארליך, תפילת העמידה (שם), עמ' 249. ארליך כתב שם שברכות אבות הודאה 'מעניקות את המסגרת הרחבה של תפילת העמידה ויש ביניהן זיקה של אחרית מעין ראשית' (ואף נסתייע לעניין זה מן הכריעות, כדלהלן בפנים), אך שיטתו לא נתבררה, לפי שאין הוא סבור שברכת הודאה היא סיום התפילה. ראה להלן.

98 על קטעים במסורת בבל המשמיטים את התיבות 'אלוהי אבותינו' ראה: ארליך, תפילת העמידה (שם), עמ' 245; רוב העדויות אף במסורת זו מקיימות לשון זה, וכך בכל עדי המסורת הארץ ישראלית.

99 תוספתא ברכות א, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 3), ובמקורות האמוראיים שציין המהדיר שם. וראה: 'ודברים אלה נעלמים מאד, מפני מה כורעים יותר במקומות אלו?' (ר' יהודה ב"ר יקר, פירוש התפילות והברכות, א, ירושלים תשל"ט, עמ' סג). וראה דבריו הדרשניים שם.

100 קימלמן, המבנה הספרותי (לעיל הערה 65), עמ' 213.

101 משניתוספה (כדלהלן) ברכת השלום לתפילה והפכה חלק בלתי נפרד הימנה, ובסופה לא היה אפשר לקבוע כריעה כנגד המקורות הקדומים, הביא הצורך לסיים את התפילה בכריעה לידי קביעת כריעה חדשה העולה לראשונה בבבלי – בהליכת שלוש הפסיעות שבסיום התפילה. ראה: אבי ורבא בבבלי, יומא נג ע"ב; סדור רב סעדיה גאון, מהדורת י' דוידוון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א, עמ' כ; רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה ה, י. הרי"ד בפסקיו לברכות לד ע"ב וליומא נג ע"ב לא קיים כריעה זו, וכעין שיטתו בדפוס ספרדי ביומא שם: תחת 'כריעה אחת' שבשאר העדים, גורס דפוס זה: 'בפסיעה אחת' (ח"ו דימטרובסקי, שרידי בבלי, א, ניו יורק תשל"ט, עמ' 157). וכך מובא גם ברוקה, סי' שכג (ירושלים תש"ך, עמ' ריח). כברייאת המובאת שם נאמר: 'המתפלל צריך שיפסיע שלוש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום'. נתינת שלום זו הובנה ברגיל כמשמעה, אבל רס"ג בסידורו (שם) פירש ש'יתן שלום' אינה אמירה אלא 'הרכנת הראש'; והכמים נוספים אימצו זאת (ראה למשל ריטב"א ליומא שם. גרטנר ייחס עמדה זו לחכמים שהדבר אינו עולה מדבריהם. ראה: גרטנר, עיוני תפילה [לעיל הערה 82], עמ' 101 והערה 17); וראה גם: א' ארליך, כל עצמתי תאמרנה: השפה הלא-מילולית של התפילה,² ירושלים תשס"ג, עמ' 117. אילו נתקבל פירוש זה, היה כברייאת זו מקור תנאי לכריעה שבסיום התפילה. ברם 'נתינת שלום' היא ביטוי רווח בספרות חז"ל, ואין עניינה שחייה אלא אמירת שלום. ראה לדוגמה אחת מרבות: בבלי, ברכות כז ע"ב. ואמנם מניעו של הגאון שלא לפרש כן כבר נתבהר בידי וידר, ואינו מצוי במישור הפרשני. ראה: נ' וידר, 'פרקים בתולדות התפילה והברכות', סיני, עז (תשל"ה), עמ' קלג-קלו (נדפס שוב: הנ"ל, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 172-175). ראה עוד: ר' אברהם בן הרמב"ם, המספיק לעובדי ה': הוא כתאב כפאיה אלעאבדין (הכרך השני מתוך החלק השני), מהדורת נ' דנה, רמת גן תשמ"ט, עמ' 169-170. על פירוש נוסף לנתינת השלום שבברייאת ראה י' צימלס, 'על החתימה בשלום של תפילות וברכות', סיני, כ (תש"ו), עמ' נא-נב, לפי תשובת גאון: 'שכיון שחזורין שלש פסיעות לאחוריהן נותן שלום זה לזה' (חמדה גנוזה, סי' מז ירושלים תרכ"ג, י' ע"א); הובא בבבלי הלקט, סי' יח [מהדורת מירסקי (לעיל הערה 83), עמ' 191]. אין מדובר אפוא – כהבנת התלמוד שם – בחובת נתינת שלום לקב"ה אלא בהיתר נתינת שלום לכל אדם, הואיל וסיום תפילתו. אף לפי זה ברי שאין מדובר בשחייה אלא באמירה. אך הפרשנות המקובלת יסודה בהמשך הרצוף

על השוואת הלכות ברכת אבות לאלה של הודאה יש להוסיף שיטת ראשונים באשר לדין הפוונה. התלמוד קבע כידוע שהפוונה מעכבת בברכה הראשונה של העמידה,¹⁰² אך במקורות אשכנזיים נשתמרה גרסה המוסיפה לברכה ראשונה את ברכת הודאה: יש לכוון לפחות בברכה ראשונה או בברכת 'מודים'.¹⁰³ וכבר תמה על כך בעל 'בית יוסף': 'וצריך תלמוד, מנין דעדיף "מודים" טפי משאר ברכות?'.¹⁰⁴ אך אם רואים אנו בברכת הודאה את סיום התפילה, הדברים נהירים: הפוונה מעכבת בראש התפילה או בסופה.

סביר שתופעה ייחודית נוספת לברכת הודאה מתבהרת בדרך זו: הציבור אינו מסתפק בשמיעת ברכה זו משליח הציבור, כשאר הברכות, אלא הוא משתף עצמו בה באמצעות מודים דרבנן, הכרוך אף בכריעה, במקביל לכריעת הש"ץ.¹⁰⁵ מניין צמחה חריגה כה בולטת במבנה תפילת הציבור?¹⁰⁶ לוי גינצבורג הציע שמשנעשו רוב העם בקיאים בתפילה ולא הוצרכו לשמעה

שלברייא: 'משום שמעיה אמרו, נותן שלום לימין ואחר כך לשמאל' ולא 'זה לזה'. הלשון מורה שמדובר בחלק מן הברייא ולא בתוספת אמוראית, ואכן האמורא הנדון קרוי בתלמוד תדיר רב שמעיה ולא שמעיה גרדא (ומכאן הוספת בעל בית חדש בהגהותיו שם: 'רב', שלא כעדי הנוסח). מנגד לא מצינו תנא בשם שמעיה, למעט בן זוגו של אבטליון, וזהו כנראה הרקע לחילוף 'שמעיה' במקצת העדים: 'ר' שמעון בן יוחי' בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 6 hebr.; 'בן שמעי' בכ"י לונדון Harley 5508, וראה גם גרסת הכלאים שבכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23: 'משום שמעיה אמרו, וכך אמר ר' שניתן שלום' וכו'. וראה עוד קטע כריכה שופרון (הונגריה), 1: 'משום כך אמרו' וצריך עיון. בין כך ובין כך נמצא שאין בברייא זו מקור לכריעה בפסיעה זו שבסיום התפילה; זו לא מצאנוה אלא בידי אמוראים, מן הנימוק שבפנים.

102 בבלי, ברכות לד ע"ב.

103 ראה לדוגמה: ראבי"ה, הלכות תפילה, סי' פט (ספר ראבי"ה, מהדורת א' אפטוביצר, א, ירושלים תשכ"ד, עמ' 66, ובמצוין בהערה 17 שם), וראה עוד: שם סוף סי' צה במהדורת ד' דבליצקי, א, בני ברק תשס"ה, עמ' נד, הערה סט.

104 ר' יוסף קארו, בית יוסף על טור, אורח חיים, סי' קא. אך על פי בעל 'אגודה' לברכות, סי' קכ (ירושלים תשכ"ט, עמ' נה), כבר הסיק בעל 'אליהו רבה' לשולחן ערוך שם, שכן הייתה הגרסה בתלמודם, וכך מפורש בראשונים נוספים. וראה אפטוביצר ודבליצקי במהדורות הראבי"ה שלהם (שם).

105 ירושלמי, ברכות א, ה (ג ע"ג, טור 10 שורה 29–ע"ד, טור 11 שורה 3); בבלי, סוטה מ ע"א. גינצבורג טען כי 'לא מצינו אפילו רמז קל ל"מודים דרבנן" במקורות התנאים' (גינצבורג, פירושים וחידושים [לעיל הערה 15], א, עמ' 185), אך לשונו מופלג, שהרי המקור הראשון לכך הוא ברייתא ששנה ר' חלפתא בן שאול בירושלמי, כדלהלן הערה 111, וראה שם בסוף ההערה. על ר' חלפתא זה, אמורא שעשרות ברייתות מובאות מפיו, ראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 614. על דבריהם המתמיהים של בעלי התוספות שאמירת מודים דרבנן 'לא מצינו לו עיקר בגמרא' (תוספות לבבלי, ברכות כא ע"ב, ד"ה 'עד', וכן בתוספות ר' יהודה שירליאון שם), כבר הקשה מהרש"א על אתר, שהרי הוא תלמוד ערוך בירושלמי ובבבלי. וראה: מעדני יום טוב לרא"ש שם ג, יח, ס"ק ע; צל"ח לברכות שם. ועדיין צריך עיון.

106 ר' יהודה ב"ר יקר הסביר כי שאר ברכות התפילה יכול אדם לאמרן באמצעות שליח הציבור, אבל הודאה, שעניינה קבלת עול מלכות שמים, הרי 'אם קבל על ידי שליח אין זו קבלה, שיכול לומר "לא שלחתינו", ולכך כל יחיד צריך לומר ברכה זו בעצמו, נוסף על הש"ץ. ראה: ר' יהודה ב"ר יקר, פירוש התפילות והברכות [לעיל הערה 99], ב, עמ' כו; והעתיקו בסתם כדרכו ר' דוד אבודרהם, ירושלים תשכ"ג, עמ' קטו. ברם גם לכשנקבל את אפיון ברכת ההודאה קבלת עול מלכות שמים ואף את היסוד הרעיוני המוצע, הרי כל יחיד כבר אמר ברכה זו בתפילת לחש, ומה צורך בתוספת על ברכת הש"ץ?

מן הש"ץ בשתיקה מילה במילה, החל הציבור להשתתף עם הש"ץ, 'ובמקומות היותר חשובים שבתפלה הוסיפו משלהן, וזהו שרשם של הקדושה, של מודים דרבנן ושל הפסוקים שהעם עונים בזמן שהכהנים מברכים את העם'.¹⁰⁷ אך דומה שעירב כאן גינצבורג תופעות שונות, שאינן עולות משורש משותף: קדושה, בניגוד למודים דרבנן, אינה אמירה מיוחדת לציבור במקביל לברכתו הנבדלת של הש"ץ, אלא הן הש"ץ והן הציבור אומרים אותה, כיחידה בפני עצמה המיתוספת לתפילה;¹⁰⁸ ואילו פסוקי הענייה על ברכת כוהנים (שבבבלי מובאות להם התנגדויות של ממש¹⁰⁹) עניינם אף הוא שונה במהותו ממודים דרבנן: ברכת כוהנים אינה חלק מתפילת היחיד ואף לא מחזרת הש"ץ, ושורשם של פסוקי הענייה כבר נתבהר בתלמוד: 'כלום יש עבד שמברכין אותו ואין מסביר פנים'.¹¹⁰ ובעיקר, עדיין לא שמענו מדוע ברכת הודאה היא מן 'המקומות היותר חשובים שבתפילה' ומהו ייחודה. אך לאור האמור, שברכת הודאה היא סיום התפילה, שכן לאחריה אין אלא ברכתם של כוהנים (בלא ברכת השלום), נקל להבין את ייחודה שלברכה זו: כריעה של ברכת הודאה היא מחוות הסיום של התפילה, ובה ראוי לו לציבור להצטרף.¹¹¹ אם אכן קולע הסבר זה לעניינו של מודים דרבנן, יש ללמוד מכך כי אופייה של ברכת הודאה כסיום התפילה עדיין היה נהיר בסיום ימי התנאים ובראשית תקופת האמוראים, שבהם עלה 'מודים' זה.

על כל זאת – מפנימם של המקורות – יש להוסיף עדות חיצונית, שעל משמעה העמיד קיסטר. קאופמן קוהלר כבר ציין שתפילת השבת הנוצרית שב'תקנות השליחים' (כנראה מן המחצית השנייה של המאה הרביעית לסה"נ), העוקבת ממש אחר ברכותיה של עמידת השבת שלנו,

107 גינצבורג, פירושים וחיידושים (לעיל הערה 15), א, עמ' 186.

108 ועל שורשה של תופעת הקדושה ראה לפי שעה: ע' פליישר, 'קדושת העמידה (ושאר קדושות): היבטים היסטוריים, ליטורגיים ואידאולוגיים', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 301–350 (נדפס שוב: הנ"ל: תפילות הקבע [לעיל הערה 3], עמ' 105–154).

109 ראה: בבלי, סוטה מ ע"א, בשם חכמי ארץ ישראל ובבלי. אבל בירושלמי ברכות א, א (ב ע"ג; טור 2, שורות 40–47) מובאת בידי ר' הונא הענייה על ברכת כוהנים, ואין שם הסתייגות הימנה.

110 בבלי (שם).

111 בבבלי נפתח הדיון במודים דרבנן בשאלה 'בזמן ששליח ציבור אומר "מודים", העם מה הם אומרים?', ואף בהמשך לא נזכרת כריעה כל עיקר. ואילו בירושלמי המקביל כך נאמר: 'תנא ר' חלפתא בן שאול: הכל שותחין עם שליח ציבור בהודאה [...] ר' זעירא סבר לקרובה כדי לשוח עמו תחילה וסוף. ר' יסא כד סליק להכא חמתין גחנין ומלחשין, אמר לון: מהו דין לחישה?' (ירושלמי, ברכות א, ד [ג ע"ג–ע"ד; טור 10, שורות 29–32]). בריית ר' חלפתא ומעשה ר' זעירא עוסקים אפוא בשחייה בלבד, ואף ר' יסא לא הכיר את מנהג האמירה בלחש הנלווה אליה. וראה: גינצבורג, פירושים וחיידושים (לעיל הערה 15), א, עמ' 185; ר"י תמר, עלי תמר על אתר. אף מטבע 'מודים דרבנן' של בר קפרא, המובא בהמשך הירושלמי שם, פותח כך: 'לך כריעה לך כפיפה לך השתחויה לך בריכה כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון' וכו' (שם [ג ע"ד; טור 10, שורה 44–טור 11, שורה 2]). מכל זאת נראה כי ראשיתו של מנהג מודים דרבנן בכריעה גרדא, אלא שלוו נצטרפה עם הזמן אמירה. אף מכאן דומה כי שורש המנהג כבר אצל התנאים, שהרי שלבו השני, היינו האמירה, נהוג כבר אצל בר קפרא וסיעתו, עם סיום תקופת התנאים.

מסתיימת בברכת הודאה, בלא ברכת השלום; ¹¹² וקיסטר ראה בכך אל נכון חיזוק למעמדה המשני של ברכת השלום במסגרת העמידה. ¹¹³

מעטה, שיש בידינו לאמץ את התפיסה שברכת ההודאה היא סיום התפילה, משמעות הדברים היא שהתפילה עצמה מסתיימת, כראוי לה, בהודאה (ולא בתפילת בקשה), ואילו ברכת כוהנים היא בבחינת מענה על התפילה: ¹¹⁴ לאחר שהמתפללים בירכו את ה', אף ה' נענה ומברך אותם באמצעות ברכת כוהנים, וכאן הוא סיומו הנאה של המעמד כולו, ההופך בכך למעמד דיאלוגי. ¹¹⁵ ומסתבר שלכך מכוונת דרשת הספרי לבמדבר: "ישא ה' פניו אליך" – בשעה שאתה עומד ומתפלל. ¹¹⁶

112 קוהלה, המקור (לעיל הערה 1), עמ' 425.

113 מ' קיסטר, 'קווים לנוסחאות בתפילת הקבע לאור ברכות בספר השביעי של "תקנות השליחים"', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 206 והערה 9, וראה להלן הערה 119. גם פליישר חש לנכון שברכת השלום מאוחרת מגוף העמידה, אם כי לנקודת המוצא שלו, בטיבה הקדום של ברכת כוהנים בתפילה, אין קיום, ראה לעיל הערה 81; ראה: פליישר, תפילת שמונה עשרה (לעיל הערה 3), עמ' 90. אך שליטתו הוצרך להניח שברכת השלום שלנו החליפה מטבע קודם שאבד; לדרכנו אין צורך בהנחה זו.

114 תבורי כבר העמיד על משמעה של ברכת כוהנים כמענה על התפילה, אך בלא הראיות על מעמדה של ברכת הודאה כסיום התפילה. ראה: י' תבורי, 'ברכת כהנים – ממקדש למדינה', כל פה לך יודה: עיונים לכבודו של פרופ' ד' רפל, ירושלים תשס"א, עמ' 161. ההסבר לשילובה של ברכת כוהנים בתפילה אימננטי אפוא למהות התפילה, ואין לו צורך בהסברים חיצוניים בדבר הרצון לחזק את הקשר בין עבודת המקדש לתפילת בית הכנסת, כפי שהציע קימלמן, המבנה הספרותי (לעיל הערה 65), בעקבי הספרות שצוינה שם בהערה 189. השווה: "מודים" הוא אחר "עבודה", ועבד שעבד לרבו ונפטר ממנו משתחוה לו [...] ואחר שמשתחוה אומר לו רבו "לך לשלום", ולכך סמוך ל"מודים" ברכת השלום' (סידור המיוחס לר' שלמה מגרמניזא, ירושלים תשל"ב, עמ' קב). הואיל ובאמת הרב הוא שאומר 'לך לשלום', הרי הדברים נכונים באשר לברכת כוהנים, הנאמרת בשם ה', ולא באשר לברכת השלום, שהיא בקשת המתפלל.

115 על עצם התפילה כדיאלוג בהגות היהודית לדורותיה ראה: ש' רוזנברג, 'תפילה והגות יהודית – כיוונים ובעיות', ג"ח כהן (עורך), התפילה היהודית: המשך וחינוך, ירושלים תשל"ח, עמ' 102–108; על התפילה כדיאלוג בספרות חז"ל ראה: ארליך, כל עצמתי (לעיל הערה 101), עמ' 202–215. אך שניהם לא העלו את הביטוי המובהק ביותר לדיאלוגיות של העמידה, כפי שצוין כאן, היינו ההיענות לתפילה המגולמת בברכת הכוהנים. ברם ארליך עמד על כך במקום אחר, ראה: א' ארליך, 'התפילה כשיח ופנומנולוגיה של פרידה: למשמעות יחידת הסיום של התפילה', י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 488 (מאמר זה בקיצורים אחדים הופיע כבר שש שנים קודם לכן: א' ארליך, 'משמעותן של שלוש הברכות האחרונות של התפילה', כל פה לך יודה [שם], עמ' 163–179).

116 ספרי לבמדבר מב (מהדורת כהנא, עמ' 111). ההמשך היא דרשה נפרדת, שאינה עניין לזיקה שבין ברכת כוהנים לתפילת עמידה, כעולה מן המקבילה שבבראשית רבה ג, יא (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 530). ודומה שמכאן השימוש החריג ברצף שם בלשון 'שנאמר' הפותח את ההמשך, שימוש שתמה עליו כהנא בפירושו לשם, ראה במהדורתו, עמ' 323, הערה 1. במקורם שלדברים תיבה זו לא הייתה, שכן מדובר בדרשה נבדלת; הלומדים שסברו כי רצף לפנינו הוסיפו תיבה זו, אך חריגותה שלזו בהקשר הנתון הותירה את עקבותיהם.

ה. לתולדות ברכת השלום ויחסה לברכת כוהנים

אם בברכות הוודאה והכוהנים כבר נסתיים מעמד התפילה משני צדיו, מה צורך בברכת השלום?¹¹⁷ ולא עוד אלא שכבר העמידו ראשונים על היותה של ברכת השלום ארוגה בעיקרה מלשונות של ברכת כוהנים,¹¹⁸ והדבר מחדד את ייתורה לכאורה של ברכת השלום; ואולם היו חכמים שדווקא מתוך כך ראו בברכה מעין תגובה ומענה של הציבור על ברכת כוהנים.¹¹⁹ באופן

117 בתלמוד שאלו: 'ומה ראו לומר "שים שלום" אחר ברכת כהנים?' (בבלי, מגילה יח ע"א), ופירש הריטב"א בחידושו על אתר: 'לומר, מה ענין ברכה זו בכאן, שלא סיימו בברכת כהנים?' (ירושלים תשל"ו, עמ' קכא). תשובת התלמוד, שברכת הקב"ה היא השלום, אין בה הסבר מה צורך בברכה זו לאחר ברכת כוהנים, ועל כן נראה כי השאלה לא הייתה על עצם הצורך בברכת השלום אלא רק על הצמדתה בסדר הברכות לברכת כוהנים, כמשמע השאלות הקודמות בסוגיה שם. וראה: טורי אבן למגילה שם. קארל הציע שברכת השלום נאמרה במקורה בידי הכוהנים, שלאחר שבירכו את העם התפללו אף על עצמם וכללו עצמם עם הציבור: 'שים שלום וכו' עלינו ועל כל ישראל עמך וכו' לברכנו ולברך את כל עמך' וכו'. ראה: צ' קארל, מחקרים בתולדות התפילה, תל אביב תש"י, עמ' 67. וכבר קדמו רי"א לנדא, סידור דובר שלום, על אתר, ורשה תרכ"ב. ברם הטעמות אלה אינן בנוסחי הברכה הארץ ישראלים, ואף בחלק ניכר מן הנוסחים הבבליים. ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 260–261. במטבע הברכה אין אפוא רמז לכוהנים כמושאה, ואף בשאר המקורות אין הדבר עולה. אליעזר לוי סבר שברכת כוהנים מכוונת לכל אחד מישראל כשהוא לעצמו, ואילו ברכת השלום עניינה בכלל, והוא ביקש להסתייע לעניין זה מנוסח הברכה הארץ ישראלים: 'שים שלום' על ישראל עמך ועל עירך וברכנו כולנו כאחד, בא"י עושה השלום' (ראה ארליך, תפילת העמידה [שם]). ראה: א' לוי, יסודות התפילה: מחקר על תולדות התפילה, מקורותיה, מנהגיה וטעמיה, עד עריכתה בימי הגאונים, תל אביב תשכ"ד, עמ' 160. אך אין במטבע זה ראייה לפרשנותו, ואין למצוא בנוסחי הברכה השונים הטעמה שעניינה דווקא בכלל, כשם שאין להוציא את הכלל מברכת כוהנים. פליישר כתב: 'אקרוב לומר שברכת השלום כל עצמה לא ניתקנה בסוף העמידה אלא כדי שתהיה בית קיבול לברכת הכוהנים' (פליישר, תפילת שמונה עשרה [לעיל הערה 3], עמ' 73). ולא נתברר מה צורך בבית קיבול זה, ומדוע אין די בברכת הכוהנים עצמה. שםא נתכוון פליישר לדברי הופמן, שסבר כי ברכת השלום באה להשלים את ברכת הכוהנים באמצעות יצירת מסגרת של ברכה סטנדרטית עבורה. ראה: L. A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame and London 1979, p. 51. אך הסבר זה מתמיה, שהרי ברכת כוהנים נאמרת בידי הכוהנים ולא בידי שליח הציבור, בטקס מיוחד שעוצב עבורה, וחריגותה המובהקות מברכות התפילה הסטנדרטיות אינה ניתנת לביטול באמצעות הכנסתה למסגרת לא לה.

118 'שים שלום' – בעקבות 'וישם לך שלום'; 'ברכה', 'ברכנו' – בעקבות 'ברכך'; 'חן' – בעקבות 'ויחנך'; 'באר פניך' (פעמיים) – בעקבות 'אר ה' פניו'. וראה: ר' יהודה ב"ר יקר, פירוש התפילות והברכות (לעיל הערה 99), א, עמ' סז, ואחריו רבים; ראה למשל ציוניו של קימלמן, המבנה הספרותי (לעיל הערה 65), עמ' 213, הערה 188.

119 ראה: 'כל עצמה של ברכת "שים שלום" אינה מעיקרה אלא תשובה לברכת כהנים, שמתחילה נסתיימה תפילת שמונה עשרה בהודאה (כשם שפתיחתה – שבחו של מקום) ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל: בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל אביב תשי"ח, עמ' 131). וראה עוד: ספרא, ההתכנסות (לעיל הערה 3), עמ' 242; קימלמן, המבנה הספרותי (לעיל הערה 65), עמ' 213. אף שקימלמן הודה שם באי התאמתה של ברכת השלום לאחר הסיום בברכת כוהנים, הוא לא הסביר את טעם יצירתה, וראה בה כאמור מעין אישור של ברכת כוהנים. וראה גם: קיסטר, קווים (לעיל הערה 113), עמ' 206, הערה 9.

קונקרטי יותר הציע ארליך כי ברכת השלום היא תפילה שברכת כוהנים אכן תתממש,¹²⁰ וכבר קדמו בכך מהר"ם מרוטנבורג.¹²¹

אך הדברים – בשתי צורותיהם – אינם מתיישבים כל צורכם: התגובה והמענה על ברכת כוהנים אינם זקוקים לברכת השלום, שהרי הם מתקיימים באמירת 'אמן', שאכן נהוגה לאחר כל אחד משלושת כתובי ברכת כוהנים, וכל זאת קודם לברכת השלום;¹²² ואילו תוכנה של ברכת השלום הוא בקשה שלמה העומדת על רגלי עצמה, על השלום והנלווה אליו, ואין אתה שומע הימנה משמע של מענה גרדא. אכן כל עצמם של הכוהנים וברכתם מושמט במפגיע מברכת השלום.

אשר להצעה שברכת השלום משמשת כתפילה על מימוש ברכת כוהנים, יש אמנם סיוע מן הבבלי לתפיסה מעין זו. במסכת סוטה קבע רב חסדא שתי הלכות באשר לזיקת ברכת כוהנים לברכת השלום: האחת, 'אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם מן הצבור עד שיתחיל שליח צבור ב"שים שלום"; ואינן רשאים לעקור רגליהם ולילך עד שיגמור שליח צבור "שים שלום"; והשנייה, 'כי מהדר אפיה [הכוהן] מציבורא מאי אמר?' 'רבונו של עולם, עשינו מה שגזרת עלינו, עשה עמנו מה שהבטחתנו, "השקיפה ממעון קדשך מן השמים".'¹²³ הרי תחילה הזיקה המובהקת בין ברכת כוהנים לברכת השלום שאחריה, המחייבת את הכוהנים שלא לסיים את מחוות הברכה קודם שהתחילה ברכת השלום, ולא לעזוב את הדוכן קודם שזו נסתיימה. אפשר שטיבה של זיקה זו מתבהר – לדעת רב חסדא – ממתבע התפילה שקבע לכוהנים לאמרו במהלך אמירתה של ברכת השלום: 'עשינו מה שגזרת עלינו, עשה עמנו מה שהבטחתנו' וכו'. מטבע זה נטל רב חסדא ממדרש התנאים על הכתוב 'השקיפה ממעון קדשך' וגו' (דב' כו 15), האמור בווידוי מעשר;¹²⁴ אך

120 ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 262. ארליך טען שהסבר זה 'מופיע במפורש' בבבלי, מגילה יח ע"א, ראה לעיל הערה 117, אך הדבר אינו אמור שם כל עיקר. ראה: ארליך, התפילה כשיח (לעיל הערה 115), עמ' 491.

121 'מה ראו לומר שהש"ץ יבקש על שימת שלום, כיון שכבר אמרו הכהנים "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום"? אלא תיקנו שהש"ץ יבקש רחמים להקב"ה שיקיים לנו הבטחתו "ישמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" ואסכים לברכתם' (מרדכי השלם למגילה, תתיז [ירושלים תשנ"ז, עמ' קעא], בשם מהר"ם [מתוקן כאן על פי חילופי הנוסח שם וההבאה בבית חדש על הטור, אורח חיים, סי' קכת, ד"ה 'וש"ץ', בשם 'מהר"ם במרדכי הארוך', ובחידושי אנשי שם על המרדכי שם, ס"ק א]). ראה גם: רי"ד סולוביצ'יק, רשימות שיעורים על מסכת סוכה, ירושלים תשע"ג, לדף מח ע"ב, עמ' רנט.

122 ראה: משנה, ברכות ה, ד; בבלי, סוטה לט ע"ב. למעמדה העדיף של אמירת אמן זו על שאר אמירות אמן ראה למשל: המבי"ט, קרית ספר על הרמב"ם הלכות תפילה יד (ונציה שי"א, דף יט ע"א); ר"י שטיינהרט, שו"ת זכרון יוסף יג (פירודא תקל"ג, דף יז ע"ג).

123 בבלי, סוטה לט ע"ב. וראה להלן בהערה הבאה.

124 משנה, מעשר שני ה, יג ומקבילות. כמובא בפנים, לפנינו בסוטה תפילת הכוהנים נמשכת בכתוב 'השקיפה ממעון קדשך' וגו', באופן ש'מה שהבטחתנו' עשוי להתפרש כמכוון לתוכן כתוב זה, ולא לברכת הכוהנים; ומכל מקום קשה מה עניין כתוב זה לברכת כוהנים. ברם בקטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S A.S. 78,301, וכן בכ"י מינכן hebr. 95 ובכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 110, הכתוב 'השקיפה ממעון

יישומו כאן מבטא תפילה שברכת כוהנים תתממש, בזכות קיום המצווה. נמצא כי בשעה ששליח הציבור אומר את ברכת השלום, הכוהנים מתפללים שברכתם תמומש; הרי שיש מקום לתפילה שכזו, ואפשר שאף ברכת השלום משמשת לדעת רב חסדא מטרה זו: הכוהנים ושליח הציבור מתפללים במקביל על מימוש ברכת כוהנים.

ברם קשה להבין את עניינה של תפילה למימוש ברכת כוהנים – זו מה נצרכה? אם יש חשש שברכת כוהנים אינה צפויה להתממש, למרות ההבטחה המפורשת בסופה ('ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם', במ' 25 ו 125) – היאך יפה כוחה של ברכת השלום יתר על כן, והיא דווקא שתבטיח זאת?¹²⁶ עצם הצורך בברכת השלום נותר תמוה.

אך על פי מסקנתנו דלעיל, שהעמידה הראשונית לא כללה את ברכת השלום, כמתואר במשנת ראש השנה, דומה שהדברים מתבהרים. בתבניתה המקורית של העמידה סיומה הנאה הוא במענה של מי שמתפללים אליו, והוא ברכת כוהנים; אך דבר זה ייתכן רק בתפילת הציבור, שרק היא ראויה לברכת כוהנים. ואף בתפילת הציבור אין ברכת כוהנים נוהגת אלא ביום¹²⁷ ולא

קדשך' ליתא, וכן בהבאת הדברים שבמדבר רבה יא, ד, ואף במספר ראשונים שצוינו בדקדוקי סופרים השלם שם, הערה 4. שמא אפוא בא לכאן כתוב זה כציון מקורו של רב חסדא, שהרי כך כאמור דרשו תנאים על כתוב זה; אך לבסוף הוא נתפרש כחלק מתפילת הכוהנים. וראה גרסת הגדות התלמוד (קושטא רע"א) שם, וכן בראשונים שצוינו בדקדוקי סופרים השלם שם, הערה 3: 'שנאמר השקפה' וכו'. השווה: ר"י ולק, פרישה לטור, אורח חיים, סי' קכת, ס"ק כא; הרב אדר"ת, תפילת דוד, קרית ארבע תשס"ב, עמ' קמא.

125 שני מדרשי התנאים לבמדבר, ספרי וספרי זוטא, פירשו את הכתוב כפשוטו, ש'ואני אברכם' מוסב תחילה על ישראל (ראה למשל: J. Milgrom, *Numbers: The Traditional Hebrew Text with the new JPS* (Translation), Philadelphia, PA 1990, pp. 50-52). דומה שאף השיטה המיוחסת לר' ישמעאל בבבלי, פירוש כהנא, במהדורתו לספרי במדבר, ב, עמ' 351-352. דומה שאף השיטה המיוחסת לר' ישמעאל בבבלי, חולין מט ע"א, ש'כהנים מברכין לישראל והקב"ה מברך לכהנים', אינה מכחישה שהקב"ה הוא שמברך את ישראל, אבל באמצעות הכוהנים, ואילו הכוהנים מתברכים ישירות מן הקב"ה. השווה לדברי התוספות: 'ולר' ישמעאל לא איצטריך קרא להכי, דפשיטא דמסכים [הקב"ה לברכת הכוהנים] כיון שצוה להם לברך' (תוספות לבבלי, חולין מט ע"א, ד"ה 'והקב"ה').

126 השווה לדברי ר' אלעזר מוורמייזא: 'זמנהגנו מרבתינו לומר שלוחי צבור בכל יום ברכת כהנים 'ושמו את שמי'. ויש שלוחי צבור שאינם רוצים לאומר, לפי שאינו מן הברכות אלא הבטחה שהבטיחנו צורנו להסכים על כהנים. ואומר אני כי צריך לאומר, דכיון דאמר "ברכנו בברכה המשולשת" צריך לומר "ואני אברכם", כלומר עשה עמנו כמו שהבטחתנו באותן ברכות. אבל כשיש כהן לישא ידיהם, שאין שליח ציבור אומר "ברכנו בברכה", אל יאמר "ושמו את שמי", כי בודאי יעשה הבטחתו! (הרוקח, הקדמה להלכות ברכות [ירושלים תש"ך, עמ' רח]. במחלוקת שהביא הרוקח אם לומר 'ושמו את שמי' וגו' אם לאו, יש כידוע עד היום חילופי נוסח בין העדות והמנהגים; ראה למשל: רי"ח סופר, כף החיים, סי' קכו, ס"ק טו).

127 אין נשיאת כפים בלילה אלא ביום' (ירושלמי, תענית ד, א [סז ע"ב; טור 724, שורות 13-14]). יש מן הראשונים שנראה מדבריהם כאילו עמד לפניהם בירושלמי שם לימוד מן הכתוב לעניין זה ("ולשרתו ולברך בשמו" – מה שירות ביום אף ברכה ביום), אך אינו לפנינו בירושלמי, וכנראה תוספת פירוש הוא. ראה למשל: אהבת ציון וירושלים, על אתר; גינצבורג, פירושים וחיידושים (לעיל הערה 15), ג, עמ' 91-92. אך דיון זה נוגע דווקא לתפילת יום שנמשכה ללילה, אבל בערבית, שאין בה חזרת הש"ץ, אין מתחילה מקום לברכת כוהנים. וראה: 'לא מצאנו נשיאת כפים בלא תפילה' (ירושלמי, שם [שם, שורות 15-16]).

בערבית, ואילו בתפילת מנחה נחלקו תנאים אם נוהגת בה ברכת כוהנים אם לאו,¹²⁸ והכרעת הבבלי היא שלמעט תעניות אין ברכת כוהנים במנחה.¹²⁹ משהוטלה אפוא ביבנה חובת התפילה על הציבור ועל היחיד כאחד, פעמיים או שלוש פעמים בכל יום, או אז נתעורר הצורך בתחליף לברכת כוהנים. כאן הוא אפוא יסודה של ברכת השלום – שפל עניינה הוא תחליף לברכת כוהנים כשזו אינה נאמרת.¹³⁰ תחליף זה נצרך הן בשל חביבותה של ברכת כוהנים והצורך העז של המתפלל להיאחז במענה שהיא מספקת על תפילתו ולא לוותר על הבטחותיה, והן בשל המתכונת של שבע או תשע ברכות, שביקשו לשמרה אף במקום שהברכה המסיימת, ברכת כוהנים, חסרה (על מניין השמונה עשרה ראה בסמוך).¹³¹

תפיסת ברכת השלום כתחליף לברכת כוהנים מיישבת את עניינה כשברכת כוהנים אינה נאמרת: אף שחטיבת הבקשות כבר נסתיימה בברכת 'שומע תפילה', המתפלל אינו מעלה בברכת השלום בקשה חדשה אלא רק תחליף לברכת כוהנים, שנאמרת במקום זה בתפילה; והרי הוא כאומר לבוראו: היענה לתפילתנו בברכותיך במישרין, תחת הכוהנים המברכים כאן בשמך.¹³²

128 ראה: 'בשלשה פרקים כהנים נושאים כפיהם ארבעה פעמים ביום: בשחר, בחצות, במנחה ובנעילה, דברי ר' מאיר; וחכמים אומרים: במנחה ובנעילה לא היה שם נשיאות [כ"ו ארפורט (לעיל הערה 11) וכ"ו לונדון (לעיל שם)], שנאמר "לעמד לשרת בשם ה' הוא ובניו" – מקיש בניו לו: מה הוא מעומד, ונשיאת כפים בבקר, אף בניו מעומד ונשיאות כפים בבקר' (תוספתא, תעניות ג, א [מהדורת ליברמן, עמ' 336]). הרי ששילת נשיאת כפיים במנחה אינה משום שכרות (כהנמקת הבבלי, תענית כו ע"ב), אלא דין תורה הוא שנשיאת כפיים בבקר בלבד, ור' מאיר חלק על כך (בעל 'חסדי דוד' ביקש ליישב את הדברים עם הבבלי בטענה שלימוד זה אסמכתא בעלמא הוא, אך בלשון התוספתא אין לכך יסוד, ואף דין מעומד הסמוך לו אינו אסמכתא גרדא. השווה: ר"ש אביגדור, מנחת ביכורים, בתוך: תנא תוספאה, א: זרעים-מועד, וילנה תר"א; ר"מ איש שלום, תוספתא סדר מועד: עם פירוש תכלת מרדכי, ג, פאקש תרס"א; ר"י שברון, שירי מנחה, בתוך: עשרת יצחק על התוספתא, א: זרעים-מועד, ירושלים תשמ"א – כולם לתוספתא על אתר). ברם דברי חכמים אמורים בלשון עבר ('לא היה שם'), ונראה אפוא שעל המקדש מדובר. ואמנם נחלקו ראשונים אם בתמיד של בין הערביים נהגה ברכת כוהנים; ראה מחד גיסא: רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה וברכת כוהנים יד, יד; ומאידך גיסא: תוספות לבבלי, סוטה לח ע"א, ד"ה 'דכתיב'. אפשר אפוא שהכול מודים כי בגבולין אין נשיאת כפיים במנחה, אך אם נקיים את הסבר הבבלי לדבר, היינו חשש השכרות, נמצא שאין זה אלא מדרבנן, והמחלוקת העקרונית בין ר' מאיר לחכמים, אם ברכת כוהנים נוהגת רק בבוקר, במקומה עומדת. וכל העניין טעון בירור שאין מקומו כאן.

129 בבלי, תענית כו ע"ב.

130 מעמדה של ברכת השלום כתחליף לברכת כוהנים כבר הוצע בידי תבורי, ברכת כוהנים (לעיל הערה 114), אך הדבר מתיישב דווקא לפי הבירור דלעיל שברכת הודאה היא סיומה של העמידה מצדו של המתפלל.

131 כמו כן יש מקום לתחליף זה – כפי שהעירני בטובו פרופ' מנחם כהנא – כדי שגם בלא ברכת כוהנים תחתום התפילה ב'שלום'. ראה: ד' אלעזר הקפר אמר: גדול שלום שאין חותם כל הברכות אלא שלום, שנאמר "יברכך ה' וישמרך" וכו' (ספרי לבמדבר מב [מהדורת כהנא, עמ' 117]). ולענייננו כבר נתפרשו הדברים בדברים רבה: 'התפלה חותמת ב"עושה שלום"' (דברים רבה, שופטים טו [מהדורת ליברמן, עמ' 102]).

132 השווה: ['כ"ה תברכו'], וזה שאמר הכתוב "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך" וכו' – אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, רבנו של עולם, לכהנים אתה אומר לברכנו? אין אנו צריכין אלא לברכתך, "השקיפה ממעון קדשך מן השמים" (תנחומא, מהדורת בובר, נשא טו [עז"ב], ומקבילות). ויש

אכן זהו עניינה של החתימה הקדומה של ברכה 'בא"י מעון הברכות עושה השלום'¹³³. הקב"ה עצמו הוא מעון הברכות, ועל כן אף בלא כוהנים יש לנו להתברך הימנו בברכות שהם מצווים לברך בשמו ('ואני אברכם').¹³⁴

ברם מצב עניינים זה, שברכת השלום נאמרת רק כשאין ברכת כוהנים, לא התמיד. השיטה שבמנחה אין ברכת כוהנים נעשתה דומיננטית, וברכת השלום הפכה על כן לחלק בלתי נפרד של חזרת הש"ץ היום-יומית; ואף בשחרית ודאי לא בכל מקום ולא בכל זמן היו כוהנים מזומנים לברך. ואילו היחידים כללו את ברכת השלום בתפילתם לעולם, שכן אין נשיאת כפיים ביחיד. כך החלה ברכת השלום להיתפס כשאר ברכות העמידה וכחוליה קבועה בה ולא כתחליף גרדא; ומתוך כך הוכנסה לתפילת שליח הציבור אף כשברכת כוהנים מתקיימת.¹³⁵ בדרך זו הפך התחליף לברכת כוהנים לתוספת עליה, אף שאין בה – לאחר ברכת כוהנים – תרומה של ממש לעמידה.

ברכת השלום הפכה לחלק מן העמידה, ועניינה כתחליף לברכת כוהנים נתעלם, אך הצורך בתחליף שכזה נותר על מקומו. מתוך כך מוצאים אנו בספרות הגאונים את השלב הבא: בנסיבות שברכת כוהנים אינה נאמרת, אף שהתפילה כשלעצמה ראויה לכך, כשמגיע שליח הציבור למקומה של ברכת כוהנים הוא אומר: 'אלוהינו ואלוהי אבותינו, ברכנו בברכה המשולשת בתורה הכתובה על ידי משה עבדך האמורה מפי אהרן ובניו כהנים עם קדושך כאמור: 'ברכך' וכו', ומשלים את כל ברכת כוהנים.¹³⁶ דבר זה נתאפשר בבבל, לאחר שהשיטה האוסרת על השמעת ברכת כוהנים שלא מפיהם שלהם, שיטה שהייתה מקובלת בארץ ישראל,¹³⁷ נדחתה ונשתקעה.

לשים לב שראש חתימתה של ברכת השלום המקורית, 'מעון הברכות', בנוי על כתוב זה: 'השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך' וגו'.

133 ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 267–268.

134 אלון כבר עמד על משמעו זה שלמטבע 'מעון הברכות'. ראה: אלון, מחקרים (לעיל הערה 119), עמ' 132. אך הוא לא הסיק מכאן שמדובר במקורם של דברים דווקא במקום שברכת הכוהנים אינה נאמרת; הרי קשה לומר שלאחר שקיימו הכוהנים את מצוותם מגיב שליח הציבור באמירה המבטלת את חשיבות ברכתם.

135 דוגמאות לתהליך כזה אינן חסרות בתולדות התפילה, אך אסתפק כאן בענייננו עצמו, היינו בברכת כוהנים. כפי שיובא בסמוך בפנים, בתקופת הגאונים נקבע שכאשר ברכת כוהנים אינה מתקיימת מחליפה אותה תפילת 'אלוהינו ואלוהי אבותינו, ברכנו בברכה המשולשת בתורה' וכו'; אך הואיל ותפילת תחליף זו הפכה קבועה, בשל מיעוט מימושה של ברכת הכוהנים, החלו לראותה כחלק בלתי נפרד מן התפילה. מתוך כך היו שאמרו – בלא ברכת כוהנים עצמה – אף כאשר בירכו כוהנים את ברכתם. ראה למשל: ר"י המובא בהגהות מימוניות לרמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה יד, סוף ס"ק ז; טור, אורח חיים, סי' קכח. והיו שהכניסו אפילו לעמידת היחיד. ראה: מהר"ם, מובא בידי ר' אהרן הכהן, ארחות חיים, הלכות תפילה, כ (ירושלים תשט"ז, לב ע"ב), ובכל בו, סי' יא (מהדורת אברהם, א, ירושלים תשס"ט, עמ' רז).

136 סדר רב עמרם גאון, סדר נשיאת כפיים (מהדורת גולדשמידט [לעיל הערה 87], עמ' לו); סידור רס"ג, מהדורת דוידוון, אסף ויואל (לעיל הערה 101), עמ' מב; סידור ר' שלמה ב"ר נתן, ירושלים תשנ"ה, עמ' כ. הדבר 'טרם תועד, כנראה, ממקורות ארץ ישראליים' (פליישר, תפילת שמונה עשרה [לעיל הערה 3], עמ' 89, הערה 115, ואין בצינונו שם כדי להפקיע עובדה זו, עיין שם), וראה בהערה הבאה.

137 לאיסור שהטילו בני ארץ ישראל על הש"ץ לומר את פסוקי ברכת כוהנים ראה: החילוקים שבין אנשי מזרח

הרי אפוא תחליף גלוי לברכת כוהנים לאחר שהתחליף שתיקנו חז"ל, הלא הוא ברכת השלום, כבר לא נתפס במשמעו המקורי.

מניתוח זה נמצינו למדים כי עיצובה המגובש הראשוני של העמידה היה מכוון לתפילת הציבור ולא לתפילת היחיד, שכן סיום התפילה בברכת השלום מסתבר רק כתחליף לסיום המקורי בברכת כוהנים, וזו נאמרת בציבור בלבד.¹³⁸ ראשוניותה של תפילת הציבור מסתברת על פי התפיסה הרווחת שיחידים התפללו מאז ומעולם כרצון לבם וכנטיית רוחם, בלא כל מיסוד וקבע; ואילו גיבוש מטבע, לפי עצם טיבו, נעשה תחילה לצורך תפילתו הממוסדת של הציבור.¹³⁹ אך גם לפי התפיסה שאף תפילות היחיד נאמרו משורשן במטבעות לשון קבועים, הרי מקורם של אלה בשירה המזמורית שבמקרא,¹⁴⁰ שדוברת עתים בלשון יחיד ועתים בלשון רבים; ואילו העמידה לעולם בלשון רבים אמורה, ואף שעושה שימוש רב במקראות, יסוד תבניתה עצמאי.¹⁴¹ בין כך ובין כך הציבור ככתובתה הראשונית של העמידה זוכה מעתה לאישור מתוכו של מבנה העמידה.¹⁴²

אפשר שהצעה זו אף מאירה מחדש את עצם מתכונתה של העמידה, היינו מניין שמונה עשרה ברכותיה: 'רבן גמליאל אומר: בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה'.¹⁴³ מספר זה חוזר במקורות

ובני ארץ ישראל, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תרצ"ח, חילוק כט, עמ' 83. וראה נוסח החילוק שציניתי במאמרי מה ראוי (לעיל הערה 81), עמ' מא, הערה 109; וראה עתה: י"מ דובאוויק, 'דפים חדשים מהגניזה מספר "החילוקים בין בני בבל לבני ארץ ישראל"', ירושון, לד (תשע"ו), עמ' כג. וראה לעיל הערה 81.

138 כבר עמד על כך תבורי, ברכת כוהנים (לעיל הערה 114), אלא שהותיר פתוחה את האפשרות שתפילת היחיד ראשונית, וברכת השלום עניינה פְּרָדָה, עיין שם. השווה: רא"צ פרומר הי"ד, ארץ צבי, ב, אורח חיים, סי' כא (בני ברק תשמ"ח, עמ' מד).

139 ראה: אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הערה 2), עמ' 186; S. Talmon, *The World of Qumran from Within*, Jerusalem 1989, p. 201; ויינפלד (לעיל הערה 9), עמ' 136. בלידשטיין ציין מקורות אלה, והטעים כי זוהי תזוה כללית בעולם התפילה שמחוץ ליהדות, וכן העמיד על מגבלותיה. ראה: בלידשטיין, שליח ציבור (לעיל הערה 36), עמ' סה, הערה 57. אך גם הוא העיר למשניות 'המעוררות את הרושם כי שליח ציבור אמור היה להוסיף קטעי תפילה שלא הוטלו על הציבור כולו, או אפילו כי הן משקפות עידן בו התפלל רק שליח ציבור' (שם, עמ' נה). אך דומה כי אין צורך להניח שרק שליח הציבור התפלל, אלא שרק הוא התפלל את התפילה המגובשת בתבנית ידועה; היחידים התפללו כרצונם וכהבנתם.

140 ראה: הרן, מקרא ועולמו (לעיל הערה 50), עמ' 182 והערה 14. וראה גם: M. Greenberg, *Biblical Prose Prayer*, California 1983

141 וראה: 'אוצר המלים [...] של כל נוסחי העמידה מקראי ברובו כידוע, אבל סגנונה אינו מקראי [...] גם תחביר העמידה קרוב יותר אל הנהוג בלשון חז"ל מאשר אל הנהוג בלשון המקרא [...] לשון זו תהיה [...] לא זו המזוהה מיד עם לשון המקרא' (פליישר, תפילת שמונה עשרה [לעיל הערה 3], עמ' 66), וראה הספרות המובאת בהערה 27 שם.

142 לשונו של רבן גמליאל במשנת ברכות הידועה המובאת להלן, 'בכל יום אדם מתפלל שמונה עשרה', הדן בתפילת היחיד, אינו מתייחס לעיצובה הראשון של התפילה בימי הבית, אלא לתקנת החובה של ימינו.

143 משנה, ברכות ד, ג.

תנאיים נוספים,¹⁴⁴ ומלשונו של רבן גמליאל אף דייקו חכמים שהוא התייחס למספר שנקב קידוע.¹⁴⁵ אלא שכבר נתלבטו התלמודים במספר זה, משני כיוונים מנוגדים. בבבלי שאלו: 'הני תמני סרי – תסרי הוויין?'¹⁴⁶ שהרי מניין הברכות בעמידה שלנו מסתכם באמת בתשע עשרה. תשובתו הידועה שלבבלי שם היא שברכת המינים ניתוספה במאוחר על מתכונת השמונה עשרה המקורית. ברם כבר הצביעו חוקרים על העולה מן המקורות, שעצם קיומה של ברכה כנגד 'פְּרוּשִׁים' (פורשים) כלשהם מקורי הוא בתבנית השמונה עשרה.¹⁴⁷ הוספת המינים עניינה אפוא הרחבה של הברכה הקיימת, או הוספת ברכה כנגד המינים על גבי הברכה כנגד הפרושים,¹⁴⁸ ונמצא כי בין כך ובין כך מתחילה לפנינו תשע עשרה ברכות תחת שמונה עשרה. ואילו בירושלמי מופיעה שאלה הפוכה: 'אמר ר' חונה, אם יאמר לך אדם: שבע עשרה¹⁴⁹ אינון, אמור לו: של מינין כבר קבעו חכמים ביבנה'.¹⁵⁰ הדברים מתבהרים על פי שיטת

- 144 משנה, תענית ב, ב; תוספתא, ברכות ב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 7); ג, כה (שם, עמ' 17); ו, כד (שם, עמ' 40); וראה מאמרי ברכת המצוות [לעיל הערה 43], עמ' 56–57; שם, תעניות א, ט (שם, עמ' 326); ספרי לדברים שמג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 395); מדרש תנאים לדב' לג 2 (הוצאת הופמן, עמ' 209). מספר זה, שיש בו כפולה של שלוש, אינו מקרי, וראה: פליישר, תפילת שמונה עשרה (לעיל הערה 3), עמ' 64; ועל המצוין שם יש להוסיף את עשרים וארבע ברכות העמידה של תענית (לעיל הערה 5). וראה עוד: מ"י כהנא, 'תפוחי זהב במשכיות כסף: המשנה וסדר סדריה', תרביץ, עו (תשס"ו), עמ' 38–39.
- 145 ראה, לדוגמה, היינימן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 22, 141, הערה 17. דומה שהדבר מתחזק מכוח הארתו של נאה שתחבירו של המשפט מלמד כי התפילה בכל יום כבר מונחת ביסודו, ולא בא רבן גמליאל אלא להבחין: בכל יום שמונה עשרה, אבל במועדים מניין שונה. ראה: ש' נאה, "בורא ניב שפתיים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על פי משנת ברכות ד, ג, ה, ה', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 206–207, הערה 106.
- 146 בבלי, ברכות כח ע"ב.
- 147 ראה לדוגמה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 6), עמ' 54; היינימן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 142. ועל מקומה המהותי של ברכה זו בתפיסת התפילה של חז"ל בכללה ראה עוד מאמרי פרשת העיבור (לעיל הערה 7), עמ' צב–צח.
- 148 ראה: 'כולל של מינים בשל פרושים, ושל גרים בשל זקנים, ושל דוד בשל ירושלם [כך בכ"י ארפורט (לעיל הערה 11)], שגרסו עדיפה כאן מזו של כ"י וינה (לעיל שם): 'ב"בונה ירושלם"', כעולה מלשון שאר המשפטים, וכפי שכבר העיר א' ארליך, 'לנוסחן הקדום של ברכות "בונה ירושלם" וברכת דוד בתפילה', פעמים, 78 (תשנ"ט), עמ' 18, הערה 11; אם אמר אלו לעצמן ואילו לעצמן יצא' (תוספתא, ברכות ג, כה [מהדורת ליברמן, עמ' 18]). אין לאמץ את הגהתו ופירושו של פליישר לברייתא זו (ראה: פליישר, לקדמוניות תפילות החובה [לעיל הערה 3], עמ' 42–43, הערה 101), ראה מאמרי פרשת העיבור (לעיל הערה 7), עמ' צא–צב, הערה 46.
- 149 זו הגרסה המקורית שבכתבי היד ובדפוס ונציה, הן בברכות והן במקבילה שבתענית ב, ב (סה ע"ג; טור 713, שורות 46–47), לרבות קטע הגניזה שהדפיס ל' גינצבורג, שרידי ירושלמי, ניו יורק תרס"ט, עמ' 173. אלא שמתוך הרצון להתאים את הדברים לבבלי הגיה ר"ש סיריליו בביאורו לירושלמי שם (מיינץ תרל"ה), וכן ר"ש יפה אשכנזי, יפה מראה, על אתר (ונציה ש"ן) ור"א פולדא בביאורו שם (אמסטרדם ת"ע): 'תשע עשרה'. בדפוסים אחרונים נמשכו אחריהם, אך כבר ראו שאר מפרשים שגרסת הירושלמי היא אכן 'שבע עשרה'. וראה גם: גינצבורג, פירושים וחיידושים (לעיל הערה 15), ג, עמ' 271.
- 150 ירושלמי, ברכות ד, ג ע"א; טור 37, שורות 27–28).

הירושלמי ומנהג ארץ ישראל – כפי שכבר העמידו עליהם ראשונים – לכלול את ברכות דוד וירושלים בברכה אחת הנחתמת: 'אלהי דוד ובונה ירושלים'.¹⁵¹ נמצא כי בלא ברכת המינים אין כאן אלא שבע עשרה ברכות. ולכך השיב הירושלמי (בהיפוך דברי הבבלי) כי ברכת המינים נתקנה כבר¹⁵² ביבנה, ותבנית השמונה עשרה שדן בה רבן גמליאל כוללת גם אותה. ברם אף הסבר זה למניין השמונה עשרה אינו ברור, שכן מסתברת דעתם של החוקרים כי העמדת ירושלים ודוד כשתי ברכות נבדלות היא דווקא המתכונת הראשונית,¹⁵³ וזו נשתמרה במנהג בבל; ואילו במנהג ארץ ישראל צורפו השתיים הנבדלות לאחת, כהוראת התוספתא: 'כולל של דוד בשל ירושלים'.¹⁵⁴ התוספתא שם עדיין התיירה – לפחות בדיעבד – לאמרן כל אחת לעצמה, אך הירושלמי אימץ מתוך התוספתא רק את ההוראה לכללן כאחת, בלא אותו היתר, וכאן כבר מתבטא המנהג שנתקבע בארץ ישראל.¹⁵⁵ נמצא כי לפי תבניתה המקורית של העמידה – עם ברכת המינים ועם ברכות נבדלות לירושלים ולדוד – עדיין נשאלת השאלה: 'הני תמני סרי – תסרי הוויין?'

לדרכנו יש לומר שמתכונת השמונה עשרה שרבן גמליאל דיבר בה לא כללה את ברכת השלום, שעדיין לא נתקבעה כחלק בלתי נפרד מן העמידה, כעולה במפורש ממשנת ראש השנה; והואיל ודבריו מוסבים תחילה על תפילת היחיד ('אדם מתפלל'), שאין בה ברכת כוהנים, נמצא שאכן שמונה עשרה ברכות הן (כולל ברכת המינים, וירושלים ודוד כשתי ברכות) ולא יותר. משנת ראש השנה כפשוטה, המלמדת על סיום העמידה מצד המתפלל בברכת הודאה, פותרת

151 ראה תוספתא דלעיל הערה 148, וכן הוא בשאר מקורות ארץ ישראל ובסידורים נוסח ארץ ישראל, ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 203–204. אחיזה לחתימה כפולה זו הייתה מצויה בימי הביניים בפרובנס, צרפת ואנגליה. ראה: ר' יצחק בן הראב"ד (שהביא גם את דברי רב שמואל בן חפני ב'שערי ברכות' שלו לעניין זה), נדפס: ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 152–155; א' קופפר, תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז, ירושלים תשל"ג, עמ' 118 (שכך נהג רבנו תמו וראה שם הערה 17); ר"א מלונדריש בשם אביו ר' משה, בתוך: רמ"ל זק"ש, פירושי ר' אליהו מלונדריש ופסקיו, ירושלים תש"ט, עמ' קה, וכן הוא בשמו בתוספות חכמי אנגליה לבבלי, פסחים ק"ו ע"ב. ר' ישעיה דיטראני יצא בחריפות ובבהירות נגד החתימה הכפולה, והציע הסבר מלא לפרשה, ראה בתוספותיו לבבלי, תענית יג ע"א.

152 ז' פרנקל, בביאורו אהבת ציון לירושלמי על אתר, הואיל והבינו על פי הבבלי, אכן העיר: 'ולשון "כבר" אינו מדויק' (וינה תרל"ד, כח ע"א). אלא שבאמת לשון 'כבר' מלמד אף הוא שכוונת הירושלמי הפוכה מן הבבלי – ברכת המינים כלולה בעמידה המקורית שאליה נתייחס רבן גמליאל.

153 וכבר צוין בהקשר זה ההלל של בן סירא, המייחד לכל אחד מהנושאים הלל משלו: 'הודו לבונה עירו ומקדשו כי לעולם חסדו; הודו למצמיח קרן לבית דוד כי לעולם חסדו' (בן סירא נא 27–28 [מהדורת סגל, עמ' שנה]).

154 תוספתא דלעיל הערה 148. וראה לדוגמה: היינימן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 46 ובספרות הרשומה בהערה 40 שם; פליישר, תפילת שמונה עשרה (לעיל הערה 3), עמ' 78 והערה 80.

155 ראה: ירושלמי ברכות ב, ד ה ע"א; טור 18, שורות 35–36; ד, ג ח ע"א; טור 37, שורות 30–31 [=שם, תענית ב, ב (סה ע"ג; טור 713 שורה 49 – טור 714 שורה 1)]. והשווה לבבלי, מגילה יז ע"ב: מופיעה שם הכללת זדים במינים וגרי הצדק בצדיקים, אך הכללת דוד בירושלים לא נפקדה – כשיתת הבבלי שברכות אלה אכן נבדלות.

אפוא בפשטות את מתכונת השמונה עשרה של משנת ברכות. הרפב העמידה המצטייר מעתה כך הוא: שלוש ברכות פתיחה של שבת; שתיים עשרה ברכות בקשה ובסיומן ברכת חיתום לחטיבה זו, 'שומע תפילה'; ולסוף שתי ברכות סיום,¹⁵⁶ אלא שבתפילת הציבור מצטרפת לכאן ברכה שלישית, ברכת כוהנים. נמצא כי ההתלבטות בסכום ברכותיה של עמידת החול – שמונה עשרה ברכות או תשע עשרה – אינה חידוש אמוראי, כי מתחילת תקנתה של עמידת החול היו שתי אפשרויות להבינה: בת שמונה עשרה ברכות – של התפילה עצמה, או בת תשע עשרה ברכות, שהרי בציבור מצטרפת ברכת כוהנים וחותרמת את הברכות שלפניה (כדרך שברכת כוהנים נחשבת במשנת ראש השנה כברכתה השביעית של עמידת הציבור בשבת ומועד).

אך לאחר שברכת השלום כבר נתקבעה כחלק בלתי נפרד מן העמידה, לא נחשבה עוד ברכת כוהנים ממניין הברכות, שהרי יש כעת שמונה עשרה ברכות סטנדרטיות של קבע בעמידה, וברכת כוהנים אינה נוהגת אלא במקצת עמידות. והוא הדין בתפילת שבע, שברכתה השביעית שוב אינה ברכת כוהנים אלא ברכת השלום. אך העמימות שבין שמונה עשרה לתשע עשרה נותרה על מקומה, בעיבור צורה: הבבלי, המשמר את חלוקתן של ירושלים ודוד לשתי ברכות, אימץ עמידה של תשע עשרה ברכות: שלוש ראשונות, שלוש עשרה אמצעיות ושלוש אחרונות (כולל ברכת השלום); ואת הסטייה ממתכונת השמונה עשרה הסביר פֶּאִיחור שייחס לברכת המינים. ואילו בירושלמי לא ראו בברכת המינים עניין מאוחר למסגרת השמונה עשרה שרבן גמליאל דיבר בה; אך אף לאחר קיבועה של ברכת השלום (והוצאת ברכת כוהנים מן המניין), ידעו בארץ ישראל לשמר את המניין שמונה עשרה, באמצעות צירופן של ברכות ירושלים ודוד לברכה אחת.

נראה כי ההצעה שברכת השלום מאוחרת מגופה של העמידה יש לה סיוע ממטבעה הסגנוני. מטבע החיתום של ברכות עבודה והודאה נבדל ושוונה ממטבע חיתומן של שאר ברכות העמידה: ט"ז הברכות הראשונות חותמות בתיאורו של הקב"ה – מ'מגן אברהם' ועד 'שומע תפילה'; אבל ברכות עבודה והודאה – בניסוחן הראשון – הגם שפורמלית חתימותיהן מתארות את הקב"ה, מכל מקום עיקר משמען מוסב על מעשי המתפללים: 'בא"י הטוב לך להודות', 'בא"י שאותך ביראה נעבוד'.¹⁵⁷ קשה להניח שמקריית גֶרְדָּא יצרה הבדל יסודי זה דווקא בברכות הללו;¹⁵⁸ ומסתבר

156 הביטוי 'שלוש אחרונות' כמתאר את חטיבת הסיום בהקבלה ל'שלוש ראשונות' מצוי רק במקורות אמוראיים. 157 לתיעוד הנוסח הארץ ישראלי הראשוני של חתימת ברכת הודאה ('הטוב לך להודות') ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 241. ולתיעוד נוסח זה בברכת עבודה ('שאותך ביראה נעבוד') ראה להלן הסעיף הבא.

158 ההבדל שצוין במשמעות הוא עיקרו של השינוי בין חיתום שאר הברכות לחיתום ברכות עבודה והודאה. וראה ר"ר מרגליות, נפש חיה², תל אביב תשי"ד, יב ע"ב. הבדל זה הוא העומד ביסוד ההבדלים הצורניים שבהם בלבד דן היינמן – מעבר מגוף שלישי (כגון 'מגן אברהם') לגוף שני ('שאותך ביראה נעבוד'); 'הטוב לך להודות') ומשפט הזיקה המצוי בחתימת שתי אלה, שלא כבשאר החתימות. ראה: היינמן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 62–64. היינמן ראה שם בחריגות צורניות אלה פרי אילוף – לא היה אפשר לבטא את הרעיון המבוקש בדפוס הרווח של החתימות. אך קשה להבין מדוע אי אפשר לנסח את חתימתה של ברכת עבודה

שהבחנה זו באה לסמן את מהותן של ברכות אלה כמרכיבות את חטיבת הסיום שלתפילה. כי בברכותיהן של שתי החטיבות הראשונות המתפלל מקלס תחילה את בוראו ולאחר מכן שוטח בקשותיו לפניו – ומתוך כך חותם בתכונה של הבורא המתאימה לכל קילוס ובקשה. אבל בחטיבת הסיום כבר כלו השבחים והבקשות; מעתה עובר המתפלל תחילה לעבודת הקרבנות (כדלהלן סעיף ט) – ומתוך כך מתחייב להתמדתה ('שאותך בראה נעבוד'),¹⁵⁹ ומסיים בהודאה – וחותם בשבחה שלה ('הטוב לך להודות'),¹⁶⁰ שאף בו יש מעין הבטחה להתמדתה. העובדה שברכת השלום אינה משתלבת במתכונת הסגנונית של ברכות הסיום, אלא חותמת במטבע השגור של הברכות הקודמות, המתאר את הקב"ה ('מעון הברכות עושה השלום', או 'מברך את עמו ישראל בשלום'), מלמדת אף היא שברכה זו אינה חלק מקורי מבניינה של חטיבת הסיום של התפילה.¹⁶¹

'הרוצה בעבודה' (כדלהלן הערה 178) או כיוצא בזה, ובאשר לברכת הודאה כבר הביא היינמן שם בעצמו את המטבע 'אל ההודאות'. אף ארליך העמיד רק על ההבדל בגוף, וראה בו סימן לקדמות שתי הברכות הללו, אך לא ברור היסוד להנחה שזהו מטבען של ברכות קדומות. ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 244. כבר ציין היינמן שם שהמטבע הבבלי של חיתום ברכת עבודה, 'המחזיר שכינתו לציון', נראה כבא לסלק את החריגות האמורות, ובמידה מסוימת יש לומר כן גם באשר לחתימה הבבליית של ברכת הודאה, 'הטוב שמך ולך נאה להודות!'; הרישא למצער מבקש להתאים עצמו למטבע חתימותיהן של שאר הברכות – לא מן הבחינה הצורנית אך מן הבחינה התוכנית: 'הטוב שמך' מוסב על תיאורו של הקב"ה ולא על מעשה המתפלל. וראה הערה הבאה.

159 על פי הכתוב 'את ה' אלהיך תירא ואתו תעבד' (דב' ו 13), כפי שציין היינמן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 64, הערה 32. לקישור מעניין בין הברכה לכתוב זה ראה: פלוסר, יהדות בית שני (לעיל הערה 9), עמ' 158–155. פליישר ציין לכתוב 'עבדו את ה' ב'יראה' (תה' ב 11). ראה: ע' פליישר, 'לנוסח ברכת העבודה', סיני, ס (תשכ"ו), עמ' רעה (נדפס שוב: הנ"ל, תפילות הקבע [לעיל הערה 3], עמ' 251), וזיקתו של כתוב זה לברכתנו כבר צוינה במדרש חדש לדב' יא 18 (מהדורת וכמן, עמ' 227). הואיל ובמקורות המקראיים של מטבע הברכה מצוי מוטיב היראה, ספק אם הדבר נראה בעיני המתפללים כפגם (עבודה רק מיראה) והוא שגם לחילופו בשאר מטבעות, כפי שהציע פליישר שם. (דבריו שם שבכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S H 18.3 נשמטה תיבת 'ביראה' מנוסח החתימה אינם מקוימים על פי בדיקת התצלום וכן על פי העתקת ארליך, תפילת העמידה [לעיל הערה 8], עמ' 282). נראה יותר שיסוד החילופים במגמת ההשוואה של חיתום הברכות בחטיבה המסיימת על פי חיתום שאר הברכות, כדלעיל בהערה הקודמת.

160 על פי הכתוב 'טוב להדות לה' (תה' צב 2), כפי שציין היינמן, התפילה (שם), עמ' 64, הערה 32. תפיסת ניתוקה של ברכת השלום מן העמידה עצמה אפשר שמתבטאת אף בהלכות מאוחרות יותר. כך לדוגמה מצינו בספר 'הלכות גדולות' כי אף שאין להוסיף בקשות בברכות ראשונות ואחרונות, הנה הוספת 'בספר חיים' וכו' בברכת השלום של עשרת ימי תשובה מותרת: 'אבל 'ובספר חיים' אמרין ב'שים שלום', דסליקו להו שמונה עשרה, והוה ליה כי תחנוני' (הלכות גדולות, א, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 33; והובא בחידושי הרשב"א לבבלי, ברכות לד ע"א; בשבלי הלקט, סי' רפו [מהדורת בובר, וילנה תרמ"ו], קלד ע"ב]; בטור, אורח חיים, סי' תקפב). וכבר תמה בעל 'בית יוסף' (לטור, שם): 'כיון דעדיין לא חתם בברכה, לא מיקרי סיים תפילתו! וראה: בית חדש, שם. אך אפשר שאין כוונת הגאון שסיים התפילה הוא קודם חתימת הברכה, אלא שברכת השלום מראשה היא כבר מעבר למסגרת התפילה המקורית. השווה: ר"י עמדין, מור וקציעה, שם. התפילה נחתמת אפוא מצד המתפלל בהודאה. וראה עוד לשון הרמב"ם:

בירור עניינה של ברכת השלום מלמד אפוא הלכתא גברותא בתולדות התפילה. תחילה נתברר כי במתכונתה המקורית של תפילת הציבור נסתיים המעמד בברכת כוהנים, ששימשה מענה על ברכות התפילה שלפניה: תחילה מברך הציבור את ה', ולבסוף ה' מברך את הציבור באמצעות הכוהנים. התפילה לא נסתיימה בבקשה ('שים שלום וכו'), אלא בהודאה מצד המתפלל ובברכה מצד שומע תפילה – והוא המבנה היאה לה. מתוך כך למדנו אף על קהל היעד של העמידה הראשונה: זו לא ליחידים נתייעדה תחילה אלא לציבור, שהוא המתברך בסיום התפילה מפי הכוהנים, כדרך שנהגו בעבודת המקדש.¹⁶² ואילו ברכת השלום, שהיא מעין פרפרזה של ברכת כוהנים, ניתוספה לתפילה מתחילה במקום ובזמן שאין ברכת כוהנים, ולא הייתה חלק מתבניתה הראשונה של העמידה. מתוך כך נתבהר מניין שמונה עשרה הברכות שבעמידה: אף שהיא כללה מתחילה את גלגוליה הקדומים של ברכת המינים, ואף ברכות ירושלים ודוד מסתבר כי נקבעו בה כברכות נבדלות, עדיין שמונה עשרה הן ולא תשע עשרה, שהרי ברכת השלום לא עלתה תחילה מן המניין, וברכת כוהנים אינה נוהגת בתפילת היחיד כלל (ואף לא בכל תפילות הציבור).

לבירור זה הגענו מתוך השאלה מה מקום יש לברכת השלום, שכולה בקשה, לאחר חיתום הבקשות ב'שומע תפילה'; והנה נתברר כי חטיבת הסיום המקורית של העמידה אכן כוללת שתי ברכות בלבד של המתפלל עצמו, ברכת עבודה וברכת הודאה; וברכת השלום באה כתחליף לברכת כוהנים, שהיא המסיימת את העמידה באמת, ובה אין בקשות אלא מענה על התפילה בברכותיו של מי שאליו מתפללים. ואילו ברכת הודאה, חסרת הבקשה, אכן ראויה יפה לחיתום העמידה. מעתה נותר להבין את עניינה של ברכת עבודה, שכולה בקשה: מה מקום לברכה זו לאחר חתימתן המפורשת של כל הבקשות בברכת 'שומע תפילה'?

¹⁶² במדינה מברכין אותה [את ברכת הכוהנים] אחר כל תפילה' (הלכות תפילה וברכת כוהנים יד, יד); משמע שברכת כוהנים היא כבר אחר התפילה.

162 על ברכות הכוהנים בעבודת המקדש ראה מאמרי תפילת כוהנים (לעיל הערה 44).

ו. למטבעותיה של ברכת עבודה

בידוע, שני מטבעות שונים ונבדלים שרדו בידינו לברכת העבודה:

נוסח בבל ¹⁶⁴	נוסח ארץ ישראל ¹⁶³
רצה ה' אלהינו בעמך ישראל ובתפלתם ¹⁶⁵	רצה ה' אלהינו
והשב עבודה לדביר ביתך	ושכון בציון
ואשי ישראל ותפלתם מהרה באהבה תקבל ברצון	מהרה ¹⁶⁶ יעבדוך עבדיך ¹⁶⁷
ותהא ¹⁶⁸ לרצון תמיד עבודת ישראל עמך ¹⁶⁹	בא"י שאותך ביראה נעבוד.
בא"י המחזיר שכינתו לציון.	

את היחס בין שני המטבעות הללו כבר קבע פליישר אל נכון: 'מטבע זה של ברכה נוסחו הקדום ודאי שדיבר בעבודת בית המקדש ממש, ולא הייתה בו, בדרך הטבע, תפילה להחזרת השכינה לציון, ואין ספק בקדמותו של המטבע "שאותך ביראה נעבוד" (או כיו"ב) על פני המטבע "המחזיר"

163 ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 221. חלקים מנוסח זה מתועדים אף בוויקרא רבה ז, ב (מהדורת מרגליות, עמ' קנא), ובפסיקתא דרב כהנא, שובה ה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 353). לשון 'נוסח ארץ ישראל' מכאן למקורות הראשונים שבידינו המתועדים אותו, שארץ ישראלים הם; אך תפוצתו של הנוסח אינה מוגבלת כלל וכלל לארץ ישראל. וראה: ארליך, תפילת העמידה (שם), עמ' 231–232.

164 ראה: ארליך, תפילת העמידה (שם). אף לשון 'בבל' נקוט כאן בשל עיקר תיעודו של המטבע, אך לא מן הנמנע שאף מחוצה לה היה המטבע מוכר, אלא שבכך אין כדי להזיז את מעמדו המשני של מטבע זה ביחס למקבילו הארץ ישראלי. תודתי נתונה למר יצחק לנדיס, אשר שלח לי בטובו את חיבורו המצוין שטרם פורסם, 'ברכת העבודה בתפילת העמידה: עיונים בנוסחיה ובתולדותיה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ו. לנדיס תרגם את המקור היווני של 'תקנות השליחים' בפסקה המקבילה לברכת עבודה בתיבה 'רצה': 'רצה בתחינת שפתי עמך [...] רצה בתפילת עמך' (שם, עמ' 35), ומתוך כך ביקש לטעון לקדמות המטבע הבבלי של ברכתנו. ראה: שם, עמ' 38–39. ברם המקור היווני מאפשר לתרגם 'קבל' תחת 'רצה', כפי שאכן תרגם קיסטר, קווים (לעיל הערה 113), עמ' 220–221; וראה: לנדיס, ברכת העבודה (שם), עמ' 36, הערה 44. ומכל מקום עיקרו של דבר הוא בכך שברכה זו ב'תקנות השליחים' כוללת מוטיבים הלקוחים בבירור מברכות ירושלים, דוד ובעיקר 'שומע תפילה' של העמידה. ראה: קיסטר, קווים (שם), ובהערה 75 שם. נמצא שהבקשה על ריצוי או קבלת התפילה מתפרשת יפה על רקע ברכת 'שומע תפילה', ואין בה די כדי ללמד דבר של ממש על מטבע ברכת העבודה.

165 לנוסחים הגורסים 'ולתפלתם שעה' ראה: ארליך, תפילת העמידה (שם).

166 תיבה זו ליתא במקצת הנוסחים. ראה: ארליך, תפילת העמידה (שם), עמ' 222; וראה להלן הערה 172.

167 לחילופי הנוסח 'עבדיך'/'בניך' ולשני משפטים שניתוספו כאן במקצת נוסחים (ז'בירושלם נשתחוה לך'; 'אתה ברחמים תחפץ בנו ותרצינו') ראה: ארליך, תפילת העמידה (שם).

168 או 'ותהי', 'ותהיה'. ראה: ארליך, תפילת העמידה (שם).

169 בחלק מן הנוסחים נוסף כאן: 'ואתה ברחמים/ ברחמיך הרבים] ותחפוץ בנו ותרצינו; ובהרבה נוסחים נוסף: 'ותחזינה עינינו בשובך [לנוך] לציון ברחמים'. ועל כך עוד נוסף במקצת נוסחים: 'ותרצה בנו [ובעבודתנו] כמאז'. ראה על כל זה: ארליך, תפילת העמידה (שם).

וכו'.¹⁷⁰ ארליך חזר על כך מתוך ביסוס רחב, והוסיף כי מטבע ארץ ישראלי זה קדום אף ממתבע ארץ ישראלי שמתועד באופן חלקי במכילתא דר' ישמעאל לדברים ובמקבילותיה המאוחרות: 'השב שכינתך לציון וסדר עבודתך לירושלם עירך'.¹⁷¹ במטבע זה, ככחברו הבבלי, כבר יש ביטוי מובהק למוטיב הרסטורטיווי של השבת העבודה והחזרת השכינה, מוטיב אשר בא לעולם מתוך שהעבודה בטלה לאחר החורבן, ונתבקש להתפלל על השבתה – והוא הדבר שנעדר כליל מן המטבע הארץ ישראלי הראשון, הן בגוף הברכה¹⁷² והן בחתימתה.¹⁷³

ארליך סבר שהנוסח הקדום הוא מטבע מקורי העומד על רגלי עצמו, אך נראים הדברים שמטבע זה מלמד מתוכו שהוא עיבוד של קודמו: כבר העיר קיסטר כי הלשון 'רצה ה' אלהינו' ותו לא אינו חלק, בשל חסרון מושאה של הרצייה;¹⁷⁴ ונראה שמכאן הנוסח שהדפיס דוב מנדלבוים על פי כתב יד יחיד בפסיקתא דרב כהנא: 'רצנו ה' אלהינו' – כאן ברור מושא הרצייה, והלשון מתפרש כדרכו.¹⁷⁵ אך ברי שאין לראות נוסח יחידאי זה כמקורי, אלא כפרי תיקון לבעיה האמורה שבנוסח הראשון. מסתבר מעתה כי בראש המטבע המקורי נזכר ריצוי העבודה, שהרי לשון ריצוי מצטרף כידוע תדיר לעבודת הקרבנות.¹⁷⁶

170 פליישר, ברכת העבודה (לעיל הערה 159), עמ' 246. הדברים נכתבו הרבה קודם שהגיע פליישר לתפיסתיו המאוחרות (והמאוחרות) באשר לתולדות העמידה. ראה: שם, והשווה: פליישר, תפילת שמונה עשרה (לעיל הערה 3), עמ' 76, הערה 65.

171 מכילתא לדב' יב 5 (מהדורת כהנא, קטעי מדרשי הלכה [לעיל הערה 90], עמ' 349); מדרש שמואל לא (מהדורת ליפשיץ, עמ' 99); מדרש תהלים יז, ד (מהדורת בובר, דף סד ע"א), ושם: 'העבודה לירושלם'. היחס בין המקבילות יידון בס"ד במקום אחר.

172 למעט התיבה 'מהרה', שאמנם ליתא בחלק מן העדים. ראה לעיל הערה 166. וכן ליתא בפסיקתא דרב כהנא, שובה ה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 353).

173 ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 226–231. לדעת ארליך הנוסח המאוחר הוא תולדת התפתחות התפיסה שבעקבות החורבן נסתלקה השכינה ממקומה, אך בדורות הראשונים שלאחר החורבן עוד לא נתגבשה תפיסה זו, ולכן אפשר היה להמשיך להחזיק בנוסח הקדום. ברם אפילו סברו שהשכינה עודה במקומה הראשון, הרי סדר העבודה ודאי בטל, וכבר התבקש להתפלל על השבתה. על כורחך ביקשו לשמר את הנוסח הקדום, וזאת מתוך שהסכו אותו לעתיד: 'שכון בציון ויעבדוך בניך בירושלם' – בעתיד. נמצא שכדרך ש'עבדוך בניך' מתפרש על העתיד, כי בהווה העבודה בטלה, אף לעניין השכינה מתפרש המטבע 'שכון בציון' על העתיד – אפילו כבר שררה התפיסה ששכינה גלתה ממקומה.

174 קיסטר, קווים (לעיל הערה 113), עמ' 225, הערה 94. לאמתו שלדבר 'רצה' בלא מושא מתועד פה ופה, כנראה בהוראת התרצה. ראה לדוגמה: 'הלעולמים יונח ה' ולא יסיף לרצות עוד' (תה' ז 5; וראה: א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, יג, ירושלים תשי"ב, הערך 'רצה', עמ' 6696). ואף בברכת המזון של שבת מצינו: 'רצה והחליצנו'. נוסח זה מובא כבר בוויקרא רבה לד, טו (מהדורת מרגליות, עמ' תתיא); בשניים מן העדים 'רצה' ליתא (ראה חילופי הנוסח שם), אך כיוון שהמדרש מעוניין שם רק בתיבת 'החליצנו', אין להוכיח אפילו מעדים אלה שתיבה זו לא הייתה במטבע הברכה של בעלי המדרש. ואף על פי כן ודאי שימוש חריג הוא. פסיקתא דרב כהנא, שובה ה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 353). מחילופי הנוסח שם עולה כי 'רצנו' מתועד רק בכ"י אוקספורד, בודליאנה Marshall Or. 24 (נויבאוור 151), ובשאר העדים: 'רצה אלהים' או 'רצה ה' אלהינו'.

176 וכמצוי בנוסח בבל שבהמשך הברכה: 'ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך'. וראה להלן.

שחזור משוער של הברכה מצטייר אפוא כך (או מעין כך): רצה ה' אלהינו בעבודת עמך ישראל,¹⁷⁷ שכון בציון ויעבדוך עבדיך בתוכה, בא"י שאותך ביראה נעבוד.¹⁷⁸ אלא שלאחר החורבן, כשבטלה העבודה, הותירוה רק כתקווה לעתיד ('ויעבדוך', 'נעבוד'), וכך נוצר הלשון החריג שב'רצה' ללא מושא. ואילו בנוסח הבבלי ('רצה ה' אלהינו בעמך ישראל ובתפלתם') הוחלף מושא הריצוי – מעבודת העם, שבטלה, אל העם עצמו ותפילתו;¹⁷⁹ ואילו ריצוי העבודה נדחה לעתיד: 'ואשי ישראל ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך'. בשחזור זה, שאינו יתר על השערה, לא באתי אלא להטעים את מוטיב העבודה: לא סוף דבר שזו מופיעה סמוך לחתימה ובחתימה, אלא מסתבר שהופיעה כבר בראש הברכה; וכבר במקורות התנאיים אכן קרויה ברכה זו 'עבודה'.¹⁸⁰

177 כך כבר שחזר רש"י את תחילת הברכה, ראה בפירושו לבבלי, ברכות יא ע"ב, ד"ה 'ועבודה'; והשווה לפירושו לבבלי, יומא סח ע"ב, ד"ה 'ועל העבודה'. אך את ההמשך שחזר רש"י על פי הנוסח הבבלי של הברכה, ואילו לחתימה הציג שם שני מטבעות חלופיים: ראשון 'ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון' (כהשערת פליישר דלהלן בהערה הבאה, שלשון משורש רצ"ה היה בחתימה; ותמיהה גדולה היא שדברי רש"י נעלמו הימנו), ושני בנוסח ארץ ישראל. השווה גם לתפילה הנמסרת במקבים ב, להלן הערה 213. הצעה זו מסתייגת אף מכך שמעשה פתיחת הברכה היא מעין חתימה – עבודה, בהתאם לכלל הנקוט בידי רב ששת בבבלי, ברכות מט ע"א.

178 השווה לראיותיו של פליישר מן הפיוט הקדום שנתקיים גם מטבע ברכה שחתם בא"י הרוצה בעבודה' או קרוב לכך: פליישר, ברכת העבודה (לעיל הערה 159), עמ' 247–251; וראה בהערה הקודמת. על מגוון ראיות נוספות לדבר ראה: ש' אליצור, מחזורי שבעות לסדרים ולפרשות, ירושלים תשנ"ג, עמ' 60–61; הנ"ל, אורי ארליך (לעיל הערה 8), עמ' 242, הערה 17; לנדיס, ברכת העבודה (לעיל הערה 164), עמ' 94–109. למקורות שצינו יש להוסיף את נוסח ברכת העבודה שנשמר בקטע סנקט פטרבורג, ספרייה לאומית רוסית, אנטונין Evr. III B 27, שכלולות בו – אמנם לא בחתימה – ממש התיבות 'רוצה בעבודה'. ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 237, בחילופי הנוסח. וכך – או 'רוצה עבודה' – גם בסידור פרס. ראה: ש' טל, נוסח התפילה של יהודי פרס, ירושלים תשמ"א, עמ' 15; י' כהן, 'תיקונים וגילויים חדשים בתפילת שמונה עשרה לפי נוסח פרס ובוכרה', חצי גבורים, ט (תשע"ו), עמ' תתקנט. וראה לעיל הערה 158–159.

179 וזאת בעקבות כתובים כגון 'רצאתי אתכם' (יח' מג 27), באשר לעם, ו'יהיו לרצון אמרי פי' (תה' יט 15), באשר לתפילה. יתר על כן, סמיכותה של ברכת 'שומע תפילה' לברכת העבודה אף בה היה כדי לשמש רקע לניסוח 'רצה' [...] בעמך ישראל ובתפילתם'. וכבר דוד התפלל: 'זכרני ה' ברצון עמך' (תה' קו 4; רש"י שם: 'בהרצותך לעמך'). סמיכות זו מצויה, כפי שכבר ציין קיסטר, בתפילת בן סירא: 'תשמע את תפילת עבדיך כרצונך על עמך' (בן סירא לו 22 [מהדורת סגל, עמ' רכה]). ראה: קיסטר, קווים (לעיל הערה 113), עמ' 225, הערה 94. אך לטעמי קשה להוכיח מכאן את קדמות המטבע הבבלי 'רצה' [...] בעמך ישראל ובתפילתם', שכן בסיפא של בן סירא, שהוא שאמור לרמוז על ברכת עבודה, אין אזכור שלתפילה, ואזכורה הוא שנתחדש במטבע הבבלי. ועוד, מנסחי המטבע הבבלי עשו ודאי שימוש במקראות ששימשו השראה גם לבן סירא, ואין הכרח לראות במטבע שעיצבו המשכיות למטבע קדום מימי הבית.

180 ר' יוחנן בן נורי ור' עקיבא במשנת ראש השנה ד, ה (לעיל ראש סעיף ד); תוספתא, ברכות ג, י (מהדורת ליברמן, עמ' 14). במשניות יומא ז, א, סוטה ז, ז ותמיד ה, א נזכרת ברכת עבודה שנאמרה במקדש – לאחר קריאת התורה של כוהן גדול ביום הכיפורים, לאחר קריאת המלך במעמד הקהל ובעבודת התמיד. ובירושלמי יומא ז, א (מד ע"ב; טור 593, שורה 21) נתבאר חיתום הברכה על פי המטבע הארץ ישראלי שלברכת עבודה בעמידה. אך קשה לידע אם זהו אכן מטבעה של ברכת עבודה שהמטבע מיעדה עליה, או שביאור הירושלמי

מעטה עלינו להבין את מיקומה של ברכת העבודה – שאינה אלא בקשה – בחטיבת הסיום של תפילת העמידה, לאחר שכבר נחתמו כל הבקשות בברכת 'שומע תפילה'.

ז. לבעיית מיקומה של ברכת עבודה – הסברים ובהינתן

ברכת העבודה, המבקשת על ריצוי העבודה, היה לה לכאורה למצוא את מקומה בסיום חטיבת הבקשות: לאחר ברכות ירושלים ודוד (שבנוסח ארץ ישראל היו כאמור ברכה אחת) ראוי היה לבקש על ריצוי העבודה הנעשית בציון, ולאחר פסגה זו של כל הבקשות צפויה הייתה לבוא ברכת החיתום של חטיבה זו, 'שומע תפילה'; אך מה מקום לחתום את מכלול הבקשות ב'שומע תפילה' ומיד לאחר מכן לשוב אל הבקשה הגדולה על ריצוי העבודה?¹⁸¹

שאלה זו חמורה דווקא לאור הבריר דלעיל, שהנוסח הבבלי של הברכה הוא משני ומאוחר יחסית למטבעה הארץ ישראלי. המטבע הבבלי, שמבקש לא על ריצוי העבודה דווקא, אלא תחילה על ריצוי התפילה, אפשר לו להתפרש במיקומו: בברכה זו המתפלל אינו מעלה בקשה נוספת, אלא מתפלל שהתפילה שנאמרה כעת תעלה לרצון; אין כאן סעיף נוסף ברשימת הבקשות אלא הסתכלות אחרנית על התפילה, שכעת נסתיימו בקשותיה, ויחול שתפילה זו תהיה לרצון. ודוק, התפילה אינה שבקשות התפילה תישמענה ותתקבלנה – דבר זה כבר נתבקש בברכת 'שומע תפילה'; עניינה של הבקשה הוא שמעשה התפילה, עבודת התפילה, יהיו לרצון לפני מי שעובדים אותו בתפילה.¹⁸²

הוא השלכה לאחור מן הברכה שבתפילה אל הברכה שבמקדש. וראה: קיסטר, נוסחי ברכה (לעיל הערה 8), עמ' 332, סוף הערה 7. אשר לברכת עבודה הנזכרת בתמיד שם, כבר נתבאר שזו משנה אחרונה שאינה כלולה ברובד הראשוני שלמשנה, ראה מאמרי תפילת כוהנים (לעיל הערה 44). יש לציין כאן להשערה נועזת של קיסטר שהביא לנדיס: העבודה המתועדת החל מן הגאונים שבנסיבות מסוימות נפתחה ברכת עבודה בפסקה 'אשי ישראל' וכו', בדילוג על הפסקה הפותחת 'רצה' וכו', אולי מלמדת כי ברכת עבודה שלנו מורכבת מצירוף שני מטבעות, שהאחד מהם פתח ב'אשי ישראל'. ראה: סידור רס"ג, מהדורת דוידוון, אסף ויואל (לעיל הערה 101), עמ' מב, ובהערות שם; לנדיס, ברכת העבודה (לעיל הערה 164), עמ' 67. אם אכן כך הוא – אף שלכאורה הלשון 'אשי ישראל' גרדא אינו הולם לפתיחת ברכה – הרי גם בנוסח הבבלי היו שפתחו את הברכה בריצוי העבודה ורק לאחר מכן בריצוי התפילה.

181 ראה לעיל ליד הערות 76–79. בירושלמי, ברכות ב, ד (ד ע"ד; טור 18, שורות 14–13) כבר שאלו על סדר הברכות הללו, אך הקושי שהוצג שם הוא מה טעם לא נסמכה ברכת עבודה לברכת ירושלים – לאחר 'שומע תפילה'. וראה: גינצבורג, פירושים וחידושים (לעיל הערה 15), א, עמ' 326; ל' מוסקוביץ, הטרימינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 334, הערה 244. ואילו שאלתנו הפוכה: מה טעם 'שומע תפילה', החוזמת את מכלול הבקשות, אינה באה לאחר שתי אלה. בביאור ר"ח קנייבסקי לירושלמי שם אמנם פירש, בניגוד לכל המפרשים, כי שאלת הירושלמי היא כשאלתנו (ראה: תלמוד ירושלמי: עוז והדר, א, ירושלים תש"ע, על אתר); אך הדברים אינם מתיישבים יפה בלשון התלמוד. מכל מקום הירושלמי בתשובתו תלה את סדר הברכות בסדר הכתוב שהוא ראה כרקע ולא סיפק הסבר אימננטי.

182 השווה: ר"ד סולוביצ'יק, שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ב, ירושלים תשס"ג, עמ' רלג. לכאן הפנני בטובו חתני ר' ישי אנגלמן.

אך מאחר שנתברר כי במטבע הראשוני של ברכת העבודה אין זכר לרעיון של ריצוי תפילה, וכי המבוקש בברכה זו אינו ריצוי התפילה אלא המשך עבודת המקדש וריצויה שלה, חזרת ועולה הבעיה החמורה של מיקום הברכה: לפי מטבעה המקורי הברכה מעלה לכאורה בקשה חדשה ונוספת על מכלול הבקשות שקדם ל'שומע תפילה', ואין לה מקום אלא שם, קודם 'שומע תפילה'; מה עניינה בחטיבת הסיום של העמידה?¹⁸³

פליישר ביקש להסביר את מיקומה של ברכת העבודה בדרך מחוכמת: לדעתו ברכת העבודה היא פסגת בקשותיה של העמידה, וראוי היה לה לעמוד בסיום חטיבת הבקשות, קודם 'שומע תפילה' ולא אחריה. ברם מייסדי התפילה לא רצו לוותר על בקשה אולטימטיבית זו אף בימי שבת ומועד, שבהם חטיבת הביניים של מכלול הבקשות מושמטת. אילו עמדה ברכת העבודה במקומה הראוי, קודם 'שומע תפילה', הייתה בקשה זו נעלמת בימי שבת ומועד מתוך השמטת חטיבת הבקשות; עמדו אפוא המייסדים והוציאוה ממסגרת הבקשות באופן שמקומה נשמר לה אף בימים שחטיבת הבקשות אינה נאמרת.¹⁸⁴

חריפותו היתרה של פתרון זה אין בה כדי לטשטש את חולשתו הבסיסית ביחס לחומרת השאלה. תחילה, דווקא בשבת ומועד יש למלא את חסרונה של ברכת העבודה (אילו נכללה

183 לדעת קימלמן העמידה כולה, לאורך כל שלוש חטיבותיה, היא תפילה לגאולה. החטיבה הראשונה מציעה את הרקע לתקוות הגאולה, שהרי נאמר בה כי הקב"ה הוא אדון ההיסטוריה, השולט אף בחיים ובמוות, בשמים ובארץ; החטיבה השנייה היא תפילה לגאולה אישית ולאומית; ודרמת הגאולה מגיעה לשיאה ולסיומה בחטיבה השלישית: שיבת ה' לציון (ברכת העבודה) משלימה את הגאולה הלאומית, וזו כבר מביאה בכנפיה גאולה לאנושות כולה (ברכת הודאה: 'ועל כולם יתברך' [...]) וכל החיים יודוך' וכו'). ראה: קימלמן, המבנה הספרותי (לעיל הערה 65). התזה של קימלמן מטשטשת אפוא את ההבחנה התפקודית בין שלוש חטיבות העמידה, והבחנה זו מאבדת את עיקר חשיבותה: לפנינו רצף מתפתח של תכנית הגאולה מתחילת העמידה ועד סופה. יש אמנם מקום להבחין בין שלוש הברכות הראשונות, שרק מציעות את הבסיס לתקוות הגאולה, לבין הברכות שאחריהן, שכבר חותרות למימושה, אך אין כל הבדל של תפקוד ומבנה בין הברכות האמצעיות לשתי האחרונות (בלא ברכת כוהנים): ראשונה שבין השניים, ברכת העבודה, הרי מביאה את הגאולה הלאומית – שנדונה בברכות שלפניה – אל פסגתה, אל השיבה לציון, ונמצאת מתפתחת מקודמותיה במישור; ואילו השנייה שבהן, ברכת הודאה, כבר מביאה את העמידה אל שיאה האוניורסלי: 'וכל החיים יודוך סלה'. דומה שפירושו של קימלמן לברכת עבודה אינו מתיישב יפה עם נוסחה המקורי כפי שנתברר לעיל, ואף באשר למוטיב האוניורסלי בברכת הודאה הרי הוא חסר בנוסח ארץ ישראל. ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 240. ברם אפילו נאמץ את פירושו לשתי הברכות המסיימות, הרי תפיתו בכללה אינה מתיישבת עם קיומה של ברכת 'שומע תפילה'. ברכה זו הרי חוצצת באופן המובהק ביותר בין ברכות הבקשה שלפניה, שהיא מביאה לידי חיתום מפורש, לבין החטיבה השלישית. לשיטת קימלמן אין כלל מקום לברכה זו, שהרי סגנת הגאולה עדיין בעיצומה. מה מקום אפוא לחתום את כל הבקשות ב'שומע תפילה' שעה שמיד לאחר חיתום זה שבים המתפללים אל הרצף המתפתח של הבקשות ומביאים אותן לשיאן? הקשיים שיצרה ברכת העבודה, נושא דיונו, במבנה המשולש של העמידה בכללה, אינם יכולים להיפתר אפוא באמצעות כפירה בעצם משמעותו של אותו מבנה; כי בכך כאמור רק גולגלו הקשיים מברכת העבודה לברכת 'שומע תפילה'.

184 פליישר, תפילת שמונה עשרה (לעיל הערה 3), עמ' 82.

כראוי לה בחטיבת הבקשות המושמטת במועדים) באמצעות תפילת המוסף, שנוסף על כתובי הקרבנות באה בה הבקשה 'ונעשה לפניך את חובתנו תמידי יום וקרבן מוסף'.¹⁸⁵ אך עיקרו של דבר מצוי במקום אחר: אין הדעת מקבלת את הטענה המופלג שבצורך שימורה של בקשת העבודה במועדים היה כדי לעוות ולסרס את עצם המבנה של תפילת העמידה בימי החול, החותמת במפגיע את הבקשות דווקא קודם שהועלתה פסגתן; האומנם יש לייחס למייסדי העמידה אזלת יד כה חמורה? ואם אכן יש לראות את מבנה העמידה כפרי לא מוצלח של אילוף,¹⁸⁶ האם לא עדיף היה להותיר את ברכת העבודה של ימות החול במקומה הנכון, ולצרפה בימי שבת וחג לאחר קדושת היום? ואף זו, כלום לא היה על המייסדים לבכר את השמטת 'שומע תפילה' מכול וכול, כדרך שאין היא נוהגת בימי שבת ומועד? שהרי ברכה זו אינה תורמת לתפילה אלא חיתום, וזאת דווקא במקום שדבר עוד לא נחתם?¹⁸⁷

דומה שעצם מבנה העמידה מוכיח בעליל כי ברכת עבודה אינה פסגת בקשותיה של חטיבת הביניים: זו כבר נחתמה ב'שומע תפילה'. ברכת העבודה אינה שייכת אפוא לחטיבת הבקשות, אלא עומדת בראש שתי הברכות שאחריה, הנושאות כאמור אופי ברור של חיתום. מהו יסוד החיתום שבברכת העבודה? ארליך אכן ביקש להסביר את מיקומה של ברכת העבודה מתוך ראייתה כמחווה של פרדה, שמצויה כבר מעבר לחטיבת הבקשות: המתפלל המסיים את תפילתו מבקש קודם פרדה את רצייתו לפני ה', ומביע את כמיהתו לאפשרות של עבודת ה' תמידית ומלאה. התודעה שמפגש התפילה נתקבל ברצון מהותית לפרדה שלפניה עומד כעת המתפלל, ופרדה זו היא המונחת אף ביסוד הבקשה על שכינה בציון ועבודת המתפלל בה, כרוצה לומר: אמנם כעת נפרדים, אך אנו מצהירים על נאמנותנו להמשך העבודה, ובצורתה האידיאלית בירושלים.¹⁸⁸ תשובה זו על מיקומה של ברכת העבודה רואה אותה אמנם במקום ובתפקוד המתבקשים – ברכת סיום וחיתום שמחוץ למסגרת הבקשות של העמידה. ברם העיקר כמדומה חסר בהסבר זה: מדוע אין המתפלל יכול להביע את נאמנותו להמשך שלאחר הפרדה בלא לערב כאן את העבודה

185 כך בנוסח ארץ ישראל. ראה: פליישר, תפילה ומנהגי תפילה (לעיל הערה 34), עמ' 94–95. ועייין ירושלמי, ברכות ד, ו (ח ע"ג; טור 41, שורה 32) שצוין שם; בנוסח בבל עניינם של הקרבנות מוטעם כידוע בהרבה.

186 שלא כדברי ההלל שהרעף פליישר עצמו על חכמת בינויה של העמידה. ראה: פליישר, תפילת שמונה עשרה (לעיל הערה 3), עמ' 66, 67, 72, 73, 76, 78, 82.

187 שאלה זו נותרת גם אם נקיים את עיקרה של תשובת פליישר בדרך שונה. ספראי שיער כי תפילת שמונה עשרה הורכבה לאחר החורבן משתי קבוצות שכבר היו קיימות בנפרד: שבע ברכות של תפילת שבת ומועדים, ושתיים עשרה ברכות שנהגו בימות חול; ומעצבי תפילתנו נטלו שלוש ראשונות ואחרונות מימי מועד, ואת האמצעית החליפו בשתיים עשרה הבקשות של חול. ראה: ספראי, ההתכנסות (לעיל הערה 3), עמ' 244–245. לפי זה היה אפשר לומר שהקושי במיקום ברכת העבודה נובע מכך שחתימת שתיים עשרה של חול ב'שומע תפילה' לא וזה ממקומה הראשוני אף לאחר שכבר הורכבה עליה מסגרת שלוש אחרונות. ברם קשה להבין מדוע לא היה בידי המעצבים להשמיט את 'שומע תפילה' או להעבירה לאחר עבודה אף שהיה בידיהם לבנות מסגרת חדשה. על כרחנו כוונת מכוון הייתה למעצבים במיקום העבודה דווקא לאחר 'שומע תפילה'.

188 ארליך, התפילה כשיח (לעיל הערה 115), עמ' 492–496.

בירושלים ואת השכינה בציון? סוף סוף עיקר ברכת העבודה מתמקד בעבודת הקרבנות במקדש; אך אם לא בא המתפלל לבקש את חידוש העבודה, אלא להיפרד בהבעת מסירותו וכמיהתו להמשך מתמיד של מעמד התפילה המסתיימת – מה עניין עבודה לכאן? סיטואציית הפרדה והבעת הריצוי והנאמנות המתבקשות בה אין להן צורך בעבודת הקרבנות, ויש להן להתבטא יפה בלעדיה. לצורך החידוד אציע את נוסח ברכת העבודה הקדומה מול ניסוח חלופי משלי:

ברכת עבודה נוסח ארץ ישראל	נוסח מוצנע
רצה ה' אלהינו	רצה ה' אלהינו בעמך
ושכון בציון	ושכון בתוכם
ויעבדוך עבדיך בירושלם	ויעבדוך עבדיך לעולם
ברוך אתה ה' שאותך לבדך ביראה נעבוד	ברוך אתה ה' שאותך לבדך ביראה נעבוד

הניסוח החלופי שומר על בקשת הריצוי ועל הבעת הנאמנות והכמיהה להמשך – כל המוטיבים המתבקשים לדעת ארליך בפרדה; אך אין הוא כולל את הבקשות לעבודת המקדש בירושלים ולשכינה בציון. בקשות אלה הרי שייכות לחטיבה שנסתיימה ב'שומע תפילה' – ואכן מופיעות שם במפורש או במשתמע בברכת ירושלים¹⁸⁹ – ומה עניינן כאן? סוף דבר, אין מפלט מן ההכרה שגרעינה של ברכת העבודה מתמצה בהטעמתה של עבודת הקרבנות דווקא, בהתאם לשמה; והדרה קושיא לדוכתה, מה עניינה שלזו כביטוי לחיתום התפילה?

ח. מה עניין תפילה אצל עבודה?

נראה שהעמדתה של ברכת העבודה מחוץ לחטיבת הבקשות ובראש חטיבת הסיום מלמדת על תפיסת מייסדיה באשר ליחסה של תפילה לעבודת הקרבנות. הכול יודעים כי תפילה ועבודה מצויות במחשבת חז"ל בזיקה מובהקת, אלא שניתנו לה לזיקה זו הסברים שונים. מעתה נראה כי עלינו ללמוד על עניין זה לא רק מתוך מימרות מזדמנות על אופייה של תפילה, מפי חכמים בני זמנים ומקומות שונים; כי תפיסת יחסה של תפילה לעבודה, לפי דעתם של מייסדי התפילה, ניבטת מתוך עצם המבנה של העמידה, כפי שנקבע במיקומה של ברכת העבודה: מבנה זה משקף את דעתם של מעצבי העמידה שאין לחתום את התפילה בלא עיסוק בעבודה. מדוע?

יחסה של תפילה לעבודה לדעת חז"ל נתפרש כאמור בפנים שונות. כבר ציין יעקב בלידשטיין

189 המקדש נזכר בברכת ירושלים בחלק נכבד מנוסחאותיה, בעיקר בענף הארץ ישראלי אך גם במקצת עדי הענף הבבלי. ראה: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 190–191. אכן בתיאור של סדר תפילת העמידה בירושלמי (ראה לעיל הערה 155) ברכת ירושלים מתומצתת בלשון 'בנה ביתך', ואף בתפילת 'הביננו' כלול המקדש בפסקת ירושלים – הן לפי הנוסח הארץ ישראלי ('בבניין עירך ובחידוש בית מקדשך', ירושלמי ברכות ד, ג [ע"א; טור 38, שורות 35–36]), והן לפי מקבילו הבבלי ('בבניין עירך ובתיקון היכלך', בבלי, ברכות כט ע"א).

כי המאמר 'תפילות כנגד תמידין תיקנום'¹⁹⁰ עניינו לפי הקשרו בזמני התפילה, שנקבעו על פי זמני הקרבן¹⁹¹ – אבל התפילה בעצמותה לא נתלתה כאן בקרבנות.¹⁹² שיטה זו ודאי אינה מספקת הסבר לבעייתנו, העולה לא מזמני התפילה אלא מן התוכן הגלום במבנה שלה. תפיסה נוספת, שאף היא תלתה עצמה במאמר 'תפילות כנגד תמידין תיקנום', העמידה את התפילה כמקבילה לקרבנות: שתי עבודות משמשות בידינו זו בצד זו, עבודת הקרבנות ועבודה שבלב, וכל אחת מהן פועלת ברשותה שלה ועל פי הווייתה הייחודית לה: קרבן של עבודה פיזית במקדש שבירושלים בידי כוהנים, ו'קרבן' של עבודה שבלב בכל מקום ובידי כל אדם.¹⁹³ אך גם משיטה זו אין להפיק הסבר לבעייתנו: העמדת ברכת העבודה בפתח חטיבת הסיום של התפילה עושה את העבודה סניף לתפילה או את התפילה סניף לעבודה: אין כאן עולמות מקבילים שאינם נפגשים, אלא זיקת מהות המגלגלת עולמות אלה זה מתוך זה.

על פי תפיסה רווחת יותר תפילת הקבע של הציבור משמשת תחליף לעבודת הקרבנות, אף כי לאו דווקא תחליף שלא היה בו צורך כשנתקיים המקור:¹⁹⁴ תפילה אמנם נתקיימה גם בימי המקדש, אך עתה משהרב יש בה כדי לעמוד תחת הקרבנות,¹⁹⁵ בדומה לתחליפים אחרים שהוצעו

190 בבבלי, ברכות כו ע"ב יוחס המאמר לר' יהושע בן לוי. אבל ראה: ירושלמי שם ד, א (ז ע"א–ע"ב; טור 32, שורות 24–37); בראשית רבה סח, ט (מהדורת תאודור–אלבק, עמ' 778–780); שם נקט ר' יהושע בן לוי את הדעה המנוגדת ('תפילות מאבות למדום'), ו'רבנן' הם שסברו ש'תפילות מתמידין גמרו'.

191 תוספתא, ברכות ג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 11).

192 בלידשטיין, התפילה (לעיל הערה 63), עמ' 243, הערה 26. אל נכון העיר שם בלידשטיין שהלשון 'תפילה במקום קרבן' שבא בבבלי, ברכות כו ע"א הוא יחידאי ואיננו בכ"י מינכן 95 hebr., אך יש להוסיף שאף בשאר עדי הנוסח איננו, למעט הדפוסים.

193 היינימן, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 18.

194 על דיוק חשוב זה העמיד בלידשטיין, התפילה (לעיל הערה 63), עמ' 243, הערה 26, וראה להלן.

195 אפשר לתלות רעיון זה בכתוב 'תכון תפילתי קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב' (תה' קמא 2), אך אין כל כורח בכך. הכתוב מתפרש יפה כמבקש שהתפילה ונשיאת ידיים הכרוכה בה תקובל לפני ה' כדרך שקטורת ומנחה הם לרצון לו, אך לא נאמר כאן בהכרח כלל שהתפילה היא תחליף לקרבן ועומדת תחתיו; השוואה יש כאן, אך לא תחליף. והשוואה פירושו של דהוד על אתר שבקשת המתפלל היא כי תפילתו יחשב כאילו נאמרה על קרבנו: M. Dahood, *Psalms*, III (AB), New York 1970, p. 309. הוא הדין בכתוב הידוע 'ונשלמה פרים שפתינו' (הו' יד 3), שאפשר לו אמנם להתבאר כפירושו הרווח, אך נוסף על גרסת השבעים או פירושה ('פרי' תחת 'פרים'), ונוסף על כך שגם לגרסתנו ההקשר אינו תפילה אלא וידוי, אף דרכים נוספות פתוחות לביאור הכתוב, כגון 'ושלמה פרים כפי שנתחייבנו בשפתינו' (ראה: א' ארליך, מקרא כפשוטו, ג: דברי נבואה, ברלין תרס"א, על אתר; ופירושו של י' קיל, תרי עשר: מפורש על-ידי מפרשים שונים, א [תורה נביאים כתובים עם פירוש 'דעת מקרא'], ירושלים תשל"ג, על אתר). כך גם אמירות כגון 'כתוב 'זבח רשעים תועבה' (מש' כא 27) – [ותפלת] צדיקים כמנחת רצון' (ברית דמשק יא 20–21 [מהדורת א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א, ירושלים תש"ע, עמ' 46]); 'לכפר על אשמת פשע ומעל חטאת ולרצון לארצ מבשר עולות ומחלבי זבח ותורת שפתיים למשפט כניחות צדק' (סרך היחד, טור ט, שורות 4–5 [מהדורת קימרון [שם], עמ' 226]) – ברישא יש העדפה על הקרבנות, אך לא ברור מהו המועדף (וראה: י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 173), ואילו בסיפא יש השוואה בין תפילה לקרבן, אך לאו דווקא תחליף. אף על פי כן רעיון התחליף עלה כבר בימי הבית. ראה תפילת עזריה הנוספת על ספר דניאל היווני: 'זכעת אין

לקרבן לאחר החורבן.¹⁹⁶ לפי תפיסה זו תתפרש בנקל עמידתה של ברכת עבודה בראש חטיבת הסיוס של התפילה: תפילה זו שכעת נסתיימה משמשת תחליף לקרבנות; ומעתה מתפללים אנו

לנו לא נשיא ולא נביא ולא שר ולא עולה ולא זבח ולא מנחה ולא קטורת ולא מקום לבער [על מזבח] לפניך ולמצוא חן. כי אם לב נשבר ורוח נכאה תקבל ברצון. כמו עולות אילים ופרים ורבבות כבשים מריאים כן יהיה קרבננו היום לרצות פניך כי לא יבושו הבוטחים בך' וכו' (ד' הדר, 'תוספות לספר דניאל', הספרים החיצונים, א, מהדורת א' כהנא, תל אביב תרצ"ו, עמ' תקסב). וראה: גם אם לא ימסרו דבר אחר, בהביאם את עצמם הם יעלו את הקרבן הטוב ביותר [...] שהרי יהללו את האל המיטיב והמושיע במזמורים [...]. כשהם שופכים שיח רוחם וזעקתה' (פילון, על החוקים לפרטיהם, א, 272 [מהדורת ס' דניאל-נטף, פילון האלכסנדרוני: כתבים, ב, ירושלים תנש"א, עמ' 288]). בספרות חז"ל מתועדת תפיסה זו רק מימי אמוראים. ראה: "ונשלמה פרים שפתינו" (הו' יד 3) – אמר ר' אבהו מי משלם אותם הפרים שהיינו מקריבים לפניך – שפתינו, בתפילה שאנו מתפללים לפניך' (פסיקתא דרב כהנא, שובה יט [מהדורת מנדלבוים, עמ' 377]). דברי ר' אבהו הובאו בקיצור גם בשיר השירים רבה ד, יא, והוקדמה להם שם דרשה סתמית: 'אמרו ישראל לפני הקב"ה, ריבוננו של עולם, אין לנו לשון זהרית ושעיר המשתלחו אמר להם: "כחוט השני שפתותיך" (שה' ש ד 3) – רחישת פיך חביבה עלי כחוט השני של זהרית'. וכן הובאו דברי ר' אבהו בסתמא במדרש חדש לדב' יא 18 [מהדורת וכמן, עמ' 226], ואף שם הוקדמה דרשה סתמית: 'ובעונותינו היום אין לנו קרבן ולא מזבח] ולא שלמים לכפר על עונותינו, אלא תשובה ותפילה בלבד'; דרשה זו היא כנראה עיבוד של דרשת ר' יצחק בתנחומא, וישלח ט, שהיא עצמה עיבוד דרשתו בוויקרא רבה ל, ג [מהדורת מרגליות, עמ' תרנצ]; ובדרשה המקורית אין כלל קרבן]; "קחו עמכם דברים ושובו אל ה'" (הו' יד 3) – אמר הקב"ה לישראל, בני איני מקבל מכם לא עולות ולא חטאות ולא אשמות ולא מנחות, אלא שתרצו אותי בתפילה בתחינה ובכוננת הלב' (דרשת ר' יונתן בפסיקתא רבתי, שובה ישראל [מהדורת איש שלום, קצח ע"ב, על פי כ"י פרמה, פלטינה 3122 (דה רוסי 1240); ריצ'לר (701): "כל תשא עון וקח טוב" (הו' יד 3) – אמרו ישראל, ריבוננו של עולם, בומן שבית המקדש קיים היינו מקריבין קרבן ומתכפרין]; ועכשיו אין בידינו אלא תפלה, "טוב" בנימטריא י"ו, "תפלה" – י"ט, הוצא מהן ברכת הודים שתקנו ביבנה, ו"את צמח דוד" שתקנו על שם "בחנני ה' ונסני" (תה' כו 2) (תנחומא, קורח יב; במדבר רבה יח, כא); 'צפה משה ברוח הקודש וראה שבית המקדש עתיד ליחרב והביכורים עתידין ליפסק, עמד והתקין לישראל שיהיו מתפללין שלשה פעמים בכל יום, לפי שחביב תפילה לפני הקב"ה מכל מעשים טובים ומכל הקרבנות' (תנחומא, כי תבוא א; והשווה: שם מהדורת בובר, כג ע"א); 'כשהיה המקדש קיים, כשהיה אדם מביא [חטא] או אשמו היה סומך עליו ומודה לפני הקב"ה על חטאתו ומקבל עליו שלא [יחטא מכאן ולהבא והקב"ה מוחל] לו, אבל עכשיו [אם מתפלל אדם נחשב לו] כקרבן, [ומגניין שתפלה] לאדם קרבנו הוא [שנא'] [...] ה קחו עמכם [דברים ושובו אל ה'] (קטע מדרש שהדפיס ל' גינצבורג, גנוי שכטר, א, ניו יורק תרפ"ח, עמ' 74); 'וכל זמן שהיה בית המקדש קיים תמידין וקרבנות [היו] מכפרין עונות ישראל, ועכשיו בתי כנסיות ישראל הם במקום בית המקדש, [וכל זמן] שישראל מתפללין בהם הם במקום תמידין וקרבנות כשמתפללין תפילות בעתם ומכוונין את לבם וזכין ורואין בניינין בית המקדש ובהקרבן] תמידין וקרבנות' וכו' (קטע מדרש שנדפס שם, עמ' 152–153). וראה עוד: שמות רבה לת, ד. וראה להלן הערה 210.

196 ראה תשובתו הידועה של רבן יוחנן בן זכאי על תלונתו של ר' יהושע על אבדן הכפרה הנעוצה במקדש: 'יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה, ואיזה זה גמילות חסדים' (אבות דר' נתן מהדורת שכטר, נו"א ד [יא ע"א]). ועל שיטת הספרי לדברים שצדקה היא תחליף לקרבן ראייה, ראה בספרי שמחת הרגל (לעיל הערה 54), עמ' 50–56. על תלמוד תורה כתחליף לקרבנות ראה להלן הערה 202. לרישום חלקי של ספרות מחקר בסוגיית התחליפים לקרבן ראה: M. Balberg, 'The Animalistic Gullet and the Godlike Soul: Reframing Sacrifice in Midrash Leviticus Rabbah', *AJS Review*, 38 (2014), p. 222, n. 7

שיחזור המקור ליושנו, ולא נעבוד את ה' בתחליף בלבד אלא בעבודת הקרבנות עצמה.¹⁹⁷ נהיר לפי זה מדוע אין בקשת העבודה כלולה בחטיבת הבקשות שקודם 'שומע תפילה'. כי בקשה זו אינה עניין לעצמה בלבד אלא למעמד התפילה בכללו: מעמד זה נתפס כתחליף לעבודה, ולכך דווקא עם סיום התפילה מבקשים אנו על השבת המקור למקומו. מעין כך דומה שאכן נתפרשה ברכת העבודה כבר בידי בעל תפילת 'ותערב', הנאמרת בידי אשכנזים עד היום בראש ברכת העבודה של מוספי החגים: 'ותערב לפניך'¹⁹⁸ עתירתנו כעולה וכקרבן.¹⁹⁹ הייחול הוא שהעתירה, היא התפילה שבקשותיה נסתיימו כעת, תערב על שומע תפילה, תהי לרצון לפניו, כדרך שהקרבנות עולים לפניו לריח ניחוח. ורעיון זה, שהתפילה היא עבודה העולה לרצון כתחליף לקרבן, כבר מזמן את הבקשה המצורפת לכאן בהמשך נוסח 'ותערב': 'השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלם' וכו'.²⁰⁰

אלא שביאור זה מתקבל דווקא לפי המטבע הבבלי של הברכה, הדן בריצוי התפילה, ומתוך כך בהשבת העבודה; אבל מטבע הברכה הארץ ישראלי, שכבר נתברר כי הוא כנראה הראשוני, אינו מזכיר כל עיקר את התפילה, כל שכן את היותה תחליף לקרבן. ואמנם כבר נתבאר שקשה לפקפק במציאותה של עמידת שבת ומועד, בהרכב הידוע של שבע הברכות, בימי הבית (לעיל סעיף א);

197 דומה שזו אכן ההבנה הנפוצה ככוונת הברכה. ראה למשל: 'עכשיו, שהעבודה עדיין לא שבה למקומה, תקבל לכל הפחות את תפלתם ברצון [...] ועל כל פנים תהי עבודתנו לרצון לפניך, בין בזמן שבת המקדש קיים, שאז העבודה בקרבנות, ובין בזמן הזה, שהעבודה היא בתפלה בלבד במקום הקרבנות, כמו שנאמר "ונשלמה פרים שפתנו" (רא"ל גורדון, 'עיון תפילה', סידור אוצר התפילות, וילנה תרע"ה, תפילת שחרית, ברכת רצה; והשווה שם 'עץ יוסף').

198 כך הנוסח המקורי – 'ותערב' ולא 'תערב'; 'לפניך' ולא 'עליך', אלא שהחל בר' אברהם אבן עזרא היו שהתנגדו לנוסח זה בשל אחיזתם בלשון המקרא. ראה: ח"א כהן, "ותערב לפניך" – לבירורו של נוסח וגלגוליו על-פי דקדוק, לשוננו, סט (תשס"ז), עמ' 361–375.

199 פליישר קבע שמקורה שלתפילה זו בארץ ישראל. ראה: ע' פליישר, 'תפילה ופיוט במחזור וורמיישא', מ' בית-אריה (עורך), מחזור וורמיישא: כרך המבואות, ואדוו תשמ"ו, עמ' מח (נדפס שוב: הנ"ל, תפילות הקבע [לעיל הערה 3], עמ' 1141); אך ראה: ש' אליצור, פיוטי רבי פינחס הכהן, ירושלים תשס"ד, עמ' 226, הערה 18. לתפוצתה ולנוסחה שלתפילה זו במנהגות השונים ראה: ע' פליישר, 'תפילה ופיוט במחזור הגדול של אמשטרדם', הנ"ל, תפילות הקבע (שם), עמ' 1193–1194. דוידון סבר שמדובר בנוסח מקורי של ברכת העבודה, ראה: י' דוידון, אוצר השירה והפיוט, ב, ניו יורק תרפ"ט, מס' 534. ברם דומה שתיעודה שלפסקה מלמד כי אין הדבר כן. אלבוגן ציין שבמחזור ויטרי מקימים נוסח זה אף בתפילת חול, ראה: אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הערה 2), עמ' 43. אך הדברים מצויים רק בעיבוד המורחב של כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27200–27201 (מרגליות 655), ולא בשאר עדי הנוסח, ראה: מחזור ויטרי, מהדורת גולדשמידט (לעיל הערה 87), א, עמ' קיג, אות לב. וראה עוד: ארליך, תפילת העמידה (לעיל הערה 8), עמ' 227–228. לניסוחים מקבילים לתפילת 'ותערב' ראה למשל: 'עולות כאו רצה נא שיח שפתותינו, ב'א'ה' שאתך לבדך ביראה נעבוד'; 'אמרי פי יקובלו ברצון, עולותיהם וזבחייהם לרצון, ב'א'ה' שאתך' (A. I. Schechter, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia 1930, pp. 97, 100); 'שיח קהלם יחשב לפני, כעולה אשה ריח ניחוח לה' (אליצור, מחזורי שבעות [לעיל הערה 178], עמ' 176); 'סיחיו יערב לו כקרבן אבותינו, ונשלמה פרים שפתינו' (שם, עמ' 185). כל המטבעות הללו מבקשים שהתפילה תעלה לרצון כריצוי הקרבנות וכתחליף להם. המשך זה מתועד כבר במכילתא לדברים. ראה לעיל ליד הערה 171.

ונמצא שברכת העבודה קנתה את מקומה בתוך מבנה העמידה בשעה שקרבנות עדיין היו על מכונם. אין לפרש אפוא את מיקום ברכת העבודה על רקע מהותה של תפילה כתחליף לקרבן. אכן התפיסה הבסיסית שהתפילות משמשות תחליף לקרבן, אף שמקורות לה כבר בספרות בית שני,²⁰¹ לא מצאנוה בספרות התנאים.²⁰²

אך אף על פי שלא מצינו אצל התנאים את העמדת התפילה כתחליף לקרבן, ודאי גם הם ראו זיקה בין שני אלה, בעקבות המקראות;²⁰³ שהרי התנאים הם שכבר קבעו כי תפילה מוגדרת 'עבודה שבלב',²⁰⁴ בהקבלה לכינוי הקרבנות כעבודה. שתי עבודות הן אפוא, זו שבקרבן וזו שבלב, ובכך שבנו לשאלה על טיב היחס בין תפילה לעבודה: מהו היחס בין השתיים אשר משתקף מהעמדת ברכת העבודה בראש חטיבת הסיום של התפילה?

ט. תפילה כגלגולה של ברכה

כבר נתבאר כי בעוד שברכה בעולמם של חז"ל נאמרת לעולם כתגובה על אירוע או על חוויה או כליווי להם, וברכה כשהיא לעצמה אינה אלא ברכה לבטלה, הרי תפילה עומדת ברשות עצמה, ואין עילה שהתפילה משמשת לה ליווי (לעיל סעיף ב). אך מעתה נראה שהבחנה זו בצורתה הנחרצת היא תולדת החורבן, ואילו כשנוסדה העמידה הייתה בה מעין חוליית ביניים בין ברכה לתפילה.

וכך יש לתאר את הדברים: שלל מקורות מעידים על תפילות שנלוו להקרבנות קרבנות

201 ראה לעיל הערה 195.

202 כבר עמד על כך אלבוגן, התפילה בישראל (לעיל הערה 2), עמ' 190. אך הוא סבר כי תפיסת התפילה כתחליף לקרבן נולדה מאוחר יותר, ולא ראה את מקורותיה הקדומים דלעיל הערה 195. ולמקורותיה האמוראיים של תפיסה זו ראה לעיל שם; הכתוב 'קחו עמכם דברים' (ה' יד 3) נדרש שם לעניין תפילה – והנגד לדרשתו התנאית שלכתוב: "קחו עמכם דברים ושובו" – ואין דברים אלא דברי תורה, שנאמר "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם" (דב' ה' 19) (ספרי לדברים שו [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 335]). ובצדה של דרשת הספרי לדברים מא (שם, עמ' 87–88) על תפילה כעבודה, מצויה שם הדרשה: "ולעבדו" (דב' יא 13) – זה תלמוד וכו' וכשם שעבודת מוצח קרויה עבודה כך תלמוד קרוי עבודה'. להמשכה האמוראי של מגמה זו – תלמוד תורה לא רק כשווה ערך לקרבן אלא כתחליפו – ראה למשל דרשתו של ריש לקיש: 'מאי דכתיב "זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם" (וי' ז 37) – כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם' (בבלי, מנחות ק"ב). וכן ר' יוחנן שם. וראה עוד: נ' גולדשטיין, 'עבודת הקרבנות בהגות חז"ל שלאחר חורבן בית המקדש', דעת, 8 (תשמ"ב), עמ' 42–44; ספרי מה נשתנה (לעיל הערה 43), עמ' 365.

203 וידועים שבהם – תפילת שלמה (מל"א ח 29–53), המתארת את המקדש כמקום תפילה, והכתוב 'והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפילתי עולתיים וזבחייהם לרצון על מזבחי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים' (יש' נו 7).

204 ספרי לדברים מא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 87–88, ובמקבילות שנרשמו שם). ליחס בין תפילה לקרבן ראה עוד מימרת ר' אלעזר: 'גדולה תפילה יותר [מכל – כך ברוב כתבי היד] הקרבנות, שנאמר "למה לי רוב זבחיכם" (יש' א' 11), וכתוב "ובפרשכם כפיכם" (שם 15) וגו' (בבלי, ברכות לב ע"ב; בכ"פ פירנצה, ספרייה לאומית מרכזית II.1.7 שם: 'ר' אליעזר', אבל הנכון כלפנינו, וכפי שהוא בשאר העדים).

במקדש,²⁰⁵ ובהמשך לכך ידוע מימי הבית מנהגם של יחידים לכוון תפילותיהם שמחוץ למקדש למועדי הקרבת הקרבנות או הקטרת הקטורת.²⁰⁶ אף פעילות ממוסדת, שטיבה המדויק אמנם טעון בירור, ידועה בזיקה לקרבנות התמיד – זו שלאנשי מעמד, גם מחוץ למקדש.²⁰⁷ נמצינו למדים על תופעה ממוצעת בין ברכה לתפילה: שלא כברכה, תפילות אלה של ימי הבית לא נאמרו על הקרבן במובן שבו ברכת נהנין לדוגמה נאמרת על ההנאה; הייתה לתפילות אלה עמידה לעצמן, ותוכנן לא היה משועבד לקרבן. ואף על פי כן הקרבן היה העילה שזימנה את התפילה והמסגרת שמתוכה צמחה. הוא הדין בברכות של כוהן גדול ומלך על קריאות התורה של יום הכיפורים ושל הקהל: קריאת התורה המקדשית הייתה הגורם המזמן, אך הברכות עצמן, שבהתאם למסגרת המקדשית אמנם כללו ברכת עבודה,²⁰⁸ מכל מקום התפרשו למגוון נושאים,²⁰⁹ ותוכנן לא היה מוגבל לעילה שזימנה את אמירתן.²¹⁰

נראה שבהמשך לכל אלה וכהרחבה שלהם – שמא גם בעקבות ירידת מעמדה של הנהגת הכהונה במקדש – החלה להתגבש בימים ההם תפילת הציבור, לפחות בחגים, גם מחוץ למקדש: שחרית על קרבן התמיד של בוקר ולפי זמני הקרבנות, ומנחה על קרבן התמיד של בין הערביים ולפי זמני הקרבנות.²¹¹ אף כאן תוכני התפילה לא הוגבלו לעילה המזמנת, והתפילה עוצבה

205 אוסף של מקורות מימי הבית על תפילה עם הקרבנות ראה: רגב, בית המקדש (לעיל הערה 14), עמ' 9–10, 20–21. רגב ביקש להסיק מן המקורות על תפילת ציבור שגרתית נוכח הקרבנות, ומחלקם אכן משמע כך, אף שמרובם המכריע (למעט המובא להלן הערה 213 ממקבים ב) אין להסיק דבר על תוכן התפילה או על מתכונתה. במקום אחד אף מופיעה התפילה שעל הקרבן כחובה, והוא בדברי יוסף בן מתתיהו: 'כאשר מקריבים אנו את הקרבנות, חיבים אנו להתפלל למען הציבור, ורק אחר כך למען עצמנו' (נגד אפיין ב, 196 [מהדורת א' כשר, ירושלים תשנ"ו, עמ' סב]). ספק גדול אם תיאורו של פליישר לתפילה זו, 'תפילה מזדמנת של יחידים מזדמנים' (פליישר, לקדמוניות תפילות החובה [לעיל הערה 3], עמ' 23), הולם את לשון החובה שבכאן.

206 יהודית ט, א, וראה בהערות גרינץ במהדורתו, עמ' 139–140; דברי אלבק שהובאו שם מצויים בהשלמותיו לפירושו לברכות, עמ' 331.

207 וראה: 'תבורי, עבודת ה' של אנשי המעמד', הנ"ל, מקומראן עד קהיר (לעיל הערה 6), עמ' קמה–קסט.

208 ראה לעיל הערה 180, וראה עוד לעיל הערה 45.

209 'ומברך עליה שמונה ברכות: על התורה, ועל העבודה, ועל ההודיה, ועל מחילת העוון, ועל המקדש, ועל ישראל, ועל הכהנים ועל שאר התפילה' (משנה, יומא ז, א; וראה: שם, סוטה ז, ח). לסיכום הנתונים היסודיים באשר לברכות אלה ראה: תבורי, מועדי ישראל (לעיל הערה 29), עמ' 272–274.

210 תופעה דומה מצויה בברכות שלאחר ההפטרה: העילה המזמנת אותן היא כמובן הקריאה בבניא, וזו באה לידי ביטוי בברכה הראשונה ('האל הנאמן בכל דבריו'); אבל מתוך כך נבנה מארג של ברכות נוספות בנושאים אחרים: 'משמח ציון בבניה', 'מגן דוד' ו'מקדש השבת' או שאר מועדים. וראה לעיל הערה 49.

211 וראה בקטע הנראה בתר"חז"ל: 'וכשהמקדש קים ב' פעמים ביום היו משתחיים עם קרבן תמיד, שנאמר "ובעת החל [העולה החל] שיר ה' וגו' [וכל הקהל משתחיים] וגו' [דה"ב כט 27–28], וכתב "די להון מהקרבין ניהוחין לאַלָּה וגו' [ומצלין] וגו' [עז' ו 10], מלמד שבזמן הקרבת קרבן היו מתפללין; וכשחרב בית המקדש תיקנו חכמי הדור והנביאים שלש תפילות ביום, שנאמר "וזמנין תלתה ביומא" וגו' (דב' ו 11, 14), ולא מלבם עשו סדר התפילות אילא מצינו באבות ובנביאים, לפיכך חייבין אנחנו בגלות ג' תפילות' (ילקוט

במתכונת משולשת – שלוש ברכות שבח תחילה, קדושת היום (או בחול: בקשות) בתווך, ולבסוף שלוש ברכות: אחרונה ברכת כוהנים, המבטאת את היענות ה' לתפילה באמצעות ברכתו שמפי הכוהנים; בתווך ברכת הודאה, שבה נחתמת התפילה בהודאה ובהשתחויה, ובתחילה ברכת עבודה. מעתה מתבאר יפה עניינה של ברכה זו: בתודעת מייסדיה תפילת הציבור, שמורכבת מרצף של ברכות, הייתה אכן מעין ברכה. היא לא עמדה אפוא ברשות עצמה, אלא שימשה תגובה וליזוי למה שמעבר לה, דהיינו לעבודת המקדש. התפילה בתפיסה זו היא מעין ענף המשתרג מן העבודה, כתגובה עליה או כהשלמה שלה. לפיכך משעמדה התפילה להסתיים, לאחר הבקשות הכוללות את התפילה על המשך עמידתה של ירושלים (ומקדשה),²¹² נאמרה ברכת עבודה – כדרך שברכות כוהן גדול ומלך במקדש כללו ברכת עבודה; שהרי עבודה זו היא הרקע שעליו וממנו הסתעפו הברכות הללו – ועתה מתברר שהוא הדין התפילה. ברכת העבודה מבקשת אפוא על המשך שכינת ה' בציון ועל ריצוי עבודת המקדש שם לא כחלק מחטיבת הבקשות של העמידה, אלא כתגובה על עבודת הקרבנות או כליזוי לה, עבודה שהייתה עילה וזימון לתפילה.²¹³ רק משהועמדה התפילה על שורשה זה אפשר לה אפוא לסיים בהודאה ובהשתחויה. תפיסת מייסדי העמידה לא הייתה אפוא שהתפילה החליפה את העבודה, אלא אדרבה, שמקומה של התפילה הוא על העבודה; ואין קיום לענף בלא להשיבו אל גזעו.

לאחר החורבן כבר לא היה אפשר לבקש על ריצוי העבודה שבטלה, אבל ברכת העבודה עצמה לא בטלה: היא הפכה לייחול לחידוש העבודה, ובשלב הבבלי שלה – אף לבקשה על ריצוי התפילה, שהרי תפילה עצמה נתפסה כעבודה שבלב המקבילה לעבודה שבקרבן. מעתה נתחדש חידוש מכריע בעולמה של התפילה הממוסדת, באשר היא ניתקה ממושג הברכה: יחיד וציבור עומדים בתפילה כל יום – בלא כל עילה שהתפילה נאמרת עליה, שהרי העילה המקורית, עבודת הקרבנות, בטלה. לא נותרה אלא עילתו של הזמן – זמנם של תמידי שחר ובין הערביים; אך הואיל ולא זו הייתה העילה המקורית, אין לו לגורם הזמן כל ביטוי בגופה שלתפילה.

פתרון תורה, ואתחנן [מהדורת אורבך, עמ' 238; מהדורה פקסימילית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 183–184]. תולדותיהן של התפילות הנוספות – מוסף, ערבית ונעילה – זקקות מעתה דיון לעצמו.

212 על התופעה של תפילות על ירושלים ומקדשה עוד בימי הבית ראה בספרי מה נשתנה (לעיל הערה 43), עמ' 116–120.

213 וראה האיגרת השנייה בראש מקבים ב, א 23–29, בתיאור התפילה שנוכח הקרבן בימי נחמיה. לאחר פתיחה בשבח הקב"ה עוברת התפילה לבקשות, ובראשן נאמר: 'קבל [בתרגומי כהנא והרטום: 'רצה'; ולעדיפותו של תרגום זה ראה: לנדיס, ברכת העבודה (לעיל הערה 164), עמ' 19, הערה 46] את הקרבן למען כל עמך ישראל' (מהדורת שוורץ, עמ' 85). וראה ברייתא: 'אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון' (בבלי, תענית כז ע"ב). ר"ב רנשבורג והגר"א בהגהותיהם על אתר החליפו 'אנשי משמר' ב'אנשי מעמד', אך גם בלא הגהה זו – שאין לה יסוד בעדי הנוסח (אך ראה תבורי, עבודת ה' [לעיל הערה 207], עמ' קסה, הערה 56) – לפנינו מקבילה לברכת העבודה שבעמידת כלל הציבור. ומסתבר שזה היה גם עניינה של ברכת העבודה בברכות כוהן גדול לאחר קריאת התורה של יום הכיפורים ובברכות המלך לאחר קריאת הקהל. ראה לעיל הערה 180. וראה התרגום המיוחס ליונתן לוי' ט 23: 'קביל מימרא דה' ברעוא ית קורבניכון' (ציון לתרגום זה לנדיס, ברכת העבודה [שם], עמ' 15).

*

אימתי נתקנה התפילה? הדבר תלוי בשתי הוראותיו של לשון 'תקן' – קביעת תקנה מחד גיסא ובניית נוסח ועיצובו מאידך גיסא:²¹⁴ תקנת החובה על יחיד וציבור להתפלל בכל יום במטבע של קבע נוסדה כנראה לאחר החורבן; אבל תיקונה של התפילה, בהוראת בנייתה ועיצובה, נתברר שהוא פרי ימי הבית, לפחות באשר לעמידת השבע של הציבור.

המפתח להבנת הרפכה של תפילת העמידה שבידינו ומצאה המושגי, וכן הכתובת שאליה נתייעדה במקורה, נמצא לנו דווקא מתוך ניתוח התפילה מתוכה. בניתוח זה אין הכוונה לניסוחים מזדמנים של ברכה זו או אחרת, שלעולם קשה לידע אימתי נוסחו כך, ואילו גלגולים עברו המטבעות הנדונים; ענייננו היה במבנה הכולל של העמידה. ניתוחו שלזה העלה כי סיומה המקורי של העמידה היה דיאלוגי – ברכת הודאה מצד המתפללים וברכת כוהנים בשמו של שומע התפילה; ואילו ברכת השלום נוסדה בתחילה כתחליף לברכת כוהנים כשזו לא נהגה. מתוך כך נתבהר מקור הבעיה במניין ברכותיה של העמידה, אך גם עצם טיבה: עיצובה המגובש של העמידה מכון היה בתחילה לציבור ולא ליחיד, שהרי אין ברכת כוהנים ביחיד. ובאשר למהותה הפנומנולוגית של התפילה, נתברר כי זו נתפסה ביסודה כעין ברכה: התפילה לא עמדה בתחילה ברשות עצמה, אלא שימשה תגובה על מה שמעבר לה וליווי לכך, ועל כן חטיבת הסיום של התפילה מעמידה אותה על עבודת הקרבנות, שכן ממנה השתרגה התפילה הציבורית בראשיתה. ייסודה של חובת התפילה הממוסדת לאחר החורבן לא יצר אפוא בהכרח מבנה חדש, אבל הייתה בו תופעה חדשה בטיבה של התפילה: זו ניתקה מגדרה של ברכה והפכה לחובה העומדת ברשות עצמה; אך הואיל ומבנה העמידה נותר במתכונתו הבסיסית הראשונה, מחזירה ברכת העבודה את התפילה לשורשה הראשון בעבודת הקרבנות עד היום הזה.

פרופ' דוד הנשקה, המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002
david.henshke@biu.ac.il

214 וראה מאמרי "בצלם דמות תבניתו": ברכה כמדרש ומשהו לשאלת האנתרופומורפיוס בתלמוד, סידרא, כד-כה (תש"ע), עמ' 128, הערה 26.

