

הסוגיא העשרים ושבע – סומך (ט ע"ב - י ע"א)

- [1] א. ברייתא דרין בה
העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים: כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו.
- [2] אמר רבי זירא: איני? אנא סמכי ואיתוקי.
- [3] אמרו ליה: במאי איתזקת? דאמטיית אסא לבי מלכא? התם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי אפי מלכא,
- [4] דאמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל; ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם, שאם יזכה, יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם.
- [5] ב. דרישת שלום וסיפור
אמר ליה רבי אלעזר כן צריך לומר, וכך בכל כתבי היד ובדפוסים הראשונים לעולא: כי עיילת להתם, שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה, דאדם גדול הוא ושמת במצות. זימנא חדא סמך גאלה לתפלה ולא פסק חוכא מפומיה כוליה יומא.
- [6] ג. קושיא וכמה תירוצים
היכי מצי סמיך? והא אמר רבי יוחנן: בתחילה הוא אומר ה' שפתי תפתח (תהלים נא יז) ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי (תהלים יט טו) וגו'.
- [7] אמר רבי אלעזר: תהא בתפלה של ערבית.
- [8] והא אמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית!
- [9] אלא אמר רבי אלעזר: תהא בתפלת המנחה.
- [10] רב אשי אמר: אפילו תימא אכולהו, וכיון דקבעוה רבנן בתפלה, כתפלה אריכתא דמיא. דאי לא תימא הכי, ערבית היכי מצי סמיך? והא בעי למימר השכיבנו! אלא כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאלה אריכתא דמיא, הכא נמי: כיון דקבעוה רבנן בתפלה, כתפלה אריכתא דמיא.
- [11] ד. דין
מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר, מאי טעמא תקנהו רבנן לאחר י"ח ברכות? לימרו מעיקרא!
- [12] אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות, לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות.
- [13] הני י"ח, י"ט הויין!
- [14] אשרי האיש (תהלים א א) ולמה רגשו גוים (תהלים ב א) חדא פרשה היא.
- [15] דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: ק"ג פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה (תהלים קד לה).

[16] הני ק"ג, ק"ד הויין! אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא.

[17] דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי. פתח בה באשרי, דכתיב: אשרי האיש (תהלים א א). וסיים בה באשרי, דכתיב: אשרי כל חוסי בו (תהלים ב יב).

מסורת התלמוד

[1-4] ירושלמי ברכות א א, ב ע"ד. [1] קהלא קדישא דבירושלים בבלי יומא סט ע"א; ביצה יד ע"ב, כז ע"א; ראש השנה יט ע"ב; תמיד כז ע"ב. [4] דאמר רבי יוחנן... למלכו עכו"ם ירושלמי ברכות ג א, ו ע"א; נזיר ז א, נו ע"א; בבלי ברכות יט ע"א, נח ע"א. [6] לעיל, סוגיא ט, "קורא קריאת שמע ומתפלל", ד ע"ב; ירושלמי ברכות ד ג, ח ע"א. [7] השווה ירושלמי ברכות א א, ב ע"ד: "פתר לה באמת ויציב של שחרית" (וראה להלן בפירושו). [8] בבלי ברכות ד ע"ב. [10] בבלי ברכות ד ע"ב. [11] ראה דברי רבי יודן בירושלמי ברכות ד ג, ח ע"א. [12] השווה ירושלמי ברכות ד ג, ז ע"ד-ח ע"א; תענית ב ב, סה ע"ג. וראה מדרש תהלים א ח. [15] ויקרא רבה ד ז; מדרש תהלים קד כז.

רש"י

שאם יזכה לעולם הבא לראות גדולתן של ישראל יבחין כמה הרבה גדולתן יותר על האומות עכשיו. תהא הא דרבי יוחנן בתפלת ערבית, דלא חיישינן לסמוך גאולה לתפלה, דגאולה ביממא הואי. דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון גרסינן. פתח באשרי וסיים באשרי אלמא חדא היא, דאשרי כל חוסי בו סיומא דלמה רגשו גוים הוא.

תקציר הסוגיא

הסוגיא שלנו עוסקת בסמיכת גאולה לתפילה, בעקבות הברייתא שהובאה בסוף הסוגיא הקודמת, אשר לפיה היו הוותיקין קוראים קריאת שמע עם הנץ החמה עם התפילה, "כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום". בחלק א נידונה ברייתא שבה אומר רבי יוסי בן אליקים בשם קהלא קדישא דבירושלים שכל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום. רבי זירא טוען שעל אף שסמך גאולה לתפילה נתפס באנגריא וחויב להביא הדסים לבית המלך, אך התלמוד קובע שלמעשה אין בכך נזק אלא זכות, כמאמר רבי יוחנן שיש להשתדל לראות פני מלכים, אפילו של אומות העולם. בחלק ב משבח רבי אלעזר את רב ברונא הבבלי בפני עולא, ואומר שפעם סמך גאולה לתפילה ו"לא פסק חיוך מפיו כל היום". בפסקא [6] מקשים על עצם הרעיון של סמיכת גאולה לתפילה מדרישת רבי יוחנן להקדים "ה' שפתי תפתח" (תהלים נא יז) לפני התפילה, ולסיימה ב"יהיו לרצון אמרי פי" (תהלים יט טו). לאחר ניסיונות המובאים בשם רבי אלעזר לטעון ש"ה' שפתי תפתח" מוגבל לערבית או למנחה, ולאחר שהודגש שרבי יוחנן עצמו מצדד בסמיכת גאולה לתפילה גם בערבית [7-9], מתרץ רב אשי ש"ה' שפתי תפתח" שחרית וערבית אינו נחשב חציצה בין גאולה לתפילה "כיון דתיקנו רבנן" [10]. אגב דברי רבי יוחנן בענין "ה' שפתי תפתח" ו"יהיו לרצון אמרי פי", שואלת הגמרא בפסקא [11] מדוע תיקנו "יהיו לרצון אמרי פי" בסוף התפילה דווקא, והתשובה היא שהיא נקבעה בסוף שמונה עשרה ברכות העמידה משום שהיא מופיעה בסוף שמונה עשר המזמורים הראשונים של תהלים [12]. אך מכיוון שפסוק זה (תהלים יט טו) מופיע בסוף המזמור התשעה עשר, טוענת הגמרא שהחלוקה שלפנינו בספר תהלים משנית, ובמקורם היו מזמור א רב, אחד [14]. טענה זו משמשת להסביר גם את הדרשה הבאה, שבה מכונה מזמור קד המזמור המאה ושלושה: "קג פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה (תהלים קד לה)" [15].

הפירוש מתמקד בתולדות המושג "סמיכת גאולה לתפילה". הסוגיא שלנו אינה רואה בסמיכה זו חובה אלא מנהג ראוי, אך במקבילה בירושלמי ברכות א א, ב ע"ד מובן על סמך הברייתא "אין אומרים דברים אחר אמת ויציב", שמדובר בחובה. בבבל פירשו ברייתא זו בעניין אחר (בבבלי ברכות לא ע"א), ולכן לא ראו בסמיכת גאולה לתפילה חובה של ממש. ואף על פי כן עודדו את הסמיכה כחלק מן הפולמוס נגד הקריאה "בשכבך ובקומך" ממש, ובעד הקריאה בבית הכנסת, עם התפילה עם הנץ החמה.

עניינים אחרים הנידונים בפירוש הם זיהוי "קהלא קדישא דבירושלים", סיפור האנגריא של רבי זירא, ושיטות המספור של ספר תהלים. "קהלא קדישא דבירושלים" מוזכר רק במובאות של חומר ארץ ישראלי בבבלי אבל לא במקורות ארץ ישראלים ממש, ונטען כאן שמדובר במונה בבלי שנועד להדגיש את עתיקותו של מקור תנאי או שיטה תנאית מסוימת. השוואה בין סיפור האנגריא של רבי זירא כאן ובמקבילה הנ"ל שבירושלמי, מעלה הבדלים המוסברים בפירוש. אשר למספור מזמורי התהלים, ניתן להראות שבניגוד לנאמר בסוגיא נתפסו מזמורים א רב מלכתחילה כמזמורים נפרדים, והבדלי המספור נובעים מכך שמזמורים ט ו י נתפסו במקורם כאחד.

מבנה הסוגיא ומהלכה

הסוגיא שלנו עוסקת בסמיכת גאולה לתפילה בעקבות הברייתא שהובאה בסוף הסוגיא הקודמת, אשר לפיה יש לקרוא שמע עם הנץ החמה עם התפילה, "כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום".¹

תחילה מובאים דברי אגדה בשבח סמיכת גאולה לתפילה: "קהלא קדישא דבירושלים" קבעו שכל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום [1]. רבי זירא טוען שעל אף שסמך גאולה לתפילה נתפס באנגריא וחויב להביא הדסים לבית המלך [2], אך התלמוד קובע שלמעשה אין בכך נזק אלא זכות [3], כמאמר רבי יוחנן שיש להשתדל לראות פני מלכים, אפילו של אומות העולם [4].

1 ראה לעיל, הדיון בסוגיא כו, "משיכיר", עיוני הפירוש לפסקאות [6-8].

רבי אלעזר משבח את רב ברונא הבבלי בפני עולא, ואומר שפעם סמך גאולה לתפילה ו"לא פסק חיוך מפיו כל היום" [5].

לאחר מכן מקשים על עצם הרעיון של סמיכת גאולה לתפילה מדרישת רבי יוחנן להקדים "ה' שפתי תפתח" (תהלים נא יז) לפני התפילה ולסיימה ב"יהיו לרצון אמרי פי" (תהלים יט טו) [6]. לאחר ניסיונות המובאים בשם רבי אלעזר לטעון ש"ה' שפתי תפתח" מוגבל לערבית או למנחה, ולאחר שהודגש שרבי יוחנן עצמו מצדד בסמיכת גאולה לתפילה גם בערבית [7-9], מתרץ רב אשי ש"ה' שפתי תפתח" שחרית וערבית, בדומה לברכת השכיבנו בערבית, אינו נחשב חציצה בין גאולה לתפילה, "כיון דתקינן רבנן" [10].

אגב דברי רבי יוחנן בעניין "ה' שפתי תפתח" ו"יהיו לרצון אמרי פי" [6] שואלת הגמרא מדוע תיקנו "יהיו לרצון אמרי פי" בסוף התפילה דווקא [11], והתשובה היא שהוא נקבע בסוף שמונה עשרה ברכות העמידה משום שהוא מופיע בסוף שמונה עשר המזמורים הראשונים של תהלים [12]. אך מכיוון שפסוק זה (תהלים יט טו) מופיע בסוף המזמור התשעה עשר, מובאים כמה מאמרי חז"ל המוכיחים שהחלוקה שלפנינו בספר תהלים משנית, ובמקורם היו המזמורים א ו-ב, אחד [17-13]. אחת ההוכחות עוסקת במזמור קד במספור המקובל, אחד משני מזמורי "ברכי נפשי", מזמורים קג-קד [15], ובעקבות זאת עוסקת הסוגיא הבאה במדרשים הקשורים במזמורים אלו.

למימרות רבות בסוגיא ישנן מקבילות בירושלמי ברכות א א, ב ע"ד:

ר' יסא מפקד לחברייא: אין בעיתון מתעסקא באוריתא, אתון קרייה שמע קודם חצות ומתעסקין. מילתיה אמרה שהלכה כחכמים. מילתיה אמרה שאומר דברים אחר אמת ויציב...

מילתיה דר' יהושע בן לוי פליגא. דר' יהושע בן לוי קרי מזמורים בתרה.

והא תני: אין אומרין דברים אחר אמת ויציב.

פתר לה באמת ויציב שלשחרית, דמר ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה: שלש תכיפות הן – תכף לסמיכה שחיתה; תכף לנטילת ידיים ברכה; תכף לגאולה תפילה.

תכף לסמיכה שחיתה – וסמך ושחט (ויקרא ד לג, ועוד).

תכף לנטילת ידיים ברכה – שאו ידיכם קודש וברכו את יי' (תהלים קלד ב).

תכף לגאולה תפילה – יהיו לרצון אמרי פי [דהגיון לבי לפניך יי' צורי וגואלי] (תהלים יט טו). מה כתיב בתריה: יענך יי' ביום צרה (תהלים כ ב).

אמר ר' יוסי ביר' בון: כל מי שהוא תוכף סמיכה לשחית, אין פסול נוגע באותו קרבן. וכל מי שהוא תוכף לנטילת ידיים ברכה, אין השטן מקטרג באותה סעודה. וכל מי שהוא תוכף גאולה לתפילה, אין השטן מקטרג באותו היום. אמר ר' זעירא: אנא תכפית גאולה לתפילה ואיתצדית באנגריה מובלא הדס לפלטיין. אמרו ליה ר': רבו היא. אית בני אינש יהבין פריטיין מחכים פלטיין. אמר ר' אמי: כל מי שאינו תוכף לגאולה תפילה למה הוא דומה? לאוהבו שלמך שבא והרתיק על פתחו שלמך. יצא לידע מה הוא מבקש, ומצאו שהפליג, עוד הוא הפליג.

במקבילות למימרות הספציפיות נדון להלן, כל אחת במקומה, בעיוני הפירוש. כאן נציין רק שהברייתא העומדת ביסוד הסוגיא בירושלמי: "אין אומרין דברים אחר אמת ויציב", אינה מוזכרת בסוגיא שלנו בבבלי, והדבר אומר דרשני. בסוגיא שלנו אין אף אמירה המכילה בת סמיכת גאולה לתפילה,² אבל מכל הנאמר בסוגיא ניכר מאמץ גדול מצד האמוראים לשכנע את העם להסמיך גאולה לתפילה, על ידי הבטחת שכר וכיוצא בזה מדברי אגדה. אילו היה לבעלי הסוגיא שלנו מקור תנאי הלכתי מפורש האוסר להפסיק בין גאולה לתפילה, היה להם להביאו במקום דברי האגדה שבסוגיא שלנו או לפחות בנוסף להם. ונראה שאילו נתפס הדבר כחיוב ממש, לא היו האמוראים משתבחים בכך שסמכו גאולה לתפילה, כאילו מדובר בדבר יוצא דופן.

נראה אפוא שבבבלי לא פירשו את הברייתא "אין אומרין דברים אחר אמת ויציב" במובן "תכף לגאולה תפילה". ברייתא זו מובאת בתוספתא ברכות ג ו, עמ' 13 ולהלן בבבלי ברכות לא ע"א,

2 ואף בסוגיא הקודמת, ההלכתית, אין דעה שלפיה חייבים לסמך גאולה לתפילה. אביי אמנם פוסק בסוגיא הקודמת הלכה למעשה כוותיקין, הסומכים גאולה לתפילה, אבל רק לעניין זמן קריאת שמע, שהוא בהנך החמה. אביי אינו מחייב סמיכת גאולה לתפילה, שהרי הוא מאפשר להקדים ולהתפלל משיכיר את חברו ברחוק ארבע אמות, כאחרים!

בהקשר אחר. וזה לשון הבבלי:

יכול ישאל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל? כבר מפורש על יד שלמה, שנאמר: לשמוע אל הרנה ואל התפלה (מלכים א ח כח) – רנה זו תפלה, תפלה זו בקשה. אין אומרים דברים אחר אמת ויציב, אבל אחר התפלה, אפילו כסדר וידוי של יום הכפורים אומרים.

ונראה פשוט שאין כאן חובה להסמיך גאולה לתפילה,³ לא בשחרית ולא בערבית, אלא אזהרה נגד אמירת דברי בקשה לאחר אמת ויציב. הברייתא מתארת שתי מערכות של ברכות: ברכות קריאת שמע, המסתיימות ב"אמת ויציב", וברכות העמידה, המסתיימות ב"שים שלום". המוסיף "דברים" אחר אמת ויציב חורג מן המתכונת שקבעו חכמים לברכות קריאת שמע ("בשחר מברך שנים לפניך ואחת לאחריה", משנה ברכות א ד).⁴ לעומת זאת, חז"ל היו מודעים לכך ששמונה עשרה הברכות אינן ממצות את טווח הצרכים האנושיים, ואפשרו ואף עודדו הוספת תחנונים לאחר התפילה.⁵

כך נראה מפשוטם של דברים, והם תקפים אף כשאין סומכים גאולה לתפילה.⁶ אך מן ההקשר בבבלי שהבאנו לעיל (והוא הוא ההקשר שבתוספתא), נראה שבשעת שיבוץ הברייתא במקומה כבר נהגו לסמוך גאולה לתפילה, ולכן יש טעם נוסף לכך שאין להוסיף תחנונים לאחר "אמת ויציב": העושה כן מקדים את בקשת צרכיו לשבחו של הקב"ה שבשלוש הברכות הראשונות של העמידה, "שואל צרכיו ואחר כך מתפלל". אך לאחר התפילה אפשר להוסיף דברי בקשה, שכבר שיבח את הקב"ה, ואין צורך לחזור ולשבחו פעם נוספת לפני הבקשות הנוספות. והראיה: בנוגע ליום הכיפורים שנינו (תוספתא יומא ד יד, עמ' 254; בבלי יומא פז ע"ב) – "מתפלל שבע וחותר בוידוי", ואין לך בקשה אישית גדולה מבקשת הסליחה שבוידוי של יום הכיפורים, ואף על פי כן אין חוששים להקדימו בשבח.

ולא זו בלבד שאין הברייתא "אין אומרים דברים אחר אמת ויציב" כפי שהיא מופיעה בתוספתא ובבבלי מקפידה על סמיכת גאולה לתפילה, אלא אדרבה – היא מוכיחה שאין דרישה כזאת. אילו היתה חובה להסמיך גאולה לתפילה, לא היה צורך להזהיר במיוחד שלא להקדים בקשות לפני התפילה ואחר אמת ויציב, אלא די היה באיסור הכולל להפסיק בין אמת ויציב לתפילה. בירושלמי, לעומת זאת, לא גרסו את הסיפא של הברייתא "אבל אומרים דברים אחר התפלה ואפילו סדר וידוי של יום הכיפורים".⁷ לכן הם הניחו ש"אין אומרים דברים אחר אמת ויציב" מתייחס להפסק שבין ברכת הגאולה לבא אחריה, בערבית או בשחרית: הברייתא מחייבת את האדם לסמוך גאולה להשכיבנו על מיטתו ערבית,⁸ או לסמוך גאולה לתפילה שחרית. אך נראה שההקשר המקורי השתמר דווקא בתוספתא ובבבלי, ובמקורה לא עסקה ברייתא זו בשאלת ההפסק לאחר אמת ויציב, אלא כמו שפירשנו, באיסור להוסיף על מערכת הברכות של קריאת שמע, או באיסור להקדים תחנונים לפני התפילה, שברגיל באה לאחר "אמת ויציב".

על כל פנים, האמוראים כבר מדברים בשבח סמיכת גאולה לתפילה בשחרית ואף בערבית, לפי הבבלי.⁹ והדבר אומר דרשני. מה ראו לשבח את הסומך גאולה לתפילה? מהי החשיבות שבדבר? אפשר כמובן, שדברי האמוראים יסודם בהבנת הירושלמי את הביטוי התנאי "אין אומרים דברים אחר אמת ויציב", שהתפרש שלא בהקשרו המקורי כהתנגדות להפסק בין גאולה לתפילה. אך אין נראה שהאמוראים היו משבחים עניין זה מבלי לפרש את החשיבות שבדבר. ולכן נראה

3 כפירוש גינצבורג, פירושים וחדושים א, עמ' 68, ובניגוד לפירושו של ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה א, עמ' 31. וראה לעיל, הדיון בסוגיא ט, "קורא קריאת שמע ומתפלל", מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

4 וראה לעיל, הדיון בסוגיא ט, "קורא קריאת שמע ומתפלל", הערה 25.

5 וראה בבלי ברכות טז ע"ב-ז ע"א, והשווה גם נפילת אפיים ואמירת תחנונים לאחר התפילה. ובמקור הדברים – היינו הך. ראה אלבוגן, התפלה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב, עמ' 58-64, ושם גם התייחסות לברייתא שלנו.

6 ולא עוד, אלא שממשפט זה עצמו: "אין אומרים דברים אחר אמת ויציב אבל אומרים דברים אחר תפלה", משתמע קצת שמדובר בשתי מערכות נפרדות, ושהברייתא נשנתה דווקא בתקופה שבה לא סמכו גאולה לתפילה; אחרת היינו מצפים ללשון כגון "בין אמת ויציב לתפלה", כדוגמת לשון המשנה ברכות ב ב.

7 ראה גינצבורג, פירושים וחדושים, עמ' 68.

8 ראה לעיל, הדיון בסוגיא ט, "קורא קריאת שמע ומתפלל", מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

9 וראה לעיל, הדיון בסוגיא ט, "קורא קריאת שמע ומתפלל", עיוני הפירוש לפסקא [3].

סמיכת גאולה לתפילה שימשה את האמוראים בפולמוס שלהם נגד פירוש מילולי של המקרא "בשכך ובקומך".

בדיון בסוגיות ח ו-ט לעיל, עמדנו על שתי מגמות שונות בקריאת שמע של ערבית בארץ ישראל בימי התנאים והאמוראים: היו שקראו שמע עם ברכותיה על המיטה ממש (ולא התפללו ערבית או התפללו קודם לכן), והיו שקראו שמע בבית הכנסת לפנות ערב עם התפילה, שמא ייאנסו בשינה וישכחו.¹⁰ כל אחת משתי הקבוצות שללה קריאת שמע אליבא דחברתה: אלה שדגלו בקריאת שמע על המיטה, אמרו: "הקורא את השמע בבית הכנסת ערבית לא יצא ידי חובתו" (ירושלמי ברכות א א, ב ע"א, ושם, ב ע"ד), ואלה שדגלו בקריאת שמע לפנות ערב בבית הכנסת, קבעו: "חכמים עשו סייג לדבריהם וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה" (בבלי ברכות ד ע"ב), והיה אפילו תנא שקבע שזמן קריאת שמע של ערבית אינו אלא "משהעני נכנס לאכול פתו במלח עד שעה שעומד ליפטר מתוך סעודתו", דהיינו זמן הקריאה הנקודתי שנהג בבית הכנסת.¹¹

וכפי שהתברר בנספח לסוגיא הקודמת, מצאנו מחלוקת דומה בשחרית: רבי יהודה הנשיא סתם במשנתנו לקרוא שמע עד הנץ החמה וקבע את תחילת זמנה עם אור ראשון של בוקר לפי קנה מידה זה או אחר, וזאת כדי לקיים עד כמה שאפשר את הקריאה "בקומך" מן המיטה. וכך נהגו האמורא רב ותלמידיו הלכה למעשה.¹² אך רוב התנאים והאמוראים דגלו בקריאת שמע של שחרית עם התפילה כדי לברך על המאורות בפריסה ציבורית על שמע ולהתפלל, וזמן התפילה נקבע מן הנץ החמה ואילך. כך פסק רבי יהושע, שקבע את זמן קריאת שמע עד שלוש שעות ביום, והתנא האנונימי, שאותו אנו מזהים עם רבי שמעון בר יוחאי,¹³ שפסק שניתן לקרוא שמע גם "מכאן ואילך", כלומר כל היום, מבלי להפסיד.

דומה שהאמוראים המשבחים ומשתבחים בסמיכת גאולה לתפילה בסוגיא שלנו דגלו בגישה שרווחה בתקופת התנאים, לקרוא שמע עם הנץ החמה או לאחריו, בבית הכנסת, מן הסתם בצמוד לתפילה. וכדי לעודד דבר זה שיבחו את הסומך גאולה לתפילה, ופירשו מחדש את הברייתא "אין אומרים דברים אחר אמת ויציב" כעידוד לתכיפת גאולה לתפילה בשחרית.

עיוני פירוש

[1] העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים: כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו

ר' יוסי בן אליקים מוזכר בספרות התלמודית רק כאן, ולכן אי-אפשר לתארך את המימרא על פי שמו, אם כי יש המציעים שהוא אחיו של ר' שמעון בן אליקים,¹⁴ תלמיד של רבי יוחנן.

"קהלא קדישא דבירושלים" מוזכר רק בבבלי. נשתמרו שלוש הלכות נוספות שנמסרו "משום קהלא קדישא דבירושלים" על ידי רבי או רבי יהושע בן לוי, ובאחד ממקומות אלו, ביצה כז ע"ב, מוזהה "קהלא קדישא דבירושלים" עם רבי שמעון בן מנסיא (בן דורו של רבי) וחבריו לפי מקצת הגירסאות, והם פוסקים הלכה כרבי מאיר. מכאן מוכיח שמואל ספראי שקהל זה פעל בירושלים¹⁵ בתקופה שבין ימי רבי מאיר לימי רבי ורבי יהושע בן לוי, דהיינו בדור האחרון של

10 ראה לעיל, הדיון בסוגיא ח, "חכמים", עיוני הפירוש לפיסקא [6], ולעיל, הדיון בסוגיא ט, "קורא קריאת שמע ומתפלל", מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

11 ראה לעיל, הדיון בסוגיא ג, "עני", מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

12 רב ותלמידיו הקפידו על קריאה מוקדמת של שמע, כרבי, ולא סמכו גאולה לתפילה. ראה לעיל, הדיון בסוגיא הקודמת, "משיכיר", הערות 47 ו-99. וראה להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [5].

13 ראה להלן, הדיון בסוגיא לג, "לא הפסיד", עיוני הפירוש לפיסקא [1].

14 ומן הגאונים יש גם שגרסו "רבי שמעון בן אליקים" במקום "רבי יוסי בן אליקים". ראה הלכות גדולות מהדורת הילדסהיימר, כרך א, עמ' 4; אוצר הגאונים ברכות, התשובות, עמ' 25. אך גירסא זו לא נשתמרה בשום כתב יד שבידנו.

15 ש' ספראי, "קהלא קדישא דירושלם", בתוך: בימי הבית ובימי המשנה, כרך א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 171-181 והדברים זכו לאישור לאחרונה על ידי ע' עיר-שי: "האיסור שהטיל קונסטנטינוס הגדול על כניסת היהודים לירושלים", ציון ס (תשנ"ה), עמ' 135, הערה 26, הרואה בהם הוכחה לכך שיהודים התגוררו בירושלים בסוף המאה השנייה ותחילת המאה השלישית לספירה, למרות האיסור המתועד היטב שהוטל על כך לאחר מרד בר כוכבא.

התנאים. ספראי מזהה את ה"קהלא קדישא דבירושלים" כקבוצה של תלמידי רבי מאיר וביניהם רבי שמעון בן מנסיא ורבי יוסי בן המשולם, שהתגוררו בירושלים, ונקראו במקורות ארץ ישראלים "העדה הקדושה".¹⁶

אך המקבילה למימרא זו בירושלמי מיוחסת לרבי יוסי ברבי בון, אמורא בן הדור החמישי, בעקבות מימרא של רבי זעירא בשם רב אבא בר ירמיה, אמוראים בני הדור השלישי:

דמר ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה: שלש תכיפות הן – תכף לסמיכה שחיטה, תכף לנטילת ידים ברכה, תכף לגאולה תפילה... אמר רבי יוסי בי רבי בון: כל מי שהוא תוכף סמיכה לשחיטה אין פסול נוגע באותו קרבן, וכל מי שהוא תוכף לנטילת ידים ברכה אין השטן מקטרג באותה סעודה, וכל מי שהוא תוכף גאולה לתפילה אין השטן מקטרג באותו היום.

הרי שלא זו בלבד שהמימרא המקבילה למימרא שלנו בירושלמי מתוארכת כשלעצמה דורות רבים לאחר הימים שבהם פעלו "קהלא קדישא דירושלים" לפי ספראי, אלא שהיא מנוסחת כפירוש והרחבה למימרא אחרת, שאף היא נאמרה כשלושה או ארבעה דורות לאחר ימי קהלא קדישא דבירושלים על פי ספראי!

ואין זה הקושי הכרונולוגי היחיד המתעורר בעקבות דברי "קהלא קדישא דירושלים". כאמור, עוד שלוש הלכות נמסרו משמם בבבלי: שתיים על ידי רבי ואחת על ידי רבי יהושע בן לוי:

1. והאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי אמר רבי יוסי בן שאול אמר רבי משום קהלא קדישא דבירושלים: אפילו עשר מצעות זו על גבי זו וכלאים תחתיהן, אסור לישן עליהם, משום שנאמר: לא יעלה עליך (ויקרא יט יט) (ביצה יד ע"ב, וראה מקבילות ביומא סט ע"א ותמיד כו ע"ב).

2. מאי הוי עלה? אמר רב יוסף: תא שמע דתליא באשלי רברבי, דאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי אמר רבי יוסי בן שאול אמר רבי משום קהלא קדישא דבירושלים: רבי שמעון בן מנסיא וחבריו אמרו: הלכה כרבי מאיר (ביצה כו ע"א).

3. העיד רבי יהושע בן לוי משום קהלא קדישא דירושלים על שני אדרים שמקדשים אותם ביום עיבוריהם (ראש השנה יט ע"ב).

שתיים מן ההלכות הללו (1 ו-3) סותרות את ההלכה המקובלת ולא נמצא להן סמך ממקום אחר, ומצינו הלכות דומות להן המנוסחות באופן דומה, והדעת נותנת שההלכות שנוסחו משום קהלא קדישא דבירושלים נוסחו על פי ההלכות ההן.¹⁷ במקרה השני לא אמרו "קהלא קדישא דבירושלים" אלא "רבי שמעון בן מנסיא וחבריו אמרו: הלכה כרבי מאיר", והאמורא רב יוסף הוא המצטט את הדברים מפיהם. ולא זו בלבד, אלא שהגמרא שואלת שם: "אמרו? והא אינהו קהלא קדישא דבירושלים קשישי¹⁸ מיניה [מרבי מאיר או מרבי שמעון בן מנסיא] טובא!", הרי שהגמרא תופסת את הקהל הקדוש הזה שבירושלים כחי לפני סוף תקופת התנאים, ככל הנראה בימי הבית, כשיהודים עוד התגוררו בירושלים. ואכן נוטים החוקרים לייחס קושיא זו לרבנן תרביצאי,¹⁹ אבל עורך בבלי כלשהו שאל את השאלה, וכינוי העורך הזה "רבנן תרביצאי" אינו משנה את העובדה שיש לנו עדות מפורשת על כך שבבבל תפסו את הקהל הזה שבירושלים כקהילה עתיקה, אולי מימי הבית. ומכיוון שהכינוי "קהלא קדישא דבירושלים" מצוי רק בבבלי,

16 השווה קהלת רבה ט: "ולמה הוא קורא אותם העדה הקדושה? ששם היו רבי יוסי בן המשולם ורבי שמעון בן מנסיא שהם משלשין היום שליש לתורה שליש לתפילה שליש למלאכה". אבל הזיהוי של ספראי קשה משתי סיבות: 1 – בתוספתא סנהדרין יא ח, עמ' 432, ומקבילות, אומר רבי שמעון בן מנסיא: "אלה שבע מידות נתקיימו ברבי ובבניו", וקשה, שרבי עצמו מכיא שתי הלכות "משום קהלא קדישא דבירושלים", וספראי נאלץ לפרש במאמרו (עמ' 175), ש"רבי" במקומות אלו בבבלי (ראה להלן מקורות 1 ו-2) הוא רבי יהודה נשיאה! 2 – בביצה כו ע"א (להלן מקור 2) נאלץ ספראי למחוק את המילה "אמרו" המופיעה בכל העדים: "אמר רבי משום קהלא קדישא דבירושלים: רבי שמעון בן מנסיא וחבריו אמרו: הלכה כרבי מאיר". ולכן נראה שאף אם הביטוי "קהלא קדישא דבירושלים" בבבלי הוא גלגול של "העדה הקדושה" הארץ ישראלית, הקבוצה המדויקת שבה מדובר כבר נשתכחה, וייחסו הלכות עתיקות יוצאות דופן בבבלי לקהל זה. וראה להלן בסמוך.

17 ראה להלן, הערה 22.

18 במקצת העדים (כתב יד וטיקן 134, רש"י): "קדימי".

19 בכר, אגדות התנאים ב, ב, עמ' 156; אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 182; ספראי (לעיל, הערה 15), עמ' 174.

הדעת נותנת שביטוי זה משמש בדומה ל"אנשי כנסת הגדולה", לציין גוף עתיק יומין שמטעמו נמסרו הלכות עתיקות יומין שקשה לעמוד על הקשר שביניהן לבין ההלכה המקובלת. אפשר אמנם שיסוד הכינוי הוא בגלגול כלשהו של העדה הקדושה, שכללה את רבי שמעון בן מנסיא ורבי יוסי בן המשולם, כדברי ספראי,²⁰ אבל ודאי שאין לייחס את ההלכות שנמסרו מפי קהלא זה בבבלי לחכמים אלה דווקא.

ונראה ש"קהלא קדישא דבירושלים" אינו אלא ביטוי בבבלי המציין ייחוס של הלכה ארץ ישראלית עתיקת יומין. וכאן נראה שמימרת רבי יוסי ברבי בון הגיעה לבבל, אלא ששם החליפו את שמו בשמו של רבי יוסי בן אליקים, שם בעל אופי עתיק.²¹ ונראה שהוחלף שם אביו של רבי יוסי המדובר, משום שמנהג זה מיוחס ל"ותיקין", שנתפסו כתנאים קדומים, וכיצד ייתכן אפוא שאמורא מאוחר מציע את תכיפת גאולה לתפילה והשכר שבדבר כחידוש שלו? לכן יוחסה סמיכת גאולה לתפילה ל"יוסי בן אליקים", שם בעל ניוחח עתיק, ול"קהלא קדישא דבירושלים", עם רמז לימי הבית.²²

ונראה שבבבלי החליפו את "אין השטן מקטרג באותו היום" שבירושלמי ל"אינו נוזק כל היום כלו", בעקבות המשך הדברים בירושלמי: "והאמר רבי זירא: אנא תכפית גאולה לתפילה ואיתצדית באנגריא מובלא הדס לפלטיין". כדי להבהיר לבבלים, שאינם אמונים על האנגריא הארץ ישראלית, את הסתירה שבין המימרא לבין החוויה של רבי זירא, החליפו במימרא את הביטוי "אין השטן מקטרג" בביטוי "אינו נוזק", ואת הביטוי "איתצדית באנגריא" שבדברי רבי זירא בביטוי "ואיתזקי"; הוזה אומר: הובטח שהסומך גאולה לתפילה לא ייזוק, והנה רבי זירא אומר: "ניזקתי".

[4-2] אמר רבי זירא: איני? אנא סמכי ואיתזקי. אמרו ליה: במאי איתזקת?
דאמטיית אסא לבי מלכא? התם נמי מבעי לך למיהב אגרא למחזי
אפי מלכא, דאמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי

20 הצעה זו יסודה בדברי רבינו שרירא גאון המובאים אצל רש"י כתב יד בבוצה כז ע"א ורבינו נסים בספר המפתח, וראה מובאות אצל ספראי (לעיל, הערה 15), עמ' 173. אך ראה לעיל, הערה 16.

21 על יוסי ואליקים (יקים, אלקימוס) ככהונים מימי הבית, ראה בראשית רבה סה (תיאודור-אלבק עמ' 741-744), וראה מה שכתב על כך גולדשטיין בפירושו למכבים א (Anchor Bible), עמ' 334-345.

22 והוא הדין במקרים האחרים שבהם מיוחסים בבבלי היגדים בהלכה לקהלא קדישא דבירושלים. גם מהם משתמע שהבבלי ייחס את הדברים ל"קהלא קדישא דבירושלים" כדי לשוות להלכה אופי עתיק:

בראש השנה יט ע"ב "העיד רבי יהושע בן לוי משום קהלא קדישא דבירושלים על שני אדרים שמקדשים אותם ביום עיבוריהן" (היינו ביום השלושים וממילא שניהם חסרים, ויום השלושים של אדר ראשון הוא א אדר שני, ויום השלושים של אדר ב הוא א ניסן). אך בנוסחאות עיבור השנה שיצאו מבית הדין שנשתמרו בתלמודים (ירושלמי סנהדרין א ב, יח ע"ד; בבלי סנהדרין יא ע"א, יא ע"ב) "מוספא על שתא דא תלתין יומין", ואי אפשר לומר שאדר שני היה חסר. ובאמת בבבלי ראש השנה שם מסורת אחרת: "העיד רבי סימאי משום חגי זכריה ומלאכי על שני אדרים, שאם רצו לעשותן שניהן מלאין, עושין. שניהן חסרין, עושין. אחד מלא ואחד חסר, עושין". ונראה שמסורת זו היא האותנטית, אלא שהיתה בידם גם עדות סותרת של רבי יהושע בן לוי, וכמשקל נגד ל"חגי זכריה ומלאכי" ייחסוהו ל"קהלא קדישא דבירושלים", ותוקף ייחוס זה הוא כעין הייחוס ל"חגי זכריה ומלאכי".

שלוש פעמים בבבלי (יומא סט ע"א; ביצה יד ע"ב; תמיד כז ע"ב) מיוחסת ל"קהלא קדישא דבירושלים" ההלכה "אפילו עשר מצעות זו על גבי זו וכלאים תחתיהן אסור לישן עליהם". והוא ההפך מן ההלכה התנאית המקובלת, אשר לפיה דאורייתא רק הסדין שמעל לגוף אסור משום כלאים ואילו הסדין שמתחת לגוף אסור דרבנן, "שלא תהא נימא אחת של כלאים עולה על בשרו" (ספרא קדושים סוף פרק ד; ירושלמי כלאים ט ב, לא ע"א; וגם בבבלי במקומות הנ"ל יחד עם המובאה של שיטת "קהלא קדישא דבירושלים"). אבל כאן אין הכלאיים נוגעים בו כלל והם מתחתיו, ואין טעם לאיסור דאורייתא או דרבנן, וודאי שאין הוכחה מן הפסוק "לא יעלה עליך". וההלכה "אפילו עשר מצעות זו על גבי זו" נראה שנאמרה במקורה לענין טומאת מדרס (ראה בבבלי נדה לב ע"ב), והועברה לכאן לרווחא דמילתא באחד הדיונים שבהם היא מצוטטת, ויוחסה בשל זרותה ל"קהלא קדישא דבירושלים".

בביצה כז ע"ב אומר רב יוסף שרבי זירא פסק כרבי שמעון נגד רבי יהודה, נגד הכלל "רבי שמעון ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה" משום "דתליא באשלי רברבי", המסכימים עם רבי שמעון. והוא התכוון לרבי מאיר בברייתא אחרת, המסכים עם רבי יהודה, עיין שם, וכך בדיוק פירשו את דברי רבי מאיר במקבילה שבירושלמי. אך אביי דחה בהמשך הסוגיא בבבלי את ההנחה שדברי רבי מאיר הם בשיטת רבי שמעון, ובכלל היה תמוה בעיני בעל גמרא מאוחר יותר שרב יוסף התייחס לתנא אחד, רבי מאיר, בביטוי "אשלי רברבי", ולכן הוסיף את המילים "דאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי אמר רבי יוסי בן שאול אמר רבי משום קהלא קדישא דבירושלים: רבי שמעון בן מנסיא וחבריו אמרו: הלכה כרבי מאיר", כדי להפוך את הדברים לדברי "אשלי רברבי". ובמקבילה בירושלמי אין זכר לפסיקה יוצאת דופן ומיוחסת זו.

ישראל; ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם, שאם יזכה, יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם

במקבילה בירושלמי ברכות א א, ב ע"ד:

אמר רבי יוסי בי רבי בון... וכל מי שהוא תוכף גאולה לתפלה אין השטן מקטרג באותו היום. אמר רבי זעירא: אנא תכפית גאולה לתפילה ואיתצדת באנגריא מובלא הדס לפלטיין! אמרו ליה: רבי, רבו היא! אית בני אינשי הבין פריטיין מחכים פלטיין.

"מחכים פלטיין" היינו להכיר את הארמון ולאו דווקא לראות את פני המלך, שהרי קיסר האימפריה הרומית לא התגורר בארץ ישראל.²³ בירושלמי התייחסו להנאה הכללית שבראיית פנים הארמון ולאו דווקא למצווה כלשהי, ואילו בבבלי חיברו בין ה"רבו" (גדולה) שהזכירו תלמידי רבי זירא בירושלמי לבין מימרא של רבי יוחנן, אשר לפיה רצוי מבחינה הלכתית לראות פני מלך עכו"ם. אפשר שיש כאן ניסיון מודע להכניס תכנים דתיים למה שנתפס כהנאה "חילונית", אך יותר נראה שחכמי הבבלי הכירו את מימרת רבי יוחנן ממקום אחר (ראה עיוני הפירוש לפיסקא [4] מיד בסמוך), ולכן הניחו שהגדולה שעליה מדברים תלמידי רבי זירא היא הגדולה הדתית שאותה ציין רבי יוחנן. ומפני שבממלכת פרס לא היתה ראיית פני המלך ממש בלתי אפשרית לחלוטין, שלא כמו בארץ ישראל, שם לא נוכח הקיסר כלל, פירשו את ההנאה שבראיית הארמון כזכות הדתית שיש בראיית פני המלך עצמו. ואף בארץ ישראל הכירו את המימרא של רבי יוחנן, אך שם ידעו שרבי יוחנן התייחס לביקורו החד-פעמי של דיוקלטיינוס בצור (ראה עיוני הפירוש לפיסקא הבאה), ולא חשבו על קשר בין מימרא זו לבין האנגריא של רבי זירא שהכניסה אותו לארמון (לאו דווקא של מלך!).

[4] דאמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל; ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם, שאם יזכה, יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם

כאמור, מימרא זו נוספה כאן בסוגיא בבבלי לסיפור הלקוח מן הירושלמי (ראה לעיל, עיוני הפירוש לפיסקאות [2-4]). נראה שהדברים לקוחים מסוגיא אחרת בבבלי. בבבלי ברכות נח ע"א גרסינן:

תנו רבנן: הרואה מלכי ישראל, אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. מלכי עובדי כוכבים, אומר ברוך שנתן מכבודו לבריותיו. א"ר יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל; ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עובדי כוכבים, שאם יזכה, יבחין בין מלכי ישראל למלכי עובדי כוכבים.

ובבבלי ברכות יט ע"א:

דאמר רבי אלעזר בר צדוק: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל. ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפי' לקראת מלכי עכו"ם, שאם יזכה, יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם.

בניסוח שבברכות יט ע"א הדברים תמוהים: מיהו הנושא של הפועל "אמרו" בביטוי "ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו"? רבי אלעזר ברבי צדוק לא סיפר אלא על מעשה שהיה (או מעשים שהיו) עם מלכי ישראל, ולא על הלכה כלשהי. ונראה שבסוגיא הבבליית המקורית לא אמר רבי אלעזר בר צדוק אלא "מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל", ולאחר מכן הובאה מימרת רבי יוחנן: "לעולם ישתדל אדם ולא לקראת מלכי ישראל בלבד" וכו'. וכן גורס כתב יד מינכן שם:

תא שמע דא"ר אלעזר בן צדוק: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לרוץ לקראת מלכים, דאמר ר' יוחנן: לעולם ישתדל אדם [לצאת] לקראת מלכים. ולא לקראת פני מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה, יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם.

ובירושלמי ברכות ג א, ו ע"א (ונזיר ז א, נו ע"א) מצאנו מקבילה לדברים כפי שהם בכתב יד מינכן, אלא שמשם מוכח שרבי יוחנן לא התייחס למנהג תנאים בעניין מלכי ישראל, שאותו הרחיב גם על מלכי עכו"ם, כפי שמשמע מן הבבלי, אלא בעקבות מימרת רבי יוחנן על החשיבות שבראיית מלכי עכו"ם דילג תלמידו, רבי חייא בר אבא,²⁴ על פני קברים, כדי לראות את דיוקלטיינוס קיסר רומי בהגיעו לצור. וזה לשון הירושלמי בברכות:

א"ר ינאי: מטמא כהן לראות את המלך. כד סליק דוקלטיינוס מלכא להכא, חמון לר' היא בר אבא מיפסע על קיבריה דצור בגין מיחמיניה. ר' חזקיה ור' ירמיה בשם ר' יוחנן: מצוה לראות גדולי מלכו. לכשתבוא מלכות בית דוד יהא יודע להפריש בין מלכות למלכות.

ומכאן שדיבר רבי יוחנן בהווה, במלכי אומות העולם המזדמנים לארץ ישראל או בביקורי חכמים בחוץ לארץ. ובבבלי בסוגיא שלנו הצמידו מימרא זו למעשה של רבי זירא כדי להסביר הסבר הלכתי של הגדולה שבראיית פנים הפלטיין. אך הם לא דייקו, שהרי בארמונות בארץ ישראל לא התגוררו מלכי האומות, והאנגריא נועדה להביא הדס לפלטיין כלשהו, אבל לא לפלטיין של מלך.

[5] אמר ליה רבי אלעזר לעולא: כי עיילת להתם, שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה, דאדם גדול הוא ושמח במצות. זימנא חדא סמך גאלה לתפלה ולא פסק חוכא מפומיה כוליה יומא

בבבלי להלן י ע"ב פסק שמואל כרבי יהושע, שזמן קריאת שמע הוא עד שלוש שעות, ולכן לא התקשו בנהרדעא לסמוך גאולה לתפילה. אך בארץ ישראל ובסורא נהגו כרב, שלכתחילה אין קורין שמע אלא עד הנץ החמה,²⁵ ורב עצמו הקדים את קריאת שמע, הניח תפילין עם הנץ החמה, והתפלל לאחר מכן.²⁶ דומה שרבי אלעזר ורב ברונא²⁷ נהגו כשיטת רב, רבם, ולכן ברגיל לא סמכו גאולה לתפילת שחרית, הן משום שרצו להניח תפילין מיד עם הנץ החמה, הן משום שחששו לדחות את קריאת שמע עד לרגע האחרון, שמא תנץ החמה לפני שיספיקו לקרוא. אך נראה שפעם, במקרה, שהה רב ברונא בקריאת שמע עד סמוך להנץ החמה ממש, והשמש זרחה לו בדיוק כשהגיע לתפילה, כוותיקין, והתפלל מיד, ללא תפילין,²⁸ משום שהעדיף לסמוך גאולה לתפילה, ושמח על שזכה בכך באופן יוצא דופן.

24 אמנם בנזיר שם: "רבי חייא", דבר המקרב את הירושלמי לבבלי, שהרי על כל פנים רבי חייא פעל לפני רבי יוחנן, ואף ניתן לראות בו תנא. אבל גירסא זו משובשת, וצריך לומר רבי חייא בר אבא, שכן רבי חייא בר אבא, ולא רבי חייא, הוא זה שחי בימי דיוקלטיינוס.

25 ירושלמי ברכות א ה, ג ע"ב, וראה להלן, הדיון בסוגיא לב, "רבי יהושע", עיוני הפירוש לפיסקא [1].

26 ירושלמי ברכות ב א, ד ע"ג, והשווה בבלי ברכות יד ע"ב.

27 ליחסים ביניהם ראה גם בבלי עירובין עד ע"א, פה ע"ב.

28 שהרי אין סגולה מיוחדת בהנחת תפילין לפני התפילה דווקא. אמוראי ארץ ישראל, בניגוד לרב, ראו חובה מיוחדת לקרוא שמע עם תפילין, ראה בבלי ברכות יד ע"ב, אך נראה שרב ותלמידיו, שלא הקפידו על כך משום שסברו שזמן קריאת שמע לכתחילה הוא קודם זמן תפילין, הניחו תפילין מן הנץ החמה משום שסברו שזו זמן תפילין לכתחילה, ולא דווקא כדי להתפלל בתפילין. ודאי ש"מסמך גאולה לתפילה עדיף".

[9-6] היכי מצי סמיך? והא אמר רבי יוחנן: בתחילה הוא אומר ה' שפתי תפתח (תהלים נא יז) ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי (תהלים יט טו) וגו'. אמר רבי אלעזר: תהא בתפלה של ערבית. והא אמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית! אלא אמר רבי אלעזר: תהא בתפלת המנחה

קשה להבין את הקושיא של התלמוד מ"ה' שפתי תפתח" ואת תשובת רבי אלעזר. הרי ברור שהפסוק "ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך" הוא תחילת התפילה, ואם כן אין אמירתו פוגמת בסמיכת גאולה לתפילה! זאת ועוד: הקלות שבה מגיחים עורכי הסוגיא את תשובת רבי אלעזר, מ"תהא בתפלה של ערבית" ל"תהא בתפלת המנחה", מוכיחה שתירוץ זה היה רופף בידם, ונראה שההקשר המדויק לא היה מוכר להם.

והנה מצאנו בסוגיא המקבילה בירושלמי שנידונה לעיל, שתי הלכות: "אין אומרים דברים אחר אמת ויציב" ו"תכף לגאולה תפילה". הירושלמי סבור לכתחילה שהמונח הראשון מתייחס לערבית והשני לשחרית, ורק בכדי לתרץ את רבי יהושע בן לוי (ואולי גם את דברי רבי יסא בתחילת הסוגיא) מציעים בירושלמי "פתר לה באמת ויציב של שחרית". הביטוי "פתר לה באמת ויציב של שחרית" מזכיר את דברי רבי אלעזר בבבלי: "תהא בתפלה של ערבית". ונראה שמבנה הסוגיא המקורי בבבלי דמה לזה שבירושלמי, אלא בהיפוך: קודם הציעו שסומכים גאולה לתפילה של שחרית, אך לאחר שהובהר שרבי זירא ניזוק לאחר שעשה כך, הביאו את הרעיון שלפיו סמיכת גאולה לתפילה שייכת דווקא בערבית, וזאת לפי רבי אלעזר (ונראה שרבי אלעזר לאו דווקא אלא מדובר בכינוי לגישה ארץ ישראלית כלשהי) ורבי יוחנן, שהסבו שניהם את המושג לתפילת ערבית, לפי הסוגיא שבירושלמי.

אלא שעורך הסוגיא הבתר-אמוראי התקשה להאמין שהיו אמוראים ארץ ישראלים שהגבילו את המושג לערבית דווקא, ולכן הכניס כאן את דברי רבי יוחנן בעניין "ה' שפתי תפתח" ו"יהיו לרצון אמרי פי", ופירש שרבי אלעזר הגביל את אמירת פסוקים אלו לערבית בלבד, ולא את סמיכת גאולה לתפילה. אך מכיוון שלעיל, בסוגיא ח, נאמר שרבי יוחנן מצדד בסמיכת גאולה לתפילה גם בערבית, ואי לכך אין מקום לאמירת "ה' שפתי תפתח" בתפילה זו, הגיה עורך זה בדברי רבי אלעזר: "תהא בתפלת המנחה", במקום "ערבית".

[6] והאמר ר' יוחנן: בתחילה הוא אומר ה' שפתי תפתח (תהלים נא יז) ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי (תהלים יט טו) וגו'

ראה מה שכתבנו לעיל, בדיון בסוגיא ט, "קורא קריאת שמע ומתפלל", עיוני פירוש לפיסקא [11].

[10] רב אשי אמר: אפילו תימא אכולהו, וכיון דקבעוה רבנן בתפלה, כתפלה אריכתא דמיא. דאי לא תימא הכי, ערבית היכי מצי סמיך? והא בעי למימר השכיבנו! אלא כיון דתקיננו רבנן השכיבנו כגאלה אריכתא דמיא, הכא נמי: כיון דקבעוה רבנן בתפלה, כתפלה אריכתא דמיא

לעיל, בסוגיא ט, "קורא קריאת שמע ומתפלל", ד ע"ב, מצאנו מהלך הפוך: מקשים מהשכיבנו על סמיכת גאולה לתפילת ערבית, אומרים שהשכיבנו היא גאולה אריכתא, ואחר כך אומרים: "דאי לא תימא הכי" איך אומרים "ה' שפתי תפתח"? וזה לשון הסוגיא שם:

דאמר רבי יוחנן: איזהו בן העולם הבא? זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית...
מתיב מר בריה דרבינא: בערב מברך שתיים לפניו ושתיים לאחריה. ואי אמרת בעי לסמוך, הא לא
קא סמך גאולה לתפלה, דהא בעי למימר השכיבנו!

אמרי: כיון דתקינו רבנן השכיבנו, כגאולה אריכתא דמיא. דאי לא תימ' הכי, שחרית היכי מצי
סמיך? והא אמ' ר' יוחנן: בתחלה אומ' ה' שפתי תפתח (תהלים נא יז) ולבסוף הוא אומ' יהיו לרצון
אמרי פי (תהלים יט טו)! אלא התם, כיון דתקינו רבנן למימר ה' שפתי תפתח כגאולה אריכתא
דמיא, הכא נמי: כיון דתקינו רבנן למימ' השכיבנו, כגאולה אריכתא דמיא.

כאמור לעיל, הקושיא שם מהשכיבנו טבעית ומתבקשת, בעוד שהקושיא שלנו מ"ה' שפתי
תפתח" אינה ממש לעניין, ותשובת רב אשי ברורה. שם מצאנו את הקושיא בפי מר בר רבינא
(אמורא בן הדור הרביעי) ותשובה סתמית בלשון "אמרי", הכוללת את דברי רב אשי כאן, ואילו
כאן מצאנו קושיא סתמית ותשובה בשם רב אשי, הכוללת את דברי "אמרי" שם. והדעת נותנת
שקושיית מר בר רבינא תורצה על ידי רב אשי שם במילים "כיון דתקינו רבנן השכיבנו, כגאולה
אריכתא דמיא". מר בריה דרבינא, שחי לפני רב אשי, לא שמע את תירוץ, והתכוון לדחות את
דברי רבי יוחנן בעניין סמיכת גאולה לתפילת ערבית, ורב אשי הגן על הרעיון.

בעל הסוגיא שלנו יצר קושיא מ"ה' שפתי תפתח" נגד עצם הרעיון של סמיכת גאולה לתפילה,
כפי שאמרנו לעיל, וכתשובה לקושיא זו הביא את דברי רב אשי משם, אלא שהסב אותם לעניין
"ה' שפתי תפתח", וקבע את המונח "תפלה אריכתא" על פי דברי רב אשי: "גאולה אריכתא".
הוא שיבץ את דברי רב אשי המקוריים בעניין השכיבנו לתוך המימרא המורחבת שלו, במילים:
"דאי לא תימא הכי".

בשלב הסופי עודכנה הסוגיא ההיא על פי הסוגיא שלנו, והוסיפו גם שם "דאי לא תימא הכי"
ועניין "ה' שפתי תפתח". אלא שהעורך לא רצה להביא את שתי הגירסאות בשם רב אשי, ולכן
המיר את שמו של רב אשי שם, ל"אמרי".

[11] מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא
למימר, מאי טעמא תקנוהו רבנן לאחר י"ח ברכות? לימרו מעיקרא!

תמוה שבעל הסוגיא שלנו, החרד לסמיכת גאולה לתפילה ורואה אף ב"ה' שפתי תפתח" הפסק
בין גאולה לתפילה, יציע להפסיק בפסוק נוסף בין גאולה לתפילה! אך בירושלמי ברכות ד ג, ח
ע"א גרסינן:

רבי יוסי צידינאי בשם רבי יוחנן: לפני תפילתו הוא אומר ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך. לאחר
תפלתו הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי.
רבי יודן אמר: תרויהון קומי צלותיה.

ולעיל²⁹ הצענו שאולי מנהגו של רבי יודן היה המנהג המקורי, שהרי הצמדת הפסוקים "יהיו
לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי. ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך" בין גאולה
לתפילה מתמצתת את הרעיון של סמיכת גאולה לתפילה ומעניקה לו גושפנקא מקראית, וכמו
כן יש בה משום אסמכתא מקראית לחתימה הארץ ישראלית לברכת הגאולה "ברוך אתה ה' צור
ישראל וגואלו". לכן תמה בעל הסוגיא למה אין נוהגים כרבי יודן. אפשר שהכיר את המחלוקת
כפי שהיא בירושלמי, אלא שאז נראה שהיה מביא גם את מנהג רבי יודן. ולכן נראה יותר שרק
הדים עמומים של המחלוקת הגיעו לבבבל, כגון פיסקא [12] בסוגיא שלנו – המימרא של רבי
יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, שאולי נאמרה במקורה כדי להגן על שיטת רבי יוחנן כנגד
המנהג של רבי יודן. בעל הסוגיא הכיר אפוא את ההצעה להקדים "יהיו לרצון" לתפילה ואת

דחייתה על ידי רבי שמעון בן פזי, אך לא ידע שהיא נהגה למעשה בחוגים מסוימים בארץ ישראל.

[12] אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות, לפיכך תקינו רבנן לאחר י"ח ברכות

בירושלמי ברכות ד ג, ז ע"ד-ח ע"א: "ולמה שמונה עשרה? רבי יהושע בן לוי אומר: כנגד שמונה עשרה מזמורות שכתוב מראש של תילים עד יענך ה' ביום צרה" (תהלים כ ב). הפסוק "יענך ה' ביום צרה" הוא בראש מזמור כ, מיד לאחר "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי", ובירושלמי, במקבילה לסוגיא שלנו, למדו תכיפת גאולה לתפילה מסמיכות הפסוקים "ה' צורי וגואלי" (תהלים יט טו) ו"יענך ה' ביום צרה" (תהלים כ ב). אפשר שמימרת רבי יהושע בן לוי לחוד ומימרת רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי לחוד, ובעקבות דברי רבי יהושע בן לוי פירש רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי שתיקנו לומר "יהיו לרצון" בסוף שמונה עשרה. אך בדיון בסוגיא הבאה יתברר שהמימרא השנייה של רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי [15] היתה במקורה חלק מקובץ מדרשי בעניין "ברכי נפשי", שיש לה מקבילה בויקרא רבה ד, ושם הדרשה בעניין מזמור יט חסרה, ואין זה מקומה. ולכן נראה שבעל הסוגיא הוא שייחס את המימרא של רבי יהושע בן לוי לרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, והוא שעיבד אותה מ"כנגד י"ח מזמורים עד יענך ה' ביום צרה" ל"לא אמרו דוד אלא לאחר י"ח פרשיות", בדומה למימרא השנייה: "ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה אלא לאחר שראה במפלתן של רשעים".

[14-13] הני י"ח, י"ט הויין! אשרי האיש (תהלים א א) ולמה רגשו גוים (תהלים ב א) חדא פרשה היא

וכן בירושלמי ברכות ד ג, ח ע"א, לאחר דברי רבי יהושע בן לוי שם: "אם יאמר לך תשע עשרה הן, אמור לו למה רגשו גוים לית הוא מינון".³⁰ המסורת הדרשנית המובאת בשם ר' יהושע בן לוי בירושלמי ובשם רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי בסוגיא שלנו, מחלקת את המזמורים שבספר תהלים עד לפסוק "יהיו לרצון אמרי פי" (מזמור יט טו) לשמונה עשרה פרשיות, אך הן בירושלמי הן בבבלי מעידים שהחלוקה המקובלת בימיהם היתה לתשע עשרה פרשיות, כמו בנוסח המסורה שלנו, שבו הפסוק "יהיו לרצון" הוא האחרון במזמור יט. בעל הסוגיא מסביר את הפער שבין החלוקה "שלנו" לבין זו של רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי בטענה "אשרי ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא", וכך מפרשים גם את דברי הירושלמי: "לית הוא מינון".³¹ אך קשה לדמיין שני מזמורים שונים יותר באופיים, בתוכנם ובסגנונם: מזמור א, "אשרי", הוא מזמור חכמה אוניברסלי, המנגיד בין הרשע לצדיק באמצעות דימויים פסטורליים. מזמור ב הוא מזמור לאומני אסכטולוגי, כשהדימוי המרכזי הוא של מלך ישראל כבנו של האל. ונראה שאין כאן אלא ניסיון של בעל הסוגיא בירושלמי, ובעקבותיו בעל הסוגיא שלנו בבבלי, להבין את דרשות האמוראים לאור החלוקה שבנוסח המסורה שלנו. אך בנוסח השבעים³² וכן במקצת כתבי היד

30 וכן במקבילה בירושלמי תענית ב ב, סה ע"ג. על אף הפנייה הישירה, אין דברים אלו דברי רבי יהושע בן לוי, שהרי בהמשך שם מעיר בעל הגמרא בירושלמי הערות דומות על מימרות אחרות, באותו סגנון.

31 וראה מפרשי הירושלמי על אתר, ובמיוחד גינצבורג, פירושים וחדושים ג, עמ' 263-264; ש' גורן, הירושלמי המפורש, על אתר. אך לפי פשוטו, "לית הוא מינון" פירושו "אין הוא מהם", שהמזמור אינו כלול בספר תהלים! ולולא דמסתפינא הייתי מציע שיש כאן פולמוס אנטי נוצרי, שהרי הנוצרים דרשו מזמור זה על משיחם, ובמיוחד את פסוקים ז: "אספרה אל חק ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך" ריב: "נשקו בר פן יאנף".

32 ראה דיון אצל יצחק אבישור בפירושו (עולם התנ"ך), עמ' 50-51, ובפירושים מחקריים אחרים על אתר.

העבריים³³ ואולי גם בקומראן,³⁴ מזמורים ט ו-י הם אחד. וכך בוודאי היו במקורם, שהרי ביחד הם יוצרים אכרוסטיקון אלפביתי.³⁵ ונראה שהמסורת האמוראית הארץ ישראלית, המובאת מפי רבי יהושע בן לוי בירושלמי ורבי יהודה בריה דרבי שמעון פזי בבבלי, התבססה על חלוקה זו בקובעה שדוד אמר "יהיו לרצון אמרי פי" או "יענך ה' ביום צרה" לאחר יח פרשיות.³⁶

[15] דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: ק"ג פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, ברכי נפשי את ה' הללויה (תהלים קד לה)

מימרא זו היתה במקורה חלק מן הקובץ המדרשי על מזמורי "ברכי נפשי", ששימשו בסיס לסוגיא הבאה. בעל הסוגיא הביא את המימרא כאן, במסגרת דיונו במספר המזמורים בספר תהלים, ואגב כך הביא גם את שאר הקובץ בהמשך, ופיתח אותו. במקבילה בויקרא רבה ד ז, מובאת מימרא זו בשם רבי שמואל בר נחמני בשם רבי נתן, אך נראה שבקובץ שהיה לפני בעל הסוגיא

33 כך מעיד ה-Biblica Hebraica Stuttgartensia על אתר, מבלי לפרט. בפירוש של קרייג (Word Bible Commentary), עמ' 116, הוא מציע לכתב יד היררוסי 4, IV.

34 ראה P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Leiden 1997, pp. 146-147.

35 והשווה בבלי מגילה יז ע"ב: "ומה ראו לומר ברכת השנים בתשיעית? אמר רבי אלכסנדר: כנגד מפקיעי שערים, דכתיב (תהלים י טו): שבר זרוע רשע, ודוד כי אמרה, בפרשה תשיעית אמרה", והיינו מזמורים ט ו-י כמזמור אחד. ומור" ש"י פרידמן העיר לי שאף לפני רבים מרבותינו הראשונים היו מזמורים ט ו-י מזמור אחד. אני מביא כאן את דבריו כלשונם:

"בבבלי מגילה יז ע"ב הביאו את הפסוק 'שבר זרוע רשע ורע תדרוש רשעו כל תמצא' (תהלים י טו) בלשון 'דוד כי אמרה, בתשיעית אמרה'. כיצד אירע שפסוק המופיע לפנינו במזמור י מובא בגמרא כפסוק הנמצא 'בפרשה תשיעית'? גם רש"י תמה על קביעת התלמוד 'בפרשה תשיעית', אבל מן הצד השני! זה לשונו: 'בפרשה תשיעית אמרה. ואם תאמר שמינית היא, אשרי ולמה רגשו גויים תרתי פרשתא היא'. וברור שרש"י גרס את אשרי האיש (תהלים א) ולמה רגשו (תהלים ב) כפרשה אחת, וכן גרס למנצח על מות לבן (תהלים ט) ולמה ה' תעמד ברחוק (תהלים י) כפרשה אחת. בדרך זו בא לפנינו תהלים י טו כפרשה השמינית. ובתוספות שם (ד"ה ודוד...): פירש הקונטרס ואף על גב דליכא אלא ח' מזמורים עד התם, אשרי האיש ולמה רגשו גויים תרתי נינהו. וקשיא, דהא פרק קמא דברכות (דף י ע"א) אמר דחדא פרשה היא, ומסיק התם דכל פרשה שהיתה חביבה לדוד התחיל בה באשרי וסיים בה באשרי, כגון זו, שמתחלת באשרי האיש ומסיימת באשרי כל חוסי בו, והיינו סוף דלמה רגשו, אלמא חדא פרשה היא. וצריך לומר דלמנצח על מות ולמה ה' תעמוד ברחוק, תרתי נינהו. התוספות מקבלים את קושייתו של רש"י, 'דליכא אלא ח' מזמורים עד התם', אבל הם אינם רוצים לחלק את מזמורים א-ב לשניים, שהרי סוגייתנו קובעת שאשרי האיש ולמה רגשו גויים חדא פרשה היא. מכאן באים התוספות להציע שמזמורים ט ו-י – שהיו לפנינו מזמור אחד – 'תרתי נינהו'. וכתב הריטב"א: 'זכראמינן דברכת השנים התשיעית משום דדוד אמרה בט', דכתיב: שבור זרוע רשע, והוא במזמור ט, והיינו למאי דאמינן בברכות דאשרי האיש ולמה רגשו חדא מזמורא הוא, דאי לא, עשירי הוי, הילכך המחליק אותו לשנים, טועה הוא, אלא מפירדן ממקומו להשלים למנין מזמורים למה ה' תעמוד ברחוק שחולק אותו מן למנצח על מות לבן. הריטב"א, שנוקט כתירוץ התוספות, גורס בספר תהלים כלפנינו, ולכן ציין 'דאי לא, עשירי הוי'. בסוף דבריו מורה הריטב"א לטופר כיצד לסדר מזמורים אלו בספר תהלים. לפי שיטתו, המחלק א-ב טועה. הוא גם מדבר על הפרדת מזמורים, השלמת המספר הנכון, וכן על יחס מזמורים ט-י זה לזה. אולם דא עקא, דבריו אלה שובשו מעט, וקשה לפרשם לאשורם.

אולם ההסבר הפשוט יותר לדברי הגמרא יהיה שמזמורים א-ב היו פרודים מלכתחילה, ועוד היו פרודים לפני בעל הגמרא במגילה. מאידך, מזמורים ט-י מעיקרם מזמור אחד הם, ועוד קיימים בפרקים אלו שרידי אל"ף בי"ת מקורי. בעל הגמרא במגילה לא הכיר את הצעת הבבלי בברכות או לא סבר אותה (= ירושלמי ברכות ותענית), אבל גרס מזמורים ט-י כמזמור אחד, וכפי שהיה עוד ידוע מזמור זה לרש"י ולתוספות.

אף סביר לומר לגבי דברי רבי יהושע בן לוי: 'כנגד שמונה עשרה מזמורות שכתוב מראשו של תילים עד יענך ה' ביום צרה', שחישב ט-י מזמור אחד. הגישה לאחד א-ב אינה נובעת מן המהות הספרותית של מזמורים אלה אלא הושפעה ממילת 'אשרי' שבשניהם, שגרמה להביאם לצירוף לכדי מזמור אחד". עד כאן דברי מו"ר.

36 במדרש תהלים א ח: "אמר רבי יהושע בן קרחה: עשרים אשרי כתיב בספר תהלים, כנגד עשרים הוי שכתוב בספר ישעיה. אמר רבי: תמיה אני היאך למדני ר' יהושע [בן קרחה] עשרים אשרי כתיב בספר תהלים? ואני אומר עשרים ושתים כנגד עשרים ושתים אותיות, ועליהם הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך". ומאמרים אלו תמוהים משתי סיבות: 1 – ישנן עשרים וחמישה "אשרי" בספר תהלים. 2 – מה ענין "אשרי" ל"היו לרצון אמרי פי"? אפשר שבמקור העניין נחלקו רבי ורבי יהושע בן קרחה גם הם בשאלת מספר המזמורים שיש מ"אשרי האיש" ועד "יהיו לרצון אמרי פי", ו"עשרים אשרי" פירושו עשרים מזמורים בחטיבת "אשרי האיש", המסתיימת ב"היו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי". רבי יהושע בן קרחה חילק את החומר הזה לעשרים מזמורים, ואילו רבי לעשרים ושניים, ואפשר שהעמדה המיוחסת לרבי יהושע בן קרחה במדרש תהלים לפי פירושו, אשר לפיה ישנם עשרים מזמורים בחטיבה זו, חילקה את מזמור יט לשני מזמורים, שהרי אין קשר בין פסוקים א-ז ("למנצח מזמור לדוד השמים מספרים כבוד אל... מקצה השמים מוצאו ותקופתו על קצותם ואין נסתר מחמתו"), שעניינם הטבע והשמש, לבין פסוקים ח-יד ("תורת ה' תמימה... ונקיתי מפשע רב"), שעניינם תורה ומצוות. אשר לעמדת רבי, אשר לפיה ישנם כב מזמורים בחטיבה זו, אפשר שהוא חילק את מזמורים ט-י, שהיו במקורם מזמור אחד, לארבעה מזמורים במקום לשניים, כבנוסח המסורה: ט א-ז (מזמור אישי), ט ח-ג (מזמור לאומי/אוניברסלי), ט יד-כא (בקשה אישית), ומזמור י.

שלנו היא יוחסה לרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי. בויקרא רבה שם: "מאה ועשרים מזמורות", או לפי נוסחים אחרים: "ק"כ" או "ק"ב". מקבילה נוספת מצאנו במדרש תהלים קד כו, ושם: "מאה וארבעה מזמורים".

דבר פשוט הוא שבמדרש תהלים, מדרש איטלקי מן המאה העשירית,³⁷ תיקנו על פי החלוקה שלנו. אך מה פשר הגירסאות שבויקרא רבה? ש' בובר, במהדורתו למדרש תהלים, ואחרים,³⁸ הציעו ש"ק"ד" שובש ל"ק"ך בגירסת רוב העדים של ויקרא רבה. הרב וולף היידנהיים (רוו"ה),³⁹ ובעקבותיו בעל יפה עיניים ומ' מרגליות,⁴⁰ הציעו ש"ק"ב" שובש ל"ק"כ" בגירסת רוב העדים. לשיטתם ראה בעל גירסא זו גם במזמורים א רב מזמור אחד, כדברי בעל הסוגיא שלנו, וכן במזמורים ט רי, כבתרגום השבעים.⁴¹ אך כפי שהערנו לעיל, קשה מאוד לקבל את הרעיון שחלוקה כלשהי של ספר תהלים באמת ראתה במזמורים א רב מזמור אחד.⁴² ולכן נראה יותר שהגירסא "ק"ד" שובשה ל"ק"ך, כהצעת בובר, ו"ק"כ" הוגה ל"ק"ב", שהוא על כל פנים מספר קרוב יותר בהרבה לק"ד, מספרו המקובל של המזמור.⁴³

על כל פנים, נראה שהנוסח המקורי מימי האמוראים הוא זה שבסוגיא שלנו, ו"ק"ד", הנוסח שכנראה עומד ביסוד גירסת ויקרא רבה, הוא תיקון על פי החלוקה המקובלת. ואף אם הדרשה שבויקרא רבה או דרשה הדומה לה היא שעמדה לפני בעל הסוגיא שלנו בעורכו את הדברים,⁴⁴ אין זה אומר בהכרח שהגירסאות באשר לייחוס לאמוראים או "ק"ד" לעומת "ק"ג" שבכתבי היד של ויקרא רבה אותנטיות יותר מאלו שבבבלי. אפשר, וגם סביר לומר, שבעל הסוגיא הכיר את המדרש בצורה קדומה יותר, ואמנם עיבד חלקים ממנו לצרכיו, אבל גם מסר חלק לפי תומו. ומאחר שכבר בימיו נהגו לספור את המזמור המסתיים "ברכי נפשי את ה' הללויה" כמזמור ק"ד, אין זה סביר שהוא יגיה "ק"ג" במקום "ק"ד" רק בכדי להראות שמזמורים א ו-ב היו פעם אחד, כשהעדויות שלפניו הוכיחה שאין זה נכון. אלא הנכון הוא, שהמסורת המקורית גרסה "ק"ג", וכשונתה החלוקה המסורתית, הוגה ויקרא רבה בהתאם. ואפשר שריבוי הגירסאות "ק"ך", "ק"כ" ו"ק"ב" נובע מכך שאין זו הגירסא המקורית, אלא כולן משקפות ניסיונות להגיה את הגירסא "ק"ג".

[17] דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי. פתח בה באשרי, דכתיב: אשרי האיש (תהלים א א). וסיים בה באשרי, דכתיב: אשרי כל חוסי בו (תהלים ב יב)

המילים "פתח בה באשרי, דכתיב: אשרי האיש, סיים בה באשרי, דכתיב: אשרי כל חוסי בו" הן דברי העורך, שפירש על סמך דברי רבי יונתן שמזמורים א ו-ב הם מזמור אחד, וזאת משום שלא מצא כל מזמור אחר הפותח ומסיים באשרי. ואכן אין מזמור כזה, ולדברינו גם מזמורים א ו-ב לא נחשבו במקורם למזמור אחד. למה אפוא התכוון רבי יונתן? נראה פשוט שרבי יונתן התכוון לכך

37 ראה צונץ-אלבק, הדרשות בישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 131-133.

38 ראה מהדורת בובר למדרש תהלים, עמ' 448, הערה צב. מרגליות, במהדורתו לויקרא רבה, כרך א, עמ' צה-צו, הערה 5, מביא הצעה זו בשם חידושי הרש"ש, אך לא מצאתי על אתר לפנינו.

39 מובא ביפה עיניים לסוגיא שלנו.

40 ראה ציון לעיל, הערה 38.

41 וראה לעיל, הערה 35.

42 וראה גם קושיית בעל יפה עיניים על אתר, שתמה על עצם הרעיון שנחלקו אמוראי ארץ ישראל בחלוקת ספר תהלים.

43 ואם בכל זאת נראה לנכון לתרץ את הגירסא "ק"ב", יש לומר שלגירסא זו מזמורים מב רמג הם אחד. כך הם נשתמרו בכמה כתבי יד עבריים ואצל אב הכנסייה אבסביוס, ורוב החוקרים בני ימינו סבורים שגירסא זו היא המקורית, על אף שגם בתרגום השבעים נשתמרו המזמורים נפרדים כמו בנוסח המסורה, שכן למזמורים אלו יש פזמון חוזר משותף (מב ו; מב יב; מג ה), ומזמורים י רמג הם בין המזמורים המעטים בשני הספרים הראשונים של ספר תהלים שאין להם כותרת.

44 ראה הדיון בסוגיא הבאה, מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".

ש"כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתחה בה באשרי או סיים בה באשרי".⁴⁵ ישנם שישה מזמורים הפותחים ב"אשרי" (א; לב; מא; קיב; קיט; קכה) ועוד חמישה המסתיימים ב"אשרי" (ב; פד; קכז; קלז; קמח), ומזמורים אלו הם בין המוכרים ביותר בספר תהלים.⁴⁶

45 וכן מצאנו במקומות רבים וי"ו במוכן "או" בלשון חז"ל; ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 101062-64; מ' אור, תחביר לשון המשנה, עמ' 264-269.

46 וראה לעיל, הדיון בסוגיא י, "ר' אלעזר בר אבינא", מדור "מבנה הסוגיא ומהלכה".