

ברכות הראייה והופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית

ישי רוזן-צבי

משנת ברכות מציגה זה אחר זה שלושה מוסדות ליטורגיים עצמאיים: קריאת שמע, תפילה וברכות סעודה. יוצא דופן הוא הפרק התשיעי, המפרט סדרה של ברכות ראייה שאינן עצמאיות בטיבן אלא מגיבות על אירועים חיצוניים (במתכונת "הרואה... אומר" או "על... אומר"). מאמר זה מבקש לבחון את מעמד פרק ט וברכות הראייה¹ בתוך ההקשר של משנת ברכות כמכלול. המאמר יפתח (סעיף א) בניתוח הדרשה שבריש פרק ו בתוספתא (המקביל לפרק ט במשנה) וייחתם בניתוח הדרשה שבסוף פרק ט במשנה (סעיף ד). בעזרת שתי דרשות סתומות אלה ואחרות אבחן את הגיון הייחודי של ברכות הראייה ואת ההיגיון שבהכללתן במשנה. בתוך (סעיפים ב-ג) אבקש לשרטט את אופייה של המערכת הליטורגית הנפרסת במשנת ברכות, ועל ידי זה להאיר את מעמדן הייחודי של ברכות הראייה בתוכה. מתוך ניתוח טקסטואלי פרטני של מקורות בספרות התנאית אשר מתארים מערכת ליטורגית סדורה וקבועה אבקש להוסיף פרק לפולמוס רחב היריעה על עלייתה והתגבשותה של הליטורגיה היהודית הקדומה.²

* תודה לאורי ארליך, עמית גבריהו, אסף רוזן-צבי ואביגדור שנאן שקראו טיוטות של מאמר זה והאירו עיני בעניינים חשובים.

¹ במאמר זה אכנה את כל הברכות שבפרק 'ברכות ראייה' על שם לשון הפתיחה: "הרואה" (וכן כונו הלכות אלו בטור או"ח סי' ריח-רל). הצד השווה שבכל הברכות הללו הוא אופיין התגובתי והיותן מזדמנות ולא חלק מליטורגיה קבועה, כפי שנראה להלן. מאמר זה מתמקד בהבנת ברכות הראייה עצמן ומעמדן הליטורגי. פרק ט במשנה נידון לגופו ביתר פירוט במאמרי "ברכות כמיפוי: מבנה ותוכן במשנת ברכות פרק ט", העתיד להתפרסם בכתב העת *HUCA*.

² במאמר זה אשתמש במונח ליטורגיה במשמעות מערכת טקסים דתיים, המצטרפת למארג שלם ונתפסת כמכלול. ראו S.C. Reif, 'Prayer in Early Judaism', in: R. Egger-Wenzel & J. Corley (eds.), *Prayer from Tobit to Qumran*, Berlin 2004, pp. 439-464, esp. pp. 441-442. על חקר הליטורגיה היהודית הקדומה ראו R.S. Sarason, 'On the Use of Method in the Modern Study of Jewish Liturgy', in: W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, Missoula 1978, pp. 97-172; S.C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge 1993, pp. 1-21; idem, 'The Second Temple Period, Qumran Research and Rabbinic Liturgy', in: E.G. Chazon (ed.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2003, pp. 133-149 (להלן: סאראסון, מתודות; רייף, יהדות; רייף, בית שני).

א. חידתה של תוספתא ברכות ו, א

בפתיחת פרק ו³ בתוספתא ברכות מופיעה דרשה העוסקת במקורה המקראי של ברכת המזון, וזה לשונה:⁴

ברכת הזימון מן התורה,
שנאמר "ואכלת ושבעת וברכת" – זו ברכת הזימון, "את ה' אלהיך" – זו
ברכה ראשונה, "על הארץ" – זו ברכת הארץ, "הטובה" – זו ירושלם שנאמר
"ההר הטוב הזה והלבנון", "אשר נתן לך ה'" – זו הטוב והמטיב.
מניין שכשם שאתה מברך לאחריו כך מברך לפניו? ת"ל "אשר נתן לך" –
משעה שנתן לך.
מניין אף על ההרים ועל הגבעות? ת"ל "על הארץ".
מנין אף על התורה ועל המצות?⁵ ת"ל "אשר נתן לך" ואומר "ואתנה לך את
לוחות האבן [והתורה והמצוה]".
ר' מאיר אומר מנין שכשם שאתה מברך על הטובה כך אתה מברך על הרעה?
ת"ל "אשר נתן לך ה' אלהיך", אל[ה]יך – דיינך, בכל דין שדנך בין במדת
הטוב בין במדת פורענות.

חזייה הראשון של הדרשה, הנסמכת על הפסוק בדברים ח, י, עוסק בברכות⁶
המרכיבות את ברכת המזון.⁷ לאחר מכן עוברת הדרשה לברכות אחרות: על הרים
וגבעות, תורה ומצוות, ולבסוף ברכת הרעה. רצף זה דורש ביאור: מה עניינן של
הברכות הנוספות בתוספתא, ומה יחסן לדרשות המופיעות ברישא? הפרשנים
המסורתיים הניחו שחזייה השני של הדרשה עוסק בברכות המוזכרות במשנה פרק ט,⁸
אולם הם לא הציעו פתרון לבעיית המבנה המוזר של הדרשה והמעבר החד המתרחש

³ ריש פרק ז בכ"י ערפורט (להלן הע' 16). מראי מקום בלא ציון מסכת מכוונים במאמר זה למסכת ברכות.

⁴ על פי כ"י וינה. המקורות כולם מובאים בתוספת השלמות קיצורים ופיסוק ובשורות קצוצות. חילופי נוסח חשובים לצורך המאמר יובאו בהערות שוליים.

⁵ כ"י ערפורט: "אף על המצוה", כלשון הפסוק.

⁶ להלן אדון רק בארבע הברכות (מ"ברכה ראשונה" ועד "הטוב והמטיב") המשותפות לכל המקבילות (הע' 17). על מעמד ברכת הזימון בברייתות השונות ראו א' שמש, 'ברכת המזון: שלוש או ארבע?', סידרא יא (תשנ"ה), עמ' 153-166 (להלן: שמש).

⁷ המקורות התנאיים מציגים את הברכה שלאחר המזון כצירוף של כמה ברכות, ואף על פי כן היא מכונה בכמה מקומות במשנה ובתוספתא "ברכת המזון" בלשון יחיד (ראו למשל לשון התוספתא א, ו, עמ' 3): "וברכה אחרונה שבברכת המזון", ואילו שאר צירופי הברכות שם נמנים בלשון רבים: "ברכות תעניות וברכות של ראש השנה וברכות של יום הכפורים". הכינוי בלשון יחיד מדגיש את היותו של הצירוף בעצמו ברכה אחת, אינטגרטיבית, והוא אכן מופיע במשנה אך ורק סמוך לחובות ליטורגיות אחרות ("קריית שמע ותפילה וברכת המזון"). אבל כאשר ברכת המזון נדונה לגופה, היא מכונה "שלוש ברכות" (שלא כ"ברכה אחת [מעין שלוש]", ראו משנה ו, ח, תוספתא ד, ו-ז), כמו צירופי ברכות אחרים במשנה (כגון "שלוש ברכות" בתמיד ה, א, "שמונה ברכות" ביומא ז, א).

⁸ ראו, למשל, חסדי דוד (להלן, הע' 39), חזון יחזקאל וחשק שלמה על אתר.

בה בין ברכת המזון לברכות אחרות. כדי לפתור קושי זה הציע שאול ליברמן⁹ פירוש מחודש, ולפיו כל חלקיה של הדרשה עוסקים בברכת המזון דווקא. ברישא נדרשות הברכות המרכיבות אותה, ואילו בסיפא מופיעים עניינים שיש להזכיר בברכת המזון. כך הוא כותב בעניין "על ההרים ועל הגבעות": "תנא זה מחייב שיזכיר בברכת הארץ אף הרים ובקעות", ואילו בעניין הדרשה "על התורה ועל המצות" הוא כותב "מתוך העניין כאן משמע שאף בזה בברכת המזון אנן קיימין, וצריך לכלול בה תורה ומצות [...] ושמא היו מקומות שהזכירו תורה ומצוות בברכת בונה ירושלים", ולבסוף, בעניין הברכה "על הרעה": "ואין ספק בעיני שאף כאן בברה"מ עסקינן, והכוונה שמברכין דיין האמת בברכה רביעית של ברה"מ [...] בבית האבל".

אמנם פירוש מחודש זה חייב את ליברמן להיכנס לכמה וכמה קשיים. בדרשה הראשונה הוא הגיה "ובקעות" במקום "וגבעות", וטען שלא מדובר בברכת המזון הרגילה אלא "בברכה אחרונה על הפירות", ואילו את ברכת הרעה הוא ייחס דווקא לברכת המזון שבבית האבל.¹⁰ אבל מלבד הקשיים שאליהם נכנס ליברמן¹¹ הרי עצם לשון הדרשות אינה תואמת את פירושו. הלשון "מניין אף על" אינה אלא קיצור של "מניין שמברך אף על",¹² והיא מוסבת לברכות עצמן ולא לאזכרות שבתוך הברכה.¹³ המעמד העצמאי של ברכות אלו עולה בבירור גם ממיקומן בסוף הדרשה, לאחר שכבר הסתיימו הלימודים על הברכות השונות המרכיבות את ברה"מ¹⁴ והדרשה עברה לברכה שלפני המזון, ואין זה סביר שעתה שבה הדרשה לעסוק באזכרות שבתוך ברה"מ¹⁵. אף מיקומה של הדרשה מקשה על פירושו של ליברמן. לשיטתו, שהדרשה היא חתימת העיסוק בברכות הנהנין,¹⁴ היה צפוי שהיא תופיע בפרק ה לאחר הלכה כד,

⁹ ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה², כרך א, ירושלים תשנ"ג, עמ' 102 (להלן: ליברמן).
¹⁰ שמש טוען במאמרו על ברכת המזון שאת החובה לברך על הרעה אין צורך לייחס לבית האבל בלבד, שכן הברכה הרביעית בברכת המזון, הטוב והמטיב, היא עצמה ברכה על הרעה: "דומה שמטבע הלשון התנאית 'הטוב והמטיב' היא לשון נקייה שפירושה הודיה על הטוב ועל הרע, מעין הביטוי המקובל בעברית היותר מאוחרת 'לטוב ולמוטב'" (עמ' 161). בהמשך מציע שמש שדרשות התוספתא מוסבות כולן לתוספות לברכת הארץ דווקא, והרעה מוזכרת בברכה זו במשפט "על הכל אנחנו מודים לך", שכן "בכמה וכמה מקומות מלת כל היא המשמשת ומובנת על ידי חז"ל כלשון נקייה לרע". על תופעה זו ראו ש' נאה, 'עושה שלום ובורא את הכל', בתוך: זכרון משה: ספר זכרון לר' משה נאה, ירושלים תשס"ה, עמ' 293-300. נאה מראה שם שהמילה 'כל' עומדת ביסוד הדרשה על ברכת הרעה במשנה, ולפיכך חוזרת שם (על פי נוסח כ"י קויפמן) שוב ושוב כפזמון: "בכל מאודיך – בכל מידה ומידה שהוא מודד לך בכל הווי מודה לו בכל מאד מאד".
¹¹ כדי שלא להזדקק להגהה "הרים ובקעות" מציע שמש (עמ' 41) לייחס אזכרה זו לברכת הארץ, כמו ההוראה "כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו" (בבלי ברכות מח ע"ב). אלא שבמקור זה אין כל רמז להרים וגבעות דווקא, כשם שלא מצאנו אותם בנוסחי ברכת המזון השונים. על נוסחים אלה ראו: L. Finkelstein, 'The Birkat Ha-Mazon', *JQR* 19 (1928-9), pp. 247-252 (להלן: פינקלשטיין, ברכת המזון).
¹² השאלות על ההרים והגבעות ועל התורה נסמכות על קודמתן: "מניין כשם שאתה מברך לאחריו כך מברך לפניו... מנין אף על... מניין אף על...", ואילו בדרשת ר' מאיר חוזר המשפט המפורש "מניין שכשם שאתה מברך על הטובה כך אתה מברך על הרעה".
¹³ הלשון היא לאזכרות היא "צריך שיזכיר" או "כל שלא אמר" כבבלי ברכות מח ע"ב. השוו משנה ה,ב על חובת האזכרות בתפילה, ובתוספתא שם (ג,ט) נוספו הלכות גם על ברכת המזון.
¹⁴ השוו שמש, עמ' 158.

ששם מסתיים העיסוק בברכת המזון בתוספתא (מקביל לסוף פרק ז במשנה), או לכל המאוחר בסוף פרק ה (המקביל לסוף פרק ח במשנה).¹⁵ אבל בכל עדי הנוסח הדרשה מופיעה דווקא בתחילת פרק חדש, המקביל בתוכנו בדיוק לפרק ט במשנה.¹⁶ בין הדרשה בתוספתא ובין הברכות המופיעות בפרק ט במשנה אף מתקיים קשר ברור – לשוני ותימטי. הלשון "על ההרים ועל הגבעות" שווה לפתיחת רשימת איתני הטבע במשנה ב: "על ההרים ועל הגבעות ועל הימים ועל הנהרות ועל המדברות הוא אומר ברוך עושה בראשית". כיוצא בזה דברי ר' מאיר "מניין כשם שאתה מברך על הטובה כך אתה מברך על הרעה" מקבילים להוראה שבמשנה ה: "חייב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה". שני משפטים אלה אכן אינם מופיעים אפילו באחת ממקבילותיה של הדרשה מחוץ לתוספתא.¹⁷ זאת ועוד, לשון הדרשה שבתוספתא תואמת היטב את הברכות המופיעות בהמשך הפרק בתוספתא עצמה: כך הן בעניין ברכת המצות, שהלכותיה נדונות בהמשך התוספתא באריכות (הלכות ט-טו): "העושה כל המצות מברך עליהן", והן בעניין דרשת ר' מאיר, שהמשכה הישיר הוא בהלכה ז ("ר' מאיר אומר, הרי הוא אומר ואהבת את ה' אליך בכל לבבך").¹⁸ אם כן, מערכת הקשרים בין דרשה זו ובין הברכות המופיעות בהמשך הפרק בתוספתא ובפרק ט במשנה, אינה ניתנת לערעור.¹⁹

בכל זאת צודק ליברמן באמרו שאין לנתק בין ברכות אלו ובין ברכת המזון, שהרי הדרשה פותחת בברכת המזון קודם שהיא עוברת לברכות הנוספות הנדרשות אף הן מאותו פסוק בדברים. אם כן, מה עניין "ההרים והגבעות" ו"התורה והמצוות" לארבע ברכות המזון? המפתח לפתרון הוא השוואה לדרשה המקבילה במכילתא, פסחא טז

¹⁵ הן בירושלמי הן בבבלי דרשה זו אכן מופיעה בפ"ז העוסק בברכת המזון. על מיקומה של הדרשה במכילתא ראו להלן בסעיף ב. הדרשה על חובת ברכה לפני המזון מופיעה בתוספתא בריש פ"ד (המקביל למשנה פ"ו), בפתיחת העיסוק בברכות הנהנין.

¹⁶ פ"ו בכ"י וינה ובדפוס ופ"ז בכ"י ערפורט (פ"ה מחולק שם לשניים, לאחר הלכה כד, על פי החלוקה בין פרק ז לפרק ח במשנה).

¹⁷ מכילתא פסחא טז (עמ' 60-61), ירושלמי פ"ז ה"א (יא,א), בבלי מח ע"ב.

¹⁸ הקישור בין דרשות אלו עשוי לפתור חידה על דרשה שבהלכה ז בתוספתא. הדרשה מקבילה לזו במשנה ט,ה, אלא שבניגוד לדרשה שבמשנה בתוספתא נדרשים רק שני החלקים הראשונים של הפסוק: "בכל לבבך" ו"בכל נפשך" (על "בכל נפשך" מובאות בתוספתא, מלבד דרשת המשנה, עוד שתי דרשות. השנייה, בשם בן עזאי, מקבילה לדרשת הספרי [לב, עמ' 55] בשמו). למילים "בכל מאודך", שהן מוקד הדרשה שבמשנה (שכן דווקא מהן לומדים ש"חייב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה"), אבל אין כל מקבילה בתוספתא. נראה שדרשה זו הושמטה בתוספתא, מאחר שברכת הרעה כבר נדרשה בריש הפרק מ"אשר נתן לך ה' אלהיך". שתי הדרשות המיוחסות בתוספתא לר' מאיר משלימות זו את זו, ומכאן עדות שהדרשה הפותחת היא חלק אינטגרלי מן הפרק כולו. הסבר אחר לחיסרון זה בתוספתא ראו אצל נאה (לעיל הע' 10).

¹⁹ השוו לדברי א' וולפיש, הרואה בדרשה זו בריית מעבר, המחברת בין הלכות הסעודה שלפניה לברכות הראייה שאחריה: א' וולפיש, 'איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא', בתוך: י' לוינסון ואחרים (עורכים), הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיט, ירושלים תשס"ז, עמ' 320-321; A. Walfish, 'Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishna and Tosefta Berachot', *Jewish Studies* 43 (2005-2006), p. 69. אמנם וולפיש בוחן את ההקשר ברמה הספרותית בלבד בלי לעמוד על הצורך ההלכתי לבסס ברכות חריגות אלה, כדלהלן.

(עמ' 60-61). אמנם ליברמן מביא מקבילה זו כראייה לפירושו, אך כפי שעוד נראה להלן, זאת ראייה לסתור. וזה לשון הדרשה במכילתא:²⁰

ומנין שמברכין על המזון?
שנאמר "ואכלת ושבעת וגו'" – זו ברכה ראשונה, "על הארץ" – זו ברכה שנייה, "טובה" – זו ירושלם, שנאמר ההר הטוב הזה והלבנון, "אשר נתן לך" – שגמלנו כל טוב.
ר' חייא בר נחמני אמר משום רבי ישמעאל: הרי הוא אומר "ואכלת ושבעת וברכת", מה זה מחוסר? "אשר נתן לך" – בין מידות הטוב בין מידות הפורענות.

אין לי אלא מזון שהוא טעון לאחריו, לפניו מנין?
היה ר' ישמעאל אומר אמרת קל וחומר הוא, אם כשאכל ושבע הרי הוא טעון ברכה, קל וחומר כשהוא תאב לאכל.
רבי נתן אומר <הרי הוא אומר> "כבואכם העיר כן תמצאון אותו" וגו' (שמ"א ט, יג)
רבי יצחק אומר הרי הוא אומר "ועבדתם את יי' אלהיכם וברך את לחמך" (שמות כג, כה) אימתי הוא לחמך עד שלא אכלתו.

אין לי אלא מזון שהוא טעון ברכה לפניו ולאחריו <תורה מנין?
היה ר' ישמעאל אומר קל וחומר: מה אם מזון שאינו אלא חיי שעה הרי הוא טעון ברכה לפניו ולאחריו> ותורה שהיא חיי עולם דין הוא שתטען ברכה לפניו ולאחריו
ר' יהודה בן בתירה אומר הרי הוא אומר "ואכלת ושבעת וברכת" מה זה מחוסר? "טובה" – זו תורה, דכתיב "כי לקח טוב נתתי לכם" (משלי ד, ב).
ר' חנניה בן אחי ר' יהושע אומר הרי הוא אומר "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו" (דברים לב, ג), כי שם ה' אקרא – זה המברך, הבו גודל לאלהינו – אילו העונין אחריו.

בראש הדרשה נלמדות מרצף הפסוק ארבע הברכות של ברהמ"ז כסדרן: הזן, הארץ, בונה ירושלים והטוב והמיטיב. לאחר מכן עוברת הדרשה לברכה שלפני המזון ולברכת התורה, כמו התוספתא לעיל. אמנם בין שני חלקים אלה מופיעה במכילתא עוד דרשה בשם ר' ישמעאל: "הרי הוא אומר 'ואכלת ושבעת וברכת', מה זה מחוסר? 'אשר נתן לך' – בין מידות הטוב בין מידות הפורענות". ליברמן סבור שדרשה זו חסרה ויש להשלימה על פי דברי ר' יהודה בן בתירה בהמשך: "מה זה מחוסר <טובה זו תורה?>". בזה הוא אף מבקש להוכיח שדרשת "תורה מנין" אכן מוסבת לאזכרת תורה בברכת המזון, שכן היא כלולה בתוך הדרשות על ברהמ"ז עוד קודם למעבר לדרשות על הברכה שלפני המזון. אבל לאמיתו של דבר, אין כל צורך בהשלמה זו, שכן הדרשה ברורה כפי שהיא לפנינו. הביטוי "מה זה מחוסר?" אמנם יחידאי, אך מתברר לפרשו

²⁰ על פי כ"י אוקספורד 151 בתוספת השלמה מכ"י מינכן במקום שדולג מחמת הדומות. ההשלמות הן על פי המופיע בתכנת 'מאגרים' (המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית).

כמו ביטוי אחר דבי ר' ישמעאל: "וכי מה הניח הכתוב שלא אמרו?"²¹ לשון "זה" מכוונת, אם כן, לכתוב עצמו, וקושיית הדרשן היא: מה מחוסר הפסוק בלא המשכו (וממילא מה בא המשך זה ללמדנו). מהלך זה טיפוסי לדבי ר' ישמעאל, וקרוב לדרישה לזהות כתוב כ'מופנה' קודם שהוא נדרש לעניין אחר.²² הדרשן פותח בטענה שהפסוק לא היה חסר כלום אילו נאמר רק "ואכלת ושבעת וברכת [...] על הארץ הטובה",²³ בלא הסיומת "אשר נתן לך", ומשיב שסיומת זו באה ללמדנו את החובה לברך גם על הרעה (ולא רק על "הארץ הטובה"), כלומר את ברכת הטוב והמטיב.²⁴ לפיכך אין כאן לימוד חדש אלא ביאור והרחבה מדרשית של הדרשה הקצרה הבאה לפני כן בשיטת ר' ישמעאל:²⁵ "אשר נתן לך – שגמלנו כל טוב", העוסקת בברכה הרביעית של ברכת המזון.²⁶ אליבא דביאור זה הברכה הרביעית אינה נלמדת מרצף הפסוק כקודמותיה אלא מהיתור שבו. מכאן אפשר ללמוד על חריגותה של ברכה זו, שאינה

²¹ ספרא, אחרי מות ט, יג (עמ' פו) [מכילתא דעריות], ספרי במדבר כג (עמ' 28). כיוצא בזה יש לפרש בדרשת ר' יהודה בן בתירה בהמשך על ברכת התורה: "מה זה מחוסר? טובה זו תורה". לאמור: גם בלא "הטובה" אפשר ללמוד את ברכת המזון מן הכתוב, ולפיכך מילה זו נדרשת לברכה אחרת, ברכת התורה. דרשה זו מתעלמת מן העובדה שהמילה "הטובה" כבר נדרשה לעיל לברכת בונה ירושלים, ונראה שזה מה שהביא את הבבלי לנסח דרשה זו ניסוח משוכלל יותר: "הטובה – זו בונה ירושלים [...] טובה – זו תורה". אמנם גם בגרסה שבבבלי מוכח שהדרשה עוסקת בברכת התורה ולא באזכרה בברכת המזון כדעת ליברמן, שכן היא מופיעה כאלטרנטיבה לקל וחומר של ר' ישמעאל ("אינו צריך"), המזכיר במפורש את ברכת התורה ("על חיי שעה מברך, על חיי עולם לא כל שכן").

²² על דרך מדרשית זו של דבי ר' ישמעאל ראו גם A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia 2004, pp. 59-61. ישמעאלי של דרשת המכילתא ניכר במובהק משני לימודי הקל וחומר בשם ר' ישמעאל – ברכה לפני המזון וברכת התורה. בתוספתא, לעומת זאת, נדרשות שתי ברכות אלה מ"אשר נתן לך". אכן בירושלמי מיוחסת הדרשה כולה מראשיתה לר' ישמעאל: "תיפטר כר' ישמעאל, דר' ישמעאל אמר הטוב והמטיב דבר תורה, דכתיב [...]". ראו א' ביכלר, 'תולדת ברכת הטוב והמטיב', מאמרים לזכרון רבי צבי פרץ חיות, וינא תרצ"ג, עמ' קמ-קמא (להלן: ביכלר).

²³ הציטוט השלם מופיע רק בכ"י מינכן ובילקוט, אבל זאת המשמעות הפשוטה גם לפי נוסח כ"י אוקספורד שלמעלה.

²⁴ כפירושו של שמש (לעיל הע' 10) שברכת הטוב והמטיב "כוללת בתוכה את שני העניינים הללו – הודאה בצדקת הרעה והודיה על הטוב" (עמ' 161). אמנם שמש ייחס פירוש זה גם לדרשת ר' מאיר בתוספתא, ושם אין הדברים כן, כפי שעוד נראה.

²⁵ תוספת ר' ישמעאלית זו אינה מופיעה בתוספתא ובירושלמי. בבבלי (בכ"י אוקספורד ופריז: "ר' חייא בר אבא תלמיד של ר' שמעון", אך בפירגנה ומינכן "ישמעאל" כבמכילתא, ראו דקדוקי סופרים עמ' קכט הע' ל) הובאה דרשה זו בסוף (בלא המטבע "מה זה מחוסר?", הנעדר גם מן המובאה של הבבלי לדרשה הנוספת שבה מופיע המטבע במכילתא: "טובה זו תורה") וכן הפכה לדרשה עצמאית על ברכת הרעה, בדומה לתוספתא.

²⁶ כמפורש במקבילות: "אשר נתן לך – זה הטוב והמטיב", ואילו במכילתא מובא נוסח הברכה במקום שמה. ראו ביכלר עמ' קמא; ליברמן עמ' 101, שכך היה גם נוסח התוספתא לפני כמה ראשונים. מיקומה של דרשת ר' חייא מיד סמוך לדרשת "שגמלנו כל טוב" והדמיון התימטי ביניהן מכריע שיש לקשור גם דרשה זו לברכת הטוב והמטיב.

אלא תוספת על המבנה המקורי של שלוש הברכות,²⁷ וכל עצמה לא נועדה אלא להוסיף ברכה גם על הרעה – חריגות המקבלת ביטוי גם במקורות אחרים.²⁸ לאחר לימוד ארבע הברכות המרכיבות את ברהמ"ז עוברת הדרשה לברכה שלפני המזון אשר נלמדת מקל וחומר בשם ר' ישמעאל, ולאחר מכן שתי דרשות מפסוקים שונים.²⁹ מבנה דומה – קל וחומר של ר' ישמעאל ואחריו שתי דרשות – מופיע גם על ברכת התורה. מלשון הכותרת ("אין לי אלא מזון שהוא טעון ברכה לפנייה ולאחריה, תורה מניין"), מאופי הקל וחומר (חיי עולם מול שעה) ומיקומו לאחר הדרשה על הברכה שלפני המזון ברור לגמרי שאין מדובר כאן בהזכרת תורה בברכת המזון, כדברי ליברמן, אלא בברכה חדשה, עצמאית. כך עולה במפורש גם מן הדרשה החותמת של ר' חנניה בן אחי ר' יהושע, העוסקת בפרטי אמירת המברך ועניית הקהל בעת קריאת התורה.³⁰ פירוש זה מתאשר גם מלשון המקבילות בתלמודים:

כתוב בתורה ברכה לפנייה ואין כתוב בתורה ברכה לאחריה [...] כתיב במזון ברכה לאחריה ואין כתיב לפניו [...] ומניין ליתן את האמור בזה ואת האמור בזה בזה (ירושלמי פ"ז ה"א [יא,א]).

אין לי אלא ברכת המזון, ברכת התורה מנין (בבלי מה ע"ב).³¹

²⁷ שמש (עמ' 155 הע' 12) דוחה אמנם את ההסבר ש"שלוש ברכות" (משנה ו,ח, תוספתא ד,ו-ז) הוא שמה הקדום של ברהמ"ז, שמקורו בתקופה שקדמה להוספת הברכה הרביעית, ואולם זהו אכן ההסבר המסתבר מכולם (השוו' ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים, תל אביב תשט"ו, כרך א, עמ' 10 [להלן: אלבק]). מן התוספתא אכן עולה ש"שלוש ברכות" אינו אלא כינויה של ברהמ"ז, ואילו כאשר נדונות הלכותיה, שנוי במפורש "מברך ארבע" (ה,כד).

²⁸ חריגותה של ברכת הטוב והמטיב שנויה כבר בתוספתא א,ו-ז, המפרטת את סוגי הברכות ומונה "ברכה אחרונה שבברכת המזון" כברכה קצרה שאין חותמין בה. בשני התלמודים נחלקו אם ברכה זו היא "דבר תורה" כשאר ברכות המזון ואף יש כמה מסורות (בבליות!) על איחורה ("ביבנה תקנה", "משניתנו הרוגי ביתר לקבורה"), ראו ירושלמי פ"א ה"ד [ג,ד], פ"ז ה"א (יא,א), בבלי מו ע"א, מה ע"ב. ניסיונות שחזור של הרקע ההיסטורי למסורות אלו ראו אצל ביכלר ואצל C. Albeck, 'Die Vierte Eulogie des Tischgebets', *MGWJ* 78 (1934), pp. 430-437. לענייננו חשובה עצם המסורת העקיבה על השוני בין ברכה זו לשאר ברכות המזון, המשתקפת גם בדרשת המכילתא.

²⁹ במכילתא לא מופיעה הדרשה שבתוספתא על חובת הברכה לפני המזון: "אשר נתן לך – משעה שנתן לך" (המופיעה גם בבבלי בשם רבי).

³⁰ מדרשה זו מוכח ש"תורה" כאן פירושו קריאת התורה ולא לימודה. ברכה לפני קריאת התורה ואחריה מופיעה בכמה מקורות במשנה (מגילה ד,א, סוטה ז,ח, יומא ז,א), ואילו ברכה לפני לימוד תורה היא חידוש אמוראי (בבלי יא ע"ב, ירושלמי פ"א ה"ד [ג,ג]). ראו מ' בנוביץ, ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, האיגוד לפרשנות התלמוד, ירושלים תשס"ו, עמ' 532 (להלן: בנוביץ). עוד נראה שפשוטה של דרשת ר' חנניה היא שכאשר קוראים בתורה ("שם ה' אקרא"), יש לברך ("הבו גודל לאלהינו"), ולכך נסמכה דרשה אחרת הרואה בפסוק זה דו שיח בין המברך לקהל. ראו גם בירושלמי על אתר: "כתוב בתורה (כלומר, ביחס לתורה, בניגוד ל"כתיב במזון") ברכה לפנייה ואין כתוב בתורה ברכה לאחריה. מה כתוב בה לפנייה 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו', והשוו' לבבלי מה ע"א, ששם מובא פסוק זה כמקור לזימון.

³¹ ליברמן מודה שבירושלמי מדובר בברכת התורה ממש, אך ביחס לבבלי הוא נדחק: "ואפשר לפרש שהבבלי הביאה אף לעניין ברה"מ".

כזה הוא, אם כן, מבנה המכילתא: ארבע דרשות נפרדות על ארבע הברכות של ברהמ"ז, ואחריהן שני היסקי קל וחומר של ר' ישמעאל מברהמ"ז לברכה שלפני המזון ולברכת התורה. לאחר כל קל וחומר הובאו עוד שתי דרשות הלומדות ברכות אלו מכמה פסוקים. אמור מעתה: הברכה שלאחר המזון, המפורשת בכתוב, מנוצלת כדי להסיק ממנה עוד שתי ברכות שאין להן מקור עצמאי בכתובים אך ניתנות להיקשר לברכה האמורה בתורה.³²

כאשר משווים את המכילתא לתוספתא, הדמיון במבנה הבסיסי של הדרשה ניכר לעין. בשני המקומות נדרשות ארבע הברכות שלאחר המזון ואחריהן הברכה לפני המזון וברכת התורה. אבל יש גם כמה הבדלים חשובים בין המקורות: ראשית, במקום דרשת ר' חייא בר נחמני מופיעה בתוספתא דרשה אחרת בשם ר' מאיר. שתי הדרשות חותמות במילים "בין במדת הטוב בין במדת פורענות", אלא שדרשת ר' חייא הובאה סמוך לדרשה על הברכה הרביעית של ברהמ"ז ועסקה, כאמור, גם היא בברכה זו, ואילו דרשת ר' מאיר מופיעה בסוף הברייתא כולה ומנוסחת כדרשה עצמאית על חובת ברכת הרעה (כלשון המשנה בפרק ט).³³ שנית, בתוספתא נוספה דרשה העוסקת בחובת ברכה "על ההרים ועל הגבעות". חריגותה של דרשה זו ניכרת לא רק מתוך שהיא אינה מופיעה אפילו באחת מן המקבילות אלא גם ממקורה המדרשי ("על הארץ"), השונה מכל שאר הלימודים בתוספתא המבוססים על המילים "אשר נתן לך".³⁴ לבסוף, לדרשה על ברכת התורה נוסף בתוספתא, ורק בה, "ועל המצוות".

³² הקישור בין ברהמ"ז לברכת התורה נשען על האנלוגיה בין מזון גשמי למזון רוחני (אולי בהשראת הפסוק שכאן "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם". תודתי לעדיאל שרמר, שהאיר את עיניי בפירוש זה).

³³ אפשר שהדרשה יוחסה לר' מאיר בתוספתא בשל דרשתו המקבילה על "ואהבת" בהלכה זו (שסופה הושמט ככל הנראה בשל דרשתנו, לעיל הע' 18). אמנם יש לבחון כיצד נלמדת ברכת הרעה מן הפסוק. בכל עדי הנוסח מופיעות כאן המילים "אשר נתן לך ה' אלהיך" (ושמא בעקבות זה גרס כ"י וינה גם למעלה "אשר נתן לך ה'"). ליברמן (עמ' 103) כותב ש"יש כאן צרוף של שני פסוקים" (ראו גם דברי שמש, עמ' 161, שהדרשן כורך את פסוקנו עם הפסוק בדברים כו,יא: "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך", והיסקו מכאן שהדרשה בנויה על המילה 'כל', המרמזת, כאמור, לרעה). אמנם נראה יותר שהדרשן מסרס את הפסוק שלנו עצמו, "וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך", או דורש סמיכות בינו ובין האמור אחריו: "על הארץ הטובה אשר נתן לך". השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך לבלתי שמור מצותיו". מסמיכות זו לומד הדרשן על הופעת האל כדיין, שתוצאות דינו, לטובה או לפורענות (כבפס' יט: "העידותי בכם היום כי אבד תאבדון"), אינן ידועות מראש. הברכה אכן מופיעה בפסוק כתריס בפני הפורענות ("השמר לך"). על דרשת 'אלוהים' כדיין השווו מכילתא דר"י נזיקין ב (עמ' 252), טו (עמ' 302).

³⁴ בתוספתא נדרשות המילים החותמות את הפסוק "אשר נתן לך" שוב ושוב, ומשמשות מקור הן לברכה לפני הן לברכת התורה (אבל הברכה "על ההרים ועל הגבעות" נלמדת מ"על הארץ", ובזה מוסגר אופייה התוספתי של דרשה זו). אבל במכילתא מילים אלה לא נדרשות עוד לאחר שנדרשו לברכה הרביעית, והברכות הנוספות נלמדות מקל וחומר מברכת המזון בשם ר' ישמעאל או נדרשות מפסוקים אחרים (החריגה היחידה היא בדרשת ר' יהודה בן בתירה: "טובה – זו תורה"). על זיהוי דרשת התוספתא עם שיטת ר' עקיבא דווקא, ובניגוד לדרשת המכילתא דבי ר' ישמעאל, ראו דברי א' גולדברג, ר' זירא ומנהג בבל בארץ ישראל, תרביץ לו (תשכ"ו), עמ' 327-328.

ודוק, אף שברכת התורה וברכת המצוות מופיעות שתיהן בספרות התנאית,³⁵ אין הן מופיעות יחד אלא כאן.³⁶

האופי המעובד של דרשת התוספתא ניכר היטב מן התוספות הללו המופיעות רק בה ומרוכזות דווקא בחלקה השני, לאחר העיסוק בארבע הברכות שלאחר המזון, וכן מן ההתאמה בין התוספות ובין המשנה בפרק ט והמשך התוספתא. גם ההשוואה למקבילות בשני התלמודים הדומים ביסודם לדרשה שבמכילתא ולא לזו שבתוספתא³⁷ מחזקת את המסקנה שלפנינו בתוספתא מקור מעובד ומשני.³⁸ כל השינויים הללו מקבלים פשר אם נניח שהתוספתא מעוצבת לשמש מקור לברכות הראייה המופיעות בפרק ט במשנה³⁹ ובהמשך הפרק בתוספתא.⁴⁰ לתכלית זו

³⁵ על ברכת התורה ראו לעיל, הע' 30; על ברכת המצוות – להלן, הע' 59.

³⁶ גם בהמשך התוספתא לא מופיעה ברכת התורה ברשימת ברכות המצוות. יש להשוות דרשה זו לירושלמי, ששם הלימוד הוא מתורה למצוות ולא מברכהמ"ז לתורה ומצוות יחדיו כבתוספתא: "ומניין שכל המצוות טעונות ברכה? ר' תנחומא, ר' אבא בר כהנא בשם ר' אלעזר: 'ואתנה לך את לוחות האבן התורה והמצוות' – הקיש תורה למצוה, מה תורה טעונה ברכה אף מצוה טעונה ברכה" (פ"ו ה"א [י, א]).

³⁷ בשני התלמודים מופיעים שני היסקי הקל וחומר מברכת המזון לברכה לפני ולברכת התורה (בירושלמי הם מיוחסים לרבי, ובבבלי הראשון מופיע בסתם), ושני הלימודים של רבי יצחק ורבי נתן (שני חכמים מובהקים מדבי ר"י) על ברכה לפני (בהיפוך שמות או סדר) כבמכילתא. מבין שתי הדרשות הנוספות במכילתא על ברכת התורה מופיעה בבבלי רק אחת ("טובה זו תורה", לעיל הע' 21), ואילו בירושלמי לא מופיעה דרשה תנאית, אך במקום זה מופיע לימוד אמוראי (ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ור' יוחנן בשם ר' ישמעאל; חצייה השני של הדרשה מופיע גם בבבלי כא ע"א) מברכת המזון לברכת התורה ולהפך ("ומניין ליתן את האמור בזה ואת האמור בזה בזה"), הנסמך על דרשה כעין זו של ר' חנניה בן אחי ר' יהושע במכילתא ("כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו"). חותמן של הדרשות שבתוספתא לעומת זאת אינו ניכר כלל בבירייתא שבירושלמי אך ניכר כבר בבבלי, ששם נוספה לדרשות על ברכה לפני המזון גם הדרשה "אשר נתן לך – משנתן לך" כבתוספתא. גם העברתה של דרשת ר' חייא בר נחמני "בין מדה טובה למדה פורענות", המוסבת במכילתא על ברכה רביעית, לסוף הפסקה בבבלי, עשויה להיות בהשפעת העיבוד שבתוספתא. השפעה זו ניכרת היטב בדפוס הבבלי, שבהם הומרה דרשת ר' חייא בר נחמני בשתי דרשות מן התוספתא. ראו דקדוקי סופרים עמ' קכט הע' מ.

³⁸ ודוק, איני טוען לקשר ספרותי ישיר בין המכילתא לתוספתא – אדרבה, אופיים המדרשי השונה מלמד ככל הנראה על בתי מדרש שונים – אלא שהשימוש בדרשה כמקור לברכות הראייה שבמשנה פ"ט הוא תוצאת עיבוד משני בתוספתא. לשון אחר: אם דרכי הלימוד השונות של הברכות המופיעות הן בתוספתא הן במכילתא – ברכה לפני ולברכת התורה – מלמדות על מקורות מדרשיים שונים, הרי התוספות הנמצאות רק בדרשת התוספתא – הרים וגבעות, מצוות וברכת הרעה – מלמדות על עיבוד משני. האופי התוספתי של דרשות ההרים והגבעות וברכת הרעה מוכח, כאמור, גם מתוך שהן נדרשות שלא כשאר דרשות התוספתא הנלמדות מ"אשר נתן לך" (לעיל הע' 34).

³⁹ השוו דברי רד"ף על התוספתא: "ואפשר שהך תנא אסמכינהו אהך קרא כל ברכות הראיה [...]

ומיהו ודאי שאסמכתא בעלמא היא" (חסדי דוד, מהד' וגשל, עמ' נ).

⁴⁰ אם כן, את הדרשה בריש פ"ו בתוספתא יש לקרוא ככפילות, הן על פי המשנה המקבילה בפרק ט ("הרים וגבעות", "מברך על הרעה") הן על פי המשך הפרק בתוספתא עצמה (ברכת המצוות). תופעה זו של היגיון כפול לתוספתא – אופקי ביחס למשנה, ואנכי לפי סדר ההלכות בתוספתא – תועדה בעבודתה של A. Houtman, *Mishna and Tosefta: A Synoptic Comparison of*

הועתקה הדרשה על "מדת פורענות" לסיפא, וכך נהפכה מדרשה על ברכת 'הטוב והמטיב' למקור לברכה עצמאית על הרעה, כמו משנה ה. משום כך גם נוספו הברכות על "ההרים והגבעות" ועל "המצוות" המופיעות בפרק זה עצמו במשנה ובתוספתא.⁴¹ עיבוד זה התאפשר מכוח אופייה הייחודי של דרשה זו, המכילה כבר בצורתה שבמכילתא גם חובה לברך על הרעה (שבמקורה, כאמור, אינה אלא ברכת הטוב והמטיב) וגם היסקים מברהמ"ז לברכות אחרות. לפיכך אפשר להרחיב בקלות יחסית היסקים אלה לברכות אחרות, וזאת עשתה התוספתא בעניין ברכות הראייה. לאמור, על ידי כמה שינויים מינוריים (הוספת "מצוות" ו"הרים וגבעות", והעברת החובה לברך על מידת פורענות לסיפא) נהפכה הדרשה העוסקת בברכת המזון למקור לברכות שבמשנה פרק ט, כשהמשנה עצמה מספקת את החומרים העיקריים להרחבה זו. זהו המפתח לאופיין המשונה של הדרשות בחצייה השני של התוספתא. דרשות אלה 'משתמשות' בארבע ברכות המזון הנשענות על הפסוק בדברים כדי לקשור אליהן ולבסס על ידן ברכות אחרות החסרות מקור ומחודשות. אמנם כדי להבין לעומקן את החידוש שבדרשת התוספתא יש לעמוד על מקומן של ברכות אלו המופיעות במשנה פרק ט, במערך הליטורגי התנאי בכלל.

ב. המערכת הליטורגית במשנה ומעמדן החורג של ברכות הראייה

הדרשה על ברכת המזון מופיעה במכילתא באמצע פסקה היוצאת מדיבור המתחיל: "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" (שמות יג, ג). הפסקה פותחת בדרשה על מצוות זכירת יציאת מצרים: "אין לי אלא שמזכירים יציאת מצרים בימים, בלילות מנין", ומביאה את מחלוקת חכמים וכן זומא בעניין זה.⁴² לאחר מכן מופיעות עוד ארבע שאלות "מנין", ובתשובה להן סדרת דרשות, שעל פניהן אינן קשורות כלל לפסוק משמות יג: "מנין שהן אומרים ברוך אתה ה' אלהינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב" (נדרש משמות ג, טו) [...] ומנין שמברכין על המזון (נדרש מדברים ח, י) [...] לפניו מנין [...] תורה מנין [...]. שתי הדרשות האחרונות נקשרות בדרך של קל וחומר לברכת המזון, אולם הדרשות על ברכת המזון עצמן אינן מתחברות בדרך מדרשית כלשהי לדרשה הפותחת (על הזכרת יציאת מצרים) או לזו שאחריה (על הלשון "אלהי אברהם וכו'"), ואכן נתקשו המפרשים בהופעתן כאן.⁴³

the Tractates Berachot and Shebiit, Tübingen 1996, ואפשר להוסיף לה דוגמאות מעוד

כמה וכמה מקומות במסכת ברכות.

⁴¹ שתי הברכות הללו נוחות מאוד להילמד מתוך הדרשה על ברכת המזון, שכן הן עוסקות בתימות הקיימות בה ממילא: ברכת הרעה (לעיל, הע' 24) וברכה על ההרים והגבעות, כלומר על "הארץ הטובה", שהיא עיקר עניינה של ברכת המזון (בעקבות דברים פרק ח, ראו להלן, הע' 63). זאת ועוד, במאמר אחר (לעיל, הע' 2) אני מראה שהברכות המופיעות בדרשה זו הן ייצוג מדויק של סוגי ברכות הראייה: ברכות הטבע (המיוצגות כאן על ידי שני הפרטים הראשונים ברשימה שבמשנה ב: "על ההרים ועל הגבעות") והעיר (המיוצגות על ידי ברכת הרעה, שהיא העומדת במוקד משניות ג-ה). הברכה השלישית שנוספה בדרשה, ברכת המצוות, אינה מופיעה במשנה אך תופסת מקום נכבד בהמשך התוספתא עצמה ובחתימתה.

⁴² השוו משנה ברכות א, ה; תוספתא א, י.

⁴³ ראו מהד' איש שלום והורוויץ על אתר.

אמנם, בין דרשות אלו יש דמיון בסיסי – כולן עוסקות בפרקים מתוך הליטורגיה היומית: הזכרת יציאת מצרים בקריאת שמע,⁴⁴ פתיחתה של תפילת שמונה עשרה⁴⁵ וברכת המזון. שלושה פרקים ליטורגיים אלה מופיעים בסדר זה ממש גם במשנת ברכות ומשמיים שלד של המסכת כולה: קריאת שמע (פרקים א-ג), תפילה (פרקים ד-ה), וברכות לפני סעודה ואחריה (פרקים ו-ח).⁴⁶ אין לתמוה על דמיון זה, שכן משנת ברכות כמו פסקת המכילתא שכאן עוסקת במערכת הליטורגית הבסיסית הנוהגת מדי יום ביומו. לפיכך אין צורך להניח שלפנינו במכילתא סיכום מכוון של המשנה. די בהנחה שהן המשנה הן המכילתא קושרות בין הברכות הנאמרות מדי יום ומסכמות בזה את המערך הליטורגי הקבוע.⁴⁷ שלישייה זו – קריאת שמע, תפילה, וברכת המזון –

⁴⁴ לשון "מזכירין יציאת מצרים בלילות" המופיעה כאן ובמשנה ברכות א,ה אינה מוסבת ככל הנראה לפרשת ויאמר, שכן זו "אינה נוהגת אלא ביום" (שם ב,ב), אלא לחובת הזכרה בברכת אמת וציב, כמפורש בתוספתא ב,א (עמ' 6) וירושלמי פ"א ה"א (ג,ד). ראו ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, ח"א, ניו יורק תש"א, עמ' 207, וליברמן עמ' 12. על דברי יוספוס (קדמוניות ד, 212) בעניין זה ראו ש' נאה וא' שמש, 'וחם השמש ונמס', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 339 הע' 24 (להלן: נאה ושמש), ולעומתם בנוביץ, עמ' 620-624.

⁴⁵ רק בפתחת תפילת שמונה עשרה מופיע נוסח ייחודי זה של "אלהי אברהם וכו'" (משנה ביכורים א,ד). ראו ע' פליישר, 'תפילת שמונה עשרה: עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 191 (להלן: פליישר, שמונה עשרה); מ' כץ, 'הברכה כמטבע בסיסי של התפילה', שפע טל, ירושלים תשס"ד, עמ' 27-41.

⁴⁶ פרק ו עוסק בברכות שלפני האכילה, ביחיד ובציבור, פרק ז עוסק בברכת הזימון, ופרק ח במחלוקת ב"ה וב"ש "בסעודה". העניין המשותף לשלושת הפרקים הוא הסעודה, שכן ברכה שלאחר המזון, שלא כברכה שלפניו, אינה מחויבת על כל אכילה אלא תלויה בסעודה דווקא.

⁴⁷ במשנה, כידוע, קריאת שמע עדיין אינה נקשרת לתפילה. הקישור נעשה על ידי חובת סמיכת גאולה לתפילה, המופיעה לראשונה בתוספתא א,ב (עמ' 1), ראו ל' תא שמע, 'שלוש סוגיות בתפילה', עטרה לחיים, ד' בויארין ואחרים (עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 555-562 (להלן: תא שמע, 'שלוש סוגיות'); R. Kimelman, 'The Daily Amidah and the Rhetoric of Redemption', *JQR* 79 (1989), pp. 192-193; R. Langer, *To Worship God Properly: Tensions between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism*, Cincinnati 1998, p. 17 (להלן: קימלמן, לנגר). אם כן, משנת ברכות מציגה זה אחר זה שלושה מוסדות ליטורגיים הנעשים דרך קבע יום יום – ק"ש, תפילה וברכות סעודה – ואף מעמתת ביניהם במפורש בכמה דרכים. ראו מ' הלברטל, 'דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה', בתוך: א' שגיא ואחרים (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת, ירושלים תשס"ב, עמ' 13-35, בייחוד עמ' 25-26 (להלן: הלברטל). צבי זהבי אף הציע בכמה מאמרים שמשנת ברכות מחברת יחד מוסדות ליטורגיים שלא זו בלבד שהם שונים בטיבם, אלא עצם מקורם בשלוש קבוצות שונות מימי הבית: ק"ש אצל הסופרים (שעל כן התורה במרכז), ברכות סעודה אצל הפרושים (המקפידים גם על אכילת חולין בטהרה) ותפילה כהנית (ולפיכך ירושלים והמקדש עומדים במוקד). ראו T. Zahavy, 'Three Stages in the Development of Early Rabbinic Prayer', in: J. Neusner et al. (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism*, Atlanta 1989, pp. 233-265; idem, 'The Politics of Piety: Social Conflict and the Emergence of Rabbinic Liturgy', P.F. Bradshaw and L.A. Hoffman (eds.), *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame 1991, pp. 42-68 (להלן: זהבי, שלבים; זהבי, פוליטיקה; על דרכו של זהבי בחקר הליטורגיה ראו רייף, יהדות, עמ' 7). אמנם אין שחזורים אלה ורבים אחרים ממין זה יוצאים מגדר השערות בעלמא. יהיו אשר יהיו הגלגולים הקודמים, הניצנים והמבשרים של הברכות הללו, בצורתן שבמשנה (ק"ש וברכותיה,

מופיעה בסדר זה במקומות נוספים במשנה (ברכות ג,ג; סוטה ז,א),⁴⁸ וכיוצא בזה שנוי גם בברייתא: "אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת [...] וקורא קרית שמע ומתפלל ואוכל פתו ומברך".⁴⁹ הצגה דומה של המערכת הליטורגית מופיעה במימרת ר' מאיר בסופה האגדי של התוספתא לברכות (ו,כד), וזה לשונה:

היה ר' מאיר אומר אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום: קורא את שמע ומברך לפניו ולאחריה, אוכל פתו ומברך לפניו ולאחריה, ומתפלל שלושה פעמים של שמונה עשרה, ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן.

שמונה עשרה ברכות תפילה ושלוש ברכות (לאחר סעודה) אלו הם חידושים תנאיים המרכיבים מערכת ליטורגית שלמה, שכל מרכיביה דומים בצורתם ובנויים כצירופי ברכות, כדלהלן. ההתעלמות של רוב רובו של המחקר הקיים על הליטורגיה הקדומה מן המבנה התנאי הייחודי של שלושת קובצי ברכות אלו יסודו במגמה הרווחת להתחקות דווקא אחר המקור הראשון, הקדום, של הליטורגיה, מגמה ששיאה בסדרת מאמריו של לואיס פינקלשטיין על הנוסחים ה'מקוריים' של ברהמ"ז, שמו"ע, ק"ש וההלל. ראו רייף, בית שני, עמ' 134-135. כאן יפים דבריו של סת' שוורץ (שנאמרו אמנם במקורם על חקר בית הכנסת): "there is something disquieting in allowing narratives of origins to dominate accounts of the history of an institution or an ideological system" (S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society*, Princeton 2001, p. 215). הדומיננטיות של 'חיפוש המקור' (גם) בחקר הליטורגיה עולה בבירור מתוך הסקירה של סאראסון, מתודות.

⁴⁸ ברשימה במשנת ברכות ג,ג נוספו לשלוש האלה עוד מצוות הקשורות לק"ש: תפילין ומזוזה. המגמה התנאית להציג את הלכות ק"ש, תפילה וברהמ"ז יחד זו לצד זו היא הרקע לתופעה שזיהה ב' קצוף בכמה ברייתות בבבלי ברכות. קצוף מראה בעבודתו "מגמה של מוסרי הברייתות בבבלי להפוך את הברייתות ליותר כוללניות, על ידי הוספת התייחסות להלכות הקשורות לכל אחד משלושת התחומים (ק"ש, תפילה וברהמ"ז)" (ב' קצוף, היחס בין התוספתא והירושלמי למסכת ברכות, עבודת דוקטור, אוני' בר-אילן, רמת גן, תשס"ד, עמ' 118).

⁴⁹ בבבלי ד ע"ב. ודוק, מתוך ברייתא זו עולה במובהק כריכתם של שלושת המוסדות הליטורגיים האלה יחד, שאם לא כן, מדוע להזכיר כאן ברכת המזון, שוודאי שאין עיקרה בבית הכנסת (ואכן אינה מופיעה במקבילה באדר"ן נו"א פ"ב [עמ' 14]). מברייתא זו עולה עוד שהרצף ק"ש, תפילה וברהמ"ז, המופיע כך בכמה מקורות (ראו הע' קודמת) משקף את סדר עשיית המצוות: תפילה ק"ש, אחר כך תפילה ולבסוף סעודה. כך אכן נראה בעניין הבוקר ואף קודם להנהגת "סמיכת גאולה לתפילה", שכן זמן ק"ש הוא עד הנץ החמה או עד "שלוש שעות" (א,ב) ואילו זמן התפילה מסתיים רק בחצות היום או לכל המוקדם ב"ארבע שעות" (ד,א). על השיטות השונות בעניין זמני ק"ש של שחרית ראו מ' בנוביץ, 'שינון: קריאת שמע בשנתו של רבי שמעון בר יוחאי', סידרא כ (תשס"ה), עמ' 25-56, בייחוד עמ' 42, 44. אולם בעניין הערב יש כמה שיטות, שכן היו שקראו את שמע על המיטה, ואפשר שדווקא זה הנוהג הקדום (בשכבך ובקומך' ממש, ראו י' תא שמע, מנהג אשכנז הקדום, ירושלים תשנ"ב, עמ' 323-326). השו"ב דברי ר' יוסי בירושלמי (פ"א ה"א [ב,א]): "אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה", וריב"ל בבבלי (ד ע"ב): "תפילות באמצע תקנום", ראו על כך בנוביץ, עמ' 129-139, 146-148.

המימרה מופיעה בסוף המסכת, ואחריה באה דרשה נוספת של ר' מאיר הנפתחת גם היא ב"אין לך אדם מישראל", והותמת בפסוק שבה.⁵⁰ על פי כותרתן עוסקות הן המימרה הן הדרשה במצוות בכלל: "אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום", ו"אין לך אדם מישראל שאין המצוות מקיפות אותו". ואולם אם הדרשה החותמת אכן מונה מצוות שונות – "תפילין בראשו ותפילין בזרועו ומזוזה בפיתחו וארבעה ציציות מקיפות אותו", הרי במימרה הראשונה מופיעות המצוות רק בסוף, בלשון כללית ובלא כל פירוט – "עושה שאר כל מצות ומברך עליהן", ואין הן אלא הזדמנות לברכה בלבד, במקביל ל"אוכל פיתו ומברך לפניה ולאחריה".

כך בנויים גם שאר המשפטים המפרטים את המצוות במימרה: הם פותחים בתיאור מעשה (ק"ש, סעודה ועשיית מצוות) והותמים ב"ומברך". רק תפילת שמונה עשרה חסרה סיומת זו, שכן כל עצמה של תפילה זו אינו אלא צירוף ברכות. ממבנה זה עולה שאף שהכותרת נוקטת לשון "מצוות" בכלל (כמו הדרשה שאחריה – "מצות מקיפות אותו") הרי עניין המימרה הוא ברכות דווקא, ואילו שאר המעשים מופיעים בה כ"היכי תימציי" לברכה בלבד: "קורא את שמע... אוכל פתו... ועושה שאר כל מצות – ומברך עליהן".⁵¹ רק התפילה, העשויה כולה ברכות, עומדת כאן לעצמה. משום כך גם מונה כאן מספר הפעמים בכל יום שבהן נאמרת התפילה, ואילו על שאר הברכות המלוות מעשים אחרים לא נאמר אלא שבכל פעם שקורא את שמע או אוכל פתו מברך.⁵² אם כן, מאה המצוות שבמימרה אינן אלא מאה ברכות⁵³ המורכבות משלושה מועדים של שמונה עשרה ברכות התפילה,⁵⁴ ועוד שני מועדי קריאת שמע ושתי סעודות המוקפים

⁵⁰ שתי המימרות מופיעות יחד בחתימת המסכת גם בירושלמי (פ"ט ה"ה [יד,ד]). המימרה השנייה מופיעה בספרי דברים לו (עמ' 67-68) בסיום פרשת שמע (מצוות תפילין ומזוזה), אלא ששם הכותרת אחרת ("חביבים ישראל שסבבם הכתוב במצוות"), והנוסח ארוך ונרטיבי יותר ("נכנס למרחץ ראה עצמו ערום") וכן הוא בירושלמי כאן. נראה שהדרשה קוצרה בתוספתא כדי שתתאים לחתימת המסכת בדברי שבה, ואף כותרתה ("אין לך אדם מישראל") הותאמה למימרה הראשונה, שדווקא היא העוסקת בברכות.

⁵¹ כך אכן נוסחו הדברים במקבילה בבבלי: "מאה ברכות בכל יום" (מנחות מג ע"ב). ואין נראית טענתה של רות לנגר (עמ' 24 הע' 97), שדווקא בבבלי המימרה עוסקת בברכות, שכן רק אז הושלם תהליך הפורמליזציה של הברכות.

⁵² כידוע, אכילת פת, כלומר סעודה ממש, התקיימה פעמיים ביום – בבוקר ובערב, כקריאת שמע.
⁵³ נראה שלשון "מצוות" בכותרת יסודה בצורך במצוות נוספות וברכותיהן כדי להשלים למספר מאה, וזאת משמעות הלשון "ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן" (השוו לבבלי מנחות מג ע"ב, שם יושלם המספר מאה על ידי ברכות הנהנין). אבל אין לומר שהנושא של המימרה הוא מצוות בכלל, אלא שעיקר המצוות שעושה אדם יום-יום הן ברכות, שכן אילו כן היה, לא הייתה המימרה נמנעת מלפרט גם מצוות אחרות (ציצית, תפילין וכו'), כבדרשה שאחריה. עוד יש להשוות לשון "כל מצות" שכאן לזו שבתוספתא ד,א, הדנה בחובת ברכה לפני אכילה אך נוקטת לשון דומה לשלנו ("הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצוות"). ודוק, שתי מימרות אלו, הבאות בתחילת קובץ הברכות בתוספתא ובסופו, מנוסחות בלשון "מצוות" בכלל, אף ששתיהן עוסקות בברכות דווקא. הצד השווה שבשתיהן הוא שאין עניינן הלכות ברכות לפרטיהן אלא ההיגיון האגדי שביסודן, והיגיון זה קשור דווקא למעמדן של הברכות כסוג של מצוות.

⁵⁴ מערכת התפילות המשולשת נלמדת בדרשה שבתוספתא ג,ו ובמקבילות מדניאל ו,יא ("ומנין תלתא ביומא") ותהלים נה,יח ("ערב ובוקר וצהריים"). אולם המערכת המוצגת במשנה ד,א (השוו תוספתא ג,א) שונה מן המבנה המשולש של בוקר-צהריים-ערב המופיע בתהלים, שכן היא מורכבת מתפילת בוקר ("עד חצות"), מתפילת אחר הצהריים ("עד הערב") ומתפילת ערב ש"אין

בברכות. המספר העגול מאה מושלם על ידי הברכות הרבות הבאות לפני המצוות הנעשות במשך היום.⁵⁵

מכאן אפשר להבין את סדר הבאת הדוגמאות במימרה. הן מסודרות לא לפי סדר המסכת (העוקבת, כאמור, אחר הסדר הכרונולוגי של היום: ק"ש, תפילה וסעודה) אלא לפי חלוקת הברכות עצמן לשלושה סוגים: תחילה הברכות הבאות לפני מעשים ואחריהם (ק"ש וסעודה), לאחר מכן קובץ ברכות עצמאי (שמונה עשרה), ולבסוף

לה קבע". מערכת זו נבדלת הן מן המערכת הכפולה המופיעה בבית שני (ראו פליישר, שמונה עשרה, עמ' 185 הע' 25, נאה ושמש, עמ' 339 הע' 24) הן מן המערכת המשולשת שבתהלים (המשתקפת ככל הנראה גם בזמני התפילה שבסוף סרך היחוד, ראו ש' טלמון, 'מחזור הברכות של כת מדבר יהודה', תרביץ כט [תש"ך], עמ' 1-20, בייחוד עמ' 6 [להלן: טלמון, ברכות], ואף שרבים חלקו על פירוש זה, הוא נותר המתאים מכולם ללשון כפשוטה, ראו R. Sarason, 'Communal Prayer at Qumran and Among the Rabbis: Certainties and Uncertainties', in: E.G. Chazon [ed.], *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2003, p. 157 n. 24. קומראן וחז"ל א), הקבועות שתיהן בהתאם לשינויי המאורות. כמה חוקרים טוענים שגם המערכת החז"לית בנויה ממערכת כפולה מעין זו שבבית שני, ולאחר זמן צורפה אליה תפילת ערבית, שמעמדה כ"רשות" מעיד על חריגותה במערכת (ראו י' תא שמע, 'תפילת ערבית רשות או חובה?', מקומראן עד קהיר, ירושלים תשנ"ט, עמ' קלא-קמד; L. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia 1994, pp. 295-296, להלן: שיפמן, שיקום). ואולם אין בדבריהם הסבר מספק לסיבת היווצרותה של מערכת משולשת מורכבת זו. ראו הצעתו של א' ביקרמן E. Bickerman, 'The Civic Prayer for Jerusalem', *HTR* 55 [1962], p. 280. [להלן: ביקרמן], שהוספת תפילת הלילה נועדה לנתק בין התפילה למקדש לאחר החורבן (שכן המקדש אינו פעיל כלל בלילה), ולעומתו דברי ג' אלון (מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 285 [להלן: אלון, מחקרים]), שמערכת זו היא תוצר של התמזגות של שתי מערכות נפרדות: הקוסמית – זריחה ושקיעה, והמקדשית – תמיד של שחר ותמיד של בין הערביים. ראו גם סאראסון, קומראן וחז"ל א, עמ' 167.

⁵⁵ מניין הברכות במימרה הוא שלוש פעמים שמונה עשרה ועוד שלוש ברכות ק"ש בבוקר וארבע בלילה ("א מ"ד), ועוד שתי פעמים שלוש (משנה ו, ח) או ארבע (תוספתא ה, כד) ברכות בסעודה, כלומר כשבעים. כדי להגיע למספר מאה יש להשלים עוד מצוות רבות וברכותיהן. בבבלי (מנחות מג ע"ב) נלמד המספר מאה מן הפסוק "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעימך", שנדרש בדרך של "אל תקרי מה אלא מאה" (כך הנוסח אצל כמה מן הראשונים, ראו דק"ס, עמ' 108 הע' ב). אם נניח שדרשה זו עמדה גם ביסוד התוספתא, הרי ברור מדוע נקטו בכותרת לשון מצוות דווקא, כדברי הפסוק: "מה ה' אלהיך שואל מעימך... לשמור את מצות ה'" (דברים י, יב-יג). אבל ספק אם דרשה זו עמדה אכן ביסוד התוספתא, שכן היא תואמת דווקא ניסוח של מאה הברכות כחובה בבבלי ("חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר מה ה' אלהיך שואל מעימך"), אך לא את דברי השבח שבתוספתא. לפיכך נראה יותר שבמקור נקט לשון מאה כמספר גדול ומרשים בלבד, כלשון "אפילו מאה" הרווחת במשנה ובמדרשים. האופי המוגזם של המספר ניכר בהשוואה למימרה שלאחר מכן בתוספתא, שבה מובאת דרשה מפורשת ("שבע ביום הללתיך"), ומוצג אכן מספר מדויק (שתי תפילין, ארבע ציציות ומזוזה = שבע). בבבלי לעומת זאת כבר התפרשו מאה הברכות כחובה גמורה, לפיכך נוספה בהן האסמכתא מן הפסוק. אכן בבבלי שם נאמר שר' חייא בריה דרב אויא השלים את מניין מאה ברכות בשבתות וימים טובים (שבהם אין שמונה עשרה ברכות בתפילה אלא שבע) בברכות הנהנין על בשמים ומיני מגדים ("טרח וממלי להו באיסרמקי ומגדי"). דרשה שונה מופיעה בסדר רב עמרם: "נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הוקם על (שמואל ב כג, א), על בגמטריה מאה הוי" (מהד' גולדשמידט, עמ' ה).

ברכות המצוות, שאינן אלא השלמה למספר מאה. אם כן, ק"ש נסמכה לסעודה ולא לתפילה, שכן בברכות עסקינן, ובהקשר זה יש להן מבנה דומה: מעשה המוקף בברכות לפניו ואחריו. מן המימרה אף עולה שאלה הן ברכות ש"בכל יום", כלומר חלק מסדר ליטורגי קבוע. אכן, הרשימה שבמימרת ר' מאיר מופיעה בלשון זהה גם בסיכום חובת התפילה של הפועלים בתוספתא: "פועלין קורין את שמע ומברכין לפניה ולאחריה ואוכלין פיתן ומברכין לפניה ולאחריה ומתפללין שלושה פעמים של שמונה עשרה",⁵⁶ ומכאן שאין מדובר בדוגמאות מקריות אלא בנוסחה מגובשת וקבועה לתיאור הליטורגיה היומית.⁵⁷ אם כן, זהו סיום ראוי להלכות הברכות ולמסכת כולה, שכן נכללים כאן שלושת חלקי המסכת: תפילה, ק"ש וברכות סעודה.⁵⁸

מעמד אחר ניתן במימרה לברכות על מצוות. אין ברכות אלה זכות לפירוט כשאר הברכות, ונראה שלא נוספו כאן אלא כדי לשמש השלמה למספר מאה (כעולה מן הלשון: "שאר כל מצוות"). והראיה היא סיכום חובתם של הפועלים בתוספתא דלעיל, שבו מופיעה נוסחה זו בלא ברכות המצוות בסופה, שכן שם אין צורך להשלים למניין ברכות מסוים. ברכות אלו אף אינן נזכרות בסיכומים אחרים של הליטורגיה הקבועה, ולמעשה אינן מופיעות במשנת ברכות כלל.⁵⁹

⁵⁶ תוספתא ברכות ב, ט (עמ' 7), בבלי טז ע"א (בנוסח שונה).

⁵⁷ השימוש במאה הברכות כסיכום של הליטורגיה היומית הקבועה בתוספתא בצירוף הפיכתן לחובה בבבלי הביאו החל מספרות הגאונים למסורת של פירוט מדוקדק של מניין מאה הברכות (ראו כבר במדרש ילמדנו שמביא ליברמן עמ' 125: "וחשבון הוא אלא שלא נטריח"). המקור הראשון לכך מצוי בתשובת רב נטרונאי גאון (מהד' ברודי, עמ' 106-113, השוו: L. Ginzberg, *Geonica*, vol. 2, New York 1909, pp. 114-117): "ששאלתם לפרש לכם מה הן מאה ברכות". בתשובתו של הגאון הופך מניין מאה הברכות למסגרת להצגת הליטורגיה היומית לפרטיה. אין התשובה עוסקת במניין מדויק של מאה הברכות (כעולה מן הסיכום: "הללו כולם כשאתה סופרם אתה מוצא שנותרו על מאה הרבה"), אלא בפירוט הליטורגיה היומית על חלקיה השונים. חלק ניכר מן התשובה מוקדש לברכות השחר (שמקורן בבבלי ברכות ס ע"ב, ראו ד' מרקס, ברכות השחר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה, עמ' 150-158) וכן מופיעות שם ברכות נוספות שאינן בתוספתא, כגון אלו שלפני פסוקי דזמרה ואחריהם וק"ש על המטה, וברכות על שתייה בתוך הסעודה, כמנהג הגאונים. ואולם המסגרת של מאה הברכות נשארה בעיקרה כבתוספתא: תפילות וברכות סעודה הנאמרות יום-יום, שעל כן יכול הגאון להשתמש במניין זה לסיכום הליטורגיה היומית הקבועה. מסגרת זו מוצגת ביתר בירור בעיבוד של תשובה זו בסדר רב עמרם (מהד' גולדשמידט עמ' ד, ראו במבוא שם עמ' 9, שזאת תוספת מאוחרת), שבו כבר מופיע מניין מדויק של מאה ברכות ("חושבן מאה ברכות"), ואף יש הקפדה יתרה לכלול רק ליטורגיה קבועה. לפיכך אין נכללות שם ברכות הנהנין על אכילות מזדמנות וברכות על עשיית צרכים, אשר מנויות בתשובת הגאון ("ואי אפשר שלא ישתה מים שתיים שלוש פעמים בכל יום... ואם ניפנה או שמיטיל מים"), אלא נדחות עד לאחר השלמת המניין: "הא מאה [...] ובר מן כמה זמני שמצטרף לגדולים או לקטנים ובר ממאכל פירי או ירקי ובר ממירח". ודוק, הן בתוספתא הן במנייני הגאונים לא נכללות ברכות הראייה, שהן תגובתיות באופיין, ואינן חלק מסדר קבוע וצפוי של היום, כדלהלן.

⁵⁸ השוו וולפיש, איחוד ההלכה והאגדה, עמ' 329: "עורך התוספתא מביא את דברי ר' מאיר בסוף המסכת מפני שהם מאגדים את כל סוגי התפילה השונים שנידונו תחת כותרת אחת: המגמה למלא את חייו היום-יומיים של היהודי ב'מצוות'".

⁵⁹ נראה שברכות המצוות לא מצאו את מקומן במשנה, שכן אינן חלק מן המעריך הליטורגי הקבוע של היום – קריאת שמע, תפילה וסעודה, ואין הן ברכות תגובה הנדונות בפרק ט במשנה. אבל

נמצאנו למדים שפסקת המכילתא דר"י (פסחא טז) ומימרת ר' מאיר בחתימת התוספתא (ו,כד) הן שני סיכומים של המערכת הליטורגית הקבועה המוצגת במלואה במשנת ברכות: ק"ש, תפילה וברכות סעודה. המערך הליטורגי המוצג בהן כולל את כל חלקי המסכת, לבד מן הברכות שבפרק החותם – פרק ט. הברכות הללו חריגות היות שהן תגובות לאירועים ("הרואה... אומר", "על... אומר") ולפיכך מעצם טיבן אינן חלק מליטורגיה קבועה. אכן תופעה זו היא היסוד לקביעת הראב"ד שבברכות הראייה אין לומר שם ומלכות, שכן "כל ברכה שאינה קבועה והיא נעקרת לפרקים אינה טעונה הזכרה [...] וכל שכן הברכות הללו שהרשות בידו שלא יראה כך ולא יראה כך".⁶⁰

ברכות אלה אף אינן נזכרות בתוספתא המונה כמה סוגים של ברכות – קצרות וארוכות:

אלו ברכות שמקצרין בהן המברך על הפירות ועל המצות ברכת הזמון וברכה אחרונה שבברכת המזון.⁶¹ ואלו ברכות שמארכין בהן ברכות תעניות וברכות של ראש השנה וברכות של יום הכפורים. מברכות של אדם ניכר אם בור הוא אם תלמיד חכם הוא (תוספתא ברכות פ"א ה"ו).⁶²

הקשרה של ההלכה הוא ההבחנה שמציגה המשנה בין ברכות קריאת שמע הארוכות לקצרות. מלבד ברכות אלו מזכירה התוספתא את ברכות התפילה (בתעניות ובמועדים), המזון (זימון ופירות), והמצוות. הסוג היחיד שאין לו זכר בהלכה זו הוא ברכות הראייה, המופיעות בפרק ט במשנה. ברכות אלו אינן חלק ממארג הברכות העצמאי והסדור המוצג במקורות אלו.

מכאן אפשר להבין היטב את פשר העיבוד שנעשה בדרשה שבריש פרק ו בתוספתא. שלא כמכילתא, המציגה, בדומה למשנה, מערכת ליטורגית שאינה כוללת את ברכות הראייה, עובדה התוספתא כך שגם ברכות אלה ייכללו בדרשת הברכות שבה. לפיכך נוספו לה ברכות ההרים והגבעות, המצוות והרעה, והיא גם הובאה דווקא בריש הפרק העוסק בברכות אלו עצמן.

בתוספתא הן מופיעות כחלק מתיאור ריבוי הברכות בפרק ו. ראוי לציין שאין במשנה כולה אזכור של ברכות המצוות, ואלו מושלמות בכמה מקומות בתוספתא (כגון תרומות ג,ג; פסחים י,ג) ובתלמודים.

⁶⁰ ראב"ד, השגות על בעל המאור, דף ס ע"א. רוב הראשונים חלקו על שיטת הראב"ד (ראו ב"מ לוין, אוצר הגאונים, מסכת ברכות, חיפה תרפ"ח, חלק התשובות, עמ' 129, וכן הוא ברמב"ם הל' ברכות פ"י ובתוס' נד ע"א ד"ה; השוו סיכומו של הטור שו"ע, או"ח ריש סימן ריח: "לאפוקי מדברי הראב"ד"), אך המאירי בריש פ"ט הסכים על ידו "שבברכות הגומל הואיל והיא בבית הכנסת ובמעמד עשרה צריכה מלכות, ושאר ברכות שאינן קבועות אין צריכות". הן בדברי הראב"ד והן בדברי המאירי המוקד הוא עצם היעדר הקביעות! על ייחודן של ברכות הראייה המשתקף גם בנוסחן, ראו עוד היינמן, עמ' 100-101.

⁶¹ בכ"י ערפורט: "וברכה אחרונה שבקריית שמע". ליברמן (עמ' 9) סבור שזהו הנוסח המקורי: "והנוסחאות שלנו תוקנו על פי הלכה זו להלן", ואם כן הרי שגם קריאת שמע נזכרת כאן במפורש.

⁶² מקבילה: ירושלמי ברכות פ"א ה"ד (ג,ג), ושם שואלת הסוגיה על מעמדן של "כל שאר ברכות". בבבלי נ ע"א מובא המשפט החותם בהקשר של ברכת הזימון דווקא.

ג. ברכות הראייה, ברכת המזון וברכות השבח

ברכת המזון נסמכת על הפסוקים בדברים פרק ח, שעיקרם הוא ההודאה על הארץ הטובה שנתן לנו האל.⁶³ אופי זה של ברכת המזון, שאפשר שנמצא כבר בקומראן,⁶⁴ מתועד היטב בנוסחיה השונים של הברכה השנייה, ברכת הארץ.⁶⁵ מכאן זו מסיק אהרון שמש בזו הלשון:

לפי פשוטם של דברים הברכה איננה על האכילה והמזון, אלא על הארץ הטובה אשר נתן לך. המצב של "ואכלת ושבעת" הוא רגע קריטי שעלול להתפרש באופן לא נכון, ועל כן זהו הרגע שבו מן הראוי להודות כי הארץ,

⁶³ על פי פשוטו של מקרא, לשון "וברכת את ה' אלהיך" (דברים ח, י) מוסבת לא רק על "ואכלת ושבעת" שלפניה אלא על כל התיאור של "הארץ הטובה" הנפתח בפסוק ז. קטע זה נפתח במילים "כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה", ואחריהן תיאור מפורט של טיב הארץ (המילה "ארץ" חוזרת ארבע פעמים בפתיחת המשפטים) המסתיים במילים "ואכלת ושבעת" (לסיום דומה השוו דברים ו, יא; יא, טו). לאחר מכן באה הוראה לברך על אותה "הארץ הטובה", אשר תוארה קודם לכן. כדי להבין את אופי הדרישה לברך על "הארץ הטובה" בפרק זה יש לעמוד על מגמתו הרחבה יותר. הפרק כולו הוא ניסיון לגייס את זיכרון תקופת המדבר כדי למנוע מן העם לשכוח את חסדי השם גם בהגיעם אל הארץ (ראו J.H. Tigay, *Deuteronomy* [JPS Torah Commentary], Philadelphia 1996, p. 91). במסגרת זו חוזר ונשנה מוטיב האכילה והלחם: במדבר הרעיב האל את האדם והאכילו מן ולא לחם, וכל העת היה האדם תלוי בו (פס' ג), ואילו בארץ יכול האדם לאכול ולשבוע ישירות מטוב הארץ, וממילא לשכוח את האל (פס' יב-יד). הניגוד שבין הרעב ("ויענך וירעיבך") לשובע ("פן תאכל ושבעת") מתורגם כניגוד בין התלות באל במדבר ובין החשש משכחתו בארץ. הפתרון המוצג בפרק הוא שהאדם ידע לברך את ה' גם כשיאכל וישבע ישירות מן הארץ, כלומר האדם ילמד להודות על עצם "הארץ הטובה אשר נתן לך", וכך לא ישכח את האל גם בארץ. זהו הקשרה של תביעת הברכה שכאן, שאינו ממוקד במזון אלא בארץ. אמנם כבר בספר היובלים כב, התפרש כנראה הפסוק כחובה לברך לאחר אכילה דווקא, ראו M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* (Anchor Bible), New York 1991, pp. 392-393. המעבר המתואר בתורה בין האכילה במדבר ("ויענך וירעיבך ויאכילך את המן") לאכילה בארץ ("אשר לא במסכנות תאכל בה לחם") משתקף גם בדרשת רב נחמן בבבלי על מקורן השונה של ברכות הזון והארץ: "משה תיקן להם לישראל ברכת הזון בשעה שירד להם המן, יהושע תיקן להם לישראל ברכת הארץ בשעה שנכנסו לארץ" (מח ע"ב).

⁶⁴ ויינפלד, הליטורגיה היהודית הקדומה, עמ' 216, ושם עמ' 160-161.

⁶⁵ ראו סיכומי של פינקלשטיין (ברכת המזון, עמ' 230) לנוסחה הקדום של ברכה זו: "It is thus clear from the Baraita that originally the second benediction consisted of only one verse, thanking God for the gift of the holy land. This is exactly what we might expect from the fact that it is intended to fulfil the commend: 'to bless the Lord, thy God, for the goodly land which He hath given thee'". ישראל מן הגניזה אכן מופיע ציטוט הפסוק ("כאמור ואכלת ושבעת") בסוף ברכת הארץ, וכן הוא נוסח הרמב"ם. ראו J. Mann, 'Geniza Fragments of the Palestinian Order of Service', *HUCA* 2 (1925), p. 336, ופינקלשטיין, עמ' 228. יש לציין שמפרק ו במשנה מוכח שגם הברכה שלפני האכילה מתמקדת בפרי הארץ לסוגיו (כולל יין ולחם) דווקא, ולפיכך רק על תוצרי הארץ יש ברכות חלוקות, ואילו "על דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו" (ו, ג), שהיא ברכה סתמית וכוללת (ועל כן קובעת המשנה: "ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדבר יצא").

העושר והשבע, כמו העינוי והסבל, כולם מ"אשר נתן לך ה' אלהיך" (עמ' 163).⁶⁶

עוד טוען שמש במאמרו שהברכה הפותחת, ברכת "הזן את הכל",⁶⁷ אינה חלק מברכות המזון, אלא היא ברכת הזימון המקדימה,⁶⁸ לפיכך גם אופייה אינו של ברכת הודיה (כברכת הארץ)⁶⁹ אלא של שבה (עמ' 159).⁷⁰ כיוצא בכך ראינו לעיל שעל פי דרשת המכילתא, ברכת 'הטוב והמטיב' היא תוספת שנועדה לכלול בברהמ"ז גם הודאה על הרעה.

מניתוח זה עולה שהיסודות העיקריים של הברכות שבמשנת ברכות פרק ט נמצאים כבר בברהמ"ז: הן ההתמקדות בארץ, הן הדגש על השבח הכללי (בניגוד להודאה הספציפית),⁷¹ והן החובה לברך על הרעה כמו על הטובה. לפיכך אין פלא שדווקא ברכות אלו גויסו בתוספתא כמקור לברכות של פרק ט. לאור הדמיון הרב בין ברהמ"ז לברכות הראייה אפשר אף להניח שדרשת התוספתא בריש פרק ו אינה אסמכתא בלבד – מציאת מקור לברכות חסרות מקור – אלא הצגה של ברהמ"ז כבסיס שממנו התפתחו בפועל ברכות הראייה. יש לזכור שברכה על מזון, במתכונת כלשהי, הנה אחת הליטורגיות הקודמות המוכרות לנו.⁷²

ואולם אסור שהשוואה זו תשטש את ההבדלים העמוקים בין פרק "הרואה" למרכיבי ברהמ"ז. הברכות בריש פרק ט פותחות באזכור "ארצנו" ("ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו", משנה א), כברכת הארץ,⁷³ אך אחר כך עוברות לברכות של

⁶⁶ לדבריו זה ההסבר הן לברכת הארץ ("על הארץ הטובה") הן לברכת הטוב והמטיב ("אשר נתן לך"), ואילו הברכה השלישית, 'בונה ירושלים', אינה ייחודית לברכת המזון אלא מצורפת לכמה ברכות: הפטרה, חתנים, עמידה, ראו שמש, עמ' 164.

⁶⁷ על נוסחי ברכת הזן הקדומים בארץ ישראל ובבבל ראו פינקלשטיין, ברכת המזון, עמ' 223-227.

⁶⁸ לדעת גולדברג (עמ' 327-328), סוגיה זו, אם ברכת הזימון היא ברכה חמישית לעצמה או שהיא נמשכת עד "הזן את הכל", שרויה במחלוקת תנאים ואמוראים. סיכום הדעות בעניין ברכת הזימון ראו אצל ר' כהן, תולדותיה של ברכת הזימון, עבודת מוסמך, אונ' בר אילן, רמת-גן תשס"ג.

⁶⁹ ראו דרישתו של ר' אבא "צריך שיאמר הודאה תחילה וסוף" (בבלי ברכות מט ע"א), ודברי שמש, עמ' 162.

⁷⁰ על ברכות שבה ראו תוספתא מנחות ו, ז: "ברכת הלל ושבה ותפילה מעכבות זו את זו", ספרי דברים שמג (עמ' 395): "ואף שמונה עשרה שתיקנו חכמים הראשונים שיהיו ישראל מתפללין, לא פתחו בצרכן של ישראל תחילה עד שפתחו בשבחו של מקום: שנאמר 'האל הגדול הגיבור והנורא', 'קדוש ונורא שמך', ואחר כך 'מתיר אסורים', ואחר כך 'רופא חולים', ואחר כך 'מודים אנחנו לך'. אכן הבחנה זו היא עתיקה ומבוססת כבר במקרא: "השירה המקראית מבחינה בין התודה שבה משבח היחיד את בוראו על הטובה שהוא בעצמו נהנה ממנה, ובין התהילה, שבה משבח האדם את בוראו על טובו והדרו המתגלה ביקום בכללו" (י"ש ליכט, מגילת ההודיות, תשי"ז עמ' 18 הע' 2).

⁷¹ ראו דברי הרמב"ם בראשית העיסוק בברכות הראייה (הל' ברכות י, א): "ברכות אחרות [...] תיקנו חכמים דרך שבה והודיה להקב"ה", וכן בטור או"ח סימ' ריט, ד: "ולא השיב ברכה לבטלה [...] שהם נתנו שבה והודאה למקום".

⁷² ריף, יהדות, עמ' 60 הע' 18; ויינפלד (לעיל הע' 64).

⁷³ ראו נוסח א"י: "כי הנחלתנו ארץ חמדה", פינקלשטיין, ברכת המזון, עמ' 223 והע' 24.

שבח כללי על הבריאה ("עושה בראשית", "מלא עולם", משנה ב).⁷⁴ אם ההקשר של ברכות המזון כולן הוא לאומי וקולקטיבי, הרי בפרק הרואה מופיע הקשר קולקטיבי רק במשנה א, ודווקא על הנסים שנעשו "לאבותינו", בעבר, ואילו בברכות שלאחר מכן, שעניינן הוא ההווה, ההקשר הוא אוניברסלי (בריאה) או אישי ומשפחתי ("בנה בית חדש", "שלא יהיו אלו בני ביתי", משנה ג). סוגיה זו דורשת עיון נפרד, ועוד אשוב אליה בהמשך הדברים.⁷⁵

מן הניתוח לעיל עולה הבדל משמעותי אף יותר בין ברכת המזון לברכות הראייה – מעבר מליטורגיה קבועה לברכות מזדמנות, תגובתיות. ודוק, ברכות הבאות כתגובה על אירועים ממשיים הן מן התופעות הדתיות הקדומות, וכבר במקרא מצאנו להן דוגמאות רבות, כדברי היינימן:

אותם דברי שבח והערצה ספונטאניים שבפי היחיד העומד מזועזע מול ה'פלא' שבו הוא חש את התגלותו ונוכחותו של האלוהים, כגון [...] בדברי יתרו אחר ששמע מפי משה 'את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים' (שמות יח, י): 'ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה'⁷⁶

ואולם מעצם טיבן הנסיבתי ברכות אלה אינן צפויות ואינן קבועות.⁷⁷ כאן החידוש הגדול של פרק "הרואה" – קיבוע ברכות התגובה והפיכתן לחובה ולחלק מן המעריך

⁷⁴ ראו דברי הבבלי (מט ע"א): "וכל החותם מנחיל ארצות בברכת הארץ [...] הרי זה מגונה. וכל שאינו אומר ארץ חמדה טובה ורחבה ברית ותורה בברכת הארץ [...] לא יצא ידי חובתו". "מנחיל ארצות" היא ברכת שבח כללית, שלא כהודאה על "ארץ חמדה" שניתנה לנו. אכן מעבר זה של ברכות הראייה מן הארץ אשר נתן לנו לעולם בכלל היא שהביאה את ליברמן לטעון שלא ייתכן שהתוספתא בריש פרק ו עוסקת בברכת ההרים והגבעות שבמשנה: "ברם אי אפשר כלל לפרש את התוספתא כאן על פי משנתנו שהרי היא מביאה ראייה מן הפסוק 'על הארץ' ומה עניינו לברכת מעשה בראשית?" (עמ' 102). ואולם, כאמור, מדובר בשימוש משני בדרשת הפסוק לביסוס ברכות הראייה, ובמסגרת זו משמשות גם המילים "על הארץ הטובה" יסוד לברכת ההרים והגבעות שבמשנה.

⁷⁵ הע' 102..

⁷⁶ היינימן, עמ' 55. וכן כותב גרינברג: "הברכה מעידה כי המברך תופס את המאורע כטובה מאת האל [...] דוגמה לתכונה זו של הברכה היא זו של יתרו בשמות יח, תגובתו המידית הפורצת בחדוה [...] המביעה את קבלת ה' כאדון התולדה, ובהתאם לכך מצטרפת לברכה הודאה מפורשת: 'עתה ידעתי כי גדול ה'' (מ' גרינברג, הרצאות על התפילה במקרא, ירושלים תשמ"א, עמ' 28). על הברכות במקרא ככלל ונוסחן ראו טאונר וכן גרינברג, עמ' 32-37. הן טאונר הן גרינברג סבורים שברכת האדם לאל במקרא אינה אלא העתקה של ברכת אדם לאדם (כמוכה בעיקר מן הברכות הכורכות את שתייהן יחד: בראשית יד, יט-כ; שמואל א כה, לב-לג), הנובעת מתפיסה פרסונלית של האל. לברכות אלה מבנה קבוע, אך ביסודן אין להן הקשר פולחני דווקא אלא תגובה לחסד שעשה האל. זאת ועוד, התגובה עוסקת באל אך מכוונת לאוזני בני אדם דווקא. ראו בעיקר ניתוחו של טאונר לברכת עבד אברהם על הבאר (בראשית כד, כז, עמ' 388-389) ושל גרינברג על הברכות הרבות הבאות במגילת רות (עמ' 33).

⁷⁷ ודוק, איני טוען שאין לברכות אלו במקרא מבנה ולשון קבועים (שהרי, כפי שמעירה בצדק ניומן, עמ' 223, אין לבלבל תיאור ספרותי של ספונטניות עם ספונטניות ממשית), אלא שהם מופיעים כתגובות וולונטריות בלא מועד סדור ובלא קיבוע נורמטיבי. לענייננו אין חשיבות לשאלה אם ברכות אלה המופיעות בחלקים הפרוזאיים של המקרא אינן אלא מזמורי שבח

הליטורגי הסדור.⁷⁸ אכן בתלמוד הבבלי (נד ע"א) הופכת ברכת יתרו עצמה – הדוגמה המובהקת מכול לברכת תגובה ספונטנית – למקור לחובת הברכה של "הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל".⁷⁹ לסוג כזה של קיבוע ברכות תגובה אין אח ורע במקרא ולאחריו ואף לא בליטורגיה המפותחת של קומראן, הכוללת תפילות יומיות⁸⁰ ומערכת ענפה של ברכות.⁸¹ בין כל סוגי הברכות שנמצאו בקומראן לא נמצא פרט הדומה

ליטורגיים (מעין אלה שבספר תהלים) אשר עובדו והותאמו למסגרת הנרטיבית, או שהן ביטוי לסוג אחר של תפילה עממית וספונטנית, כדעת גרינברג בספרו. על שאלה זו ראו סיכומה של ניומן, עמ' 221-228.

⁷⁸ קיבוע זה ניכר בהענקת מטבע ברכות טיפוסי ורגיל לברכות הראייה (ראו עוד להלן הע' 102). בעניין זה ראוי להזכיר את טענתו של ריצ'רד סאראסון, שמה שמאפיין את הליטורגיה החז"לית ומבחין אותה מזו שבספרות אחרות (בית שני, קומראן וכו') אינו התוכן אלא הצורה הייחודית – מטבע הברכות הקבוע בפתיחות ובחתימות (קומראן וחז"ל א, עמ' 177). אמנם גם אם מצד דפוסן ברכות הראייה אינן שונות מכל הברכות האחרונות, ובתוכן ברכות הנהנין והמזון, הרי אופיין הייחודי ניכר בכל זאת בלשונן, הקרובה ללשון חכמים הרבה יותר מברכות הנהנין. אפרים חזן אכן ביקש לקשור זאת לאופיין התגובתי של ברכות אלה: "השימוש בלשון חכמים במטבע של ברכה בא בעיקר בברכות הראייה שהן ברכות של תגובה על חוויה חד פעמית [...] נראה לנו כי ביקשו חכמים לתת לחוויה זו ביטוי בלשון היום יום, לשון של דיבור שוטף ללא תיווך הניסוח בעזרת המקרא" (א' חזן, 'לשון מקרא ולשון חכמים במטבע הקצר שבברכה', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 689-696. הציטוט מעמ' 695). הדוגמאות שהוא מביא לקוחות כולן מברכות המופיעות בפ"ט במשנה או בפ"ו בתוספתא (כולל ברכות המצוות).

⁷⁹ ברכה זו מתוארת במפורש כתגובה ספונטנית: "ויחד יתרו על כל הטובה [...] ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל [...]"; ואכן מובאת בדברי היינימן וגרינברג כדוגמה ל"דברי שבח ספונטניים" במקרא. השוני הגדול בין ברכת יתרו לברכה על הנס בריש פרק ט הוכר אצל הראשונים (למשל, במאירי שם: "והרי יתרו לא ראה מקום הנס"), וכנראה זהו גם המקור להגהת רש"י בריש הסוגיה במקום "מנא הני מילי": "ה"ג מנין דמברכין אניסא".

⁸⁰ הביבליוגרפיה על הליטורגיה בקומראן היא רחבה מאוד. הפניות רבות מופיעות אצל E. Chazon, 'Psalms, Hymns and Prayers', in: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, vol. 2, pp. 710-715. ניתוח מפורט של החיבורים העיקריים המכילים תפילות קבע: מגילת הברכות (4Q503), דברי המאורות (4Q504-6) ותפילות המועדים (4Q507-9), ראו ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 81-35 (להלן: ניצן, תפילה), D. Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea*, Leiden 1998 (להלן: פאלק). על שירות עולת השבת (4Q400-407) ראו: C.A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985. מקור חשוב אחר הוא פירוט העתים לשבח האל בסרך היחד (1QS 9:21 – 10: 8), ראו טלמון, ברכות, וכן S. Talmon, 'The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in Light of Qumran Literature', in: *The World of Qumran From Within*, Jerusalem 1989, pp. 200-243, וראו פאלק, עמ' 95-153, המסכם את מכלול הראיות לקיום תפילות יומיות בקומראן.

⁸¹ מלבד הברכות היומיות הרבות (הערה קודמת) נמצאו בקומראן גם הוראה מפורשת לברך לפני הסעודה (1QSa II 19-21) ורמזים לברכה לאחר המזון (לעיל הע' 64). עוד נמצאו ברכה בעת טבילה (4Q512, ראו: J. Baumgarten, 'The Purification Rituals in DJD 7', in: D. Dimant & U. Rappaport [eds.], *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 199-209) וברכה בעת טקס שמחה שזוהה ככל הנראה כנישואין (4Q502), ראו ויינפלד, הליטורגיה היהודית הקדומה, עמ' 158-160; שיפמן, ליטורגיה, עמ' 43). אם כן, יש

לחובת ברכות הראייה שבמשנה. אכן שלא כברכות תפילה, מזון ושבת, המופיעות בכמה מקורות קדומים,⁸² למיסודן של ברכות תגובה קשה למצוא מקבילה קדומה כלשהי.⁸³ אם כן, ייחודיותה של התופעה מבהירה הבהר היטב את הצורך במהלך של התוספתא בריש הפרק להחדרת ברכות אלו למערך הליטורגי הקבוע, אולם בה בעת מעלה שאלה אחרת, בסיסית יותר: מה עשוי היה להניע את התנאים לקבוע סוג מחודש כזה של ברכות, שאין לו אח ורע? מה הביא אותם למסד את ברכות התגובה ולהפכן לחובה חלוטה? על מנת להשיב על זה נבחן עתה את סיומה של המסכת במשנה.

ד. "שואל שלום חבירו בשם" – סיום המסכת ותכליתן של ברכות הראייה

בסוף פרק ט מופיעות שתי תקנות: האחת עוסקת בחתימה המיוחדת של הברכות במקדש: "היתקינו שיהא אומרין מן העולם ועד העולם", והאחרת – בדיבור לא ליטורגי בגבולין: "היתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם".⁸⁴ התקנה הראשונה מוצגת בפירוש כתגובה למינים ("משקלקלו המינים אמרו אין עולם אלא אחד"), ואילו השנייה מובאת בלא הסבר מפורש למניעה, אך מיד אחריה מובאים ארבעה פסוקים המשמשים אסמכתא לתקנה וחותמים את המסכת כולה.

טיבן המדויק של שתי התקנות, הקשר ביניהן ומיקומן בסוף המסכת העסיקו חוקרים רבים. החוקרים רובם ככולם קיבלו את עדותה של המשנה על התקנה הראשונה כפשוטה,⁸⁵ אלא שנחלקו ביניהם מיהם אותם מינים ובמה קלקלו.⁸⁶ אמנם

בקומראן רמזים כמעט לכל סוגי הברכה המוכרים מספרות חז"ל: ברכות תפילה, סעודה ומצוות (המופיעות יחד במימרת ר' מאיר בסוף התוספתא), אך לא לברכות תגובה מעין אלו שמשנת ברכות פרק ט.

⁸² כאמור, בקומראן נמצאו כמה סוגים של ברכות, בכלל זה תפילות יומיות וברכות על מצוות, ואילו ברכה על מזון מופיעה במקורות רבים מימי בית שני (פילון, על חיי העיון, 66; יוספוס, מלחמת היהודים ב, 131; אגרת אריסטאס 184-185, החזון הסיבילי הרביעי (Sib. Or. 4:25-26). ראו: אלון, מחקרים, עמ' 289; N.B. Johnson, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Philadelphia 1948, pp. 15-16. אחרות. על הדת הזורואסטריית ראו: M. Boyce & F. Kotwal, 'Zoroastrian Baj and Dron', *BSOAS* 34 (1971), pp. 298-313.

⁸³ יוצאת דופן היא ברכת הקשת בכך שירא מג, יא: "ראה קשת וברך עושיה". ויינפלד אכן רואה בברכה זו דוגמה למסורת ליטורגית שהיא "נחלתם המשותפת של הזרמים בבית שני" (הליטורגיה היהודית הקדומה, עמ' 151), אלא שזאת ברכה ייחודית הנובעת מתפיסת הקשת כתיאופניה. ראו מ' קיסטר, 'לפירושו של ספר בן סירא', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 358 והע' 202.

⁸⁴ כל הפרשנים החדשים שעסקו בסוגיה זו (להלן הע' 86) דחו את האפשרות שמדובר בשם המפורש (טְטֶרְגֶּרְמֶטוֹן) ופירושו 'בשם' כמכוון לשם אדנות, שכן "במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכנויו" (משנה סוטה ז, תמיד ז, ב), ואילו בגבולין "ההוגה את השם באותיותיו" אין לו חלק לעולם הבא (סנהדרין י, א). ברי שכן יש לפרש גם את התוספתא ו, כ (עמ' 39), המעמתת בין ברכה ב"יוד הי" ובין "אלף למד" (להלן הע' 100; ובכ"י ערפורט: "באלף ולא בדלת"), שכן אילו היה מדובר שם בהגיית השם המפורש, היה ראוי לעמת בינו ובין שם אדנות.

⁸⁵ רבים ביקשו לראות גם בתקנה השנייה תגובה למינים, אף שאין זה נאמר בה במפורש. הקושי כאן הוא שאם נרצה לראות ב"היתקינו" השני המשך לראשון, הרי נצטרך לומר ששתי התקנות גם יחד הן תגובה ל"משקלקלו המינים אמרו אין עולם אלא אחד" (שכן אין כל היגיון תחבירי בטענה שרק הרישא של המשפט אמורה גם להמשך), אך קשה לקשור את תקנת שאילת השלום לסוגיית העולם הבא. ככלל, דומה שאי אפשר לכרוך את שתי התקנות יחד מבחינה היסטורית,

ספק בעיניי אם יש לראות בדברי המשנה על דרך התהוות מטבע הברכה במקדש עדות היסטורית מהימנה. מטבע זה, המצוטט במלואו בתוספתא תעניות פ"א הי"א⁸⁷ ("במקדש מה הן אומרים: ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם"),⁸⁸ הוא נוסח ברכה מקראי מקובל,⁸⁹ ואילו הנוסח ששוחזר במשנה כמטבע קדום ("מן העולם"

שכן הראשונה אמורה במפורש למקדש ולקלקול מסוים של המינים, מה שאין כן השנייה (ראו להלן, הע' 93, 95). לכן הקישור בין שתי התקנות צריך שייעשה ברמה הטקסטואלית של המסר העולה מצירופן יחד במשנה, כפי שאציע להלן.

⁸⁶ החוקרים נחלקים בעניין זה לשתי אסכולות עיקריות: מאן (J. Mann, *Texts and Studies*); ביכלר (הכהנים ועבודתם [תרגום: א' גינתון], ירושלים תשכ"ו, עמ' 131), אורבך (חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 109) ואלבק (עמ' 339) כורכים את שתי התקנות יחדיו ורואים בשתייהן פולמוס נגד הצדוקים, שכן לפי עדותו של יוספוס שללו הצדוקים הן את הישארות הנפש הן את ההשגחה הפרטית. אבל ג' אלון (מחקרים בתולדות ישראל, א, עמ' 203-205) מחלק בין שתי התקנות ומייחס את השנייה (שלא מוזכרים בה מינים כלל!) נגד ה"חסידים שהנהיגו קבע מפני קדושת השם ומפני מצוות הטהרה בהזכרתו (בכינויו: אדנות) להימנע מלהשתמש בו בחולין לצורך הברכות במשאם ומתנם עם היחידים". לשיטתו, חסידים אלה הם הזקנים ש"היו מבליעין אותה ביניהן" בתוספתא, ונגדם נתקנה תקנה זו. כיוצא בזה קושר ליברמן (עמ' 124) את התקנה השנייה לדברי התוספתא לחותמים באל"ף-למ"ד במקום בשם: "והכוונה לחסידים שוטים שנוהרו להזכיר אפילו אלף דלת בברכה... וכנגדן התקינו שיזכירו את השם אפילו בשאילת שלום". וראו אצל A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, New York 1968, pp. 22-29 בעניין הטענה (המוצגת לראשונה בפירושו רב האי גאון) שהתקנה השנייה מכוונת נגד הנוצרים (מאן, עמ' 581), והשחזור המפורט (והמופלט) של הרקע לתקנות.

⁸⁷ וכן שם ג, ט. השוו גם בבלי ברכות סג ע"א, יומא סט ע"ב, תענית טז ע"ב. בפירושו רב האי לברכות [מאן, עמ' 604] נוסח הברכה הוא: "ברוך אתה ה' מן העולם ועד העולם שאותך ביראה נעבד", ואין זה אלא נוסח רגיל של ברכה (הסיפא לקוח מנוסח ברכת כה"ג ביה"כ בירושלמי יומא פ"ז ה"ב [מד,א]) בתוספת "מן העולם ועד העולם", אך אין למצוא נוסח ברכה כזה בנוסחי הברייתות בתוספתא ובבבלי שלפנינו. על נוסחי הברייתות בבבלי תענית טז ע"ב ראו ד' לוי, תעניות ציבור בספרות התלמוד – הלכה ומעשה, דיסרטציה, האוני' העברית, ירושלים, נספח, עמ' 139-160.

⁸⁸ מלבד ההבדל בנוסח הברכה בין המקדש לגבולין מוצג בתוספתא שם גם הבדל בענייה ("אין אומרים אמן במקדש"), שסיבתו שבמקדש, שלא כגבולין, מברכים בשם המפורש (לעיל, הע' 84), ובהתאם לזה עונים בברכה לעצמה: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה [יד,ג], בבלי ברכות סג ע"א, תענית טז ע"ב, סוטה מ ע"ב), ראו V. Aptowitzer, 'Geschichte einer Liturgischen Formel', *MGWJ* 1929, pp. 93-118. הבדל זה גרר אחריו שינוי של כל מבנה הברכה בתעניות, כמתואר במשנה ובתוספתא תעניות שם. ראו דיונו של ד' לוי, תעניות הציבור ודרשות החכמים, תל-אביב תשס"א, עמ' 107-114. נראה עוד שההלכה "אין עונים אמן במקדש" והדרשה שבעקבותיה ("מניין") מקורן בתוספתא תעניות, ומשם הועברו לברכות, שכן שם הלכה זו באה כניגוד להלכה הקודמת על הגבולין: "עונים אמן על כל ברכה וברכה" (והשוו למשנה תעניות סוף פ"ב: "וגמר את כל הברכה וענו אחרי אמן", על נוסח זה ראו לוי, עמ' 109 הע' 15), ואילו בתוספתא שלנו הובאה הדרשה רק כראיה לאמירת הנוסחה "מן העולם ועד העולם" במקדש (וכיוצא בזה הסביר בעל דקדוקי סופרים ביחס לבבלי, ראו שם עמ' 366 הע' ג).

⁸⁹ הברכה מופיעה בתהלים מא, יד ובתהלים קו, מח, בדוקסולוגיות החותמות את הספר הראשון ואת הספר הרביעי בתהלים ומצוטטות בדברי הימים א טז, לה-לו. ברכות דומות מופיעות בנחמיה

בלבד)⁹⁰ אינו מוכר ממקום אחר. נראה על כן שיש לראות בדברי המשנה הסבר דרשני לנוסח הכפול "מן העולם ועד העולם" שנהג במקדש ולא עדות היסטורית מהימנה על שלבי התהוות נוסח זה.

אין ענייננו כאן בדיוקן ההיסטורי של התקנות אלא בתפיסה המשתקפת במשניות המציגות אותן. לשון אחר, מנקודת הראות של חקר המשנה השאלה אינה מדוע תוקנו התקנות (אם אכן תוקנו) אלא מדוע מביאה אותן המשנה ומה מקומן בסיום המסכת. שאלה זו עולה בעיקר ביחס לתקנה השנייה, שכן שלא כראשונה אין היא עוסקת בברכות כלל אלא בהזכרת שם ה' בשאילת שלום של חולין,⁹¹ ולפיכך הופעתה כאן

ט,ה (המצוטט בתוספתא שלנו הל' כב, כמקור לענייה במקדש), דבהי"א כט,י; דניאל ב,כ. ראו: H. Gunkel, *Introduction to Psalms* (trans. by J. D. Nogalski), Macon 1998, pp. 337-338. וראו דברי מ' הרן: "היקרויות אלו של הניבים 'ברוך [שם] ה' אלהי [ישראל] מן העולם ועד העולם', בגיוונים קלים, יש בהן כדי להוכיח שאמנם זהו מטבע של ברכה מימי הבית השני", מ' הרן, ארבע הברכות וחמשת הספרים שבספר תהלים, דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שמיני, חוברת 1, ירושלים תשמ"ח, עמ' 13 הע' 18. הרן אף מראה שנוסח זה קשור לאופי ההגיגי-ציבורי ("אלהי ישראל") של הברכה (עמ' 10), דבר התואם בייחוד את השימוש המקדשי, שעליו מעידה התוספתא בתעניות. כיוצא בזה כותב ש' ליונשטם, 'מעשה ועד עולם', תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 316 ("יש למצא סמך לנוסחת ברכה כללית מימי בית שני בתפילה המיוחסת לדוד [...] מסתבר שחתימות אלה מוצאן בעריכת ספר תהלים בתקופת בית שני"). וראו א' הורוויץ, בין לשון ללשון, ירושלים תשל"ב, עמ' 170-171 (להלן: הורוויץ). גם מלשון התוספתא בתעניות שם עולה שאין היא רואה כל צורך להסביר את לשון הברכה במקדש, שאינה אלא לשון מקרא, והבירור היחיד המופיע שם הוא על הענייה ("מניין שאין עונין אמן במקדש"). ודוק, המחקר העכשווי מייחס את השלבים הסופיים של עריכת ספר תהלים לראשית ימי הבית השני, ואין זה סביר שהמשנה משמרת עדות לנוסח הברכה המקדשית שלפני תקופה זו. בין כך ובין כך שחזורי החוקרים על תקנה שנתקנה לאחר תקופת החשמונאים או בשלהי ימי הבית אינם אפשריים כלל לאור העדויות המקראיות.

⁹⁰ בשתי הדוקסולוגיות האחרות שבסופי הספרים בתהלים מופיע "לעולם" (עב,יח; פט,נג). הנוסחה "מן העולם" לבדה אינה מופיעה גם בקומראן (ראו: M.G. Abegg et al. [eds.], *The Dead Sea Scrolls Concordance*, Leiden 2003, vol 2, pp. 551-555). ודוק, בתוספתא, בכל עדי הנוסח (וכן הוא בפירושי רב האי גאון ורש"י למשנה ובכמה עדי נוסח בבבלי; ראו מאן עמ' 581, ליברמן עמ' 122-123; נ' זק"ש, משנה זרעים עם שינויי נוסחאות, כרך א, ירושלים תשל"ב, עמ' צ והע' 102) הנוסח שלפני התקנה היה "עד העולם" ולא "מן העולם" כבמשנתנו. ראו הצעתו של ליברמן שעל פי נוסח זה קלקול המינים קשור בנצחיות הנשמה ("עלמא דהוינן ביה"). ואמנם לפירוש זה צריך לומר שהמשך התוספתא "מודיעים שהעולם הזה בפני העולם הבא כפרוזדור בפני טרקלין" הוא תוספת מאוחרת, כשכבר לא הבינו את המובן המקורי של התקנה. וראו הצעתו של אורבך שהן "מן העולם" שבמשנה הן "עד העולם" שבתוספתא אינם נוסחים עצמאיים אלא קיצורים של הנוסח השלם, ולפיכך "מעולם לא אמרו רק 'מן העולם' בלבד או 'עד העולם' בלבד, אלא משהותקן החותם אמרוהו בנוסחתו הידועה" (עמ' 109 הע' 37), אלא שלשון המשנה "כל חותם הברכות שהיו במקדש היו [...] משקלקלו [...] היתקינו", מכוונת על כורחך לעמת בין המצב שלפני התקנה ובין המצב שאחריה (כבמשנה ר"ה ב,א-ב, ד,ד, וכן הרבה). ראוי לציין כי "עד העולם", בניגוד ל"מן העולם", מוכרת כנוסחה ליטורגית עצמאית במקרא (תהלים כח,ט; קלג,ג; ראו הורוויץ, עמ' 158-159), ולפיכך אפשר שזאת מסורת מוגהת ומשנית.

⁹¹ בתוספתא (הכ"ג-הכ"ד) מוצגת שאילת השלום כתמליף להזכרת שם השם בליטורגיה, שכן היא רואה בזה סימן ל"הבלעה" ו"כינוס" של התורה. ודוק, ברי שאין לפרש כדרכו של אלבק,

צריכה ביאור. ודוק, דווקא תקנה זו היא העומדת במוקד המשנה, כמוכח הן ממיקומה בחתימה הן מקובץ הפסוקים שנשמכו אליה כראיה. ואם כן, מה עניינה של התקנה, ומפני מה נבחרה דווקא היא לחתום את המסכת?

לאחרונה הציע משה הלברטל⁹² שיש לקשור בין תקנה זו ובין הלכות הברכות שלפניה ולראות בה "תקדים להזכרת שם ריטואלית הנעשית בגבולין" (עמ' 33).⁹³ לפי קריאתו מובאת התקנה בחתימת המסכת, שכן היא משמשת צידוק לעצם כינון מוסד הברכות, המעביר את הזכרת השם הריטואלית מן המקדש אל הגבולין. העברה כזאת נחשבת הפרת התורה, שכן "הזכרת השם מחוץ למקדש כריטואל, כפי שהיא נתקנה במטבע של ברכה היא פגיעה בריכוז הפולחן" (עמ' 34). הצידוק למהלך זה יסודו בצורך ב"הנכחה של האל בכל מקום" לאחר החורבן: "סופה של המשנה: 'ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך', מביע את העמדה שתקנת התפילה והברכה היא למעשה הפרת תורה, אולם הפרה זו, הנעשית לאחר חורבן הבית, יש בה משום עת לעשות לה'" (עמ' 35).

במאמר חדש על המינים בספרות התנאית מציע עדיאל שרמר הקשר היסטורי חדש למשנה זו.⁹⁴ שרמר מניח שהתקנות נתקנו לאחר החורבן דווקא⁹⁵ ומכוונות נגד

שהתוספתא מכוונת למצב שלפני התקנה שבמשנה (וזהו "בראשונה", השוו גם דינו של מרמורשטיין, עמ' 26-28), שכן אותה לשון ("תורה משתכחת מישאל") מופיעה גם בדרשת הלל בהל' כד, ושם נלמד הצורך לכנס (כלומר לא לפרסם) את התורה בשעה ש"אין הכל משגיחין עליה", מן הפסוק "עת לעשות לה" – כלומר זאת היא התקנה עצמה. אבל מפשט המשנה נראה ששאילת השלום היא תוספת של שימוש בשם גם לענייני חולין ולא תחליף, כדלהלן. על דרשת הלל בתוספתא (מקבילות: ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה [יד,ד], בבלי סג ע"א) ושימושה בלשון הדיוט, ראו י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 399.

⁹² הלברטל עמ' 31-35.

⁹³ הלברטל ביקש לקרוא כך גם את התקנה הראשונה, אולם בעניין זה טענתו אינה משכנעת, שכן תקנה זו, שלא כשנייה, אינה עוסקת בהזכרת השם כלל. הלברטל קושר את התקנה הראשונה לעניין הזכרת השם על פי המקבילה בתוספתא, ששם נוספו לפני התקנה ואחריה שתי הלכות: פתיחה וחתימה בשם ולא באל בגבולין (כ) ו"אין עונין אמן במקדש" (כב). שתי ההלכות שעוסקות את התקנה עוסקות בהזכרת השם במקדש ובגבולין, ועל פי זה מבקש הלברטל לקרוא גם את התקנה עצמה. אמנם תקנה זו נקשרת בתוספתא לעניין האמונה בעולם הבא ולא להזכרת השם: "מודיעים שהעולם הזה בפני העולם הבא כפרוזדור בפני טרקלין" (כא). למעשה אין כל קושי בסדר ההלכות בתוספתא: להלכה על "חותם הברכות" במקדש, המקבילה לתקנה הראשונה במשנה, נסמכה הלכה על החתימה בגבולין (כ) ודרשה המבססת את החתימה המיוחדת במקדש (כב). סדר דומה מופיע גם בתוספתא תעניות א, י-יב (לעיל, הע' 88).

⁹⁴ A. Schremer, 'Heresy, Separatism, and the Discourse of *Minut* in Early Rabbinic Literature' (forthcoming). תודה לפרופ' עדיאל שרמר שאפשר לי לעיין במאמר טרם פרסומו.

⁹⁵ גם טענתו של שרמר משכנעת בעניין התקנה השנייה דווקא אך לא בעניין הראשונה. מן התוספתא בתעניות א, י-יא ברור שחותם הברכות "מן העולם" שייך למקדש בלבד ועומד בניגוד לחותם שבגבולין (לפיכך "במקדש" שבמשנתנו הוא תיאור מקום ולא זמן), לפיכך התקנה בדבר השינוי בנוסח חתימה אינה יכולה להיות מכוונת למציאות שלאחר החורבן כלל. גם שאלת ייחוסה של משנתנו לחכמים שונים (ראו, למשל, דברי י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 99), שמביא שרמר כראיה לאיחור התקנה לאחר החורבן, אינה עניין לכאן, שכן המשנה מעידה על תקנה שנתקנה בעבר ("היתקינו"). גם המופע הנוסף של "משקילקלו המינים"

המינים. הוא דוחה את הזיהוי הרווח של המינים עם הצדוקים ומציע לפענח את אופיים ואת טיב הפולמוס נגדם על פי ארבעת הפסוקים המופיעים בסוף המשנה. לטענתו, פסוקים אלה אינם רק אסמכתא פשוטה לתקנה אלא הצגה של רקעה ומניעה. למשל, לפסוק השני המביא את דברי המלאך לגדעון בספר שופטים: "ה' עימך גיבור החיל" (שופטים ו,יב) הפירוש המקובל שמובא כמו קודמו ("ויאמר לקוצרים ה' עמכם", רות ב,ד) כראיה לשימוש בשם ה' בברכת חולין של אדם לחברו.⁹⁶ אולם שרמר מפנה את תשומת הלב להקשר הרחב יותר של פסוק זה, בייחוד לתשובתו של גדעון הבאה סמוך לו: "ויאמר אליו גדעון, בי אדוני ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת, ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו [...] ועתה נטשנו ה'". מדברים אלה אפשר לקרוא את ההכרזה שבפסוקים אלה לא רק כהשגרת שם ה' בברכת חולין אלא כטענה תיאולוגית פוזיטיבית – "ה' עמנו" – הבאה נגד הערעור על עצם המשך נוכחותו.⁹⁷

הלברטל ושרמר שותפים בקריאת חתימת המסכת כהצדקה לחידוש הנועז של מוסד הברכות לאחר החורבן. מוסד זה פועל נגד ההיגיון של איסור נשיאת שם ה' לשווא ונגד הזהירות היתרה בהזכרת השם שנהגה בגבולין⁹⁸ ואף במקדש,⁹⁹ וזהירות שהתוספתא עצמה מתעדת בדבריה על הנוהגים לחתום ב'אל' ולא בשם אדנות.¹⁰⁰ מסכת ברכות מלאה באזכור שם השם בתוך מבנים ליטורגיים יום-יומיים המתבצעים

במשנה (ר"ה פ"ב מ"א) אמור ככל הנראה לימי הבית, כעולה מן הנושא הנידון שם (פולמוס הלוח; ואכן התוספתא בפ"א ה"ט"ו מייחסת את המעשה שהוביל לתקנה לביתסין). ראו א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשס"א, עמ' 98 והע' 49. וראו לעיל שההיסטוריות של תקנה זו מפוקפקת ממילא, לפיכך ספק בעיניי אם יש טעם רב בניסיון לשחזר את זמנה.

⁹⁶ את הכפילות שבשני פסוקים אלה מסבירים שני התלמודים בכך שהפסוק השני (ברכת המלאך לגדעון) הוא בגדר אישור שמימי לראשון (ברכת בועז לקוצרים). הבבלי (סג ע"א) לומד מן הפסוק השני שלא "מדעתיה דנפשיה עבד בועז", ואילו בירושלמי (פ"ט ה"ה [יד,ג]) בועז אכן עשה מדעתו (שכן המשנה מציגה זאת כתקנה!), אך הפסוק השני מלמד ש"הסכימו בית דין שלמעלה".

⁹⁷ כך מפרש שרמר גם את הפסוק "אל תבוז כי זקנה אימך". את האם אין הוא מזהה עם המסורת או עם האומה (ראו ירושלמי פ"ט ה"ה [יד,א]: "אם נתיישנו דברי תורה בפיך [...] אם נזקנה אומתך", השו"ג גם אוצר הגאונים, חלק הפירושים, עמ' 89: "אם אתה רואה שארך הזמן ונמשך הגלות אל תאמר שזו התקנה היתה בימות הראשונים ובעת מלכותם עכשיו אנחנו נבזים וכשהזקין הדבר אין אנו חייבין בתקנה זו", וכן בפירוש רב האי גאון [אצל מאן עמ' 606]: "משמיה קא מפקדי לך לשמוע לדברי חכמ' ולא תבוז לדורות דב[תריה]"), אלא עם האל עצמו, שכביכול זקן כבר ואינו יכול עוד להושיע.

⁹⁸ משנה סוטה ז,ו, סנהדרין י,א, מכילתא דר"י בחדש יא (עמ' 243, ראו הנוסח אצל מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 101). ראו י' רוזן-צבי, טקס הסוטה בספרות התנאית: עיונים טקסטואליים ותיאורטיים, עבודת דוקטור, ירושלים תשס"ד, עמ' 86-81.

⁹⁹ משנה יומא ו,ב, סוכה ד,ה, תוספתא סוטה יג,ח. ראו ג' אלון, 'בשם', מחקרים בתולדות ישראל, תל-אביב תשכ"ז, ח"א, עמ' 194-205; אורבך, עמ' 107-108; מרמורשטיין, עמ' 17-31.

¹⁰⁰ "באלף למד וחותרם באלף למד הרי זה דרך אחרת" (ו,כ). ראו L. Finkelstein, 'The Development of the Amidah', *JQR* 16 (1925-1926), pp. 6-8; S. Lieberman, 'Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources', *PAAJR* 20 (1951), pp. 395-404.

מחוץ למקדש בכל עת ובכל שעה. זהו לכאורה חילול הקודש ו"פגיעה בריכוז הפולחן", אולם כפי שאומרת המשנה, "עת לעשות לה' הפרו תורתך".¹⁰¹ דומני שנכון אכן לקשור את תקנת שאילת השלום בשם למוסד הברכות, שגם מוקדו הוא הזכרת השם,¹⁰¹ אולם אני מבקש להכניס בטענות לעיל שינוי חשוב אחד. אם חתימת המסכת עוסקת בצידוק מוסד הברכות, וכך אכן נראה, הרי יש לקרוא אותה בראש ובראשונה בהקשר לברכות הראייה שבפרק ט, שבסופו באות שתי התקנות. ברכות הראייה הן הן החידוש הליטורגי המופלג של התנאים. אם ברכות תפילה, מזון ואחרות אינן חידוש חז"לי כשהן לעצמן, כנזכר לעיל, וכמותן יש כבר במקרא, בקומראן ובמקורות אחרים מימי בית שני, הרי ברכות התגובה הן אכן יצירה חז"לית מקורית וחסרת תקדים. יתרה מזו, ברכות אלו הן הזקוקות יותר מכול לצידוק, שכן אין הן חלק מליטורגיה קבועה ואינן כלולות בסדרים ליטורגיים שונים אף בספרות התנאית עצמה, כאמור. גם בהקשר של איסורי "לא תשא" הברכות הללו הן הנועות מכולן, שכן הן מתבצעות בכל מקום ובכל זמן ללא כל הכנה, כתגובה מיידית להתרחשות החיצונית. לפיכך ברכות הראייה הן שיאה של הפקעת שם השם מכל מסגרת מוגבלת. אולם, בה בעת ברכות אלו הן גם המימוש החזק מכול לטענה ש"יש השם עימנו" ו"השם עימכם". מעצם טיבן הן תגובות לאירועים שבעולם, ועניינן הוא בפירוש האירועים כביטוי לרצון האל – בין שמדובר ב"שמועות טובות" בין שמדובר ב"בשורות רעות". יתרה מזו, רוב הפרק (משניות ג-ה) עוסק בברכה על הרעה דווקא, בהתאם לניתוחו של שרמר על הקשרה של התקנה במשבר התיאולוגי שלאחר החורבן. למעשה אפשר לראות בפרק ט כולו תשובה ממושכת לשאלת גדעון "ויש ה' עימנו ולמה מצאתנו כל זאת?" הפרק מציג את נְסִי העבר שהתרחשו "לאבותינו" (השוו לשון "שעשה ניסים לאבותינו" לדברי גדעון בהמשך: "איה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו?") כנוכחים בהווה בצורה של מקומות ("הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל") ואף קובע שכל אימת שאדם נפגש בהם עליו להזכיר את שבח האל (משנה א). מלבד זה מזכיר הפרק את תופעות הטבע ("על הזיקים ועל הזועות ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות") כגילוי של כוח האל ("ברוך שכוחו מלא את העולם") בהווה, וממילא כראייה שלא "זקנה אמך" גם כיום (משנה ב). כך משמשות תופעות הטבע מעין תחליף בהווה לניסים שאינם עוד.¹⁰² לבסוף מזכירה המשנה את הרעות

¹⁰¹ ראו הערה קודמת.

¹⁰² ייתכן שיש לקשור ניגוד זה בין משנה א (נְסִי העבר, "לאבותינו") למשנה ב (כוח האל המתגלה בטבע בהווה) לשני מטבעות הברכות הננקטות במשניות אלו: משפט זיקה בעבר בברכות הנס במשנה א לעומת תואר בבינוני בברכות הטבע במשנה ב. שני מטבעות אלו מאפיינים את הליטורגיה החז"לית כולה (למשל, כל ברכות המצוות הן בלשון עבר: "אשר קידשנו", ואילו ברכות הנהנין בבינוני: "בורא"; ראו על כך היינמן, עמ' 52-66, פאלק, עמ' 84-81). אפשר שלשון הבינוני ("עושה בראשית", "כוחו מלא עולם") מכוונת להיותו של הטבע גילוי של הבריאה וכוח האל בכל זמן, שלא כברכות על נְסִי העבר ("שעשה ניסים", "שעקר ע"ז") במשנה א. חלוקה מעין זו אכן עולה ממחלוקת בית הלל לבית שמאי על נוסח ברכת ההבדלה במשנה ח, ה: "בית שמאי אומרים שברא מאור האש ובית הלל אומרים בורא מאורי האש". ונראים דברי אלבק בפירושו (עמ' 29), שלשיטת ב"ש מברכים שהאל "ברא את מאור האש בבריאת העולם", ואילו לפי ב"ה "שמחדש תמיד כמה מיני אורות הבאים מן האש", ואכן בתוספתא על אתר מובאת מחלוקת אם האש נבראה מששת ימי בראשית (ה, לא, עמ' 31-32). אמנם, בהמשך פרק ט במשנה מופיעות שתי הצורות בערבוביה. כך, במשנה ב, כנגד "עושה בראשית" מופיע בדברי ר' יהודה

עצמן ("שמועות הרעות") כהוכחה להשגחה האלוהית בעולם (ברכת "דיין האמת" במשנה ג) ולא להיעדרה כטענת גדעון. זהו מהלך מדורג שנועד כל כולו להשגיר את ההכרה ש"ה' עימנו" גם עתה, על ידי הזכרת המקומות שבהם הוא מתגלה: בשרידי ההיסטוריה המקראית (א), בתופעות הטבע ובאיתניו (ב) ואף בגורל הרע עצמו (ב-ה).¹⁰³

ושמא זהו ההסבר גם להופעת התקנה הראשונה, המשמשת מעין פתרון נוסף לבעיית הרעות, כלומר הקביעה שהשמועות הרעות הן "דין אמת" מחזקת על ידי האמונה בעולם הבא ("מן העולם ועד העולם"), שבו יינתן לאדם הגמול השלם.¹⁰⁴ אכן שתי התקנות גם יחד עוסקות בהשגרת הידיעה שהאל עִמָּנו בטוב וברע: האחת – על ידי הכנסת שם ה' למציאות היומיומית, והאחרת – על ידי אזכור קיומו של עולם שמעבר למציאות זו. על כן שתיהן יחד משמשות סיכום נאות לברכות התגובה המחודשות של פרק ט, שבמוקדם, כאמור, ברכת הרעה.

אופיין התגובתי של ברכות פרק ט מביא להפקעה שלהן מכל מסגרת ליטורגית קבועה, וממילא מאפשרים את הפיכתן לפרשנות של המציאות עצמה, בהווה, על השמועות הטובות והבשורות הרעות שבה. האופי התגובתי הוא הנותן לברכות את מעמדן הפרשני והופך אותן להוכחה ניצחת שאכן "ה' עימנו". לפיכך דווקא ברכות אלה הן המימוש המדויק והמלא של שני צדי הפסוק: הן של "הפרו תורתך" הן של

"שעשה את הים הגדול", ובמשנה ג, בברכות הנוגעות לפרט (הע' הבאה), מופיעות הן ברכות בבינוני ("הטוב והמטיב", "דיין האמת") הן בעבר ("שהגיענו לזמן הזה"). והשוו לפרק ו, שבו מנוסחות רוב ברכות הנהנין בבינוני ("בורא"), ורק "על דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהכל נהיה בדברו" (ג,ו), בעבר, והמשנה מוסיפה שאפשר להמיר גם את הברכות האחרות בברכה זו. גם בקומראן משמשות שתי צורות אלה בערבוביה. ראו א' חזון, תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: "דברי המארות", דיסרטציה, האוני' העברית תשנ"ב, עמ' 100-101; ניצן, תפילה, עמ' 53-57.

¹⁰³ בפרק מפורטות שמונה ברכות, כדלהלן: במשנה א מובאות שתי ברכות על מקומות: "מקום שנעשו בו ניסים לישראל" ו"מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה". ברישא של משנה ב מובאות שתי ברכות אחרות על תופעות טבע, המוסבות לשתי קבוצות של חמישה פרטים כל אחת. הראשונה מונה רשימת אירועים, וברכתה "ברוך שכוהו מלא את העולם", ואילו השנייה היא רשימת אובייקטים, וברכתה "ברוך עושה בראשית". לזה מוסיף ר' יהודה ברכה מיוחדת על הים הגדול. בסיפא של משנה ב ובריש משנה ג מובאות עוד שלוש ברכות הנוגעות לבית ולעיר: "הטוב והמטיב" ו"דיין האמת" על בשורות טובות ורעות, ולבסוף "שהגיענו לזמן הזה" על בית וכלים חדשים. ברכות אלה, שלא כקודמותיהן, מכילות הבחנות בין רע לטוב ובין עבר לעתיד. מכאן ואילך מתמקדת המשנה בברכת הרעה: החל בכלל "מברך על הרעה" במשנה ג, הדגמה של תפילת השוא האסורה ("שמע קול צווחות בעיר") במשנה ד, וכלה בדרשה שבמשנה ה ("חייב לברך על הרעה [...] בכל מידה ומידה שהוא מודד לך"). אם כן, עניין ברכת הרעה מוצב במובהק כמוקד הפרק. ראו ניתוחו של הלברטל, עמ' 27-28. עניינן של ברכות אלו והיחס ביניהן ובין הכללים הנמנים בהמשך המשנה דורשים עיון נפרד, ואני עוסק בהם בפירוט במאמר אחר (לעיל הע' 2).

¹⁰⁴ וזהו "מודיעים שהעולם הזה בפני העולם הבא כפרוזדור בפני טרקלין" שבתוספתא כאן (השוו משנה אבות ד, טז). על התפקיד שניתן לעולם הבא כבר בספרות התנאית כהשלמה לשכר ולעונש שבעולם הזה ראו א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 385, ח' מיליקובסקי, גיהנום ופושעי ישראל על פי סדר עולם, תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 320-323 (וראו סיכומו בהע' 40: "המונה עולם הבא שייך יותר לתחום של שכר ועונש [...] מאשר לישועה העתידה").

"עת לעשות לה". לכן יש לקרוא את חתימת המסכת לא כהצדקה של מוסד הברכות בכלל, אלא בראש ובראשונה כנימוק להכללתן של ברכות התגובה במסגרת מוסד זה, הכללה אשר מוטלת בספק במקורות התנאיים, כפי שראינו.

ניתוחן של משניות חותמות אלה מקבל חיזוק מהשוואתן לחתימת המסכת בתוספתא, שבה הובאו שתי מימרות של ר' מאיר בלשון "אין לך אדם מישראל". הראשונה מציגה כל אדם מישראל כ"עושה מאה מצוות בכל יום", ואילו השנייה כמי ש"מצוות מקיפות אותו". מאה המצוות שבמימרה הראשונה עוסקות, כאמור, בברכות דווקא, ובזה הן מסכמות את המסכת כולה: ק"ש, תפילה וברכות סעודה. אין במימרה זו כל דיון בברכות הראייה בפרק ט, ואין הן כלולות בפירוט הברכות היום-יומיות שבה. המימרה מציגה סיכום של המערכת הליטורגית הקבועה, ומוקדה הוא עצם הריבוי ("מאה"), ההופך את היום למלא ומוקף בברכות. בניגוד לכך המשנה אינה עוסקת בריבוי הברכות אלא בפרשנות המציאות הטמונה בהן ("ה' עימכם"), ולפיכך מתאימה דווקא לברכות הראייה, שאינן קבועות אלא מגיבות למציאות החיצונית המשתנה.

הבדל זה בין חתימת פרק ט במשנה, העוסקת בפרשנות המציאות דווקא, לחתימת התוספתא, שעניינה הוא עצם ריבוי הברכות במשך היום, עשוי להסביר גם את המקום המרכזי של ברכות המצוות בתוספתא (פ"ו ה"ט-ה"ו) כנגד היעדרן המוחלט מן המשנה. ברכות המצוות הן חלק חשוב מהפיכת היום למלא בברכות (כמפורש בחתימת התוספתא "ועושה שאר כל מצוות ומברך עליהן") אך אין הן חלק ממערכת ברכות התגובה לאירועים חיצוניים. לפיכך יש להן מקום חשוב בתיאור ריבוי הברכות בתוספתא (והן אכן מופיעות גם באמצע הפרק וגם בדרשות שבפתיחתו ובחתימתו),¹⁰⁵ אך לא במשנה.

נסכם: משנת ברכות כמכלול מציגה מערכת ליטורגית שלמה המורכבת מצירופי ברכות יומיומיות: ברכות קריאת שמע, ברכות התפילה וברכות הסעודה. בפרק האחרון של המשנה מובא סוג מחודש של ברכות השונה מן הליטורגיה העצמאית והקבועה ומשמש תגובה למציאות המשתנה. לברכות אלה אין אח ורע מחוץ לספרות חז"ל, וחיידושן נועד להציג פרשנות משקמת בתקופה שבה נוכחות האל אינה עוד בלתי מוטלת בספק. לאור מעמדן החריג של ברכות אלה יש לפרש את הדרשה המופיעה בתחילת פרק ו בתוספתא כניסיון לעגן אותן במערכת הליטורגית הסדורה, כפי שגובשה במשנת ברכות.

¹⁰⁵ אפשרות אחרת היא לטעון שבתוספתא, שלא כבמשנה, אין כל היגיון מקיף של הברכות אלא רק איסוף של ברכות שלא מצאו מקומן עד עתה. אולם מן הדרשה הפותחת נראה שברכות המצוות שייכות לשלד של הברכות החדשות שיש להכניס למסגרת של ברכות המזון לצד ברכות ההרים והגבעות וברכת הרע. לשון אחר, הדרשה שבריש התוספתא מנמקת את עולם הברכות כפי שהוא משתקף בפרק זה בתוספתא עצמה, הכולל בתוכו גם את ברכת המצוות.