

הסוגיא השלושים ושמונה – ברכה אחת (יא ע"ב - יב ע"א)

- [1] א. משנה תמיד
ה א
תנן התם: אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת, והם ברכו. וקראו עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר, וברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים. ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא.
- [2] ב. שאלה, שתי תשובות ודין בשנייה
מאי ברכה אחת? כי הא דר' אבא ור' יוסי בר אבא אקלעו לההוא אתרא. בעו מיניה: מאי ברכה אחת? לא הוה בידיהו. ואתו שייליהו לרב מתנה. לא הוה בידיה. אתו שייליהו לרב יהודה.
- [3] אמר להו: הכי אמר שמואל: אהבה רבה.
- [4] ור' זריקא אמר ר' אמי אמר ר' שמעון בן לקיש: יוצר אור.
- [5] כי אתא רב יצחק בר יוסף, אמר: הא דר' זריקא לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר. דאמר ר' זריקא אמר ר' אמי אמר ר' שמעון בן לקיש: זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו.
- [6] דאי אמרת בשלמא יוצר אור הוה אמרי, היינו דברכות אין מעכבות זו את זו, דלא קא אמרי אהבה רבה. אלא אי אמרת אהבה רבה הוה אמרי, מאי ברכות אין מעכבות זו את זו? דלמא האי דלא אמר יוצר אור משום דלא מטא זמן יוצר אור, וכי מטא זמן יוצר אור הוה אמרי.
- [7] ואי מכללא מאי? דאי מכללא, לעולם אהבה רבה הוה אמרי, וכי מטא זמן יוצר אור הוה אמרי ליה. ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו? סדר ברכות.
- [8] ג. פיסקא ממשנה תמיד ה א ודין בה
וקורין עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר, אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים.
- [9] אמר רב יהודה אמר שמואל: אף בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין.
- [10] תניא נמי הכי, ר' נתן אומר: בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין.
- [11] רבה בר בר חנה סבר למקבעינהו בסורא. אמר ליה רב חסדא: כבר בטלום מפני תרעומת המינין. אמימר סבר למקבעינהו בנהרדעא. אמר ליה רב אשי: כבר בטלום מפני תרעומת המינין.
- [12] ד. פיסקא נוספת מן המשנה הנ"ל ודין בה
ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא.
- [13] מאי ברכה אחת? א"ר חלבו: משמר היוצא אומר למשמר הנכנס, מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכן ביניכם אהבה ואחווה ושלוש וריעות.

מסורת התלמוד

[1] **תנן התם משנה תמיד ה א.** וראה ירושלמי ברכות א ה, ג ע"ג. [3] **הכי אמר שמואל: אהבה רבה ראה** ירושלמי שם. [5] **אמר ר' אמי אמר ר' שמעון בן לקיש: זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו** ירושלמי שם. והשווה ירושלמי ברכות ב א, ד ע"א. [6] **דלא מטא זמן יוצר אור ראה דברי ר' שמואל אחוי דרבי ברכיה: "עדיין לא יצאו המאורות ותימר יוצר המאורות"**, ירושלמי ברכות א ה, ג ע"ג. והשווה ירושלמי ברכות א א, ג ע"א: **"הקורא עם אנשי משמר לא יצא כי משכימין היו"**; ובבלי יומא לו ע"ב. [9] **אף בגבולין בקשו לקרות... תרעומת המינין** ירושלמי ברכות א א, ג ע"א. [13] **אמר רבי חלבו... וריעות** ירושלמי, שם.

רש"י

תנן התם במסכת תמיד. אמר להם הממונה והוא סגן הכהנים, כדאיתא ביומא: היינו סגן היינו ממונה (בפירש"י יומא טו ע"ב). **ברכו ברכה אחת** לקמן מפרש מאי היא, ומן הברכות שלפני קריאת שמע היא, דהתם מסדר לכוליה סדר עבודת השחר וקאמר דלאחר שסדרו האברים על גבי הכבש ומלחום ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע, והדר תני: **אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות. וברכו את העם עם העם. ועבודה בשביל העבודה** שעשו היו מברכין אחריה רצה ה' אלהינו עבודת עמך ישראל ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון, ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון, אי נמי שאותך לבדך ביראה נעבוד. **וברכת כהנים** לברך את העם ובשאר תפלה לא היה להם פנאי ואף זמן קריאת שמע לא הגיע, כדאמר במסכת יומא (לו ע"ב): **הקורא את שמע עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד – לא יצא, לפי שאנשי משמר מקדימין וכו'.** **מוסיפין ברכה אחת** לקמיה מפרש לה. **למשמר היוצא** שהמשמרות מתחלפות ביום השבת, כדאמרינן במסכת סוכה (נו ע"ב): **משמר היוצא עושה תמיד של שחר ומוספין, ומשמר הנכנס עושה תמיד של בין הערבים ובזיכין.** **מאי ברכה אחת** דקתני רישא, איזו מן הברכות הוא אומר? **לאו בפרוש אתמר** לא שמע מפי ריש לקיש שאמר בפירוש מאי ברכה אחת יוצר אור. **זאת אומרת דקתני ברכו ברכה אחת.** **ברכות אין מעכבות זו את זו** בירך את האחת ולא בירך את השניה נפקא מיהא ידי חובתו בההיא שבירך, ואין חברתה מעכבת, לומר שאין זו מועלת בלא זו, ומהכא שמע רבי זריקא דסבירא ליה לריש לקיש דהך ברכה אחת יוצר אור היא. **אי אמרת בשלמא יוצר אור הוא אמרי ולא אהבה רבה,** ואף על גב דמטא ליה זמנא שאף בלילה ראוי לומר, כל שכן דכיון דאמר יוצר אור ודאי מטיא זמנא, ואפילו הכי לא אמרי אלא יוצר אור ותו לא אמרי לה, היינו דקאמר שמע מינה ברכות אין מעכבות זו את זו. **אלא אי אמרת** הך ברכה דקאמרי אהבה רבה, היכי שמע מינה דאין מעכבות זו את זו, דלמא האי דלא אמרי יוצר אור משום דלא מטא זמניה הוא, וכי מטא זמניה – אמרי לה, ואף על גב דקרו אינהו קריאת שמע לא מטא זמניה, כדאמרינן בעלמא (יומא לו ע"ב): **הקורא את שמע עם אנשי משמר לא יצא, שאנשי משמר מקדימין.** ואי **מכללא מאי וכי אמר ליה מכללא,** מאי גריעותא איכא, דאמר לאו בפירוש אתמר, הא שפיר מצי למשמע מכללא דיוצר אור קא אמרי, ומשנינן: **ליכא למשמע מהכא, דילמא לעולם אימא לך אהבה רבה וכו'.** **סדר ברכות** אם הקדים המאוחרות. **בקשו לקבוע עשרת הדברות בקריאת שמע.** **מפני תרעומת המינין** שלא יאמרו לעמי הארץ: אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ברוך הוא ושמעו מפיו בסיני. **המינין** עכו"ם [השמטת הצנזורה: תלמידי ישו].

תקציר הסוגיא

סוגיא זו פותחת במובאה ממשנה תמיד ה א, המתארת טקס שהתקיים במקדש מדי בוקר: "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת, והם ברכו. וקראו עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמע, ויאמר, וברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, ועבודה וברכת כהנים. ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא" (חלק א). בחלק ב שואלת הגמרא "מאי ברכה אחת" שבירכו בתחלת הטקס [2], ושתי אפשרויות מוצעות בפיסקאות [3-4]: מפי שמואל נמסר על ידי רב יהודה שהכוונה היא לאהבה רבה, ומפי אמוראי ארץ ישראל נמסר שמדובר בברכת יוצר המאורות, אבל התלמוד מראה שדעה זו אינה אלא דיוק מדברים אחרים שנאמרו על ידי אמוראים אלה, והדיוק אינו הכרחי. בחלק ג נאמר שביקשו בתקופת התנאים ובבבל האמוראית לכלול את עשרת הדיברות כאחת מפרשיות קריאת שמע גם מחוץ למקדש, אלא שביטלו את אמירתם מפאת תרעומת המינין, שטענו שרוב התורה לא נאמר מפי הגבורה ומשום כך הדגישו את עשרת הדיברות. בחלק ד מביא רבי חלבו את נוסח הברכה המיוחדת שהוסיפו בשבת אנשי המשמר היוצא; לפי נוסח זה מדובר בברכת איחול ולא בברכה ליטורגית.

בעיוני הפירוש לסוגיא זו משוחזרת ומתפרשת מחדש המקבילה המוקשית לסוגיא שלנו בירושלמי ברכות א ה, ג ע"ג, שהתפרשה עד כה בעיקר על פי הסוגיא שלנו בבבלי. לשיטה המוצעת כאן, הסוגיא בירושלמי היא למעשה שתי סוגיות נפרדות הדומות זו לזו, המובאות זו אחר זו. הסוגיא הראשונה קדמה לסוגיא שלנו בבבלי, ויסודות מסוימים בסוגיא שלנו הם עיבוד של חומר שהשתמר בצורתו המקורית בירושלמי; הסוגיא השנייה בירושלמי מאוחרת לסוגיא שלנו בבבלי ומושפעת ממנה. פרט חשוב ביותר שהשתמר היטב בצורתו המקורית בסוגיא הראשונה בירושלמי, הוא העובדה ששמואל זיהה את הברכה האחת שבמשנה תמיד ה א לא כ"אהבה רבה" אלא כ"ברכת התורה". מוצע כאן ששמואל הציע במקור הדברים שכוהני המשמר בירכו בתחלת הטקס את הברכה שלפני קריאת התורה הציבורית. קריאת עשרת הדיברות ופרשיות שמע על ידי המשמרות במקדש לא נתפסה כקיום של קריאת שמע "בקומך" כלשון דברים ו ז, אלא כסוג של "קריאה" ציבורית של התורה בעל פה, דוגמת הקריאה של קטעים מבראשית פרק א על ידי אנשי המעמדות "על פיהן, כקורין את שמע" (משנה תמיד ד ד). מובן גם כיצד הבין רב יהודה ש"ברכת התורה" בפי שמואל כהסבר ל"ברכה אחת" שבמשנה תמיד ה א היא "אהבה רבה", שהרי בסוגיא הקודמת מציע רב יהודה בשם שמואל ש"אהבה רבה" היא כעין תחליף לברכת התורה.

הברכות שלאחר קריאת שמע במשנה תמיד ה א מתפרשות אף הן היטב כברכות שלאחר קריאת התורה. ברכת "אמת ויציב" הפכה לברכת הגאולה רק לאחר החורבן, כפי שהראה י' אלבוגן. המחצית הראשונה היא היסוד שהשתמר מימי הבית, וברכה יסודית זו תפקדה בדומה לברכה שלאחר קריאת התורה: היא העידה על כך שהתורה שנקראה לפני כן היא תורת אמת. לפי משנה יומא ז א ומשנה סוטה ז ז, לאחר קריאת התורה במקדש בירך הכוהן הגדול שמונה ברכות, ושתי הראשונות הן ברכות על התורה ועל העבודה, ברכות המקבילות לברכות אמת ויציב ועבודה שבמשנה תמיד ה א, ואולי אף זהות להן. ברכת העבודה משמשת גשר במשנה תמיד ה א בין קריאת הפסוקים והברכה שלאחריה לבין ברכת הכהנים, שבה הסתיימה תפילה כוהנית זו.

מוצע גם שההבחנה שמצאנו במשנה סוטה ז ו: "ברכת כהנים כיצד? במדינה אומרים אותה שלוש ברכות ובמקדש ברכה אחת", מתפרשת היטב על פי משנה תמיד ה א, ומשנה זו מתפרשת היטב על פיה. שלוש הברכות שבמשנה סוטה ז ו אינן, כפי שמפרשים בדרך כלל, שלושת הפסוקים במדבר ו כד-כו בהפסק של "אמן" בין פסוק לפסוק, אלא שלוש הברכות שבמשנה תמיד ה א: אמת ויציב, עבודה וברכת כהנים כשלעצמה, על שלושת פסוקיה. כבר הראו חוקרים רבים שבימי הבית שימש בית הכנסת בעיקר כמקום התכנסות לקריאת התורה ולא לתפילה, ומסתבר אפוא שברכת הכהנים שבמדינה נאמרה במסגרת קריאת התורה בבית הכנסת. קודם שתיקנו את תפילת העמידה היוו שלוש הברכות שמצאנו במשנה תמיד ה א הקשר הולם חלופי לברכת כהנים הנאמרת במסגרת קריאת התורה: לאחר קריאת התורה בירכו הכהנים אמת ויציב כברכה המעידה על אמיתות הקריאה, אחר כך בירכו את ברכת העבודה כברכת מעבר, ולבסוף בירכו את העם ברכת

הכוהנים מדאורייתא: הפסוקים שבבמדבר ו כד-כו. לעומת זאת, בברכת הכוהנים שבמקדש, שנאמרה כיחידה עצמאית על מעלות המקדש ללא קשר לקריאת התורה, בירכו את העם ברכה אחת, דהיינו ברכת הכוהנים עצמה, ללא אמת ויציב ועבודה.

ולאור השימוש בביטוי "שלוש ברכות" במשנה תמיד ה א והקשר שמצאנו בינה לבין מתכונת "שלוש הברכות" של ברכת הכוהנים בגבולין, נראה שיש לפרש גם את הביטוי הסתום "ברכה אחת" שבפי הממונה בתחילת המשנה לא במובן ברכת התורה או אחת מברכות קריאת שמע, כפי שהוא מתפרש בירושלמי ובבבלי בסוגיין, אלא במובן מתכונת הברכה האחת של ברכת הכוהנים שנהגה במקדש. טקס השחר נפתח והסתיים במקדש בברכת הכוהנים, בפתיחה במתכונת של ברכה אחת ולבסוף במתכונת שלוש ברכות, מתכונת ששימשה בדרך כלל בבתי הכנסת שבגבולין. מוצע שהברכה האחת שבתחילת הטקס היא נשיאת הכפיים הראשונה מתוך ארבע נשיאות הכפיים שנהגו במקדש לפי משנה תענית ד א. נשיאת הכפיים שבמשנה תמיד ז ב, הנחשבת בדרך כלל לראשונה, היא למעשה השנייה, של "מוסף", שהרי היא מתרחשת בערך בזמן הקרבת המוסף בימים טובים. ברכת הכוהנים שבסוף טקס הבוקר של אנשי המשמר לא נתפסה כאחת מתוך הארבע, משום שהיא נאמרה לאחר קריאת התורה במתכונת בתי הכנסת שבגבולין.

עדות ארכיאולוגית וספרותית מוכיחה שבימי הבית קראו את עשרת הדיברות עם שמע בפועל, ולא ש"ביקשו" לעשות כן בימי הבית, וכפי ששנוי בברייתא המובאת בחלק ב. המינים שמפניהם ביטלו מנהג זה לא היו כת ספציפית, אלא יהודים הלנסטים שפירשו את המקראות כפשוטם, וכפי שהראה גזה פרמש. לפי פשוטו של מקרא נאמרו רק עשרת הדיברות ופרשיות אחרות המיוחסות לה' בנוסחה "וידבר ה' אל משה לאמר" או כיוצא בה ישירות מפי הגבורה; פרשיות אחרות, כולל שתי הפרשיות הראשונות של שמע מספר דברים, הן דברי משה.

בפירוש מוצע גם שפירושו של רבי חלבו ל"ברכה אחת למשמר היוצא" אינו משקף בהכרח את פשוטה של המשנה. אפשר שמדובר בברכה הליטורגית "על הכוהנים" המוזכרת במשנה יומא ז א ובמשנה סוטה ז ז.

מבנה הסוגיא ומהלכה

הסוגיא פותחת במובאה ממשנה תמיד ה א, המתארת את תפילת השחר של כוהני המשמר [1]:

אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת, והם ברכו. וקראו עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר, וברכו את העם שלוש ברכות: אמת ויציב, ועבודה וברכת כהנים. ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא.

אמוראי בבל מתקשים להבין את הביטוי "ברכה אחת" [2], עד שנמסר מפי שמואל שהכוונה היא ל"אהבה רבה" [3]. מובאת גם מסורת אחרת אשר לפיה אמרו אמוראי ארץ ישראל בשם ריש לקיש שמדובר בברכת יוצר אור [4], אבל רב יצחק בר יוסף מסביר שלמעשה לא זיהה ריש לקיש את הברכה במפורש אלא אמר רק "זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו" [5], ומזהה דייקו שמדובר בברכת יוצר המאורות: אילו היו מדלגים אנשי המשמר על ברכת יוצר המאורות ואומרים רק אהבה רבה, לא היינו יכולים לקבוע שהברכות אינן מעכבות זו את זו, שהרי אפשר שהם השלימו ברכת יוצר המאורות אחר כך, לאחר הנץ החמה, והטעם שדילגו עליה בשלב זה הוא שהתפללו לפני הנץ החמה [6]. אך אחר כך מסביר התלמוד שאפילו אמרו אנשי המשמר "אהבה רבה" ניתן עדיין להסיק שהברכות אינן מעכבות זו את זו, כשהכוונה היא שסדר הברכות אינו מעכב, וניתן לברך אהבה רבה ללא ברכת יוצר המאורות, ולהשלים אחר כך את ברכת יוצר המאורות [7].

בהמשך דנה הסוגיא בשני מרכיבים נוספים בתפילת אנשי המשמר, שהוזכרו במשנה תמיד ה א: "עשרת הדברות" ו"ברכה אחת למשמר היוצא". בנוגע לעשרת הדיברות נאמר שביקשו לכלול אותם כאחת מפרשיות קריאת שמע גם מחוץ למקדש, אלא שביטלו את אמירתם מפאת תרעומת המינין, שטענו שרק הם נאמרו למשה מפי הגבורה [8-9]. לאחר מכן מתועדים שני

ניסיונות להנהיג את אמירת עשרת הדיברות בבבל, שהוכשלו מאותה סיבה [10]. בסוף הסוגיא מביאים את נוסח הברכה המיוחדת שהוסיפו בשבת אנשי המשמר היוצא [11].
לסוגיא שלנו מקבילה בירושלמי ברכות א ח, ג ע"ג:

א.

- [1] תמן תנינן: אמר להן הממונה ברכו ברכה אחת, והן ברכו.
[2] מה בירכו? רב מתנה אמר בשם שמואל: זו ברכת תורה.
וקראו עשרת הדברים, שמע והיה אם שמוע, ויאמר.
[3] ר' אמי בשם ר"ל: זאת אומרת שאין הברכות מעכבות.
[4] א"ר בא אין מן הדא לית ש"מ כלום, ש –

עשרת הדברות הן הן גופה של שמע. דרב מתנה ורבי שמואל בר נחמן תרויהון אמרין בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום. ומפני מה אין קורין אותן? מפני טענת המינין, שלא יהו אומ' אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני. ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יהודה בר זבדא: בדין היה שיהו קורין פרשת בלק ובלעם בכל יום. ומפני מה אין קורין אותם? שלא להטריח על הציבור. ר' חונה אמר: מפני שכתוב בה שכיבה וקימה. ר' יוסי בי רבי בון אמר: מפני שכתוב בהן יציאה ומלכות. אמר ר' אלעזר: מפני שכתובה בתורה בנביאים ובכתובים.

ב.

- [1] אמר להן הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו.
[2] מה בירכו? מר רב מתנה בשם שמואל זו ברכת תורה.
[3] והלא לא ברכו יוצר המאור?
[4] ר' שמואל אחוי דר' ברכיה: עדיין לא יצאו המאורות ותימר יוצר המאורות?

ג.

ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. מהו ברכה? א"ר חלבו, זו היא: השוכן בבית הזה יטע ביניכם אחוה ואהבה שלום וריעות.

המפרשים ניסו להסביר את הסוגיא בירושלמי כרצף אחד, על פי רוב מתוך הנחה ש"ברכת התורה" היא כינוי ל"אהבה רבה".¹ אולם ניכר שאין מדובר ברצף אחד. ארבע הפיסקאות הממוספרות בחלק א מקבילות לארבע הפיסקאות הממוספרות במקביל בחלק ב. שתי הפיסקאות הראשונות זהות בשני החלקים: המובאה ממשנה תמיד ה א ומימרת שמואל. בשתי הפיסקאות האחרונות מוחלפים החלקים זה מזה בשיטותיהם: בחלק הראשון מסיק ריש לקיש מן המשנה ומימרת שמואל שאין ברכות קריאת שמע מעכבות כלל,² ומכאן משתמע ש"ברכת התורה" שבדברי שמואל אינה אחת מברכות קריאת שמע; ואילו בחלק השני מקשים דווקא בעניין "יוצר המאורות", ומכאן משתמע ש"ברכת התורה" שבמימרת שמואל בירושלמי היינו "אהבה רבה" שבמימרת שמואל בבבלי, ושבירכו אהבה רבה, ולכן יש לשאול רק בעניין "יוצר המאורות". גם התשובות מוחלפות: בחלק הראשון מסבירים שאין להוכיח כלל שהברכות אינן מעכבות בקריאת שמע, מאנשי המשמר, ואילו בחלק השני מסבירים שאת יוצר המאורות לא בירכו מכיוון שעוד לא יצאה השמש.

1 כך ר"ש סיריליו; שדה יהושע; מהר"א פולדא; נועם ירושלמי; בעל ספר חרדים; ש' גורן, הירושלמי המפורש, על אתר. לפירוש הסוגיא לדעת מפרשים אלו ראה להלן, ליד הערה 9.
2 ראה להלן, ליד הערה 10.

מה פשר דברי רבי בא בפיסקא [4] שבחלק הראשון בירושלמי: "אין מן הדא לית שמע מינה כלום, שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע" ? אם נצטרך לפרש את הירושלמי כצורתו, אזי נראה שהפירוש המתקבל ביותר על הדעת הוא זה של גינצבורג:³

ור' בא דחה ראייה זו [של ריש לקיש], ש[הרי] עשרת הדברות הן הן גופה של שמע, ואנשי משמר לא ברכו כלל ברכת אהבת עולם (או אהבה רבה) על ק"ש שמקדימין היו וכמו שאמרו שם סוף הלכה א', ומה שברכו לא ברכו אלא על י' הדברות שקראו במקדש והתקינו לברך ברכת התורה לפנייה שהן גוף של שמע וכשם שכל אחד ואחד מישראל מברך על שמע כך ברכו במקדש על י' הדברות.

גינצבורג מתייחס לברייתא המובאת על ידי אמוראים בירושלמי ברכות א א, ב ע"א: "דמר ר' זעירא תנאי אחוי דרב חייא בר אשיא ודרב אדא בר חנא: הקורא עם אנשי משמר לא יצא ידי חובתו, כי משכימין היו", היינו, לפי שהיו מקדימים לא היו יוצאים ידי חובת קריאת שמע בזמנה, ולכן לא בירכו עליה,⁴ אלא למדו עשרת הדיברות במקומה. ולפי זה, במשנה זו באים ברכת התורה ועשרת הדיברות במקום קריאת שמע וברכותיה, אבל מי שאינו קורא עשרת הדיברות צריך לברך על שמע. ולפירוש זה אין לפרש "ברכת תורה" במובן "אהבה רבה" אלא כברכה שלפני הלימוד הפרטי או כברכה לפני קריאת התורה בציבור,⁵ שהרי קראו עשרת הדיברות. וכפי שנראה להלן, בעיוני הפירוש לפיסקא [1], גם בארץ ישראל, ששם נהגו שרק הפותח והחותם מברכים ברכות התורה, בירכו את ברכת התורה באופן מיוחד לפני קריאת עשרת הדיברות, במסגרת קריאת התורה בציבור.

ברם קצת קשה לומר ש"עשרת הדברות הן הן גופה של שמע" פירושו שניתן לאומרם במקום שמע, וזאת מן הסיבות הבאות:

1. אנשי המשמר קראו אחר כך שמע ואף ראו בה עיקר, שהרי מיד לפני משנה זו, בסוף פרק ד במשנה תמיד, נאמר בפירוש: "וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את השמע" (ד ג).
2. אם אכן ניתן לקרוא את עשרת הדיברות במקום שמע, מדוע אין מברכים עליהם ברכות קריאת שמע? הרי אין קשר של ממש בין תוכן קריאת שמע לבין הברכות, וניתן היה לשבץ גם את עשרת הדיברות בתוך מסגרת הברכות.
3. אם לא קראו אנשי המשמר קריאת שמע ממש משום שמשכימין היו, מה הועלנו בקביעה שעשרת הדיברות הן הן גופה של שמע? הרי סוף סוף גם את התחליף לקריאת שמע יש לקרוא בזמנו!

לכן נראה שהטקסט של פיסקא [4] בחלק א שבירושלמי לקוי, וחלק ממימרת רבי בא, חסר. רבי בא לא אמר במקור דבריו "אין מן הדא לית את שמע מינה כלום שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע", אלא "אין מן הדא לית את שמע מינה כלום, שהקורא עם אנשי משמר לא יצא, כי משכימין היו".⁶ ואחר כך מתחיל עניין חדש: "עשרת הדברות הן הן גופה של

3 פירושים וחדושים לירושלמי א, עמ' 225-226, על ירושלמי ברכות ב א (ושם הוא חוזר בו ממה שכתב בפירושו לסוגיא שלנו עצמה, ששם פירש כדעת המפרשים הנ"ל, ראה להלן, ליד הערות 10-11). פירוש שני זה של גינצבורג דומה לפירוש הפני משה, וכיוצא בזה מצאנו בפירוש תולדות יצחק לרב יצחק קראשילצקיוב.

4 ראה להלן, הערה 6, ולעיל, בנספח לדיון בסוגיא כו, "משיכיר".

5 מן המשנה משתמע שכולם קראו על פה, ואף על פי כן נראה שניתן לראות בכך כעין קריאת תורה ציבורית. והשווה משנה תענית ד ד, וראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1].

6 יש בידנו הוכחה כלשהי לשחזור הטענה החסרה של רבי בא. בירושלמי, לאחר הקטע המובא לעיל על שלושת חלקיו, דנים בברכת התורה (הקטע המקביל לסוגיא הקודמת בבבלי "השכים לשנות"), ומיד לאחר מכן מצטטים בירושלמי ברייתא בלשון "תני: הקורא עם אנשי מעמד לא יצא כי מאחרים היו", ולאחר מכן יש דיון בברייתא ההיא, המתפרשת לענין קריאת שמע לאחר שלוש שעות. אך עצם הבאת הברייתא היא במסגרת זו מעוררת תמיהה אצל גינצבורג, שכן אינה לענייננו כלל. ועל כן מפרש ל' גינצבורג שברייתא זו הובאה כאן בגלל הרישא שלה: "הקורא עם אנשי משמר לא יצא כי משכימין היו", העוסקת, כמו משנה תמיד ה א, בקריאת שמע של אנשי המשמר. ועל כך מעיר גינצבורג (פירושים וחדושים א, עמ' 173): "ראש ברייתא זו הובא למעלה סוף הלכה א', ולכן השמיטו אותו כאן אף שלא נשנתה ברייתא בסוגיא זו אלא בשביל הרישא שנאמר בו, שהקורא עם אנשי משמר לא יצא כי משכימין היו, והוא פרוש על המשנה שבתמיד שנסאו ונתנו בה בקשר עם המשנה שלפנו על ברכותיה של ק"ש". לשיטתנו לעיל, בנספח לסוגיא כו, "משיכיר", אין מדובר ברישא וסיפא של ברייתא אחת, כדברי גינצבורג, אלא בשתי גירסאות של ברייתא: הגירסא המקורית – "הקורא עם אנשי מעמד לא יצא כי מאחרין היו", שאותה מכנה גינצבורג הסיפא, המובאת להלן בירושלמי, וגירסא אחרת של הברייתא המובאת בשמותיהם של אמוראי ארץ ישראל

שמע, דרב מתנה ורבי שמואל בר נחמן תרויהון אמרין...⁷.

לפי שחזור זה יש לפרש את החלק הראשון בסוגיא שבירושלמי כך: שמואל אומר ש"ברכה אחת" היא ברכת התורה ולא אחת מברכות קריאת שמע. ריש לקיש מסיק מכך: "זאת אומרת ברכות אין מעכבות", שהרי אנשי המשמר לא בירכו את שתי הברכות שלפני קריאת שמע, ובמקומן בירכו ברכה אחרת, ברכת התורה. רבי בא אומר שאי-אפשר להוכיח מכאן כלום, שהרי "הקורא עם אנשי משמר לא יצא, כי משכימין היו", ולכן לא מדובר כאן בקריאת שמע של שחרית לפי הכללים הנהוגים בגבולין, אלא בסדר תפילה המיוחד לאנשי המשמר.⁸ לאחר מכן עוברים לדון בעשרת הדיברות עצמם ובמיקומם בסדר שחרית של אנשי משמר, בלשון "עשרת הדיברות הן הן גופה של שמע, דאמר...". הכוונה איננה שעשרת הדיברות באים במקום קריאת שמע, אלא שעשרת הדיברות שאמרו אנשי המשמר לפני קריאת שמע נחשבו כחלק מקיום מצוות קריאת שמע.

לפירוש זה, כמובן, אין מקום לשאול אחר כך "והלא לא ברכו יוצר המאורות", שהרי כבר אמרנו שאין מדובר בקריאת שמע של שחרית כהלכתה אלא בסדר מיוחד של אנשי המשמר! כאמור, לשיטתנו, החלק שבו שואלים שאלה זו, חלק ב, הפותח שוב במובאה ממשנה תמיד ובדברי רב מתנה בשם שמואל: "זו ברכת התורה", היא סוגיא אחרת ממקור אחר. ולאחר שהוצמדה לכאן, לא היה מקום לטענת רבי בא שאנשי המשמר לא יצאו ידי קריאת שמע כלל. ולכן הושמטו הדברים.

ונראה שהעורך ציפה לכך שנפרש את הסוגיא במתכונתה הנוכחית כפי שפירשו רוב המפרשים עד גינצבורג:⁹ שמואל מזהה "ברכה אחת" במשנה תמיד עם ברכת התורה, דהיינו "אהבה רבה" (א 1-2). ריש לקיש אומר שמשמע מכאן שברכות אינן מעכבות (א 3), דהיינו "סדר הברכות אינו מעכב", כמסקנת הבבלי, שהרי מפסיקים בין אהבה רבה לקריאת שמע, וכנראה בירכו יוצר המאורות רק לאחר מכן. אלא שרבי בא מסביר שאין כאן הוכחה לעניין סדר הברכות, שהרי ניתן לומר ש"אהבה רבה" מוסבת על עשרת הדיברות, והיא חלק מקריאת שמע (א 4). ואשר ליוצר המאורות, מסביר רבי שמואל אחוה דרבי ברכיה שבירכוה אחר כך משום שהשמש עוד לא זרחה (ב 3'-4').

אך גינצבורג כבר הוכיח¹⁰ שאין לקבל פירוש זה כפשוטם של דברים במקורם, שהרי בירושלמי ברכות ב א, ד ע"א מדייק רבי בא עצמו מדברי המשנה "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא" שברכות אינן מעכבות, וברור שהביטוי "אין ברכות מעכבות" פירושו שניתן לוותר על הברכות כלי ל, ולא רק סדר הברכות אינו מעכב או שניתן להפסיק בין הפרשיות. לכן ניכר הן מתכני הסוגיא הן מן החזרה על לשון המשנה בתמיד ועל המימרא של שמואל, שחלקים א ו- ב בירושלמי הנם שתי סוגיות מוחלפות שהוצמדו זו לזו.

בירושלמי ברכות א א, ג ע"א, שהוא עיבוד ושכתוב אמוראי של אותה ברייתא. על כל פנים, נראה שהן בירושלמי הן בבבלי פירשו שמדובר בשתי הלכות שונות, כשאנשי המשמר הם הכוהנים שעבדו בבית המקדש, ואנשי המעמד הם אלו שנקבצו בגבולין. ראה הדיון לעיל, בנספח לסוגיא כו, "משיכיר", ולהלן הערה 8. אך בין לשיטת גינצבורג, שמדובר ברישא וסיפא של ברייתא אחת, בין לשיטתנו, שמדובר בברייתא מקורית ועיבוד אמוראי של אותה ברייתא, הסברו של גינצבורג, שהדיון בברייתא "הקורא עם אנשי מעמד לא יצא כי מאחרין היו" מובא אגב הברייתא "הקורא עם אנשי משמר לא יצא כי משכימין היו", אך לא טרחו להביא את ה"עיקר" כאן מפני שסמכו על כך שציטטו אותו לעיל, בסוף הלכה א (במרחק שבע משניות ושלוש עמודות בדפוס של הירושלמי!), אינו משכנע. לעומת זאת, אי ההתייחסות להלכה זו היתה מובנת אילו היו מצטטים אותה בסוגיא שלנו בירושלמי, המופיעה סמוך לפני המובאה הבעייתית, והדנה במשנה תמיד עצמה. ולכן נראה שיש לגרוס בדברי רבי בא: "אין מן הדא לית את שמע מינה כלום, שהקורא עם אנשי משמר לא יצא כי משכימין היו". בעקבות הבאת הלכה זו על ידי רבי בא, ולאחר מיצוי הדיון בעניין קריאת שמע של אנשי משמר שבמשנה תמיד א וברכת התורה, שהזכרו בדברי שמואל בדיון במשנה תמיד א, ה, התפנה העורך לעסוק בברייתא הדומה (שאותה מכנה גינצבורג ה"סיפא"): "הקורא עם אנשי מעמד לא ימא כי מאחרין היו".

7 כמו בסוגיא שלנו בבבלי, גם שם נידון עניין עשרת הדיברות בנפרד, בחלק ג. למבנה רצף הסוגיות למשנה ברכות א ד בבבלי ובירושלמי ראה להלן, הדיון בסוגיא מא, "מפני מה".

8 וראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1]. לעיל, בנספח לסוגיא כו, "משיכיר", שיערנו שאנשי המשמר שחטו את התמיד והתפללו מן הנץ החמה ואילך, ולכן "מאחרין" היו לפי תפיסה הלכתית אחת, והגירסא "משכימין" יסודה בתפיסה מאוחרת של שעת שחיטת התמיד, שאין לה בסיס היסטורי.

9 ראה לעיל, הערה 1.

10 פירושים וחידושים לירושלמי א, עמ' 226.

הסוגיא הראשונה שבירושלמי (א) היא מימי רבי אמי ורבי בא, ואילו הסוגיא השנייה שם (ב), שבה מוזכר רבי שמואל אחוה דרבי ברכיה, הינה מימיו, היינו דור אחד אחרי רבי אמי ורבי בא. ולא מן הנמנע הוא שדברי רבי שמואל אחוה דרבי ברכיה הושפעו ממסקנת הסוגיא בבבלי, שנמסרה בינתיים בעל פה בארץ ישראל. בהשפעת הסוגיא הבבליית פירשו בדור הרביעי בארץ ישראל ש"ברכת התורה" היינו "אהבה רבה", ולכן הקשו רק בעניין "יוצר המאורות", ובהשפעת הסוגיא הבבליית תירצו את היעדר ברכת יוצר המאורות בכך שעדיין לא יצאו המאורות.¹¹

מימרת שמואל נמסרה בבבל מפי רב יהודה, ובלשון "אהבה רבה", ואילו מימרת ריש לקיש: "זאת אומרת שאין ברכות מעכבות" נמסרה בבבל על ידי רב יצחק בר יוסף, וזאת לאחר שכבר הסתובבה בבבל השמועה שריש לקיש סבר שהברכה שבירכו אנשי משמר היא "יוצר המאורות".

מימרת ריש לקיש נמסרה בבבל בלשון "זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו". רק מלשון זה יכול להשתמע שבירכו "יוצר המאורות" או "אהבה רבה". מן הלשון המקורי "זאת אומרת ברכות אין מעכבות" משתמע כאמור שלא בירכו שום ברכה מן הברכות שלפני קריאת שמע. ובאמת, לפי הבנת דברי שמואל בסוגיא הראשונה בירושלמי, בירכו לפני עשרת הדיברות את ברכת התורה ולא את אהבה רבה. ונראה שבבבל ניסח רב יצחק בר יוסף מחדש את דברי ריש לקיש והוסיף להם את המילים "זו את זו", לאחר שהבין ששמואל פירש ש"ברכה אחת" היינו אהבה רבה. ופירוש זה הועבר אחר כך גם לארץ ישראל והשפיע על בעלי הסוגיא השנייה בירושלמי, שהרי דברי רבי שמואל אחוי דרבי ברכיה זהים למסקנת הסוגיא בבבלי.

הן בבבלי הן בירושלמי מובאת במסגרת הסוגיא הידיעה שלפיה ביקשו לקרוא עשרת הדיברות בבית הכנסת, ונמנעו מכך מפני תרעומת המינין. בירושלמי מובאת הידיעה בשם רבי שמואל בר נחמן ומימרא דומה בעניין פרשת בלק מובאת בשם רבי יהודה בר זבדא,¹² ואילו בבבלי מובאת המימרא בעניין עשרת הדיברות בשם רב יהודה בשם שמואל. ונראה ששמות האמוראים הארץ ישראלים הוחלפו בשמות זהים של אמוראים בבליים מוכרים, באשגרה ממימרות אחרות של רב יהודה בשם שמואל בסוגיא זו ובסוגיא הקודמת.¹³ המסורת המקדימה ידיעה היסטורית זו לימי התנא רבי נתן אומרת דרשני, אך מצאנו כמה פעמים במסכת ברכות "תניא נמי הכי: רבי נתן אומר".¹⁴

בשני התלמודים מובא בסוף הסוגיא נוסח הברכה הנוספת בשבתות בשם האמורא רבי חלבו.¹⁵

עיוני פירוש

[1] ברכו ברכה אחת... ברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, עבודה וברכת כהנים

בסוגיא שלנו בבבלי מניחים ש"ברכה אחת" הינה אחת מברכות קריאת שמע, ובירושלמי נאמר שמדובר בברכת התורה. אך שני פירושים אלו למונח "ברכה אחת", מוקשים. שאר הברכות המוכרות המהוות חלק מסדר התפילה של אנשי המשמר מוזכרות בהמשך המשנה בשם "אמת ויציב", "עבודה" ו"ברכת כהנים", ואילו היה מדובר כאן בברכת התורה או באהבה רבה, היה לו לתנא להזכיר את הברכה בשם.¹⁶ ובאמת, הלשון "ברכה אחת" טעון הסבר: אם מדובר בברכה

11 אך נראה שלפי פשוטם של דברי רבי שמואל אחוה דרבי ברכיה בירושלמי לא בירכו יוצר אור כלל, ואילו לפי מסקנת הבבלי בירכה לאחר הנץ החמה. ראה להלן, סוף עיוני הפירוש לפיסקאות [4-7].

12 ועל כך ראה להלן, הדיון בסוגיא מא, "מפני מה".

13 בסוגיא הקודמת: "אמר רב יהודה אמר שמואל השכים לשנות..." ו"אמר רב יהודה אמר שמואל אקב"ו לעסוק בדברי תורה" (אך ראה שינויי נוסחאות המובאות בדיון בסוגיא ההיא, לעיל); לעיל בסוגיא זו, פיסקאות [2-3].

14 לעיל, סוגיא יח, "בית הכנסת", ח ע"א; להלן נא ע"ב.

15 ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [11].

16 אמנם אפשר לטעון מנגד ש"ברכה אחת" בתחילת המשנה היא לשון הממונה ולא לשון התנא. אך גם לשון זה אומר דרשני, כפי שמבואר מיד בסמוך.

מוכרת, למה אומר הממונה "ברכו ברכה אחת" ולא "ברכו ברכה פלונית" או פשוט "ברכו"?¹⁷ ונראה שבגלל זה מניח הבבלי שמדובר באחת מתוך שתי ברכות קריאת שמע, וכאילו אמר הממונה: ברכו על שמע, כמו בגבולין, אבל ברכה אחת בלבד.

אך אין זו פשוטה של המשנה. נראה כדברי י' אלבוגן,¹⁸ שמערכת ברכות זו קדמה לברכות קריאת שמע, כשם שברכת העבודה המוזכרת כאן קדמה לעמידה במתכונתה הנוכחית.¹⁹ ואם כן, הביטוי "ברכה אחת" בדברי הממונה אין פירושו "ברכה אחת מתוך שתיים". זאת ועוד: מן העובדה שברכת אמת ויציב מוזכרת בשמה והברכה שלפני קריאת שמע לא, נראה שלא היו אלו מרכיבים מתוך חטיבה מוכרת בשם "ברכות קריאת שמע".

אם אין הכוונה לברכה אחת מתוך שתיים, למה התכוון הממונה באומרו "ברכו ברכה אחת"? נראה לפרש על פי משנה סוטה ז ו:

ברכת כהנים כיצד? במדינה אומרים אותה שלש ברכות, ובמקדש ברכה אחת. במקדש אומרים את השם ככתבו, ובמדינה בכניו. במדינה הכהנים נושאים את כפיהם ידיהם כנגד כפותיהם, ובמקדש על גבי ראשיהם...

משנה זו מובאת גם בהמשך תיאור סדר העבודה במשנה תמיד ז ב. לאחר תיאור הקטרת הקטורת נאמר:

באו ועמדו על מעלות האולם... וברכו את העם ברכה אחת, אלא שבמדינה היו אומרים אותה שלש ברכות ובמקדש ברכה אחת. במקדש היו אומרים את השם ככתבו ובמדינה בכניו. במדינה הכהנים נושאים את כפיהם ידיהם כנגד כפותיהם, ובמקדש על גבי ראשיהם...

מן התחביר במשנה תמיד ז ב: "וברכו את העם ברכה אחת, אלא שבמדינה היו אומרים אותה שלש ברכות ובמקדש ברכה אחת", ניכר שהמילים שאחרי המילה "אלא" הן תוספת על פי משנה סוטה ז ו.²⁰ ובמקור הדברים לא נאמר במשנה תמיד ז ב אלא "וברכו את העם ברכה אחת", ממש כלשון משנתנו, והיה ברור להם שמדובר בברכת כהנים, שאותה בירכו הכהנים שבמקדש במתכונת של "ברכה אחת". אלא שבדורות מאוחרים יותר, כשלא הבינו "מאי ברכה אחת", הוסיפו את ההסבר על פי משנה סוטה ז ו.

ואף במשנה שלנו נראה לפרש "ברכו ברכה אחת" במונח "ברכו ברכות כהנים במתכונת של ברכה אחת".²¹ תפילת השחר של אנשי המשמר נפתחה אפוא בברכת כהנים בנוסף לברכה שבירכו לאחר הקטרת הקטורת, על מעלות האולם.²²

17 מטעם זה טוען ע' פליישר, "לקדמוניות תפלות החובה בישראל", תרכ"ץ נט (תש"ן), עמ' 420, ש"ברכה אחת" הינה ברכת איחול בלתי מוכרת, כשם ש"ברכה אחת" בסוף המשנה מתפרשת על ידי רבי חלבו בסוגיא שלנו [10] כברכת איחול בלתי מוכרת. אך קשה לומר שפתחו את התפילה בברכת איחול (למי? למה?) ושהממונה ביקש לפתוח בברכה כזאת בהכרזה הפורמלית "ברכו ברכה אחת", מבלי לפרט את מי עליהם לברך. וראה גם להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [11].

18 י' אלבוגן, "Bemerkungen zur alten juedischen Liturgie", ספר היובל לקאופמן קוהלר, ברלין 1913, עמ' 81. גם אלבוגן שם וגם י' היינמן, התפלה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ו, עמ' 82, מקבלים את דברי שמואל שמדובר באהבה רבה. אך לדעת אלבוגן התפללו במקדש רק אהבה רבה לפני קריאת שמע ואמת ויציב לאחריה (בדומה לברכת התורה לפני הקריאה ולאחריה), ואילו ברכת יוצר אור נוספה אחר כך בליטורגיה של בית הכנסת כברכת בוקר, ללא קשר לקריאת שמע. לדעת היינמן נהגו כבר בימי הבית לברך ק"ש עם ברכותיה, וחיכו עם יוצר אור עד הנץ החמה, כדברי התלמוד.

19 ברכת העבודה המוזכרת כאן מופיעה גם בסדרת הברכות שבירך הכוהן הגדול לאחר שקרא בתורה ביום הכיפורים (משנה יומא ז א; משנה סוטה ז ז). ומכאן שהיא שימשה כברכה עצמאית ששולבה בתוך סדרי ברכות שונים, עד שמצאה את דרכה לתפילת העמידה, ככל הנראה לאחר החורבן. ונראה שהוא הדין לאמת ויציב. על התפקיד המקורי של אמת ויציב במקדש ראה להלן בסמוך.

20 המילה "אלא" משמשת כאן כסימן לתוספת, ואינה באה להנגיד או למעט כדרכה במקומות אחרים. ואחרי המילה "אלא" חוזרים על הביטוי "ובמקדש ברכה אחת", בעוד שבשימוש הרגיל ב"אלא" היינו מצפים ל"וברכו את העם ברכת כהנים, אלא שבמדינה היו מברכים את העם שלש ברכות, ובמקדש ברכה אחת".

21 וכעין פירושו של פליישר ושלנו לביטוי "וברכו את העם שלש ברכות". ראה להלן, הערה 27.

22 ולפירוש זה, לאחר שפתחו את סדר היום בברכת כהנים, קראו את עשרת הדיברות ושמע ללא ברכה לפניה. לכך יש להשוות את פשוטה של משנה יומא ז א ומשנה סוטה ז ו, שלפיה קרא הכוהן הגדול ביום הכיפורים בתורה ללא ברכה לפניו, ורק לאחר הקריאה בירך שמונה ברכות. ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה ד, עמ' 801. והוא הדין כאן. וראה מה שכתבנו להלן בעניין ברכת "אמת ויציב" במקדש.

מהי מתכונתה של "ברכה אחת"? לפי בבלי סוטה מ ע"ב הכוונה היא שאין עונים אמן בין פסוק לפסוק, והוא על פי הכלל "אין עונין אמן במקדש".²³ לעומת זאת, על פי משנה סוטה ז ו בירכו הכוהנים את העם מחוץ למקדש שלוש ברכות, היינו, לפי פירוש זה, עם עניית אמן בין פסוק לפסוק. אך כבר עמדו בעלי התוספות²⁴ על הבעייתיות שבפירוש זה: אמנם במקדש לא ענו "אמן", אבל במקום זה ענו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד",²⁵ וההפסק שבמענה הזה ארוך עוד יותר מזה שבעניית אמן, וכל שכן שהיה לתנא להחשיב את ברכת הכוהנים שבמקדש כשלוש ברכות.²⁶

לכן נראה שכשם שפירשנו את הביטוי "ברכה אחת" במשנה תמיד ה א על פי השימוש באותו ביטוי במשנה סוטה ז ו ובמשנה תמיד ז ב, כך עלינו לפרש את הביטוי "שלוש ברכות" שבסוטה ז ו ובתמיד ז ב על פי משנה תמיד ה א. בהמשך משנה תמיד ה א שנינו: "וברכו את העם שלש ברכות", ממש כמו שבירכו בגבולין,²⁷ אך שלוש הברכות מפורשות: "אמת ויציב, עבודה וברכת כהנים". ועל פי זה נראה לפרש שבגבולין נשאו הכוהנים כפיים רק לאחר שבירכו "אמת ויציב" וברכת העבודה, ואילו במקדש הם בירכו לאחר הקרבת הקטורת את שלושת הפסוקים של ברכת כוהנים בלבד, ללא הקדמת הברכות "אמת ויציב" ועבודה.

כעת עלינו לברר מדוע בגבולין הקדימו הכוהנים שתי ברכות ליטורגיות לברכת הכוהנים דאורייתא, ומדוע לא עשו כן במקדש. כמו כן עלינו להסביר את העובדה שבסוף טקס קריאת שמע של שחרית במקדש בירכו הכוהנים את העם במתכונת הגבולין דווקא, אף על פי שהיו במקדש.

הברכה "אמת ויציב" שלאחר קריאת שמע מוכרת לנו כברת הגאולה.²⁸ אך האלמנטים הקשורים ישירות לגאולת מצרים נוספו לברכת אמת ויציב המקורית בשלב מאוחר יותר, כפי שעולה מתוספתא ברכות ב א, עמ' 6:

הקורא את השמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב. רבי אומר: צריך להזכיר בה מלכות. אחרים אומרים: צריך להזכיר בה מכת בכורים וקריעת ים סוף.

23 לכלל "אין עונין אמן במקדש" ראה משנה ברכות ט ה; ירושלמי ברכות ט ו, יד ע"ב; תענית ב יא, סה ע"ד; בבלי ברכות סג ע"א; תענית טז ע"ב; סוטה מ ע"ב. פירוש זה למתכונת "ברכה אחת" ו"שלוש ברכות" של ברכת כוהנים אומץ על ידי כל מפרשי המשנה והוקרי התפילה. אך הפירוש מופיע רק בבבלי סוטה מ ע"ב. לא מצאנו אלא הד קלוש לפירוש זה במקורות ארץ ישראלים מתקופת המשנה והתלמוד; בויקרא רבה פרשה לו נאמר שישראל מתברכין שלוש ברכות: "יברכך ה' וישמרך", "יאר ה' פניו אליך ויחנך", "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום" (ללא התייחסות לשאלת עניית אמן ולהבדל שבין המקדש לגבולין). הירושלמי אינו מפרש כלל את משנה סוטה ז ו, על אף שבשני מקומות אחרים (ברכות ט ו, יד ע"ב; תענית ב יא, סה ע"ד) טורח הירושלמי לציין שלא ענו אמן במקדש.

24 תוספות ד"ה וכל כך למה, סוטה מ ע"ב.

25 ירושלמי ברכות ט ו, יד ע"ב; תענית ב יא, סה ע"ד. וראה רש"י ד"ה כל חותמי ברכות, ברכות נד ע"א.

26 וראה תוספות יום טוב למשנה סוטה ז ו, שסקר את הניסיונות לתרץ את הקושיא של התוספות.

27 וכן פירש ע' פליישר (לעיל, הערה 17). עמ' 421, הערה 55, את הביטוי "וברכו את העם שלש ברכות" במשנתנו במונן ברכת הכוהנים במתכונת של הגבולין, אלא שלדעתו הכוונה היא שבירכו את שלושת הפסוקים של ברכת הכוהנים עם עניית אמן לאחר כל פסוק. כשיית הבבלי. לדעתו, המילים "אמת ויציב, עבודה וברכת כהנים" הן תוספת למשנה מלאחר החורבן, כשלא הבינו את המשמעות המקורית של שלוש ברכות, ומאידך רצו להכניס תכנים מתפילות הקבע שנקבעו בתקופה שלאחר החורבן לתוך סדר העבודה במקדש.

לדעת פליישר נהגו בתפילת השחר של אנשי המשמר כמו בגבולין משום שהברכה נאמרה בין כוהני המשמר לבין עצמם בלשכת הגזית, ולא בפני העם על מעלות האולם. אך משמרות הלויים והישראלים ודאי נכחו גם הם בתפילת אנשי המשמר בלשכת הגזית במשנה תמיד ה א, שהרי גם בגבולין וגם בלשכת הגזית נאמר ש"ברכו את העם שלש ברכות" (משנה סוטה ז ו; משנה תמיד ה א). ומי ענה "אמן" לשיטת פליישר בין ברכה לברכה אם הכוהנים בירכו בינם לבין עצמם?

המב"ם בפירוש המשניות למשנה תמיד ה א, ובעקבותיו רבים ממפרשי המשנה, פירשו שלוש הברכות שבירכו הכוהנים את העם לאחר הקריאה היו אמת ויציב, עבודה ושים שלום, המכונה "ברכת כהנים", משום שבתפילת העמידה ברכת הכוהנים נצמדת אליה. פירוש זה אינו רחוק כל כך, שהרי במשנה ראש השנה ד ה שנינו בשם רבי עקיבא ורבי יוחנן בן נורי את סדר ברכות העמידה: "אומר אבות וגבורות וקדושת השם... עבודה והודאה וברכת כהנים". הברכה האחרונה שבעמידה מכונה אפוא בספרות התנאים ברכת כוהנים. אך לדברינו קדמו סדרי התפילה במקדש לגיבוש תפילת העמידה, ולכן אין מקום לפרש ש"ברכת כהנים" במקור מימי הבית שאינו עוסק בעמידה, פירושה "שים שלום". ואדרבה, נראה כדעת פליישר, "תפלת שמונה-עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה, ומגמותיה", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 210, שאף בימי התנאים לא נהגו בברכת "שים שלום", וברכת הכוהנים עמדה במרכז הברכה האחרונה של העמידה, שכונתה משום כך "ברכת כהנים".

28 בספרות חז"ל מופיע הכינוי "גאולה" רק בצירוף "סומך גאולה לתפלה" (ירושלמי ברכות א א, ד ע"ד; א ג, ה ע"א; בבלי ברכות ד ע"ב, ט ע"ב), ואילו שם הברכה בהקשרים אחרים הוא "אמת ויציב" (משנה ברכות ב ב; תמיד ה א; תוספתא ברכות ב א, עמ' 6; ירושלמי ברכות א ט, ג ע"ד; בבלי ברכות כא ע"א).

ובירושלמי ברכות א ט, ג ע"ד מוסיף רבי יהושע בן לוי: "צריך להזכיר את כולן וצריך לומר צור ישראל וגואלו". על סמך זה טוען י' אלבוגן²⁹ שברכת "אמת ויציב" המקורית, מימי המקדש, כללה רק את חלקה הראשון של הברכה שלנו, מ"אמת ויציב" ועד "אין אלהים זולתך". נביא כאן את נוסח הברכה כפי שנמצאה בכמה סדרי תפילות מן הגניזה:³⁰

אמת ויציב ונכון וקיים וישר ונאמן וטוב הדבר הזה עלינו ועל אבותינו על בנינו ועל דורותינו ועל כל דורות זרע ישראל עבדיך על הראשונים ועל האחרונים לעולם ועד חוק ולא יעבור. אמת שאתה הוא ה' אלהינו ואלהי אבותינו לעולם ועד אתה הוא מלכינו ומלך אבותינו אתה למען שמך גאלנו כגאלתה את אבותינו אמת מעולם הוא שמך ואין עוד אלהים זולתך.

אין ספק שנושאה העיקרי של הברכה הוא להכריז על "הדבר הזה" כאמת ויציב וקיים... עלינו ועל בנינו...". מהו "הדבר הזה"? אם נראה בברכה זו ברכה עצמאית נטולת הקשר, יהא עלינו לפרש ש"הדבר הזה" הוא העבודה "שאתה הוא ה' אלהינו ואלהי אבותינו...". אך בהקשר של ברכות קריאת שמע נראה ש"הדבר הזה" אינו אלא התורה, שממנה קראו את פרשיות שמע לפני כן. לאחר קריאת שמע מכריז הקורא שהדבר הזה שהוא קרא הנו "אמת ויציב... עלינו ועל בנינו". ואם כן מהוה ברכת "אמת ויציב" כעין ברכת התורה לאחר הקריאה, המעידה על היות התורה "תורת אמת".³¹ וכיוצא בזה מצאנו בטקס התפילה השני המתואר במשנה מימי הבית, ברכת הכוהן הגדול ביום הכיפורים, המובאת במשנה יומא ז א ובמשנה סוטה ז ז בלשון זה:

חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול וכהן גדול עומד ומקבל וקורא "אחרי מות" ו"אך בעשור". וגולל את התורה ומניחה בחיקו, ואומר: יותר ממה שקראתי לפניכם כתוב כאן. ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה ומברך עליה שמונה ברכות: על התורה, ועל העבודה, ועל ההודאה, ועל מחילת העון, ועל המקדש, ועל ישראל, ועל הכהנים, ועל שאר התפלה.

לאחר הקריאה מברך הכוהן על התורה ועל העבודה, ועוד שש ברכות נוספות. שתי הברכות הראשונות מקבילות לשתי הברכות שבירכו אנשי המשמר לאחר קריאת שמע שלהם ולפני ברכת כוהנים: "אמת ויציב", המעידה על אמיתות התורה ויציבותה, וברכת העבודה.

וכבר העירו החוקרים שבתי הכנסת שבארץ ישראל שימשו בימי הבית בעיקר לקריאת התורה, ותפילות הציבור, במידה שהיו כאלה, נצמדו לפני הקריאה ולאחריה,³² ולכן מסתבר שברכת הכוהנים שבגבולין הוצמדה אף היא לקריאת התורה. ונראה שלאחר קריאת התורה בירכו הכוהנים את העם במתכונת של שלוש ברכות: אמת ויציב, עבודה וברכת כוהנים. ברכת אמת ויציב היתה הברכה "על התורה", כלומר הברכה שלאחר קריאת התורה. וכמעבר לברכת הכוהנים בירכו גם על העבודה, דהיינו בקשה שתקבל העבודה המתקיימת בו-זמנית בבית המקדש, ואחר כך בירכו את העם בברכת הכוהנים.

29 J. Elbogen, "Studies in the Jewish Liturgy", *Jewish Quarterly Review* Old Series 19 (1907), pp. 245-246; הנ"ל, התפלה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב, עמ' 17.

30 J. Mann, S. Schechter, "Genizah Specimens", *Jewish Quarterly Review* Old Series 10 (1898), p. 656; סעיף 2; J. Mann, "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service", *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), pp. 269-338; קטעים 3, 5, 6, 10.

31 ראה אלבוגן (שני הצינונים לעיל, הערה 29); גינצבורג, פירושים וחדושים א, עמ' 211-215. לדעת אלבוגן לא כללה הברכה בימי הבית כלל את סוף הברכה ולא היתה לה חתימה, אלא היא היתה מעין הצהרה כללית במתכונת שקדמה למטבע הברכות של חכמים. נראים דבריו בנוגע להזכרת יציאת מצרים בסוף הברכה. אך דומה שגם בימי הבית חתמו במטבע של ברכה כגון "בא"י צור ישראל וגואלו", כשהחתימה היתה מוסבת על המשפט "למען שמך גאלנו כגאלתה את אבותינו אמת מעולם הוא שמך ואין עוד אלהים זולתך" שבסוף הברכה המקורית, ללא קשר ליציאת מצרים.

לדעת גינצבורג, לעומת זאת, על אף שהברכה המקורית עסקה בעיקר באמונה, ויציאת מצרים היתה תפלה, כבר בימי הבית הוסיפו את עניין יציאת מצרים, שהרי בירושלמי ברכות א ט, ג ע"ד מצוטטת הברייתא שבירושלמי בלשון "הקורא את השמע בבוקר צריך שיזכיר יציאת מצרים באמת ויציב", ו"בבוקר" הוא לשון בית הלל ובית שמאי (משנה ברכות א ג), לעומת הלשון המאוחר "בשחר, בשחרין, בשחרית". אבל המילה "בבוקר" אינה מופיעה בתוספתא; ואדרבה, גם מן ההקשר שבירושלמי ניכר שהם ראו בברייתא פירוש למשנה ברכות א ה: "מזכירין יציאת מצרים בלילות", המבוססת על דברי רבי אלעזר בן עזריה וכן זומא, ואינה מדברי בית שמאי ובית הלל.

32 ראה פליישר (לעיל, הערה 17), עמ' 402-414, וביבליוגרפיה שם, הערות 16, 17, 23, 26.

במקדש בירכו הכוהנים את העם לאחר הקרבת הקטורת "ברכה אחת" בלבד, ברכת כוהנים, משום שלא היתה שם קריאת התורה. כמו כן פתחו את יום העבודה במקדש בברכת כוהנים במתכונת של ברכה אחת, וכפירושו לקריאת הממונה במשנה תמיד ה' א. אך אחר כך קראו את עשרת הדיברות, שמע ופרשיות מן התורה, וקריאה זו הצדיקה ברכה לעם במתכונת המורחבת של הגבולין, שנהגה לאחר קריאת התורה.

ובאמת נראה שקריאת עשרת הדברים ושמע במקדש נתפסה כעין קריאת התורה. אמנם לא נאמר במשנה תמיד ה' א שקראו עשרת הדיברות ופרשיות שמע מן הספר, אבל נראה שבימי הבית לא הבחינו בין קריאת התורה מתוך הספר לבין קריאה "על פה", וראו בשתייהן "קריאת התורה". וכך עולה ממשנה יומא ז א וממשנה סוטה ז ז, בעניין קריאת התורה ביום הכיפורים על ידי הכוהן הגדול. את הפרשיות הארוכות שבספר ויקרא קרא הכוהן מן הספר, אך את הפרשה הקצרה, "ובעשור", מחומש הפקודים (דהיינו ספר במדבר), קרא הכוהן על פה. ורק אחר כך בירך הכוהן על קריאת התורה.

וכיוצא בזה, אנשי המעמד, דהיינו ישראלים שהתכנסו בגבולין בשעת העבודה במקדש במקביל להתכנסויות אנשי המשמר במקדש, קראו בתורה קריאה מיוחדת, המתוארת במשנה תענית ד ד:

ביום הראשון "בראשית" ו"יהי רקיע", בשני "יהי רקיע" ו"יקוו המים", בשלישי "יקוו המים" ו"יהיה מארת", ברביעי "יהי מארת" ו"שרצו המים", בחמישי "שרצו המים" ו"תוצא הארץ", בששי "תוצא הארץ" ו"ויכלו השמים". פרשה גדולה קורין אותה בשנים והקטנה ביחיד, בשחרית ובמוסף. ובמנחה נכנסין וקורין על פיהן, כקורין את שמע.

הווה אומר: בשחרית ובמוסף קרא קורא אחד או שניים מן הספר, אך במנחה קראו כולם "על פיהן כקורין את שמע", וקריאה זו נחשבה גם היא קיום של אותה קריאת תורה של אנשי מעמד.

ואף כשהתכנסו אנשי המשמר בבוקר לקרוא שמע ופתחו בעשרת הדיברות, נראה שהעניין לא נתפס כקריאת שמע האישית שנהגה בגבולין, אלא כעין קריאת התורה על ידי כל הנוכחים, כקריאת פרשת הבריאה "על פיהן" של אנשי המעמד. ומטעם זה בירכו הכוהנים את העם לאחר הקריאה במתכונת הגבולין, שכללה ברכה שלאחר קריאת התורה, ברכת העבודה, ובסוף ברכת כוהנים מדאורייתא.

יוצא אפוא שתפילת השחר של אנשי המשמר נפתחה ונסתיימה בברכת כוהנים, כיאה לטקס ליטורגי של כוהני המקדש. לפני קריאת הפרשיות מן התורה בירכו הכוהנים את העם במתכונת המקדש, ולאחריה במתכונת הגבולין, עם שתי הברכות המקדימות "אמת ויציב" ו"עבודה" שנהגו בגבולין לאחר קריאת התורה.³³

33 הרמב"ם בפירושו המשניות נדחק לפרש את הביטוי "ברכת כהנים" במשנה תמיד ה' א לא כברכת כוהנים ממש אלא כ"שים שלום" (ראה לעיל הערה 27), משום שנשיאת כפיים ממש נאמרה לאחר הקטרת הקטורת (משנה תמיד ז ב). ולפי זה שיטתנו עוד יותר מוקשית, שהרי לדעתנו בירכו הכוהנים פעמיים לפני הברכה "הרשמית" על מעלות האולם לאחר הקטרת הקטורת, זו המתוארת במשנה תמיד ז ב.

אך עלינו לשאול מדוע פוסל הרמב"ם את האפשרות שבירכו את העם גם במסגרת תפילת השחר של אנשי המשמר וגם על מעלות האולם לאחר הקטרת הקטורת. נראה שהרמב"ם התבסס על משנה תענית ד א. וזה לשון המשנה: "בשלשה פרקים בשנה הכהנים נושאים את כפיהן ארבע פעמים ביום – בשחרית, במוסף ובמנחה ובנעילה שערים: בתעניות ובמעמדות וביום הכפורים". בבבלי תענית כו ע"ב מפרשים שלמעשה רק ביום הכיפורים נשאו הכוהנים כפיים ארבע פעמים, שהרי בתעניות ובמעמדות של ימות החול אין תפילת מוסף. אך מן התוספתא מתברר ש"מוסף" לאו דווקא, אלא הכוונה היא שאף בימות החול נושאים כפיים בזמן שברוך כלל מקריבים ומתפללים מוסף בשבת וביום טוב. וזה לשון התוספתא תענית ג א, עמ' 336: "בשלשה פרקים כהנים נושאים כפיהן ארבע פעמים ביום: בשחר, בחצות, במנחה ובנעילה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: במנחה ובנעילה לא היה שם נשיאות, שנאמר 'לעמד לשרת בשם ה' הוא ובניו', מקיש בניו לו, מה הוא מעומד ונשיאות כפיים בבקר, אף בניו מעומד ונשיאות כפיים בבקר". לפי זה אכן נשאו הכוהנים כפיהם בשעת המוסף גם ביום שבו לא הוקרב קרבן זה. וראה בהשלמותו של ח' אלבק למשנה תענית ד א, מועד, עמ' 495. הרמב"ם, הלכות כלי המקדש ו ד ובפירושו המשניות לתענית ד א, פירש שבמקדש התפללו מוסף גם כשהוא לא הוקרב. וראה ציונים נוספים בעניין זה אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה ה, עמ' 1101. ולפי הרמב"ם, נשיאת הכפיים של שחרית במקדש היא זו שלאחר הקטרת הקטורת (משנה תמיד ז ב). ואחר כך התפללו תפילת מוסף ונשאו את כפיהם שוב, וכן במנחה ובנעילה שערים. נמצא אפוא שאין מקום לברכת כוהנים נוספת לפני כן במסגרת תפילת השחר של הכוהנים, ודאי שאין מקום לשתי ברכות כוהנים במסגרת זו.

אך השערת הרמב"ם שהתפללו מוסף במקדש גם בימות החול, אין לה בסיס בשום מקור. ואדרבה, נראה שגם תפילת מוסף שבגבולין בשבת ובמועד נתקנה רק לאחר החורבן, "כנגד קרבנות". לשיטת פליישר הותקנו תפילות הקבע בכלל לאחר החורבן.

ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא

ראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [13].

[2] כי הא דרבי אבא ורבי יוסי בר אבא

בכל כתבי היד: "ורב יוסף בר אבא". כתב יד מינכן גורס "רבא" במקום "רבי אבא", וכתב יד אוקספורד גורס "רבה". אם לא נאמר שרבי אבא שלנו הוא אביו של רב יוסף בר אבא (שאינו מוכר ממקום אחר) או אחד מן ה"רב אבא" שדרך כלל מוזכרים עם שמות אביהם, יהא עלינו לגרוס בכתב יד אוקספורד: "רבה". ואכן "רבה" מוזכר בשבת קח ע"ב יחד עם רב יוסף בר אבא. רב יוסף בר אבא עצמו מכונה בירושלמי "ר' יוסי בר אבא", כמו בדפוס כאן.³⁴

[3] אמר להו, הכי אמר שמואל: אהבה רבה

בירושלמי מפרש שמואל שהכוונה היא לברכת התורה, אך כאמור לעיל, במדור "מבנה הסוגיא ומהלכה", לפי הסוגיא השנייה בירושלמי ברכת התורה היינו אהבה רבה. לעומת זאת, לפי הסוגיא הראשונה בירושלמי מדובר בברכת התורה ממש, שהרי ריש לקיש הסיק מן הדברים שברכות קריאת שמע אינן מעכבות כלל, ומשמע שלא בירכו אף ברכה מן הברכות שלפניה. מה אמר שמואל באמת, וכיצד התפתחו שני פירושים אלו?

נראה ששמואל התייחס במקורו של דבר לברכת התורה ולא ל"אהבה רבה". המימרא המקורית היא זו שבירושלמי: "ברכת תורה". המסורת הבבלית אשר לפיה אמר שמואל שאנשי המשמר בירכו "אהבה רבה" היא פרשנות לביטוי "ברכת תורה", והיא מושפעת מכך שבסוגיא "לפניה", לעיל, יא ע"א זיהה שמואל את הברכה השנייה שלפני קריאת שמע כ"אהבה רבה", ודרש לפתוח במילים אלה את הברכה.

הכרענו כך, משום שאם נניח להפך, שהמסורת הבבלית היא הנכונה, קשה להבין כיצד, כשמסרו את הסוגיא בארץ ישראל, כינו את ברכת "אהבה רבה" בשם "ברכת תורה". לפי גינצבורג,³⁵ כשמסרו את דברי שמואל בארץ ישראל לא התאים הכינוי "אהבה רבה" משום ששם בירכו "אהבת עולם" ולא "אהבה רבה",³⁶ ולכן כינו אותה "ברכת התורה". אך בכל זאת נראה שאם

אך גם אם נניח כדעת החוקרים הטובים שתפילות הקבע בכלל קדמו לחורבן, נראה שתפילת מוסף הותקנה לאחר החורבן. ראה בבלי ברכות כו ע"ב: "תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבות. דאי לא תימא הכי, מוסף לרבי יוסי ברבי חנינא מאן תקנה?". ומשנה ברכות ד ז, שלפיה אין מתפללין מוסף אלא בחבר עיר, שהרי תקנהו זכר לקרבן ציבור.

ואם כן, שמה ניתן להציע שנישאת הכפיים של מוסף/חצות היא זו המתוארת במשנה תמיד ז ב לאחר הקטרת הקטורת, שהרי המוספין קרבו בין הקטרת הקטורת לבין התמיד של בין הערבים (בבלי יומא לג ע"א). ארבע הפעמים ביום שבהן נשאו אנשי המשמר את כפיהם במקדש, לפי רבי מאיר, היו אפוא שחרית (משנה תמיד ה א), חצות או "מוסף" (משנה תמיד ז ב), לאחר הקטרת הקטורת), ומנחה ונעילת שערים, דהיינו: בשעת הקרבת התמיד של בין הערבים ובסוף היום. שתי נשיאות הכפיים האחרונות אינן מוזכרות במשנה תמיד משום שהמשנה מפרטת רק את סדר עבודת הבוקר.

אם רוצים אנו להעמיד את משנה תמיד ה א כרבי מאיר, עלינו לפרש שהוא לא חש לפרט את זו שלאחר קריאת התורה במתכונת "שלוש ברכות" משום שאינה אלא ברכה על קריאת התורה, או שהוא לא חש לפרט את שתיהן משום שתפילה זו עם שתי נשיאות הכפיים נהגה רק במעמדות ובמקדש, ואילו בשני הפרקים האחרים שבהם בירכו הכהנים את העם, תעניות ויום הכיפורים, בירכו את העם ארבע פעמים בסך הכל. אך יותר נראה שמשנה תמיד ה א איננה בשיטת רבי מאיר אלא בשיטת חכמים: לפי המשך התוספתא תענית ג א, עמ' 336, חולקים חכמים על רבי מאיר וטוענים שאין נשיאת כפיים במנחה ובנעילה, וממילא לשיטתם לא בירכו כוהני המשמר את אנשי המעמדות ארבע פעמים ביום. ואפשר שמשנה תמיד היא לשיטת חכמים, ולכן מניין נשיאות הכפיים במשנה תמיד הוא שלוש: שתיים בשחרית, בתחילתה ובסופה של תפילת אנשי המשמר (משנה תמיד ה א), ואחת לאחר הקטרת הקטורת (משנה תמיד ז ב).

34 כך לפי אלבק, מבוא התלמודים, עמ' 291. לפי מרגליות, ערך "יוסף בר אבא", הוא מוזכר רק בבבלי, ומרגליות אינו קושר כנראה בינו לבין רבי יוסי בר אבא שבירושלמי.

35 פירושים וחדושים א, עמ' 170.

36 אך ראה לעיל, בדיון בסוגיא לו, "לפניה", עיוני הפירוש לפיסקאות [10-11], שם הראינו שהנוסח "אהבה רבה" נהג גם בארץ ישראל.

חיפשו בירושלמי כינוי הולם לברכה השנייה שלפני קריאת שמע לא היו בוחרים בכינוי "ברכת תורה" אלא בכינוי "אהבה" או כדומה. הכינוי "ברכת התורה" אינו מתאים משלש סיבות:

1. כינוי זה משמש לשתי ברכות אחרות (הברכה שלפני קריאת התורה בספרות התנאים והברכה שלפני הלימוד הפרטי של מי שמשכים לשנות, לפי שמואל עצמו!), וקשה להעמיס עליו שימוש נוסף.
2. התורה אינה נושאה העיקרי של ברכה זו. התורה אינה מוזכרת לא בחתימה, לא בפתיחה ואף לא לקראת סוף הברכה, שצריכה להיות מעין החתימה; הרי שנושא התורה בברכה זו, שולי.
3. הרבה נוסחים של הברכה השנייה לפני קריאת שמע בארץ ישראל אינם מזכירים את התורה כלל, כגון:

ומאהבתך אינו הרבה והעצומה שאהבתנו מקדם בגלל אבתנו אשר בטחו בך, לארח משפטיך נקודה לשמך ולזכרך הטוב תתאוה נפשינו ניהד ונחכה לעד כי אתה מעולם אבינו שמך עלינו נקרא. אנא אינו אל תניחנו משוך עלינו לחסוך להודיע אהבתך בנו לעיני כל היצורים ככת' ואהבת עולם אהבתך על כן משכתיך חסד. בא"י אוהב עמו ישראל.

אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב. בא"י אוהב את עמו ישראל אמן.

לך ה' החסד נוצר חסד לאלפים ליודעי חסד. ואהבת עולם אהבתך על כן משכתיך חסד. ברוך אתה ה' אוהב את עמו ישראל אמן.³⁷

בנוסחאות אלה אין רמז לתורה. ובאמת, בירושלמי לא פירשו שהשונה לאחר קריאת שמע פטור מברכות התורה משום שכבר יצא בברכת אהבה, כפי שפירשו בבבלי, אלא שקריאת שמע עצמה, שיש בה קבלת עול מלכות שמים בסמוך למצוות תלמוד תורה, פוטרת מן הצורך להזכיר שם שמים על הלימוד במפורש במתכונת של ברכה.³⁸

לעומת זאת, אם נניח ששמואל פירש במקורו של דבר "ברכה אחת" במובן "ברכת תורה", הרי מובן למה פירשו בבבלי בדור שאחר שמואל שהכוונה היא ל"אהבה רבה". כפי שראינו לעיל, בעיוני הפירוש לפיסקא [1], הביטוי "ברכה אחת" אינו מתפרש היטב אלא כברכה אחת מתוך שתיים או כמתכונת של ברכת כוהנים, המכונה במקומות אחרים "ברכה אחת". לכן פירשו בדור השלישי והרביעי של אמוראי בבל ששמואל התכוון לברכה אחת של קריאת שמע מתוך שתיים, ואותה כינה ברכת התורה. ואכן, בבבלי כללה ברכת אהבה רבה התייחסות למתן תורה, ואף פירשו בסוגיא הקודמת ששמואל פטר את המברך ברכה זו מברכת התורה בשל תכניהן הדומים של שתי הברכות. ההנחה ש"ברכת תורה" הינה הברכה ששמואל עצמו כינה "אהבה רבה" היתה אפוא סבירה בעיניהם, ולכן פירשו בבבלי שהכוונה היא לברכה זו.

לאיזו ברכת תורה התכוון שמואל עצמו, לברכת "המשכים לשנות", או לברכה שלפני קריאת התורה בציבור? אפשר שהתכוון לברכת התורה של "המשכים לשנות" במתכונת של ברכת מצווה.³⁹ אבל מכיוון ששמואל עצמו הוא שחייב לראשונה ברכה זו, ולמשכים הפרטי דווקא, ולמשכים לשנות דווקא (ולא לקורא בתורה), יותר נראה שבפרשנותו למשנה תמיד התכוון שמואל לברכת התורה התנאית: הממונה ביקש מן הכוהנים לברך את הברכה שלפני קריאת

37 מאן (לעיל, הערה 30), קטעים 8, 5, 10, בסדר זה. והשווה הנוסחה המופיטת המופיעה אצל ע' פליישר, "סידורי השם המפורש: לנוסחי התפלה של בני ארץ ישראל בשבתות ובשבתות ראש חדש", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 333: "תשכלל אפריון / תבנה חביון / תחיש פדיון / תעורר אהבת ציון, ככתוב אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, ונאמר כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגלתו. בא"י הבוחר בעמו ישראל אמן".

38 ראה לעיל, הדיון בסוגיא לו, "השכים לשנות", עיוני הפירוש לפיסקא [1].

39 לכך התכוון כנראה שמואל עצמו באומרו "השכים לשנות צריך לברך". ברפוס אכן מובא נוסח ברכת התורה במתכונת של ברכת מצווה בשם "רבי יהודה אמר שמואל", אך ברוב כתבי היד: "אמר רב יהודה" בלבד. ואף על פי כן, נראה שדעה זו משקפת את כוונתו המקורית של שמואל בתקנו ברכה זו. ראה לעיל, הדיון בסוגיא לו, "השכים לשנות", מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

התורה, שהנוסח הבבלי שלה הוא "אשר בחר בנו"⁴⁰ לעיל, בעיוני הפירוש לפיסקא [1], העלינו את הסברה שקריאת עשרת הדיברות ופרשיות שמע על ידי כוהני המשמר היתה כעין קריאת התורה "על פיהן"⁴¹ והנה מצאנו שבארץ ישראל, בתקופת האמוראים, כשעדיין נהגו שרק הפותח והחותם בתורה מברך לפני ולאחריה, בירכו גם העולים האמצעיים לפני פרשיות מיוחדות, וביניהן עשרת הדיברות. ולפי רבי אבהו, רק עשרת הדיברות מכל הפרשות בתורה טעונה ברכה לפני ולאחריה בנוסף לברכות הפותח והחותם (ירושלמי מגילה ג ח, עד ע"ב).⁴²

[7-4] ור' זריקא אמר ר' אמי אמר ר' שמעון בן לקיש: יוצר אור. כי אתא רב יצחק בר יוסף, אמר: הא דר' זריקא, לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר. דאמר ר' זריקא אמר ר' אמי אמר ר' שמעון בן לקיש: זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו. דאי אמרת בשלמא יוצר אור...

40 ראה לעיל, הדיון בסוגיא זו, "השכים לשנות", עיוני הפירוש לפיסקא [9].
41 מגירסת הספרים משתמע שברכה זו מוסבת בעיקר על עשרת הדיברות, שהרי רבי בא אומר "אין מן הדא לית שמע מינה כלום שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע". אך גם לשיטתנו, שרבי בא אמר "אין מן הדא לית שמע מינה כלום שהקורא עם אנשי משמר לא יצא", נראה שעיקר הברכה נתקנה בתור ברכה על קריאת התורה, שנפתחה בעשרת הדיברות, ולא בתור ברכת קריאת שמע.

42 מן הסוגיא במגילה שם משתמע שברכה זו אינה שונה מברכת התורה הרגילה לפני קריאת התורה ולאחריה. העולה הראשון בירך לפני קריאת התורה, האחרון אחר הקריאה, והעולים באמצע לא בירכו כלל, פרט לעולה לעשרת הדיברות ולפרשיות מיוחדות, שבייך גם הוא לפני הקריאה ולאחריה, כמנהגו בכל עלייה.

מדי "ברכת התורה" הארץ ישראלית שאותה בירכו לפני קריאת התורה ולפני עשרת הדיברות במסגרת קריאת התורה, ושאותה בירכו אנשי המשמר – לפי שמואל בירושלמי – לפני קריאת עשרת הדיברות ושמע בכל בוקר? נוסח ברכת התורה הארץ ישראלית אינו מוזכר בירושלמי, כשם שהנוסח הבבלי לא נשתמר בבבלי. אך בכתבי הגאונים מצאנו את הברכות הנהוגות בימינו, ורב המנונא קבע בסוגיא הקודמת בבבלי שהברכה הנהוגה בימינו לפני הקריאה: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י נתן התורה" היא המעולה בברכות, ולכן יש לברכה גם לפני לימודו של היחיד. ומסתבר שבימינו כבר נהגו לברך ברכה זו לפני קריאת התורה בבבל. (ראה לעיל, הדיון בסוגיא זו, "השכים לשנות", עיוני הפירוש לפיסקא [9]).

אך במקורות ובקטעי תפילה ארץ ישראלים מן התקופה הבתר-תלמודית לא מצאנו ברכה זו. במקומה מצאנו נוסחות אחרות, כגון: "בא"י אמ"ה אשר בחר בעדרי צאנו והודיעם דרכי רצונו. בא"י נתן התורה" (ש' אסף, בתוך ספר דינבורג, עמ' 123); "בא"י אמ"ה הפותח לנו דלתות חכמה ושערי בינה גילה לנו. ברוך נתן התורה" (צ' מלאכי, בנועם שיח, עמ' 26); וראה נוסחות אחרות שניתן לראות בהן נוסחות ברכות התורה אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה ד, עמ' 800-801, והיינומן (לעיל, הערה 18), עמ' 106.

אך אפשר שגם אלו אינן הברכות שנהגו בימי התנאים והאמוראים. במקורות ארץ ישראלים ישנם רמזים לאפשרות אחרת: שהברכה הארץ ישראלית לפני קריאת התורה בציבור היתה אך ורק "ברכו את ה' המבורך", ומענה הקהל: "ברוך ה' המבורך לעולם ועד". כך עולה מפשוטה של מסכת סופרים יג ו: "זהו כי מברך? בעשרה אומר: ברכו את ה' המבורך. ביחיד, כשהוא משכים לקרוא, אומר: בא"י אמ"ה הנותן תורה מן השמים חיי עולמים ממרומים. בא"י נתן התורה. וגולל ואומר: בא"י אמ"ה אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו. בא"י נתן התורה. היגר (בפירוש על אתר) פירש שהקורא בציבור פותח בברכו אבל ממשך בברכת היחיד לפני לימודו. אבל מכיוון שברכת "הנותן תורה מן השמים" אינה מוזכרת כלל בספרות התנאית ובתלמודים, נראה לי שבמקורו של דבר היתה הברכה שלפני קריאת התורה בארץ ישראל רק "ברכו את ה' המבורך: ברוך ה' המבורך לעולם ועד", ברכה המוזכרת במשנה ברכות ז ג כברכה ש"מצינו בבית הכנסת". ברכת "הנותן תורה מן השמים" בשם ובמלכות שבמסכת סופרים נהגה רק ביחיד המשכים לקרות, ורק בתקופה הבתר-תלמודית, וזו גירסת ארץ ישראלית לברכת התורה של רב המנונא ליחיד בבבלי. לאחר הקריאה – בין בציבור בין יחיד – גולל ומברך את ברכת "אשר נתן לנו תורת אמת" בנוסח הנהוג עד ימינו, לפי מסכת סופרים. (וראה י' צימלס, "חקירות בסידור רב סעדיה", בתוך: רב סעדיה גאון, קובץ תורני-מדעי, ירושלים תש"ג, עמ' תקנ-תקנב, שאולי מתכוון לכך, אבל אינו אומר זאת במפורש).

המונח "ברכת תורה" או "ברכת התורה" מופיע בירושלמי בשלושה הקשרים נוספים פרט לזה שלנו, ובכולם ההתייחסות היא ל"ברכו את ה' המבורך": 1 – "לא למדו ברכת התורה מברכת הזימון אלא לרבים" (ברכות ז א, יא ע"ב). 2 – "שמואל אמר: איני מוציא את עצמי מן הכלל לנכשאני מזמן, אני אומר 'נברך' ולא 'ברכו', אף כשיש שלוש חוץ ממני". הויתבון: הרי ברכת התורה. הרי הוא אומר ברכו. אמר רבי אבון: מכיון דיימר המבורך, אף הוא אינו מוציא עמו מן הכלל" (ברכות ז ג, יא ע"ג). 3 – "רבי חייא בר אשי קם מקרי באורייתא ואמר ברכו ולא אמר המבורך. בעון מישתקיניה... כתיב ויברך עורא את ה' אלהי הגדול. במה הוא גדול? בשם המפורש. רב מתנה אמר: גדול בברכה" (שם). גם מקטעים אלו משתמע שברכת התורה הארץ ישראלית היתה "ברכו את ה' המבורך. ברוך ה' המבורך לעולם ועד", ותו לא. בקטע 1 משווים בין ברכת התורה לברכת הזימון, ומכאן משתמע ששתיהן כוללות הזמנה לקהל לברך וברכה הנאמרת על ידי הקהל, וכפי שעולה גם ממשנה ברכות ז ג הנ"ל. בקטע 2 מכוונה "ברכו" ברכת התורה. אמנם המפרשים שם פירשו שאין הכוונה ל"ברכו" לבד אלא ל"ברכו" כפתיחה לברכת התורה, כפי שפירש היגר במסכת סופרים, אבל מפשוטו של הירושלמי משתמע שאין המברך ממשך בברכה של ממש, שהרי אילו היה ממשך בברכה של ממש לא היה נחשב מוציא עצמו מן הכלל. מקטע 3 משתמע שהברכה כוללת את השם המפורש ואת המילה ברכה ולא הרבה מעבר לזה, שהרי אי לא תימא הכי, מאי פריך "במה הוא גדול?", וגדול בכך שהוא בחר בנו ונתן את תורתו!

ואפשר ששמואל הכיר את ברכת התורה הארץ ישראלית, "ברכו". ועל סמך זה פירש "ברכה אחת" במשנה תמיד ה א במוכן ברכת התורה, שהרי כמו הקורא בתורה בבית הכנסת פתח גם הממונה במקדש בלשון "ברכו". ולפי זה, לדעת שמואל אמר הממונה "ברכו ברכה אחת", והם בירכו "ברוך ה' המבורך לעולם ועד".

אלא אי אמרת אהבה רבה... דלמא האי דלא אמר יוצר אור משום דלא מטא זמן יוצר אור, וכי מטא זמן יוצר אור הוה אמרי. ואי מכללא מאי? דאי מכללא, לעולם אהבה רבה... ומאי ברכות...? סדר ברכות

תיאורטית, ייתכן שרבי זריקא מסר בשם רבי אמי בשם ריש לקיש את שתי השמועות: "מאי ברכה אחת? יוצר אור" ו"זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו". ואף על פי כן נראים דברי רב יצחק בר יוסף שהמימרא הראשונה נמסרה מכלל השנייה. רק למימרת ה"זאת אומרת" יש מקבילה בירושלמי, ושם נושא ונותן ריש לקיש בדברי שמואל מבלי לחלוק עליהם. ועוד: אין שום היגיון בכך שריש לקיש יפרש ש"ברכה אחת" היא ברכת יוצר אור דווקא, שהרי לפי ההבנה התלמודית בירכו אנשי המשמר וקראו שמע לפני הנץ החמה.⁴³

אך הכלל שמציע רב יצחק בר יוסף מאוד מסובך. לפי הנאמר בפיסקא [6], מי שמסר את המימרא בנוסח "יוצר אור" בבבל, דייק כך: אם אכן בירכו אהבה רבה אזי ודאי בירכו אחר כך "יוצר אור", ואין לדייק שברכות אינן מעכבות זו את זו. וזה קשה: הרי בכל זאת ניתן לומר שברכות אינן מעכבות זו את זו במובן זה שאין צורך לברכן בבת אחת (והוא כעין פירוש הגמרא בסוף, "סדר ברכות אין מעכבות"). ועוד: מניין לו למוסר המימרא מכללא שהיו מברכים "יוצר אור" אחר כך? אין עדות לכך, כשם שאין עדות לכך שבירכו אהבה רבה אחר כך. ואכן, בירושלמי אומר רבי שמואל אחוי דרבי ברכיה שלא בירכו יוצר המאורות משום שהקדימו, ונראה שלדעתו לא בירכו יוצר המאורות כלל.

ונראה שבמקור הדברים מסרו בבבל שרבי זריקא אמר בשם רבי אמי בשם ריש לקיש ש"ברכה אחת" במשנה תמיד פירושה "אף יוצר אור", כלומר: או "אהבה רבה" כדברי שמואל או "יוצר אור". הממונה אמר לאנשי המשמר לברך ברכה אחת מן הברכות שלפני קריאת שמע, וכל כוהן החליט איזו מהן לברך. מי שמסר את השמועה בשם רבי זריקא בבבל סבר שאמוראי ארץ ישראל אלו חלקו על שמואל וטענו שלא ניתן לדייק מלשון המשנה איזו משתי הברכות שלפני קריאת שמע בירכו, אלא אדרבה, מכך שהברכה שלאחר קריאת שמע מוזכרת בשמה, "אמת ויציב", ולעומת זאת אין הברכה שלפני קריאת שמע מכונה אלא "ברכה אחת [מתוך שתיים]", שמע מינה שלא היתה הקפדה על איזו ברכה יברכו וכל אחד בירך כפי שרצה, אלא שמפאת חוסר הזמן דרש מהם הממונה לברך ברכה אחת בלבד, ולא שתיים. המימרא שנאמרה מכללא פירושה אפוא: "[אף] יוצר אור".

ואם פירוש זה נכון, נראה שאין צורך בדיוק המסורבל של הגמרא בפיסקא [6]. המימרא המקורית של ריש לקיש היתה: "זאת אומרת ברכות אין מעכבות", כפי שעולה מן המקבילה בירושלמי. הוא התכוון לכך שאם שמואל אמר שבירכו "ברכת התורה" (והיינו ברכת התורה ממש ולא אהבה רבה), אזי לא בירכו את הברכות שלפני קריאת שמע כלל, וזאת אומרת שהברכות אינן מעכבות. אך בבבל הבינו שלדעת שמואל בירכו אנשי המשמר אהבה רבה, ולכן אין טעם לדיוק "זאת אומרת ברכות אין מעכבות". ולכן מסרו את השמועה בלשון "זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו", היינו אי אמירת יוצר אור אינה מעכבת את אמירת אהבה רבה. אלא שבבבל דייקו גם כך: מדלא קאמר ריש לקיש "זאת אומרת יוצר אור אינה מעכבת" ניתן להבין שלדעתו אין הכרח ש"ברכה אחת" היא אהבה רבה ואפשר גם לפרש ש"ברכה אחת" היא ברכה אחת כלשהי, וניתן היה לברך אף יוצר אור. ולכן מסרו בבבל שלדעת ריש לקיש ברכה אחת פירושה אף יוצר אור, עד שבא רב יצחק בר יוסף ואמר: "הא דרבי זריקא לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, דאמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי שמעון בן לקיש: זאת אומרת ברכות אין מעכבות זו את זו", ותו לא. הדיוק הוא אפוא מדאמר "זו את זו" במקום "יוצר המאורות אינה מעכבת".⁴⁴

43 ושם בבבל רצו לפרש שהכוונה היא ל"יוצר אור" משום שפירשו "ברכה אחת" במובן "הברכה הראשונה". והשוה בבלי ברכות לד ע"ב: "המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן – יכוין את לבו באחת; אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי: באבות". גם שם מתפרש הביטוי "אחת" – המוסב על ברכה אחת מתוך סידרה – לשון "ראשונה".

44 גם דיוק זה אינו מוכח מבחינה היסטורית-מדעית, שהרי מן הירושלמי עולה כאמור שבמקור הדבר לא אמר ריש לקיש "זו את זו" אלא "זאת אומרת שאין הברכות מעכבות" כלל.

אך בעל הגמרא פירש "יוצר אור" במימרא שנאמרה מכללא במובן "יוצר אור" דווקא, ולא "אהבה רבה", ולכן התקשה להבין את הדיוק מלשון "זו את זו". הוא פירש אפוא שהדיוק הוא מכך שאילו בירכו אהבה רבה הייתי מניח שבירכו יוצר אור אחרי הנץ החמה, ובצדק העיר שדיוק זה אינו מוכרח, שהרי אפשר ש"ברכות אין מעכבות זו את זו" פירושו "סדר ברכות אינו מעכב".

[11-9] אמר רב יהודה אמר שמואל... תניא נמי הכי: אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין... אממר סבר למקבעינהו בנהרדעא. א"ל רב אשי: כבר ביטלום מפני תרעומת המינין

על שמות האמוראים כאן ו"תניא נמי הכי" ראה לעיל במדור "מבנה הסוגיא ומהלכה". לשון המימרא/הברייתא הראשונה, מוקשה. הרי ממה נפשך: אם רק ביקשו לקרות בגבולין, אזי אין טעם לומר "שכבר ביטלום". ואם ביטלום, אזי לא זו בלבד שביקשו לקרות בגבולין, אלא פעם אף קראו בגבולין, והיה לו לומר "אף בגבולין קראו כן"!

מן הירושלמי יש עדות לכאן ולכאן. מצד אחד, מתיאור הדברים בירושלמי משתמע שאף פעם לא קראו את עשרת הדיברות בגבולין:

דרב מתנה ורב שמואל בר נחמן תרויהון אמרין: בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום. ומפני מה אין קורין אותן? מפני טענת המינין, שלא יהו אומ' אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני.

מצד שני, סמוך לפני כן נאמר בירושלמי "שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע", ואם ב"גופה של שמע" מדובר, כיצד התפתח העניין שקראום כחלק מקריאת שמע במקדש אבל לא בגבולין? לכן הדעת נותנת שבמימרא המקורית של רב מתנה ורב שמואל בר נחמן שבירושלמי נאמר "בראשונה היו קורין עשרת הדברות בכל יום. ומפני מה אין קורין אותם?...". אלא שהנוסח שובש מתוך אשגרה מן המימרא הבאה של ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יהודה בר זבדא: "בדין היה שיהו קורין פרשת בלק ובלעם בכל יום. ומפני מה אין קורין אותם? שלא להטריח על הציבור". ואפשר שלשון הבבלי, "בקשו", מושפע כבר מן הניסוח המשני של המימרא הארץ ישראלית, או אפשר שהוא מושפע מן העובדה שהאמוראים הבבלים "סברו למקבעינהו" בקהילות מסוימות בבבל, דהיינו "בקשו לקרות כן".

יש עדות ארכיאולוגית מסוימת לכך שאכן קראו פעם בארץ ישראל את עשרת הדיברות עם קריאת שמע. פפירוס נאש כולל את עשרת הדיברות ולאחריהן הפסוק "ואלה החוקים והמשפטים אשר צוה משה את בני ישראל במדבר בצאתם מארץ מצרים" ואחר כך פרשת שמע.⁴⁵ הפסוק "ואלה החוקים..." מופיע לפני הפסוק דברים ו ד ("שמע ישראל...") גם בתרגום השבעים, ויש הטוענים שתרגום השבעים הושפע מנוסח הליטורגיה הקדומה.⁴⁶

לעדות זו יש להוסיף את תיאורו המפתיע של יוסף בן מתתיהו למצוות קריאת שמע בקדמוניות היהודים ד ח ד:

פעמיים ביום, בתחילתו וכשמגיע זמן השכיבה, חייבים הכל להעיד לפני האלהים על המתנות שהעניק להם על ידי יציאתם לחירות מארץ מצרים. התודה הנה צודקת מטבעה, והיא ניתנת תמורת מה שהיה כבר, וכדי להשפיע על הבאות. כמו כן עליהם לכתוב על דלתותיהם את רוב הטובות אשר היטיב אלהים עמהם, ועל כל אחד להציגן על זרועו...

45 ראה מ"צ סגל, מסורת ובקורת, עמ' 227-232; מ' ויינפלד בתוך: עשרת הדברות בראי הדורות, עמ' 23; מ' גרינברג, שם, עמ' 76; א"א אורבך, שם, עמ' 128-129 (ושם צילום ותעתיק של הפפירוס). וראה גם תפילין מקומראן עם עשרת הדיברות לצד "שמע": *DJD VI*, עמ' 75-52, אך אלה אינם מוכיחים בוודאות שנהגו גם לקרוא את עשרת הדיברות יחד עם קריאת שמע.

46 ראה אורבך שם, עמ' 129, וציטונים שם, הערה 6.

אין ספק בכך שיוספוס מתייחס כאן לקריאת שמע, שהרי הוא כולל את תיאור מצווה זו עם מצוות מזוזה ותפילין. אך מפתיע שהן בתיאור התוכן של קריאת שמע הן בתיאור הכתוב במזוזה ובתפילין מציין יוסף את הכרת הטוב לקב"ה "על המתנות שהעניק להם על ידי יציאתם לחירות מארץ מצרים" ו"רוב הטובות אשר הטיב אלהים עמהם". מה עניין פרשיות שמע ופרשיות תפילין ומזוזה (שאף הן פרשיות שמע!) להכרת תודה על מתנות וטובות?

הדעת נותנת שיוסף בן מתתיהו רואה בהזכרת יציאת מצרים, על התודה המשתמעת מכך, עיקרה של קריאת שמע. קשה לומר שיציאת מצרים היא העיקר בנוסח קריאת שמע שלנו. אך אם נניח שקריאת שמע המקורית נפתחה בעשרת הדיברות והסתיימה בפרשת ויאמר, אזי תחילתה וסופה יציאת מצרים: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים... אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים. אני ה' אלהיכם." ואפשר בהחלט לראות בתיאורי הברכה שבתחילת פרשת "והיה אם שמוע" ובסופה, שהן ברכות ארץ ישראל, תיאור של טובות ומתנות שניתנו בעקבות יציאת מצרים.

מפני תרעומת המינין

התקשו החוקרים לזהות את המינים שבגללם ביטלו את אמירת עשרת הדיברות, והוצעו כמה תיאוריות בנידון.⁴⁷ נראה כדעת גזה פרמש,⁴⁸ שמדובר ביהודים הלניסטים שפירשו את המקרא כפשוטו. לפי פשוטו של מקרא נאמר ספר דברים על ידי משה ולא מפי הגבורה, וכך גם כל הפרשיות בארבעת החומשים הראשונים שלגביהן לא נאמר מפורשות "וידבר ה' אל משה לאמר" או כיוצא בזה. אפשר שלאחר החורבן ביטלו את אמירת עשרת הדיברות משום שחששו מאלה שהשוו בין הפרשה הראשונה, "עשרת הדיברות", שבה מדבר ה' בגוף ראשון, לבין הפרשה השנייה והשלישית, "שמע" ו"והיה אם שמוע", שבהן מדובר על הקב"ה בגוף שלישי.

[13] א"ר חלבו: משמר היוצא אומר למשמר הנכנס, מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכן ביניכם ואהבה ואחוה ושלוה וריעות

במקבילה בירושלמי:

ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. מהו ברכה? א"ר חלבו זו היא: השוכן בבית הזה יטע ביניכם אחוה ואהבה שלום וריעות.

ונראה שבבבלי הבינו שהמשמר היוצא מברך את המשמר הנכנס מפני שהמשמר היוצא מתפור, ודווקא המשמר הנכנס זקוק לאחוה ואהבה, שלום ורעות. אך אם אכן "ברכה אחת למשמר

47 על פי רוב פירשו שמינים אלה הם הנוצרים, ראה גינצבורג, פירושים וחדושים 166-167, וביבליוגרפיה נוספת אצל אורבך שם, עמ' 132-133. בצדק דחו אורבך וג' פרמש (ראה בהערה הבאה) דעה זו ככלתי מבוססת: הנוצרים לא טענו טענה כזאת. אורבך שם, עמ' 136-142, טוען שקריאת עשרת הדיברות בוטלה בימי האמוראים רב מתנה ורבי שמואל בר נחמני, כלומר בדור השלישי של האמוראים, והמינים שעליהם מדובר הם מושבי הערלה, שרצו להידמות לרומאים, ועל כן טענו שאין תורה מן השמים אלא עשרת הדיברים בלבד, ועשרת הדיברים אינם כוללים מצוות מעשיות כגון מילה, תפילין וציצית. אך כנגד פירושו ניתן לטעון שלפי עדות אורבך עצמו שם אין משיכת הערלה מתועדת אלא בימי הגזרות נגד המילה, דהיינו בימי אדריאנוס, ומדוע המתינו עד לדור השלישי של האמוראים כדי לבטל את אמירת עשרת הדיברות?!

48 G. Vermes, in *In Memoriam Paul Kahle*, Berlin 1968, pp. 232-240. פרמש מזכיר בעיקר את פשוטו של המקרא דברים ה' יח, הנאמר על עשרת הדיברות: "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל, קול גדול ולא יסף...". "ולא יסף" מתפרש לפי פשוטו של המקרא וגם לפי תרגום השבעים כמוכן "ולא הוסיף", ומכאן שרק דברים אלה דיבר ה', ושאר התורה נכתבה על ידי משה, בהשראת ה', אך לא בדיבור ישיר ממנו. אך אין ראיה זו חותכת כלל, שהרי אפשר שרק במעמד הר סיני "אל כל קהלכם", לא הוסיף ה' לדבר, אך עדיין ייתכן שהכתיב את כל התורה כולה למשה פנים אל פנים. ואף על פי כן, לפי פשוטו של מקרא רק אותם פסוקים שבהם נאמר "וידבר ה'" אמורים להיות דבר ה' באופן ישיר, וספר דברים, על כל פנים, מוצג כדברי משה אל העם, ולא כדבר ה' אל משה.

היוצא" שבמשנה תמיד ה א פירושה ברכת איחול, היינו מצפים שזו תהיה ברכה לכבוד המשמר היוצא ולא ברכה הנאמרת על ידי המשמר היוצא למישהו אחר. ונראה שבמקור הדבר התכוון רבי חלבו לכך שהמשמר הנכנס בדרך את המשמר היוצא לשלום, ו"יטע ביניכם" אינה אלא מליצה, ולא דווקא סימן לכך שעליהם לעבוד יחד מעתה ואילך.

ברם ספק אם אכן נשתמר הנוסח שמביא רבי חלבו מימי הבית. בהקשר המקורי במשנה תמיד ה א: "וברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, עבודה וברכת כהנים, ובשבת היו מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא" נראה שאף הברכה הנוספת בשבת צריכה להיות ברכה ליטורגית, דוגמת אמת ויציב וברכת העבודה.⁴⁹ וכבר ראינו ששתי הברכות הראשונות: "אמת ויציב" ו"עבודה", מקבילות לשתי הברכות הראשונות של הכוהן הגדול לאחר קריאת התורה ביום הכיפורים. וקרוב לומר שהברכה שהוסיפו למשמר היוצא היתה הברכה השביעית ברשימה ההיא: "על הכהנים". ברכה זו כללה ככל הנראה בקשה שה' יברך את הכהנים ושבח לה' על שבחר בזרע אהרן, וכך התאימה כברכה "למשמר היוצא".⁵⁰

49 וזאת בניגוד לטענת פליישר (לעיל, הערה 17), עמ' 420-421, הפוסל את האפשרות שהרשימה "אמת ויציב, עבודה וברכת כהנים" היא מקורית על סמך היות הברכה הנוספת בשבתות ברכת איחול ולא ברכה ליטורגית. פליישר מעדיף לשבש את נוסח המשנה בעקבות פירושו של רבי חלבו, אמורא בן הדור השלישי, במקום להציע פירוש אחר לברכה הרביעית בשבתות.

50 לנוסח ברכה זו ראה ליברמן, תוספתא כפשוטה ד, עמ' 803. וראה גם אלבוגן (לעיל הערה 18), עמ' 80, שפירש ש"ברכת כהנים" שבמשנה תמיד ה א היא הברכה "על הכהנים"!