עמידה בזמן

הרקע ההיסטורי של התפתחות תפילת העמידה

לזכרו של סגן הדר גולדין ז"ל

הקדמה

ראשיתו של מחקר זה בשיחת טלפון עם פרופסור שמחה גולדין, ראש המרכז לחקר התפוצות ע"ש גולדשטיין-גורן בפקולטה למדעי הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין שבאוניברסיטת תל אביב, אשר הציע לי לקחת חלק בפרויקט 'תפילה, ספרי תפילה והתרבות היהודית ע"ש הארי וגרטרוד לנדי' (The Harry and Gertrude Landy Study of Prayer, Prayer Books and Jewish Culture) המחקר התאפשר תודות לתרומתה הנדיבה של משפחת לנדי. תרומה זו אף אפשרה לי להציג מפרי מחקרי בכנס הבינלאומי על ימי הביניים (*IDS*) שהתקיים באוניברסיטת לידס, אנגליה, בקיץ 2013. בשלב מסוים אף ניתן לי להציג את פירות המחקר בקורס שבהנחייתי בשם 'מיטב הברכות: תפילות וטקסי תפילה בעת העתיקה וזיקתם להיסטוריה'. הקורס התקיים במסגרת החוג להיסטוריה של עם ישראל בראשותו דאז של פרופסור יורם ארדר. על כך תודתי.

זכיתי והמחקר לווה על ידי פרופסור (אמריטוס) שלמה קלמן (סטפן) רייף, איש אוניברסיטת קיימברידג', המייסד ובעבר ראש יחידת מחקר הגניזה ע"ש טיילור-שכטר במחלקה האוריינטאלית בספריית אוניברסיטת קיימברידג', פרופסור כבוד למחקר באוניברסיטת תל אביב ובאוניברסיטת חיפה. פרופסור רייף זיכני בטעימה מאוצרות ידיעותיו הבלתי נדלים ומנסיונו עתיר הימים וההישגים במחקר ובהוראה ודאג להסיר בקפידה חיננית כל מכשול שעמד לפניי. השיחות שניהלנו בביתו מחופה הספרים העשירוני רבות בידע ובחוכמה. אני אסיר תודה על אצילות נפשו של פרופסור רייף שידע לקבל את דעותיי אף אם לא עלו בקנה אחד עם תפיסותיו. מכאן יובן המובן מאליו שמסקנות מחקר זה הינן באחריותי הבלבדית.

תודה גדולה אני מכיר למורי ורבי פרופסור אהרן אופנהיימר ז"ל שהיה הראשון שפתח בפני את מכמניה של הספרות התלמודית ושידע בעומק ידיעותיו ולמדנותו ובחריפות לשונו לחבב עלי את רבדיה של ספרות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. לצערי הרב פרופסור אופנהיימר הלך לעולמו עם סיומו של המחקר ובטרם עלה בידי להגיש לו כשי את הספר המוגמר.

לעונג לי להודות לפרופסור דניאל סיון ולפרופסור ציפורה רייני שסייעו לי לצלוח את משברי השפות השמיות על מנת להרחיב את מנעד ידיעותינו על אודות תיקונה וסידורה של תפילת העמידה.

תודתי נתונה לגב' לגב' אורה עצטה, המנהלת האדמיניסטרטיבית (בדימוס) של המכון לחקר התפוצות, שדאגה לכל מחסורי בשנים בהן ישבתי בחדרי המכון שבבניין קרטר שבאוניברסיטת תל אביב וכתבתי את הפרקים הראשונים לספרי זה וכמובן לצוות המכון המנהלי, בראשן את המנהלת הנוכחית גב' שרה אפל, שהמשיכה בחן ובמסירות וביעילות רבה את דרכה של אורה.

נחת גדולה יש לי בהוקרה ובתודה לתלמידתי בעבר וחברתי דהיום אושר לייזר, תלמידת מחקר בחוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת חיפה שנענתה בחפץ לב לכל משוגותיי והעלתה עבורי מן האוב האינטרנטי חומרים עלומים וספרים נדירים שסייעו בידי רבות להתקדם במחקר.

רגשי תודה חמים לפרופסור שמחה גולדין שכאמור הציע לי לקחת חלק בפרויקט. שמחה גילה עניין רב במחקר, עקב מקרוב אחר שלביו וגם דירבן היכן שהיה צריך. זכורות לטוב שיחותינו הספורות בסלון ביתו בכפר סבא או בחדרו במכון.

במהלך שנות המחקר כיהנתי כראש החוג להיסטוריה במכללה האקדמית בית ברל, ולאחר מכן כדקאן הסטודנטים של המכללה. ושם התקיימה אמירתו של רבי יהודה הנשיא: "הרבה תורה למדתי מרבותי ומחבירי יותר מהם ומתלמידי יותר מכולן" (בבלי מכות י ע"א). עבודתי במכללה אפשרה לי את האיזון הנפשי הדרוש להשקעת זמן ואנרגיה מתחדשת במחקר. תודתי על כך לראשי המכללה דאז, הנשיאה פרופסור תמר אריאב, המנכ"ל ניר הכהן וסגן הנשיאה לעניינים אקדמיים פרופסור עמוס הופמן. פרק חשוב מהמחקר אף הצגתי בקולוקוויום של הפקולטה לחברה ולתרבות במכללה בראשותה של הדקאנית פרופסור נורית בוכוויץ.

כתיבתו של ספר זה ארכה מאד, וייתכן שהייתה נמשכת אף יותר אלמלא תמיכתה ודרבונה של משפחתי. אני אסיר תודה לאם בנותיי וחברתי היקרה מכל ענתי טפלר, אשר תרמה לי לא מעט מחוכמתה ומפניני חשיבתה בשיחותינו על רעיונות שעלו במחקר, ולבנותיי מעיין ואור (אורקה). תודתי להן מלב אוהב.

את הספר אני מבקש להקדיש לזכרו של סגן הדר גולדין ז"ל, בנם של לאה ופרופסור שמחה גולדין, שנפל בקרב במבצע 'צוק איתן' ביום ה' באב תשע"ד.

Table of Contents

1. Forward
2. Abbreviations
3. Introduction
4. Simeon ha-Paquli Arranged the Eighteen Benedictions *in order* at Yavneh
5. Prayer as Fixed or Spontaneous
6. Did Prayers in the Dead Sea Scrolls, Apocrypha and Pseudepigrapha Influence the Amidah?
7. Allusions to Early Rabbinical Prayer According to Early Christian Sources
8. Back to the Question of the Beginning of Birkat Haminim
9. Messianism and Redemption in the Amidah Prayer

Abbreviations

*AHR The American Historical Review*

*AJ Antiquitates Judaicae*

*ASOR American Society of Overseas Research*

*BASOR Bulletin of the American Society of Oriental Research*

*BBR Heinrich Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*

*BBR Bulletin for Biblical Research*

*BJ Bellum Judaicum*

*BT Babylonian Talmud*

*CA Contra Apionem*

*CAD The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*

*CCSL Corpus Christianorum Series Latinae*

*CDA The Concise Dictionary of Akkadian*

*CIJ Corpus lnscriptionum Judaicarum*

*CS Sources chrétiennes*

*CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

*CT Cuneiform texts from Babylonian Tablets in the Britsh Museum*

*DJD Discoveries in the Judaean Desert*

*EJ Encyclopaedia Judaica*

*HTR Harvard Theological Review*

*HUCA Hebrew Union College Annual*

*JBL Journal of Biblical Literature*

*JE Jewish Encyclopaedia*

*JJS Journal of Jewish Studies*

*JQR Jewish Quarterly Review*

*JRS The Journal of Roman Studies*

*JSIJ Jewish Studies, an Internet Journal*

*JSJ Journal for the Study of Judaism*

*JT Jerusalem Talmud*

*JTS Journal of Theological Studies*

*LCL Loeb Classical Library*

*MGWJ Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*

*NTS New Testament Studies*

*PUF Presses universitaires de France*

*PG Patrologia, Series Graeca*

*PL Patrologia, Series Latina*

*PSBA Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*

*REJ Revue des Études Juives*

*RQ Revue de Qumrân*

*TDOT Theological Dictionary of the Old Testament*

*VAB Vorderasiatische Bibliothek- Neubabylonischen königsinschriften*

*ZWT Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*

מבוא

ספר זה עוסק בתפילת העמידה והוא חורג במידה מדודה ובכבוד הראוי משגרת המחקר הלשוני-ספרותי של הליטורגיה היהודית. אופיו של המחקר הוא היסטורי ומבחינה זו הוא מקיים עם ההיסטוריה מעין יחסי גומלין: בביסוס המידע התלמודי המאוחר שמשייך את תיקונה של התפילה לתקופת יבנה (על פי בבלי ברכות כח ע"ב-כט ע"א) ובהבנת אירועי הזמן המיוחס להתקנתה של התפילה ומרכיביו המגוונים. ובפשטות, הסבר תופעת ראשיתה של התפילה היהודית הממוסדת על רקע זמנה והתפתחותה, תוך אינטגרציה של מקורות שונים, פנימיים וחיצוניים ליהדות ובאמצעות סקירת הספקטרום שבין עדויות ראשוניות וישירות להוכחות נסיבתיות. על כן וכהנחת בסיס הנני מתייחס לתפילת העמידה כאל קובץ ליטורגי ארוז, מבחינה זו שאין בדרך כלל בעבודה זו ייחוס משמעות להבדלים טקסטואליים בין ברכות ונוסחים אלא בעיקר למקומה ולתפקידה ההיסטורי של התפילה ולמקורות מהם הושפעה בתקופות השונות של ימי התנאים והאמוראים. חריגה מכלל זה ננקטת כאשר שינויים במבנה התפילה היו תוצאות של מהלכים היסטוריים. כך לדוגמה לגבי מקומה של הברכה ה-12 בתפילת העמידה היא 'ברכת המינים' וכך לגבי התווספותה של 'ברכת (צמח) דוד' בבבל האמוראית, שהשלימה את מניין הברכות לתשע עשרה, וכך גם בברכות המתייחסות לגאולה משיחית.

ההתייחסות המוגבלת לטקסטים של ברכות העמידה במחקר זה ניזונה בעיקר מהנחת יסוד שמקובלת על מרבית חוקרי התפילה וההיסטוריונים, והיא שנוסח ראשוני של העמידה הותקן ונסדר בתקופת יבנה כתפילת ציבור. הסוגיה שעימתה שניים מגדולי המלומדים בתחום, עזרא פליישר ויצחק היינימן נסבה בעיקרה על השאלה האם התפילה הותקנה באחת בתקופת יבנה כדעתו של הראשון או הוסדרה בשלבים באותה התקופה על בסיס קונסטרוקציה קדומה יותר שעובדה והותאמה למציאות תקופת הסדרתה תחת רבן גמליאל השני וחבר החכמים שלצידו. מרכיבי העלילה – רבן גמליאל השני, העיר יבנה, ברכת המינים, התקנת שמונה עשרה ברכות "על הסדר", כל אלו נטועים במרחב התקופה שלאחר חורבן הבית וראשיתה של התקופה שקיבלה את שמה מאותו מרכז של חכמים, יבנה, אך גם תקופת המשנה וימי התנאים.

ניתן לומר שמהלכים מכוננים מהווים בדרך כלל תמונת ראי של תקופתם. בבסיס המחקר מונחת ההנחה המרחיבה שתיקונה של התפילה הציבורית הראשונה אף מבטא במישרין את מורכבותה של התקופה. המחקר רואה בסידורה של תפילת העמידה ביחס לתקופתה לא רק כחידוש ליטורגי אלא גם כמהלך מכונן שמהותו היא הכרזה אידיאולוגית של תפיסת הלכה והבנת המציאות, ולא פחות מכך גם כהכרזת מנהיגות התַּנָּאִים וביסוסה. הללו כרוכים זה בזה בקשר בל ינתק. זהו הציר המרכזי שקושר בין חלקי הספר שמובאים כמאמרים, או כפרקים עצמאיים. ראשוניותה של העמידה, התפילה הציבורית הראשונה שגובשה בימים קשים לישראל, מהווה גם תקווה גדולה של התחדשות בנסיבות היסטוריות חד-פעמיות. גדולתם של ימים אלה היא גם בזימונה של הזדמנות בלתי חוזרת לְתָקֵף את היהדות במציאות שלאחר דיכוי המרד הגדול, כיבוש ירושלים עיר המקדש והחרבה מכוּונת של מקדשה. חז"ל ובמיוחד התנאים חוזרים ומדברים על חד-פעמיותה של התקופה, אם כי גם מסיבות שייתכן שנדרשו על מנת להוסיף ולבסס את מנהיגותם והלכתם גם לאחר ימי יבנה. ואמנם הצהרות לא מעטות נאמרו בדיעבד על מנת לגבש יסודות היסטוריים ודתיים למהלכים בני זמנם.

פרקי המחקר נוטלים על עצמם להכיר בגדולתה של התקופה ושל מפעלותיה שמגובות בשפע המקורות ההיסטוריים שסבבו אותה ושנבעו ממנה. ספרות התנאים – המשנה, התוספתא ומדרשי הלכה, ולצידן ברייתות תלמודיות מסוימות, מהדהדת תקופה סוערת של מאבקים מחוץ ומפנים. אף לא ניכר שהספרות ההלכתית היהודית נקטה במאמץ יתר כדי לערפל מחלוקות פנימיות, לעיתים עזות מאד, או להעלימן, כפי שנוקטת למשל ספרות הברית החדשה. ואמנם תפילת העמידה היא אבן דרך מרכזית בהתפתחותה של היהדות שלאחר חורבן בית שני. במידה רבה מאד, כפי שאראה להלן, התפילה היא ביטוי מזוקק של מאפייני הזהות היהודית של זמנה ובעיקר של ניצחון הזרם הרבני על כל הזרמים האחרים שנותרו, במידה שנותרו, לאחר חורבן הבית והתהוות המרכז ביבנה. במיוחד נראה כי אספקלריה רחבה מאד של יחסי גומלין של התפילה עם האטמוספירה שבה היא הותקנה מיוצגת בטקסטים רבים וטובים של מקורות ראשוניים מז'אנרים שונים – מספרי התנ"ך ותרגומיו לספרות התנאים והאמוראים, מהברית החדשה לאבות הכנסיה הנוצרית ומסופרים יהודים, להיסטוריונים יוונים ורומאים. יוצאת דופן היא דווקא התגלית הסנסציונית של מגילות ים המלח (קומראן) שחפה כמעט מכל זיקה, לשונית או רעיונית, לתפילות התנאים עד כמה שהנחה זו עשויה להפתיע.

פרקי הספר מובאים על פי נושאים היסטוריים או מקורות מרכזיים, לא בהכרח על פי סדר שמשקף כרונולוגיה של אירועים. הפרק הפותח את הספר מבקש להתמודד עם סוגית סיפור ראשיתה של תפילת שמונה עשרה (שם). העלילה מסופרת בתלמוד הבבלי שנערך מאות שנים לאחר התקופה שנזכרת בו. הסיפור אינו ברור כל צרכו ומרובה קשיים. המסגרת של הדיון התלמודי עוסקת בטעויות קריאה של שליח הציבור בבית הכנסת ובתוכו ממזג העורך האלמוני את סיפור ראשיתה של התפילה בבית מדרשו של רבן גמליאל השני ביבנה. בעלילה זו משובץ גם סיפור התקנתה של 'ברכת המינים' כברכה שמוספת על ידי החסיד שמואל הקטן. סיפור 'ברכת המינים' נראה כתכליתה של הברייתא שמובאת כאמור על מנת לסייע בדיון על טעויות קריאת הש"ץ. את חידתו העיקרית של הסיפור, 'הסדרת' התפילה 'על הסדר' אני מבקש לפרש בעיקר באמצעות בחינת השורש ס ד ר שבולט בסיפור. פרשנות זו אני מבסס מתוך הנחה על אינטראקציה אפשרית עם עולמה של מיסטיקה ואפילו של הפסיכולוגיה האנושית של הפולחן הדתי. בנוסף, דומה בעיני כי סיפור ראשיתה המתועדת של התפילה משיק למעגל שלם ומתגלגל של גורמים דתיים, של פוליטיקה מקומית (ארץ ישראל) ועולמית (האימפריה הרומית), וכמובן שגם גורמים שמתחרים על הזהות היהודית (הנצרות הצעירה). תובנה זו מפרנסת עניינים שונים שחלקם יבואו בפרקי הספר כפי שאתאר להלן. בנוסף, אף אם יסודותיה של התפילה היו קיימים בווריאציה כזו או אחרת בתקופה שקדמה לסצינה שמתוארת בברייתא הנדונה שבמסכת הבבלית, הרי שעצם הבאת התיאור וייחוסו לתקופת יבנה, מבדלת את הסיפור ומעניקה לו מעמד ייחודי בכלל המעטפת של ייסודה של תפילת העמידה בגרסת שמונה עשרה ברכותיה הראשוניות.

גילויי מגילות קומראן בשנת 1947 ולאחריה ערערו במעט את תפיסת היציבות הלינארית של התפתחות החברה היהודית ובעיקר של אמונתה בתקופת הבית השני, ובמיוחד במעבר הדרמטי שמשלהי ימי הבית לראשיתה של תקופת התנאים, שמוכרת לנו גם כתקופת המשנה. האנונימיות של מחברי המגילות, העובדה כי כת קומראן מזוהה בדרך כלל עם האיסיים שמתוארים אצל יוספוס פלאביוס, פילון איש אלכסנדריה וסופרים רומאים. כקהילה אינטימית, מסוגרת ואליטיסטית בדתיותה, האיסיים פתחו טקסים ויצרו תפילות, כמאפיין מרכזי כמעט אוטומטי בחברות וקהילות מסוג זה. קטעים ליטורגיים מתוארים בתיאורי האיסיים ובכתבים הכיתתיים של קומראן, והללו נחקרו רבות בעיקר בזיקה לתפילת ישראל. גילויי קומראן יצרו מרחב עצום של מחקר, ובעיקר תיקפו את חשיבותם של כתבים אפוקריפיים ופסאודואפיגראפיים להבנת העולם היהודי-נוצרי בשלהי תקופת הבית השני. יחדיו מהווים מקורות אלה בסיס להשוואה בין הריטואלים האיסיים/ קומראניים לתפילת התנאים.

סוגית העמידה כתפילת קבע ציבורית לא נעדרה מחלוקת, והמשנה אף מְחַיָּה את העדות התלמודית על ראשית התפילה ביבנה בקביעת חובת התפילה על ידי רבן גמליאל השני ובמחלוקת 'קבע ותחנונים' שבין שבינו לבין רבי אליעזר בן הורקנוס (משנה ברכות א ד-ה). מקורות רבים בספרות התלמודית מציגים את דמותו המיוחדת של רבי אליעזר בן הורקנוס, את מידת השפעתו ואת ההערצה הרבה שרחשו כלפיו. אולם לצד ההערצה "הצליחה" אישיותו הלעומתית גם להביא בסופו של דבר לנידויו במחלוקת המכוננת על 'תנורו של עכנאי' שהיוותה פראפראזה לדמותה של מנהיגות יבנה, למתינותה ולדומיננטיות שלה. על כן אני מקדיש פרק עצמאי למשמעות נוספת של תפילת העמידה ולהכרזת מנהיגות -כאמור לעיל.

במחקר זה אני חוזר שוב ל'ברכת המינים'. מהמחקר מתברר כי נראה שעדין לא נכתבה המילה האחרונה וחוקרים חוזרים ועוסקים בברכה מסקרנת זו. כפי שאראה להלן, תיקונה של 'ברכת המינים' מייצג את את הרעיון הכללי של המחקר שהתפילה היא אספקלריה מדויקת של תקופתה, וששינוייה מייצגים נאמנה את התקופות שבהן הן חלו. ברכת המינים היא הדוגמה הבולטת ביותר בין ברכות התפילה למגמה זו שכן היא מבטאת את נקודת המפגש או החיכוך, שבין זרמים ביהדות לבין עצמם ובין אלו לגחמותיו של השלטון האימפריאלי הרומאי.

העימות עם הזרם המשיחי הנוצרי שהתפתח בארץ ישראל במהלך המאה ה-1 לספירה מצא את השפעתו לא רק בתיקונה של 'ברכת המינים' אלא שהשתקף גם באבולוציה המאוחרת יותר של הנצרות שהיפרדותה מהיהדות כנראה שלא הייתה אחידה בכל מקום ומקום. אין ספק שהתיאולוגיה הפאולינית היוותה ביטוי ממשי של היפרדות עוד במחצית השניה של המאה ה-1, אולם נקודות המגע בין הקהילות השונות והקבוצות השונות שהתפתחו בהן, יהודים שקיבלו על עצמם את ההכרה במשיחיותו של ישו, ופגאנים במוצאם שהתגיירו ובסופו של דבר מצאו את עצמם ביהדות החדשה, אלה שקיבלו את השם "יראי אלוהים". הללו השפיעו את השפעתם אהדדי. הכתבים הנוצריים, מחיבורי הברית החדשה, ובעיקר ספרי הבשורה ועד אבות הכנסייה האפולוגטיקנים כדוגמת יוסטינוס מרטיר, אולי הדבר הבולט ביותר בחיכוך היהודי-נוצרי של המאה ה-2, וודאי שאלה שאחריו, שמרו את נקודות המחלוקת העיקריות שבין הזרמים, שבהם באה לידי ביטוי גם התפילה היהודית הראשונה.

אבן בוחן להשפעת המפגשים ההדדיים היא ללא ספק המרחב העירוני בעולם ההלניסטי-רומי-יהודי. ערי אסיה הקטנה היו מרובי קהילות יהודיות ובתי הכנסת שבהן שימשו כמקום מפגש מרכזי לביטוי המזוקק של יהדות התקופה. העדויות של החיבור 'מעשי השליחים' על נדודי פאולוס "השליח אל הגויים" בין הערים שבמרחב זה, ובעיקר ביקוריו ונאומיו בבתי כנסת, מצליחות לחשוף את המציאות שתחת הכסות התיאולוגית של הסיפור כמציאות מוכחת. נראה שהמרחב המייצג ביותר למפגשים אלו ולנדידת הרעיונות מהכא להתם הוא העיר אנטיוכיה שבסוריה, המטרופולין הרב לאומי בעל המגוון התרבותי העצום, שהיה כר נרחב לכל אלה. שם ניתן למצוא ביטויים שונים למגמות אלו. אחד מהם הוא החיבור הנוצרי הייחודי שנקרא 'תקנות השליחים', וכפי שאראה להלן מהווה ניתן לזקק מחיבור זה את הדי ההשפעות ההדדיות.

הפרק האחרון בספר עוסק בסוגית הגאולה המשיחית בתפילה ומתרכז בברכות הגאולה המובהקות. אולם עיון מעמיק יותר בתפילה יכול בנקל לחוש כי הרוח הכללית השוררת כמעט בכל ברכותיה של העמידה היא רוח של גאולה. בין אם היא אישית תודעתית, פיזית, נפשית או דתית ולאומית. כל כולה היא מניפסט של גאולה וישועה לעתיד לבוא. ואמנם האטמוספירה הייחודית של תקופת תיקון תפילת העמידה, אתגריה וחרדותיה לצד שאיפותיה ותקוותיה, באותן נקודות המגע הרגישות והעדינות של התהוותה המחודשת של החברה היהודית והלכותיה, חייבה גם התייחסות לסוגיית המשיחיות. נראה לי שהנקודה הסינגולרית הייתה קריסתה של המשיחיות היהודית הלוחמנית אל תוך הלהבות שכילו את בית המקדש השני בירושלים. משם התקיים האתגר העצום של שימור ערכיה המרכזיים של היהדות בתוך גישה פרקטית ומתוך חישובים קרים של הישרדות שלאחר החורבן. הללו חייבו את התמרונים המוצלחים בסופו של דבר, כמו למשל החרמתו של אחד מהמנהיגים הבולטים ביותר של תקופת יבנה, רבי אליעזר בן הורקנוס, על מזבח ה'ריאל-פוליטיק' של התקופה. רק גישה זו אפשרה את הרקמה העדינה והזהירה של הרעיונות המשיחיים אל תוך תפילת העמידה כפי שאנו רואים במנהג ארץ ישראל בנוסחים שנחשפו בין גילויי גניזת קהיר. נוסחי מנהג בבל שנמצאו בגניזה כבר משקפים שלב אחר ושונה בהתפתחות החברה היהודית, ונראה על כן שגם בבבל המאוחרת, כמו בראשיתה של המאה ה-2 בארץ ישראל, הסביבה על גווניה ויחודיות אווירתה מקיימים את השפעתם על שינויים ליטורגיים בזמן ובמקום שמימושם הופך להיות לגיטימי.

מחקר זה העלה בי בפעם הראשונה חשיבה קצת שונה על עולמם של חכמים מתקופת התנאים ואילך. אנו רגילים במחקר על המודע ועל הידוע. הזיכרון ההיסטורי משרטט לנו תהליכים והתודעה האנושית מוכוונת בדרך כלל לכרונולוגיה ליניארית. ענייני הוא בתנועות האנושיות בזמן ובמרחב. באינטראקציה של אדם עם זמנו, שכניו ומנהיגיו עם הניסיון הבלתי פוסק של הרמוניה עם המרחב הרצוי או הכפוי. דומני שהתפילה היא זיקוק של כל אלה. האדם מנסה בכל כוחו לגשר מקיומו הצר, החרד והמיוסר אל הנשגב. חז"ל ידעו לתמלל שאיפה זו ולהופכה לארגון, מבנה ופרקטיקה ליטורגית ממוסדת. וזו בשעתה עיצבה כמה מהמאפיינים המרכזיים של היהדות המתחדשת, מימי יבנה ועד ימינו.

על הסדר ביבנה

סיפור ראשיתה של תפילת שמונה עשרה נמצא בתלמוד הבבלי בלבד. בראשונה בברייתא הפותחת בתיאור כדלקמן: "שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה" (ברכות כח ע"ב-כט ע"א). במשפט אחד ממצה מסתכם כאן לכאורה תהליך שמנוסח ככרוניקה יבשה, ושעיקרו בפעולת ההסדרה של שמונה עשרה חוליותיה של התפילה תחת האוטוריטה של רבן גמליאל השני ביבנה. זוויות משולש הסיפור – שמעון הפקולי[[1]](#footnote-1), רבן גמליאל ויבנה, אינן מסתדרות על נקלה. לא ברור במה שקול אותו פקולי למעשה, למעמד ולמקום. ולמעשה, אין בידינו עדות היסטורית נוספת לאירוע זה. עיון מעמיק בכרוניקה זו מעלה שאלות וקושיות שהינן מהותיות להבנת התיאור הפותח את הברייתא. לצד השאלה מדוע מבליח לפנינו אותו פקולי לצורך ולמטרה זו בלבד, שמיד לאחריה חוזר הוא לאלמוניותו, צפות ועולות קושיות נוספות: מה טיבה של אותה "הסדרה" שנוקט בה הפקולי? מה מובנו של הביטוי 'על הסדר' ומהי זיקתו לרבן גמליאל וליבנה? ולבסוף, האם ישנה זיקה בין פעולת ההסדרה לבין אותו 'הסדר' העלום שביבנה שגם טיבה בתקופת התנאים המוקדמת עדיין אינו נהיר כל צרכו. פרק זה מבקש להציע שהמפתח להבנת האירוע הנדון עשוי במידה רבה להיות טמון בהבנתה של הפעולה המיוחסת לפקולי, 'הסדרת' התפילה, תוך ניסיון לקשרו עם הביטוי הסתום[[2]](#footnote-2) 'על הסדר'. הבנתם של מרכיבים אלו עשויה לבאר את פעולתו של אותו שמעון הפקולי, ובדיעבד אף להאיר זווית ייחודית של ראשיתן של תפילות הקבע בישראל.

סיפור הסדרתה של תפילת שמונה עשרה 'על הסדר' חוזר פעם אחת נוספת בתלמוד הבבלי, כדלקמן:

"תפילה מנא לן? דתניא: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר רבי יוחנן, ואמרי לה במתניתא תנא: מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר" (מגילה יז ע"ב).

מימרה זאת מובאת במסכת מגילה בדיון על המשנה הקובעת כי "הקורא את המגילה למפרע (בשינוי סדר הקריאה) – לא יצא (ידי חובתו)" והיא נראית כניסיון מאוחר להסביר את הברייתא ממסכת ברכות, ובעיקר את הקושי העולה ממנה, ייחוס הסדרת התפילה לשמעון הפקולי. העורך מעמת את סיפור היסוד של הפקולי עם ברייתא נוספת ממקור לא ידוע, המייחסת את סידור התפילה לזקנים ונביאים. סדר זה של זקנים קודם ושל נביאים לאחר מכן, אינו מקרי, אלא מדמה נאמנה את הרצף הנודע של מסירת התורה ממשה לזקנים ולנביאים (משנה, אבות א א). דומה כי כוונתו של סדר זה שבמסכת מגילה היא לבסס את מקומה של 'כנסת הגדולה' כחוליה בשרשרת הדורות שמעמדה אינו נופל מ'זקנים ונביאים' שקיבלו את תורת משה, ובמקרה שלפנינו, אף לבססה כבעלת סמכות ורשות בעניינים הליטורגיים.

שמעון הפקולי 'הסדיר' את שמונה עשרה הברכות – כלומר, אם נסתפק בפשט של הדברים, העמידן על סדרן הנכון. "זקנים ונביאים", לעומת זאת, **תיקנו** את הברכות. הגדרות הפעולה השונות מבטאת כמובן את הצורך להבדיל בין מעשי אותם זקנים ונביאים לבין פעולתו של שמעון הפקולי. פעולתם של הראשונים הייתה כמובן שונה בתכלית. מעלתו של אותו הפקולי כלל אינה שוות ערך ומשקל לזקנים ונביאים שסמכותם מעוגנת בכרונולוגיה המקודשת. ועל כן 'תיקון' התפילה הנו, על פי אותה מסורת, ניסוחה הבראשיתי וייסודה הקמאי, המעוגן על פי הארכיטקטורה המשנאית באפוס של שלשלת מסירת התורה. וזאת, על מנת להעניק לתפילה ראשונית זו את מהותה המיוחדת, המיסטית[[3]](#footnote-3) והנצחית. ואמנם, וכפי שנראה לעיל, הספרות התלמודית אינה רק מרמזת על הקשר שבין התפילה למשה, אלא אף קושרת אותו במישרין למטבעה של תפילה ואף לסדרה של תפילה.[[4]](#footnote-4)

המהות המיוחדת שמוקנית לתפילה אינה יכולה כמובן להינתן לה רק מתוקף מעשהו של שמעון הפקולי, ואכן, בהמשכו של הדיון, העורך נדרש להבהרה חד-משמעית, רלטיבית והיררכית, של מהות היחסים שבין 'זקנים ונביאים' לבין אותו הפקולי: "**וכי מאחר דמאה ועשרים זקנים, ומהם כמה נביאים, תקנו תפילה על הסדר, שמעון הפקולי מאי הסדיר? – שכחום וחזר וסידרם**" (מגילה יח ע"א). הבהרה זו נראית כהתמודדות עם שאלת הסמכות העומדת מאחורי התפילה והנותנת לה את חשיבותה ואת מעמדה ונראה כי היא נועדה לסלק מבוכה או ערעור בשל ייחוס 'סידור' התפילה לשמעון הפקולי. פתרונם המאולץ של עורכי הפרק הנדון במסכת הבבלית – "שכחום וחזר וסידרם", משקף במובן מסוים גם מבנה סמלי של המכלול הכרונולוגי מתיקונה של התפילה ועד לסידורה.

היכן מצויה, אם כן, אותה 'שכחה'? המקור במגילה משבץ אותה בכרונולוגיה ההיסטורית – בין ימי 'זקנים ונביאים' לתקופת יבנה. על כן ניתן לדעתי לאפיין את השכחה ולהגדירה כהתרחשות תיאולוגית, שהיא כמעין תקופת ביניים שבין שיבת ציון לימי יבנה, במהלך ההיסטורי שמקבל את השראתו משלשלת מסירת התורה ממשה לזקנים ומהם לנביאים. לא בכדי הוכתרו יבנה וחכמיה במוטו רב המשמעות – " שנכנסו חכמים לכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא מדברי סופרים ואינו מוצא" (תוספתא עדיות א א), ותפקידה של יבנה במסורת זו הוא לחבר את החוליה בשלשלת המקודשת שכמו חישבה להינתק. וייתכן שבזיכרון המאוחר, התלמודי, יבנה שקולה לירושלים ומקדשה המתחדשים עם שיבתם של גולי בבל, ובעיקר למסכת גילויה המחודש של תורת ישראל בימי עזרא, ולרוחה של אמנת הברית שבין העם לאלוהיו בכינוס הגדול של תקופת נחמיה. בין ימיהם של עזרא ונחמיה לבין תקופת יבנה, וליתר דיוק בימי החורבן, כמו חישבה תורה להשתכח מישראל, כמעין גלגול שני של התגלות, מסירה, שכחה לכאורה והתחדשות, שבין מתן תורה בהר סיני למעמד קריאת התורה של עזרא ו"כנסת הגדולה" של נחמיה בתקופת שיבת ציון. השכחה הסמלית של התורה מסמלת מעין תקופת הביניים של שקיעת מאורות אמונית, שבה גם התפילה משתכחת מישראל. על כן, פרשנותי לכרונולוגיה הפרשנית של הברייתא ממסכת מגילה, היא שסיפור סידורה של התפילה ביבנה על ידי שמעון הפקולי, שתיקונה הראשוני מיוחס להיררכיה האוטוריטטיבית של שמושפעת שלשלת מסירת התורה, אינו נופל בחשיבותו ובסמליותו מהצורך הדחוף לשמירתן או לחידושן של הלכות התורה באותה יבנה, שהיא כשלעצמה נתפסת כגלגול מאוחר של כנסת עזרא[[5]](#footnote-5) ונחמיה.

ההסבר שניתן איפה במסכת מגילה הוא עבודת עריכה שנועדה ליישב את מסורות ראשיתה של התפילה. שמעון הפקולי אינו 'מתקין' את התפילה אלא רק מסדרה 'על הסדר'. הזקנים והנביאים הם שבצעו את הפעולה המושלמת – 'תיקון' התפילה, גם כן 'על הסדר', כלומר, הזקנים והנביאים ניסחו את מטבעותיה של התפילה וקשרו את חוליותיה בסדר הנכון – הסדר שמגלם מהות נעלמה שאותה יש לשמר. מעשה הפקולי, מאידך גיסא, על פי תפיסתם של עורכי הבבלי, היה לקשור מחדש את מטבעות הברכות בסדרן הנכון – 'על הסדר'. התירוץ המאולץ של הדיון במסכת מגילה, "שכחום וחזר וסידרם", כנראה שאינו מתכוון לשכחת נוסחי ברכותיה של התפילה, אלא רק למבנה המהותי ולגיבוש הצורני של פרקיה, כאמור, 'על הסדר'.

הברייתא במסכת ברכות המתארת את 'הסדרתה' של תפילת שמונה עשרה ביבנה, מייחדת מקום גם לסיפור תיקונה של ברכה אחת בלבד מברכות התפילה, היא 'ברכת המינים'. הסיפור מעלה כי אפילו מחבר התפילה, שמואל הקטן, שכח את מילותיה של אותה ברכה חשובה כשנה לאחר תיקונה (שם, כט ע"א). על פי הברייתא, טעות באמירתה המדויקת – מילה במילה – של ברכת המינים, הביאה לכך שהיו "מעלין", כלשון הכתוב, את שליח הציבור מלפני התיבה, כלומר לא מאפשרים לו להמשיך בתפילה. פסיקת האמוראים בסוגית ברכת המינים מתחדדת לנוכח ההצהרה – "טעה בכל הברכות כולן, אין מעלין אותו" (שם). כלומר, לברכת המינים יש מעמד מיוחד.[[6]](#footnote-6) ומבארת הברייתא: "חיישינן (חוששים אנו) שמא מין הוא". משום כך האיסור לשבש את הנוסח המקובל של ברכת המינים[[7]](#footnote-7) דווקא מדגיש את אופיין הגמיש של נוסחי יתר הברכות בתפילה. סדרן של הברכות, לעומת זאת, נשא כבר אופי מהותי ומובהק ולפיכך קשה יותר היה לשנות את המבנה החולייתי של כלל התפילה לעומת גמישות נוסחי הברכות והקלות היחסית שבה ניתן היה לבצע בהם התאמות ושינויים. הידע המעורפל כנראה, שיש לשמר את המבנה הראשוני של התפילה, מבנה שכאמור הייתה לו משמעות מיוחדת, מסביר את הצורך של עורכי הבבלי להביא את הברייתא הנדונה על פרטיה, ובעיקר את תיאור התקנתה של ברכת המינים. שכן שואלת הגמרא, מהו הרעיון שעל פיו נבנתה התפילה במסגרת של שמונה עשרה חוליות?[[8]](#footnote-8) ההצעות השונות (כנגד י"ח מזמורים; כנגד י"ח חוליות שדרה) שמובאות על ידי עורכי הבבלי בשמם של תנאים מעלות ספק בעינינו אם הסיבה הקדמונה למספר שמונה עשרה החוליות אמנם הייתה ידועה לאמוראי בבל. אולם חשוב אף יותר היה לעורכי הבבלי להעלות הסבר לשאלה מדוע נוספה ברכה למבנה הקיים, שכן הבבלי הביא את הברייתא הנדונה גם על מנת להסביר את מבנה תשע עשרה הברכות שהיה נהוג בבבל.

על פי מבנה הברייתא שלפנינו, שמואל הקטן שהתקין את ברכת המינים עומד מול שמעון הפקולי שהסדיר את שמונה עשרה הברכות על הסדר. ציון פעולתם של שני אישים אלה מדגיש שוני מהותי בפעולה. אף בלא לדרג חשיבות או משמעות של כל פעולה כשלעצמה הרי שאין ספק שמדובר בשתי פעולות שונות. 'תיקון' או 'התקנה' של ברכה נוספת על ידי שמואל הקטן מדגיש עוד יותר את המיוחד והשונה בתפקידו של שמעון הפקולי. על פי הברייתא הלקוטה מזכרונות רחוקים, שמואל הקטן מנסח בעצמו את מילות הברכה, ועל כן 'התקנת' הברכה היא ניסוח מילותיה. 'הסדרת' תפילת שמונה עשרה על ידי שמעון הפקולי 'על הסדר', מאידך גיסא, איננה כבר מלאכת ניסוח ברכותיה של התפילה, שכן אם כך היה, היינו מוצאים כי שמעון הפקולי 'התקין' את הברכות, ולא סדרן. מעשהו של שמואל הקטן אף שקול בהגדרתו התלמודית למסורות המייחסות את ניסוח ברכות התפילה לאבות האומה (ברכות כו ע"ב). "משה התקין מטבעה של תפילה" (ירושלמי, ברכות ז ג, יא ע"ג), כך גם "אברהם תקן שחרית" (בבלי ברכות שם) וכו'. ועל כן, עקב חסידותו רבת המוניטין של שמואל הקטן,[[9]](#footnote-9) מעשה תיקונה של ברכת המינים יכול להיות שקול – אם לא למעשי אבות האומה ממש, אזי לפחות לאנשי 'כנסת הגדולה' שגם להם כאמור מיוחסת מסורת תיקונה של התפילה.

ראינו אם כן כי ייחוס חיבורן של ברכות התפילה לאבות[[10]](#footnote-10) נועד להקנות לתפילה סמכות, קדושה ומעמד מוסרי. אולם, כך נראה, תוקפה או כוחה האמתי של התפילה מוקנה לה רק בהיותה ערוכה בסדר הנכון. כך למשל מבין זאת הבבלי:

"ויעבור ה' על פניו ויקרא" (שמות לד ו) א"ר יוחנן אלמלא מקר כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם (בבלי, ראש השנה י"ז ע"ב).

בפרשנות המאוחרת של הבבלי, התיאור המפליג בדמותו של הקב"ה כשליח ציבור משווה את התפילה למעמד הר סיני. משה מקבל סדר תפילה כשם שהוא מקבל את התורה, באיחוד רעיוני שמעמיד את הליטורגיה ואת החוקה השמיימית במעמד אחד וכשווי ערך,[[11]](#footnote-11) אם כי מהותו של 'סדר תפילה' בברייתא הבבלית אינה נהירה כל צרכה.[[12]](#footnote-12) ניתן לומר כי בראיית זמנה של עריכת הבבלי ובאטמוספרה בבלית, הסיפור ולקחו המוסרי ברורים בתכלית. התפילה הממוסדת, שכתבוה אבות האומה, ושמעמדה שקול לתורת משה, בכוחה לכפר על החטאים. אולם האם זו היא כוונתה המקורית של הברייתא? והאם כך הבינוה אמוראי בבל? המפתח לקושיה זו מצוי בדברי האל המלווה את מסירת 'סדר התפילה' למשה, לפיהם לסדר הניתן מהקב"ה יש תחולה מוגבלת – "כל זמן שישראל חוטאין", אולם רק אם יעשו לפניו "כסדר הזה" יכופרו חטאיהם ויימחלו. מעמד התפילה הוא כמעמד התורה שאף היא ניתנת על הסדר, כרצונו של נותנה, אם כי לא על הסדר הנשגב, הגנוז בידי שמים, שבכוחו לשנות סדרי עולם. וכך יש לראות גם את 'סדר התפילה'. הוא אינו רק טקסט שמקודש רק מהיותו חיבור של ברכות, אלא בעצם היותן בסדר הנכון, כצירוף הנושא בחובו את הכוח להלבין חטאים כשלג.

אמרתו של ר' יוחנן שהקב"ה הוא שהראה למשה סדר תפילה מבקשת כנראה להקנות לתפילה המוסדרת מעמד אוטוריטטיבי. אמנם לא ברור אם כוונת הדברים היא לנוסח הברכות שנהג בימיו של ר' יוחנן (או העורך הבבלי), אך ודאי יותר יהיה להניח שהברייתא עוסקת בסדרן של הברכות, ולא בנוסחיהן. ובכל מקרה, ייחוס מקור הסדר הנכון, הריטואלי, לידי שמים, מעוגן היטב בדתות המזרח הקדום בכלל ובמסורת רעיונית מקראית בפרט. הוראת אלוהים למשה "(ו) וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם. כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל-כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ" (ויקרא כה ח-ט) מלווה בתיאור מפורט ודקדקני של תבנית המשכן (שם, כה-כז) ומדגימה את האמונה שכל הנברא והמיוסד הינו העתק של התבנית השמיימית. כך הם גם ירושלים ומקדשה בחזיונות הנביא יחזקאל, שעתידים לרדת באחרית הימים משמים ולתפוס את מקומם של ההעתקים הארציים החיוורים (יחזקאל, פרק מ' ואילך).[[13]](#footnote-13) על משה נאמר כי הוא גם הסדיר את עבודת בית המקדש העתידי (ספרא צו מכילתא דמילואים פ"א). מבנה הרעיון האחרון זהה לתהליך המתאר את מסירת התפילה למשה "בסדר הזה"; גם עבודת האל במשכנו – אוהל מועד, נמסרת אף היא, על פי סדרה, מהקב"ה אל בני ישראל באמצעותו של משה. משה מסדיר את עבודת הפולחן על פי הסדר השמימי, ועל כן ניתן להעמיד רגליים איתנות לסברה שמסורת זו, או תפיסה דומה לה, עמדה ביסוד הסיפור שבתלמוד הבבלי על סדר התפילה שנמסר למשה. ואם כבר הבבלי רואה לנגד עיניו 'סידור' תפילה במשמעות של קובץ מוקדם (ולא ידוע), הרי שברורה לחלוטין כוונתו לעגן את מעמדו של קובץ זה בקדושת ראשונים ובסמכות הבלתי מעורערת הנובעת ממסורות אלו.

הרעיון על כוחו של הסדר הנכון אף התגלגל והתפתח לכיוונים מפתיעים. "Rabbi Elazar said that if the Torah had been given in order (al-haSeder), anyone who reads it would immediately be able to create a world, revive the dead, and perform miracles. Therefore, the order of the Torah was hidden and revealed before the Holy One, blessed be He" (Midrash Psalms 3:2). כלומר, סידור פרשיות התורה בסדר מסוים מקנה את היכולת לחולל ניסים. זמן חיבורו של המדרש אינו ברור[[14]](#footnote-14), אולם הרעיון הוא שסדר טקסי של פרשיות התורה הידוע רק לקב"ה יוצר צירוף או נוסחה מאגית. ואין הם נחלת בני אדם. סידור פרשיות התורה 'על הסדר' הוא העמדתן במבנה הנכון, הספיריטואלי, האלוהי, כרז טמיר ונשגב. מאמרו של רבי אלעזר במדרש דנן הינו מפתיע בייחודו – סדר התורה כמו אינו עשוי 'על הסדר' והוא רק צלה של התבנית האמיתית, הטרנסצנדנטית, המצויה בידי שמים בלבד. נראה בעליל כי חייבת להיות סיבה ראויה לדברים אלה, שתהא פרופורציונית לעוצמת הטענה של רבי אלעזר, שכן אחרת טענתו תמוהה וחסרת פשר, ומן הראוי שסיבה זו תהא שקולה במידתה לקביעתו הנועזת ואולי אף המסוכנת של רבי אלעזר, שכן אמירתו נוגעת ביסודי היסודות של האמונה. ועל כן את הגורם לאמירה ניתן אולי למצוא בחשש מקריאה *אחרת* של תורה, ובסכנתה של אינטרפרטציה שונה ומנוגדת למסורת אבות, של יסודותיה. ואמנם, המשנה מביאה דברים נכוחים של רבי אלעזר המודעי, כי "המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק בעולם הבא" (משנה, אבות ג יא); 'המגלה פנים בתורה' ניצב בדברי רבי אלעזר לצידם של 'המחלל את הקודשים והמבזה את המועדות', ואת 'המפר את בריתו של אברהם אבינו', דהיינו המבקש להעלים את ברית המילה. ועל כן חטאו של 'המגלה פנים' שקול לאחרים. מן הדברים הללו עשויים לעלות באופן ברור למדי הדי הפולמוס עם הנצרות.[[15]](#footnote-15)

סדר התפילה המונחל למשה מדי שמים כמאמר הבבלי, נקשר רעיונית לעוצמתו הנשגבת והאלוהית של סידור פרשיות התורה 'על הסדר' בחיכוך מושגים אלו עם פנומנולוגיה מיסטית.[[16]](#footnote-16) מנקודה זו הדרך חזרה למעשהו של שמעון הפקולי, ש'הסדיר' כאמירת הבבלי את התפילה 'על הסדר', אינה נטולת קשיים. הברייתא שבמסכת ברכות מנוסחת ביבושת אופיינית למקור ולהקשר ובאופן שבו קשה לצבוע את מעשה הפקולי בגוון מיסטי כלשהו. אף מיקומה של הברייתא בתלמוד הבבלי בלא כל זכר ורמז לסיפור זה במקורות תנאים אינו מקל על הבנת מילות המפתח שבטקסט, ובעיקר בהקשר התקופתי של ימי יבנה, אלא אם כן ניתן לברר את מקורן של מילים או מושגים אלה, ולאתרן בהקשרים דומים אף ברבדים קדומים יותר של הספרות התלמודית, ובעיקר בספרות תנאים.

הביטוי 'על הסדר' מופיע במקורות התנאים בעיקר בהקשרים ריטואליים-ליטורגיים. במשנה מופיע הביטוי פעם אחת בלבד, במסכת יומא, בפרק הדן בהלכות פולחן בבית המקדש: "כל מעשה יום הכיפורים האמור על הסדר, אם הקדים מעשה לחברו לא עשה כלום [...] רבי אליעזר ורבי שמעון אומרים ממקום שפסק משם הוא יתחיל" (משנה יומא ה ז).[[17]](#footnote-17) הצהרה זו נראית כמסכמת את הלכות יום הכיפורים שנדונו בפרקים הקודמים לפרק זה במסכת יומא,[[18]](#footnote-18) בעיקר בגלל הציון "האמור".[[19]](#footnote-19) מכאן שאין חשיבות לסדרן של הפעולות שבאות לאחר אלה שהם 'על הסדר'. ההפרדה בין הפעולות ש'על הסדר' לבין אלו שלאחריהן רק מדגישה את חשיבותו של סדר פעולות הכוהן ביום הכיפורים, המנויות 'על הסדר'. אמנם ישנה סברה כי חלוקת המסכת לפעולות שהן 'על הסדר' לבין הללו שאינן נכללות בסדר המוקפד היא מעשה עריכה, אולי מדור אושא,[[20]](#footnote-20) קביעה שנשענת על ההשערה שמסכת יומא מהמשנה היא קובץ של מסורות קדומות מתקופת הבית, וכי המסכת עצמה התעצבה בדור שבין יבנה לאושא. סדר יום הכיפורים קבוע בתורת משה. גם הספרא –הדורשת את ספר ויקרא, עושה שימוש תדיר בשורש ס ד ר כדי לתאר את עבודת הכוהנים במקדש. אולם השורש הנדון אינו מופיע בהנחיות המפורטות והמדוקדקות בספר ויקרא עצמו.

למעשה שורש זה אינו קיים במקרא למעט הופעה יחידאית.[[21]](#footnote-21) במקורו מצוי שורש זה במובן הדרוש באכדית לפי הצורה ***sadāru***, ונמצאו עדויות לשימושים שגורים בצורה זו בהקשרים רבים שמציינים סדר, הרגל ושיטה, ולעיתים אף מסירוּת להתמדה בפעילויות שונות,[[22]](#footnote-22) גם בהתייחס לריטואליים פולחניים-מקדשיים. כתובת עתיקה הכתובה באכדית על פני אבן 'כודורו'[[23]](#footnote-23) שזמנה מימי נבוכדראצר הראשון מלך בבל (המאה השתים עשרה לפנה"ס), מתארת את הפעולות הפולחניות של הכוהן במקדש: "*Ina* ***sadār*** *sattukki Ekur*" [עברית: "בסדר(ו) את התמיד של (מקדש) אֶכּוּר"][[24]](#footnote-24) ומפארת את דמותו ופעלו.[[25]](#footnote-25) קרבן התמיד הוא תפקידו הראשון במגוון פעולותיו של הכהן הבבלי בפולחן אֶכּוּר ומעשהו מוגדר במילה האכדית *sadār*, המציינת את מעשה הריטואל. כתובת אחרת מאותו המקור מרוממת את המלך עצמו שמחדש את הערים הקדושות של שומר ואכד ומקיים בעצמו את קרבן התמיד (***sadār*** *sattukki*) של אֶכּוּר וניפּוּר.[[26]](#footnote-26) שימושים אחרים של השורש ***sadāru*** בלשון האכדית בהקשר ליטורגי מציינים למשל את המונח הנדון כמתאר שגרה קדושה בפעילות שדורשת מסירוּת ונאמנות, כזו המאפיינת את עבודת הכהן. כתובת בשפה האכדית מהתקופה הנאו-אשורית, כנראה מספרית המלך אשורבניפל, מעלה על נס את מסירותו של המלך שבאה לידי ביטוי בשגרת פעולותיו (***sa-dir***) לאלים[[27]](#footnote-27) ומהללת את המלך בשגרת העלאת המנחות לאלים.[[28]](#footnote-28) כתובת נוספת באתה סדרה מציינת בשימוש באותו השורש את מעלת המלך אם פיו עסוק כדרך שגרה בתפילה לאלוהי העיר.[[29]](#footnote-29) כתובת אחרת המיוחסת לנבונאיד מלך בבל מתארת את תפילת המלך המבקש להתמיד בעשיית הפעולות הנכונות בעבודת הקרבנות והתפילות לאלים, ועושה שימוש בשורש זה.[[30]](#footnote-30) ולא רק המלך, גם הכהן המבאר את דרכי האל בעיון בקרביים של בעלי חיים מתפאר בתדירות הקבועה של הכנותיו לפרוצדורה מקודשת זו, ובאותה צורת פועל.[[31]](#footnote-31)

הכתובות הקדומות מתארות באמצעות השורש האכדי ***sadāru*** את התפקידים הכוהניים של המלך, וכמובן של הכוהנים עצמם במעשה הפולחן של קרבן התמיד.[[32]](#footnote-32) משם נקלט והופץ כפי הנראה שורש זה בשפות שמיות נוספות. הפסוק המקראי המתאר את ריטואל קרבן התמיד באוהל מועד מנסח את ציווי ה' למשה במילים "וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת" (ויקרא כד ו). ברובד זה עדיין לא נקלט השורש ס ד ר. אולם פסוק זה מתורגם לארמית בניב שומרוני בהא לישנא: "ותשוי יתהין תרין סדרין". וכלל, התרגומים הארמיים לתורה כבר נוקטים הם בלשון ס ד ר בתארם את מערכת הפולחן באוהל מועד.

בספרות התלמודית ס ד ר לבנייניו השונים כבר מופיע תדיר,[[33]](#footnote-33) אף ברבדים הקדומים ביותר של ספרות זו, במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה. השורש ס ד ר שנהג מן הסתם בארמית הארצישראלית, קבע את מקומו גם בעברית המשנאית, בכלל הספרות התנאית ולאחריה ברבדים השונים של התלמודים. הברייתא המתארת את 'הסדרתה' של התפילה 'על הסדר' מצויה אמנם רק בתלמוד הבבלי, אולם אין להניח כי העורך עשה שימוש במילה רק כי הייתה זמינה לו מאוצר המילים שבסביבתו הגיאוגרפית והלשונית. תיאור מעשה הפקולי נמסר בעברית כאשר השורש ס ד ר כבר נקלט לחלוטין בשפת הקודש. וכבר ראינו שהביטוי 'על הסדר' עצמו מופיע כבר במשנה ועל כן ניתן להניח במידה רבה של סבירות שמקורה של ברייתא זו הינו קדום למדי. ויתירה מזו: הקשר בין השורש ס ד ר לריטואל הפולחני אף עשוי להעניק משמעות נוספת למימרה המופיעה במדרש בראשית רבה[[34]](#footnote-34) – "רבנין אמ' (תפילות) כנגד תמידין" (סח ט). הפשט של מימרה זו מכוון ודאי לקביעותה היומיומית של התפילה, המקבילה למעשה התמיד בימי הבית, וייתכן מאד שכאן ניתן לראות את היסוד לרעיון שגם אמירתן של הברכות 'על הסדר' שקול אף הוא לריטואל התמיד. חשיבותו של התמיד, גם לאחר חורבן הבית, הודגמה בייחודה של מסכת שלמה במשנה לעניין התמיד, וכמובן לסדרים המדוקדקים של עבודת הכהנים בקרבן התמיד. ושם מצאנו, בין היתר, תיאור ציורי למדי של טקס התמיד שחותם בקביעה "זה הוא סדר התמיד לעבודת בית אלהינו יהי רצון שיבנה במהרה בימינו אמן" (משנה, תמיד ז ג). המשנה מדברת בבית המקדש לעתיד לבוא אולם קיימת סברת מלומדים כי משנה זו מיוחדת במינה, גם בלשונה וגם בקדמותה,[[35]](#footnote-35) ועל כן נראה שהמשנה משמרת זיכרון ריאלי וקרוב של ריטואל שכוחו ניתן לו בסדר המדוקדק של פעולותיו, ככתוב במפורש במקור.

יחסו של התלמוד הבבלי לרעיון זה מורכב. התלמוד מביא את דברי ר' יהושע בן לוי, אמורא ארצישראלי מהדור השני, כי "תפילות כנגד תמידין תקנום" (בבלי ברכות כו ע"ב) כפי שנאמר בשמם של 'רבנים' במדרש בראשית רבה. מנגד מובאים דבריו של רבי יוסי ברבי חנינא שנשען על המסורת – "תפילות אבות תקנום". הבבלי נמנע מהכרעה בסוגיה זו ומהעדפת מסורת אחת על אחותה: "תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי".[[36]](#footnote-36) אם אמנם הסדרת התפילה 'על הסדר' ביקשה לשמר את סדר היומיום המקודש של הליטורגיה המקדשית, הרי שמרחק הזמן מטשטש מן הסתם את הצורך הזה ואת מקורותיו, מבחינתם של החכמים הדנים בסוגיה או עורכיה של המסכת בבבלי.

עדויות על תפיסת הקשר בין השורש ס ד ר לריטואל הפולחני שמקורו בסדר אלוהי שמועבר מידי שמים לישראל באמצעות אבות האומה, מצויות לרוב בספרות התנאים. למעשה אף מקדימה ספרות זו ומתארת לפנינו כי ס ד ר שמיימי מקודש תחילתו בימי הבריאה. כך אומרת המכילתא: " וַיִּסְעוּ מֵאֵילִם וַיָּבֹאוּ" (שמות טז א) למה נאמר יום מגיד שאותו היום אירעה שבת להיות שהיא סדורה ובאה מששת ימי בראשית עד שנתנה להם לישראל" (מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, א). הסדר הקדוש מקדמת דנא הונחל לישראל, ובזה ניתן לראות כמעין בסיס תיאולוגי לווריאציות התלמודיות על הנחלת סדרים ריטואליים ובדיעבד גם ליטורגיים. המכילתא, ולא רק היא, מציגה את רעיון הנחלת הסדר השמיימי הריטואלי כחיזיון דטרמיניסטי שעומד כבר בפני אבי האומה: "שהראה המקום לאברהם אבינו [...] בית מקדש וסדר קורבנות" (שם, דבחדש ט).

מדרש זה של המכילתא כמו מדלג מבחינה כרונולוגית מעל סיפור הסדרים המפורטים של בנית משכן ה' במדבר סיני כפי שמתארם ספר שמות (פרק לה ואילך) וכן תיאור סדרי הפולחן המורכבים והמדוקדקים באוהל מועד שבספר ויקרא (פרק א ואילך), וכך קושר את סדר פולחן המקדש, בית האלוהים הקבוע, לא רק לקודמו, משכן האלוהים הזמני שבאוהל מועד, אלא לברית עם אברהם שבצידה הבטחת האל על האומה שתצא מזרעו. נראה שבתפיסתם התיאולוגית של התנאים, וככל שמדובר בריטואל הפולחני ובדיעבד אף הליטורגי שבעבודת המקדש, הסדר הוא בראשיתי ודטרמיניסטי ואין לשנותו. הספרא הדורשת כאמור לעיל את תורת הכהנים (ספר ויקרא) כבר מתארת את פעולותיו של משה כ'הסדרה' 'על הסדר'. לכן אף אמירתה של הספרא כי משה הסדיר את עבודת המקדש אינה חריגה. שכן יסודה של עבודת המקדש היא בהסדרת עבודת הכהונה במשכן, מעשי ידי משה.

ראינו שהמשנה קבעה כי כל מהלך טקס יום הכיפורים לפרטי פרטיו הינו 'על הסדר', וכי שיבושו של סדר זה, שמתואר עוד מדאורייתא בהקפדה על קוצו של יוד, מבטל את משמעות הטקס ומטרותיו. מתוך עקרון זה מעלה הספרא קביעה יוצאת דופן, במדרש על מהלך טקס גורלות השעירים ביום הכיפורים: "וּבָא אַהֲרֹן אֶל אֹהֶל מוֹעֵד (ויקרא טז כג) כל הפרשה כולה אמורה 'על הסדר' חוץ מן הפסוק הזה" (ספרא, אחרי מות פ"ד פרק ו). הספרות התלמודית והפרשנות העניפה שלאחריה נדרשה רבות לקביעה זו[[37]](#footnote-37) ואין זה המקום לדון במהות השיבוש ובהסבריו. סדר הפעולות המדוקדק של פולחן יום הכיפורים מוכתב למשה מפי הגבורה ושינוי במהלכו מבטל את השפעתו הרצויה של הטקס. המכלול המקודש, העקיב והכרונולוגי הינו קוהרנטי, וגיבושו במתכונתו המלאה, שהיא ורק היא טעונה באנרגיה המקודשת, היא המעשה 'על הסדר'. ואין ספק שערנות זו לשלמותו של המכלול היא שמעלה דיון חריג כזה בשיבוש מקראי של של מכלול 'על הסדר'.

מדרש פסוקים נוסף במדרשי ההלכה התנאיים מוליך אותנו כבר לכיוון שונה, לכאורה שולי, אולם מהותי לענייננו. המדרש מתייחס לתיאור הריטואל המסתורי שנעשה על ידי כהן המשכן ושמטרתו לבדוק אם אשה לא סטתה ובגדה בבעלה (במדבר ה). בתיאור מהלך הטקס המקודש נאמר כך: "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ..." (פס' כא). על כך אומר הסִפְרֵי: "מה ת"ל ואמר הכהן לאשה? לימדה כהן סדר שבועה". (ספרי במדבר יב). דומה אם כן, כי יש כאן ריטואל (השבועה) בתוך ריטואל (טקס המים המרים). בתיאור המקראי הכהן משביע את האישה במילותיו הוא. הספרי מצא לנכון לתאר את נוסח שבועתו של הכהן, שהיא לִבָּתוֹ של הטקס, כ-סדר. בכל המקומות האחרים בספרות התלמודית שבהם מתקיים דיון בטקס המסתורי (בבלי סוטה לב ע"ב; ירושלמי, סוטה ז א, כה ע"ב) אין אזכור לסדר השבועה.[[38]](#footnote-38)

התלמוד הבבלי שמביא לפנינו את הברייתא המתארת את הסדרת תפילת שמונה עשרה 'על הסדר', אינו מסביר את מהותה של ההסדרה המיוחסת לשמעון הפקולי ואינו מפרש את המושג 'על הסדר'. לכאורה עולה כאן תמיהה: האם אין תיאור זה מספיק חשוב כדי לתהות לגביו או שמא מהותו כבר ידועה למדי לאמוראים או לעורכי הבבלי עד כדי ייתור כל דיון במובנו. זאת אין לדעת, אולם דיון אחר בבבלי עשוי אולי ללמדנו שריחוקה של האקדמיה הבבלית מהמציאות הארצישראלית, בעיקר במובן של זמן אך גם של נסיבות, יש בו כדי לטשטש מושגים עתיקים עד כדי ערפול כמעט מוחלט של כוונותיהם המקוריות.[[39]](#footnote-39) הבבלי מציין את המושג 'על הסדר' במספר מצומצמם של אזכורים. כאמור לעיל חלקם (ברכות; מגילה) מתאר את מעשה הפקולי בהסדרת התפילה, וחלקם האחר עולה בדיון בסדר הפעולות של יום הכיפורים, על בסיס המשנה שבמסכת יומא. אולם בעוד הסדרת התפילה נמסרת בלא פירוש, או בליווי פירוש חלקי ומאולץ, הרי שמעשה יום הכיפורים 'על הסדר' כבר מפורט מאד, כצפוי, שכן מדובר בטקס. אולם במקום אחד, במסכת סנהדרין, פוטר הבבלי את הנוקשות המצטיירת בהלכה המשנאית על סדר טקס יום הכיפורים לכאורה כלאחר יד. ענין זה נמצא בכלל בדיון אמוראים על ארבע מיתות בית דין, שם נאמר: "כל מקום ששנו חכמים דרך מניין – אין מוקדם ומאוחר" (בבלי סנהדרין מט ע"ב). כלומר, אין חשיבות שנודעת לסדר הדברים, ובמקרה הנדון לסדרן של מיתות בית דין אין שום חשיבות הייררכית, או מדורגת. אולם בהמשך מציין רב הונא בשם רבותיו, שקביעה זו נכונה, למעט כשמדובר בסדר של פעולות שמטרתן זיהוי דם נִדָּה (על פי משנה נדה ט ו). הדיון האמוראי מקשה – ובצדק – על קביעה זו, ובעיקר תוך תמיהה על כך שסדר פעולות בעניין נדה מהווה דוגמה שעדיפה על סדר פעולות מקודשות הרבה יותר, כמו סדר יום הכיפורים וסדר הקרבת התמיד. תשובת הגמרא המפתיעה, היא שהללו סדרים שהקפדתם היא "חומרא בעלמא" (בבלי סנהדרין מט ע"ב); כלומר, בסדר הפעולות של יום הכיפורים כשלעצמו אין קדושה מיוחדת במינה, אלא שזו דקדקנות שמתחייבת מגודל המעמד. תשובה זו אינה אלא מעידה על כך שאמוראי בבל הדנים בסדרי פולחן המקדש, מאות שנים לאחר קביעתם, אינם יורדים לסוף דעתה של המשנה. וזו רק דוגמה אחת מני רבות. הבנת הבבלי את המושג חורגת מאד מטעמים מובנים מכוונותיו המקוריות. על כן במקומות מסוימים, כמו בברייתא שבמסכת ברכות שמתארת את סידורה של תפילת שמונה עשרה 'על הסדר' מסתפק הבבלי רק בציטוט הדברים ללא פרשנות, או בפרשנות דחוקה ומאולצת לאותו העניין כמו במסכת מגילה.

דיון אחר בתלמוד הבבלי אף מציג לפנינו ערבוב מושגים מתקופות שונות. במסכת סוטה למשל (מט ע"א) מחליפים האמוראים דעות על אודות אמירתה העגומה של המשנה כי "מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה (משנה סוטה ט יב)". רבא אף מחריף אמירה זו: "בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו". משמקשה התלמוד ושואל "עלמא אמאי קא מקיים (והעולם על מה מתקיים)", משיבים " אַקְּדוּשָּׁה דְסִידְרָא [...] שנאמר (איוב י כב) "אֶרֶץ עֵיפָתָה כְּמוֹ אֹפֶל צַלְמָוֶת וְלֹא סְדָרִים וַתֹּפַע כְּמוֹ אֹפֶל". הסדרים הם סדרי תפילה ולימוד, והללו הם תנאי לכך שתצא הארץ מהאפילה. ובלשון המקור"תופיע מאופל".

הבבלי נדרש כאן לפרשנות חוצת דורות ומושגים בבקשו לאזן את ההצהרה חסרת התקווה של רבן שמעון בן גמליאל משמו של רבי יהושע בן חנניה, מגדולי דור התנאים השני בארץ ישראל. וכך שלושה רבדים היסטוריים נוכחים בדיון זה, וכל אחד רחוק ממשנהו למרות ניסיון העריכה המאולץ של עורכי הבבלי, שנטייתם למזג בין מקורות לצורך דיון ופסיקה מוכרים היטב. הדיון התלמודי נראה כמעביר את תלאות המציאות הארצית למרחב של סדרי עולם וסיבות קיומו. לשם כך התלמוד מסתייע בקינת איוב שבה אֹפֶל צַלְמָוֶת הוא תמונת התשליל הקוסמית של מה שמכונה בהופעה תנ"כית יחידאית סְדָרִים. ו'סדרים' אלו מתפרשים כאמור על ידי האמוראים כסדרי תפילה. איננו יודעים מהי סוף דעתו של מחבר ספר איוב בעניין אותם 'סדרים', אולם ברור שגם האמוראים המתדיינים בסוגיה אינם מבינים פשרם. ובעיקר לנוכח ההופעה היחידה של השורש ס ד ר בתנ"ך שמשמעותו הראשונית, בהקשר המקראי, אינה ברורה כל צרכה. ולא זו בלבד, אלא שלשונו הקשה של ספר איוב העלתה עוד בפרשנותו של אבן עזרא מן המאה השתים עשרה את האפשרות שספר איוב הוא תרגום, כנראה מארמית. וכבר טענו חוקרים כי ייתכן שבמלאכת התרגום לשירה העברית המקראית הותיר המתרגם מילים בארמית, וביניהם השורש ס ד ר בהופעתו זו, בתוך הטקסט העברי.[[40]](#footnote-40) מנגד נשללה טענת המקור הארמי[[41]](#footnote-41) (או אחר) והועלתה השערה סבירה למדי שבהיות השפה ארמית ה – *Lingua Franca* במרחב השמי בתקופה המשוערת של חיבור הספר, לא הייתה סיבה שלא לעשות שימוש במילים כאלה ואחרות משפה זו אם הן תאמו את ההקשר הדרוש.[[42]](#footnote-42) על כן עובדה היא שהמונח הנדון נקלט בסופו של דבר בשפה העברית. ולכן יהא אשר יהא מעמד השפה הארמית בספר איוב, נראה כי הופעתו הקדומה ביותר של השורש ס ד ר בלשון העברית השגורה היא בכל זאת בספרות התנאים שכן קודם לכן שורש זה נהג תדיר בשפות השמיות טרם נקלט בעברית. אולם נראה שלענייננו אין צורך בפרשנויות מורכבות ואפשר לקבל את המבנה הכל כך דיכוטומי של הפסוק הנדון כפשוטו. ועל כן, יהיו אשר יהיו אותם 'סדרים', קטבם הנגדי האפל מפתה את המחשבה לנדוד לסדרים הדטרמיניסטיים של הבריאה כאשר שיבושם של סדרים אלו מיוחס לעיתים לכוחות דיימוניים.[[43]](#footnote-43) אף ייתכן שניגודם של 'סדרים' בשירת איוב כאֹפֶל צַלְמָוֶת היווה מקור השראה לתפיסות אלו. אולם יחד עם זאת, ויהא אשר יהא טיבם של אותם 'סדרים', עדיין לא ברור מדוע בעיני אותם אמוראים המתדיינים על קיומו של עולם וְקִלְלוֹת מציאותו, 'הקדושה דסדרא' היא זו ששקולה לסדרי עולם ונותנת לו את יציבותו.

הקדושה דסדרא דהיום היא תפילה שנאמרת בימי חול, בשבתות ובמועדים, ושנקראת בדרך כלל על שם פתיחתה 'ובא לציון גואל'. בקדושה דסדרא זו נכללת סדרת פסוקים מחזיונות ישעיהו (ו ג: "וְקָרָא זֶה אֶל-זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת מְלֹא כָל-הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ") ויחזקאל (ג יב: "וַתִּשָּׂאֵנִי רוּחַ וָאֶשְׁמַע אַחֲרַי קוֹל רַעַשׁ גָּדוֹל בָּרוּךְ כְּבוֹד-יְהוָה מִמְּקוֹמוֹ"). פסוקים אלה מופיעים בסדר זה גם בחזרת הש"ץ על תפילת העמידה בין הברכה השנייה לשלישית (להלן 'קדוּשת העמידה') ובברכת 'יוצר המאורות', והם הנותנים למקבצים אלה, השונים זה מזה פרט לשילוב הפסוקים, את התואר 'קדוּשות'. מקורה של הקדושה דסדרא אינו ברור. עזרא פליישר קבע בפסקנות ששילוב פסוקי היסוד המקראיים של הקדושה ב'קדושה דסדרא' ובברכת 'יוצר' הינו בחזקת אינטרפולציות מאוחרות, הן מבחינה ספרותית והן מבחינה תמאטית.[[44]](#footnote-44) לגבי הראשונה הסתמך פליישר על תשובה של רב נטרונאי, גאון סורא שבבבל במאה ה-9, ממנה ניתן ללמוד שהשימוש של ברכת 'בא לציון גואל' היה לסיום הלימוד הקבוע במקרא שהתקיים בבבל בעיקר בסוף תפילת שחרית.[[45]](#footnote-45) גם קדושת העמידה כפי שמוכרת לנו היום אינה אינטגראלית למקבץ השמונה עשרה שפליישר רואה בו מקבץ קוהרנטי, אלא מאוחרת יותר.[[46]](#footnote-46) מנגד מקדים פליישר לפחות את מקורה של קדושת העמידה, או את השימוש בפסוקי החזיונות המקראיים שבה, למבנה שבו פסוקים אלו היו משולבים בתוך הברכה השלישית של העמידה, מבנה שפליישר מכנה אותו "מצב עוּבּרי" של הקדושה.[[47]](#footnote-47)

דעה שונה, אם לא הפוכה, הציג יוסף היינימן. לדידו האזכור הקדום ביותר של מענה הקדוּשה בתפילה שנמצא בספרות תנאים (תוספתא ברכות א ח) הוא אחת העדויות לקדמותה של הקדושה עוד לסוף ימי התנאים, וזו בין אם עדות התוספתא דיברה על קדושת 'יוצר' או קדושה של 'שמונה עשרה', וייתכן, לדבריו שאף קודם לכן.[[48]](#footnote-48) קדושת יוצר, גורס הינימן, קדומה היא בכל מקרה, והעדות החשובה ביותר לביסוס דעתו זו היא אזכורם של פסוקי הקדושה בתפילה הנוצרית המתוארת בחיבור הקדום *Constitutiones Apostolorum* (*CA* 8:12).[[49]](#footnote-49)

שאלת קדמותה של הקדושה דסדרא, ובכלל זמנה, אינה מעניינו הישיר של דיון זה. דיינו בכך שהתלמוד הבבלי מעמיד את הקדושה דסדרא בקוטב הנגדי ל"אֹפֶל צַלְמָוֶת וְלֹא סְדָרִים" בפרשנותו לפסוקים אלה של ספר איוב. פסוקי הקדוּשה כשלעצמם, בין אם ב'סדרא', או בברכת יוצר או בקדושת העמידה, מהווים עבור האמוראים את היסוד הפוזיטיבי המבטל למעשה בכוח ניגודי את אפל צלמות שממלא את העדרם של סדרי בראשית, כפי שנוכחות האל מבטלת את מוראות המציאות.[[50]](#footnote-50) לכן אין תמה בכך שפסוקי הקדושה מישעיהו ומיחזקאל היו כה חביבים על חז"ל בספרות התלמודית לרבדיה. גם אם נקבל את טיעון המצב העוברי של הקדושה כדברי פליישר,, נראה כי כבר בימי תנאים ראשונים משכו פסוקי ישעיהו ויחזקאל הנדונים את תשומת הלב בזיקה לתפילת הציבור. הנחה זו ניתן לבסס היטב גם בחיבה העמוקה שניתנה לנבואות המקראיות בכלל בספרות הבתר מקראית של שלהי ימי הבית השני ובחשיבות היתר שיוחסה בספרות זו לציפיה להתגשמותן של אותן נבואות באותם ימים ממש. מבחינה זו ניתן לראות את שילוב חזיונות שירת המלאכים וברכותיהם כעיטור כמעט מתבקש של התפילה. שכן את השימוש באותם פסוקי היסוד של הקדושה בתפילת שמונה עשרה, בין אם באופן מלא ובין אם במצב עוּבּרי, ניתן לראות כמעין גשר ליטורגי המעביר את הקורא, או המתפלל, לספירה השמיימית שבה מלאכים מהללים בקולם את הבורא, ושבה המתפלל כמו הולך על פי הדוּגמה של המלאכים ונוסחיהם, וכפי שניסח זאת Stefan Reif, "Ideal liturgical behaviour". [[51]](#footnote-51) מבחינה זו משמרות הקדוּשות, אולי בלי משים, את הדפוס הכהני המיסטי שרווח בעולם הקדום, שבו רק סדר הפעולות הנכון הוא שמהווה, או מאפשר, את החיבור בין העולם הזה לעולמות עליונים. חיבור זה שבין הקדוּשה המיסטית לבין התפילה הממוסדת נראה כבלתי ניתן לניתוק מוחלט, וזו כך נראה הסיבה לכך שפליישר ניסה בכל זאת להציב חוצץ כלשהו בין העולמות, בהסבירו כי "היא (הקדוּשה) העמיקה את אחיזתה בעולם המסתורין וחידדה בעמידה צד שהקדמונים רק רמזו לו מרחוק. אבל היא נשארה תיאורית באופייה, והגבול בין העליונים לתחתונים נשמר בה בקפידה".[[52]](#footnote-52) שכן, לדבריו "העמידה כפי שנוסחה בידי קדמונים ביטאה את הסתייגותם של החכמים מהזרם המיסטי", וכל זה "בסביבה תרבותית [...] (ש)הייתה ספוגה מתחים וסקרנויות מיסטיים".[[53]](#footnote-53) אולם נראה שמאמציו של פליישר למתוח ככל שניתן את הגבול שבין גישות מיסטיות קדומות ורחוקות לבין התפיסות התלמודיות, הם בעיתיים במובן זה שהפרספקטיבה ההיסטורית הנכללת בהם היא רחבה מדי מכדי לכלול בתוכה בכפיפה רעיונית אחת את ימי תנאים ראשונים עם אלה של אמוראי בבל וארץ ישראל. וזאת למרות שאלו בדיוק היו מאמציהם של עורכי התלמודים, ומסיבות מובנות. הדיון התלמודי שבמסכת מגילה על אודות תיקונה של תפילת שמונה עשרה ובעיקר הסדרתה, מסביר היטב מגמות אלו. בדיון זה מוצמדת תפילת שמונה עשרה לקריאת שמע ולשירת ה-הלל כמדגימות לפסיקה ש"הקורא את המגילה למפרע – לא יצא (ידי חובתו)", ומכלל זה אנו למדים על כוחו של הסדר הנכון שבתפילת שמונה עשרה. אולם גם כאן הדיון התלמודי כופה הרמוניזציה של המקורות השונים של קריאת שמע ושל ה-הלל יחד עם התפילה (וכמובן גם קריאת מגילת אסתר) למסגרת רעיונית מאוחדת, ועל כן נאלץ הדיון האמוראי להרחיב בהסברים על פעולתו של שמעון הפקולי כדי להתאימו למסגרת זו.

התלמוד כאמור מתרץ במסכת זו את הצורך בפעולתו של שמעון הפקולי. משום כך חוזרת מסכת מגילה שבבבלי ומבארת בהרחבה, ראשית את ההצדקה התיאולוגית לאמירתה של כל ברכה וברכה, בנוסח "מנין שאומרים (אחת מברכות שמונה עשרה).... שנאמר (במקרא)". ושנית, את ההיגיון שבסדר הנתון של ברכות התפילה, לפחות בחלקן ("ומה ראו לומר בינה אחר קדושה וכד'"), הפעם בדגש על סדר הברכות ולא על נוסחיהן, או מילותיהן, וכהצהרה ברורה על חשיבותו של אותו הסדר. את ההצהרה בדבר הסדר ניתן לפרש בשתי דרכים: האחת, הגיונית וסבירה, והיא שהבבלי מעניק חשיבות בדיעבד לסדר התפילה על מנת לקבע את המנהג ולחזקו, והשנייה, קרובה יותר לרוחו של מאמר דברים אלה, כי סדר התפילה נושא בחובו הד וזכרון למעשה הקדום של התקנת התפילה עוד בימי תנאים ראשונים, שבו לסדר ברכות התפילה היה משמעות מרכזית ומכרעת, והוא, הסדר של ימי התנאים כשלעצמו, עוד נשא עימו את זכרם העמום יותר או פחות של סדרים ליטורגיים רבי משמעות שנהגו כפי שראינו בכלל במזרח הקדום, ועוד בשחר ערפילי ההיסטוריה. למעשה, וכך ניתן להניח בסבירות רבה, ששתי הדרכים נהגו בשלום זו לצד זו, ואין האחת סתרה את רעותה. במידת הזהירות המתבקשת, יש לומר, כי קרוב לוודאי שעורכי התלמוד הבבלי אינם יודעים את מהותו של הסדר הקדום, אלא רק מודעים לכך שהוא נושא חשיבות שאותה יש לשמר. לפיכך אין הכתוב במסכת זו מקבל את סדר התפילה וחשיבותו רק מהמְסַדֵּר האחרון, שמעון הפקולי, אלא מעגן את רעיון הסדר במעשי קדמונים, "זקנים ונביאים", שהם עצמם "תקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". וכך מייצר הבבלי את הסיבה הראשונית לשמירתו של הסדר, וכך גם מקבע את סדר הברכות של ימיו ביצרו מעין תרשים זרימה סוטריולוגי שמסתיים בבואו של משיח ובבניין בית המקדש (שם, יח ע"א). מבחינה זו ניתן להכיל בתפילה גם ברכות חדשות, בין אם זו 'ברכת המינים' שעל פי המסורת שבבבלי נוספה ביבנה, ובין אם זו ברכת 'צמח דוד' שנוספה לשמונה עשרה הברכות בסדרן הבבלי. שכן הסדר, כפי שהוא מנתפס או ובן לאמוראי המאה ה-4 לפחות, גם אם הוא במובן אחר ממקורו הלא ידוע, סדר זה נשמר.

התלמוד הירושלמי נדרש גם הוא לראשיתה של תפילת שמונה עשרה, אולם תוך התעלמות מתפקידו של שמעון הפקולי: "אף מי שהתקין את התפילה הזאת על הסדר התקינה, שלוש ברכות ראשונות ושלוש ברכות אחרונות, שבחו של מקום, והאמצעיות דרכן של הבריות: חנינו דעה וכו'" (ירושלמי, ברכות ב ד, ד ע"ד). אף חסרה כאן פעולת הסדרת התפילה בכלל, כמעשה המיוחס לפקולי בבבלי, אלא רק תיקונה 'על הסדר', בדומה לתיקונה הראשוני של התפילה 'על הסדר' בידי "זקנים ונביאים" שעל פי גרסת בבלי.

התוספתא מעלימה אף היא את שמעון הפקולי בדברה על ראשית התפילה: "שמונה עשרה ברכות שאמרו חכמים כנגד שמנה עשרה אזכרות שבהבו לה' בני אלים כולל של מינים בשל פרושין ושל גרים בשל זקנים ושל דוד בBuilder of Jerusalem " (תוספתא, ברכות ג כה). לכאורה המקור התנאי היה אמור לשפוך אור על סוגיה זו אולם מאמר התוספתא בהמשכה של הפיסקה מעלה קשיים טקסטואליים שמטילים ספק בדיוקו של המקור, שכן התוספתא מתארת תהליכים עמומים בתוך סדר התפילה שקשה להבין את הקשרם ומובנם.[[54]](#footnote-54) משום כך לתוספתא יש הסבר משלה למספר הברכות, אולם אין בה, ולו ברמז, דבר על סדר התפילה. נוסח התוספתא קרוב יותר לדברי הירושלמי על ראשית התפילה – "מי שהתקין את התפילה הזאת", בבחינת אמירה כללית ובלתי מחייבת. וכך היא גם ידיעת המקורות הללו את רעיון ה'הסדרה' 'על הסדר', שכאמור, חסר בהן.

לא ברור מה היה המניע לצורך בתפילת החובה בתקופה שבה התהוותה. אולם ניתן להניח שצורך זה היה חייב להתמודד עם אתגרים בעלי משמעות. נושאי הברכות ומילותיהן, מניינן, הטמעתן במנהג ובהרגל והקניית חשיבותן. פסיעה ליטורגית ראשונית זו כנראה שלא הייתה יכולה להתבצע ללא השארת רגל אחת במנהג פולחני מוכר, או כזה שנוסך ביטחון, ונראה לי, בסיכומו של דיון זה, שזו הנקודה שבה נראה הקשר עם פולחנים כהניים מקדשיים שבהם לסדר ולריטואל יש משמעות מיסטית שמגשרת בין ארץ לשמים. אני מניח שהתפילה הציבורית הראשונה, תפילת שמונה עשרה, סודרה 'על הסדר' בדיוק מתוך מניע זה, שברבות הזמן ובחלוף העיתים, כנראה שנשכח והפך למנהג השגור והקבוע ביותר בליטורגיה היהודית. השגרה, ובעיקר כנראה שבעשרות השנים הראשונות, הצריכה התערבות מתמדת של חכמים על מנת לבסס את הקדושה ואת האוטוריטה של התפילה, וכנראה שרק בכך ניתן להסביר את הפעמים החוזרות ונשנות של אזכור מתקני התפילה וייחוסה לאבות האומה.

קבע ותחנונים

כאמור המקורות העיקריים שמספרים על ראשיתה של תפילת השמונה עשרה מצויים בתלמוד הבבלי שנערך מאות שנים מאוחר לתקופתם של רבן גמליאל דיבנה, שמעון הפקולי ושמואל הקטן, שלהם מיוחסים בברייתא הנדונה סידורה של התפילה והתוספת של "ברכת המינים" למבנה הקבוע. הוספה זו היא העילה לשתילתה של אותה ברייתא בדיון הבבלי על טעויות שליח הציבור בקריאת התפילה. בפרק הקודם קיימנו דיון מקיף בהבנת פעולת היסוד שמתוארת בברייתא, הסדרת התפילה "על הסדר". ריחוקו של התלמוד הבבלי מתקופת יבנה הוא בעיה היסטורית מוכרת כשאנו מנסים לדלות זכרונות אותנטיים מהספרות האמוראית-בבלית הרחוקה על ימי תנאים ראשונים בארץ ישראל. מן הסתם הייתה זו מסורת מוכרת שהילכה במרחבי הזיכרון הקולקטיבי שמקורה אינו ידוע לאשורו, אולם יחד עם זאת ניתן להניח במידה רבה של וודאות שלפחות אחד מהמקורות הקדומים של הזיכרון ההיסטורי הוא סדרת האמירות הקצרות בנוגע לתפילת השמונה עשרה במסכת ברכות שבמשנה.

רבן גמליאל אומר, בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה; רבי יהושע אומר מעין שמונה עשרה. רבי עקיבא אומר אם שגורה תפילתו בפיו מתפלל שמונה עשרה ואם לאו מעין שמונה עשרה; רבי אליעזר אומר העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים (משנה ברכות ד ג-ד).

המשנה מציגה לפנינו בפרק זה מקבץ אמירות שנוגע כולו לתפילה, אולם נראה על פניו כי מלבד הקשר הנושאי מדלגת המשנה מעניין לעניין כשכל אחד מהם מייצג אספקט שונה של התפילה. אחדותו הרעיונית של מקבץ זה אינה לפי שעה מענייננו, אלא דבריו של רבי אליעזר כי "העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים". מיקומה של השגת רבי אליעזר רק לאחר דבריהם של רבי יהושע ורבי עקיבא על תוכן התפילה הרצויה אינה מקהה את הרושם כי דבריו הנם בחזקת מענה ביקורתי לפסיקת רבן גמליאל הפותחת את הפרק. מהותו אמירתו של רבי אליעזר עלולה להיות עמומה במקצת. אולם רק עובדת העמדתה כהשגה על הוראת הקבע של רבן גמליאל עשויה בהחלט להבהירה כפי שאראה בהמשך, ובהקשרים חוץ הלכתיים. אולם ראשית יש לנסות ולהבין את ההקשרים הפנימיים, לפחות במידה שניתן לעקוב אחר הבנת התנאים עצמם וממשיכיהם האמוראים את הוויכוח המובא במשנה. בהמשך נוכל לבדוק אם הבנת תפיסתו של רבי אליעזר על ידי אותם חכמים עולה בקנה אחד עם הקשרים היסטוריים רחבים יותר.

התוספתא מסייעת לבאר את משמעות וחשיבות רעיון תפילת הקבע, והיא פותחת את דיוניה בקביעותה של תפילת שמונה עשרה בהצהרה רבת משמעות: "כשם שנתנה תורה קבע לקרות שמע כך נתנו חכמים קבע לתפילה" (תוספתא ברכות ג א). הוראות דרבנן מושוות כאן להלכות מדאורייתא, ולא בפעם הראשונה ככל שזה קשור לענייני תפילה, וזאת כדי להקנות לתפילה את מעמדה האוטוריטטיבי. שכן כבר ראינו שעצם תיקון התפילה מיוחס בכוונה תחילה לאבות האומה ואף רעיון קביעותה של התפילה נתלה בדיוק באותם האילנות שאין גבוהים מהם. ואומר ר' יהושע בן לוי בן דורו של חותם המשנה רבי יהודה הנשיא, כי "האבות הראשונים תיקנו שלוש תפילות" (בראשית רבה סח ט). כלומר, מאז סודרה התפילה ע"י שמעון הפקולי "על הסדר" ביבנה יש צורך לבסס את מעמדה האוטוריטטיבי, אף כעבור מאת שנים שלמה מההוראות על קביעותה. צורך זה ישוב ויעלה גם בדיוני האמוראים הבבליים על אותו העניין, וישוב ויחוזק, הפעם בהסמכת תיקון התפילה לזקנים ולנביאים (בבלי מגילה יז ע"ב) כדי ליצור הקבלה תיאולוגית בין שלשלת מסירת התורה הפותחת את מסכת אבות מהמשנה לבין תיקון התפילות. מבחינה זו נראה כי ההוראה על קביעות התפילה מבוססת בפעולתו של רבן גמליאל על אותו המסד הרעיוני של תיקון תפילת שמונה עשרה וסידורה על הסדר: דהיינו, גם לקביעות התפילה ניתן בסיס אוטוריטטיבי דומה לתיקון התפילה, שכן הרעיון הוא שהן תיקונה של התפילה והן קביעותה חד הם.

מבחינת הדיון ההלכתי במשנה ברכות, להתרסת רבי אליעזר על הפסיקה הקובעת של רבן גמליאל יש תימוכין במסכת אבות, בדברים המיוחסים לרבי שמעון (בר יוחאי):[[55]](#footnote-55) "רבי שמעון אומר, הוי זהיר בקרית שמע ובתפילה; וכשאתה מתפלל, אל תעש תפילתך קבע אלא תחנונים לפני המקום ברוך הוא, שנאמר "כי חנון ורחום, הוא" (יואל ב יג), ו"אל תהי רשע, בפני עצמך" (ב טז). ומוסיף רבי אבהו בירושלמי הערה מבהירה לכאורה בשם רבי אליעזר: "ובלבד שלא יהא כקורא באגרת" (ירושלמי, ברכות).[[56]](#footnote-56) תוספת זו אינה מופיעה במשנה, ולא ברור אם אכן ניתן ליחסה לרבי אליעזר, אולם מושג זה, "קריאה באיגרת", הוא מונח מוכר מהתלמוד הירושלמי[[57]](#footnote-57) שמטרתו הייתה לאפיין כל קריאה שאינה ליטורגית, והוא מופיע בדרך כלל בדיונים המורכבים על מהותם של חיבורים האסורים בקריאה והמכונים "ספרי מינים". המקור במשנה סנהדרין מביא את אזהרתו של רבי עקיבא כי הקורא בספרים חיצוניים אין לו חלק בעולם הבא, והתלמודים נדרשים בדיוניהם על משנה זו לפרש את המושג המעורפל לדידם "ספרים חיצוניים". הירושלמי מפרש כיהכוונה היא ל"קורא בספרים החיצונים כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה[[58]](#footnote-58) אבל סיפרי המירס וכל ספרים שנכתבו מכאן והילך הקורא בהן כקורא באיגרת" (סנהדרין י א, כח ע"א). חשוב להבין את ההבדל שבין ספרי בן סירא ובן לענא לספרי המירס. בספר בן סירא יש יסוד ליטורגי ועל כן נראה שגם בן לענא כך; ספר המירס מייצג ספרות חול, כדוגמת התבניות הספרותיות של חיבורי המשורר היווני הומרוס.[[59]](#footnote-59) הצורך לעשות הבחנות בסוגות ספרותיות ובכללו האיסור לקרוא בספר כגון בן סירא היה תקף ככל הנראה בעת ראשיתו של המאבק בנצרות המתפתחת בראשית המאה ה-2, והירושלמי מבאר הבחנות שכבר לא היו תקפות במלוא חריפותן בתקופה שבה הדיון הירושלמי התקיים, והוא מחיל עליהן את ההגדרה "כקורא באיגרת". המשנה מתייגת סוגה הספרותית חילונית (וזרה) כמו כתבי הומרוס, או יצירות אחרות כתובות יוונית, כ"ספרים שאינם חביבין" (משנה ידיים ד ו). זו הגדרה ניטראלית של חיבורים שאינן זקוקים ליחס מיוחד: בעיקר כי אין בהם יסוד תיאולוגי-ליטורגי שעלול להיות בחיבורים אחרים, כמו חיבורי מזמורים ותפילות, כדוגמת בן סירא. משלא נכללו חיבורים אלו בקודקס קאנוני מוסכם כי הקריאה בהם נחשבה כמסוכנת בעיקר בגלל בעיית "מראית עין" – שכן קריאה בהם כאילו מתירה גם קריאה בחיבורים תיאולוגים-ליטורגיים שגם הם נראים כמו ספרות שירה ומזמורים יהודיים לעילא אולם אינם כאלה. חשיבותו של הסייג המובא בשמו של רבי אליעזר – "ובלבד שלא יהא כקורא באיגרת" היא בהדגשת העובדה שהקריאה כמו באגרת הינה קריאה סתמית שאין עמה יסוד נפשי עמוק כבתחנון. במילים בנות זמננו ניתן להציג זאת כהבעת ספק בכוחה של תפילה שנאמרת יותר מצורך מונחה מנהג של ציבור ופחות מכוחו של רצון אישי. הרצוי הוא שתהא תפילה מכַּוָּנָה ולא מהכוונה.

הבהרותו של רבי אבהו מהתלמוד הירושלמי רלבנטית לזמנו ואין לה קשר עם המתחולל במציאות ובחזון של אנשי יבנה בזמנם. רבי אבהו איש קיסריה מסוף המאה השלישית, שנודע בהשכלתו הרחבה בקשריו עם השלטון הרומי, וודאי היה רחוק מאד מההשקפות שעולות מדברי רבי אליעזר בן הורקנוס. את נטיותיו הפולמוסניות שמר רבי אבהו להתנצחויות בעלות אופי אינטלקטואלי עם הנצרות של ימיו. ולכן גישתו למחלוקת העתיקה על קבע ותחנונים נושאת אופי ניטראלי למדי, ודומה שהוא נדרש לה רק מתוך עצם הצורך בקיומו של הדיון האמוראי על המשנה הנדונה, ואמנם הדיון אינו מסתיים בפסיקה כלשהי אלא באמירה שנראית כמו יציאה ידי חובה. מכאן ואילך מושפעת הפרשנות על דברי רבי אליעזר מגישה מרוככת זו, שאין לה דבר עם לחצם של הימים והאירועים שאפפו את הדור שלאחר החורבן, שמרביתו עדיין הספיק לחוות את מוראותיו. כך הוא הדיון התלמודי בסוגית הקבע והתחנונים, שבו נדרשים אמוראים מאוחרים לשאלה "מאי קבע" (בבלי ברכות כט ע"ב), וארבע תשובות שונות ניתנות לשאלה זו,[[60]](#footnote-60) ללמדך כי הדיון המאוחר היה מנותק לחלוטין מהכוונה המקורית של הביטוי, ועצם העלאת השאלה היא הראייה לכך, וודאי שגם הניסיון למתן תשובות לשאלה זו.

ואולם כמו מחלוקות אחרות לשם שמים, גם למחלוקת זו שבין רבן גמליאל לרבי אליעזר בן הורקנוס יש יסודות ארציים מאד שכנראה גם אינם נעדרים טעמים שנגדירם לצורך העניין כפוליטיים, גם אם הם מוצגים כמחלוקת לשם שמים בלבד. שכן מה באמת בין קבע לתחנונים? ומי בכוחו לקבוע שתפילת קבע, שאמנם בהיותה תלוית שעה היא עלולה תמיד להיות נדחקת לעשיית חול כזו או אחרת, מי בכוחו לקבוע שגם בקבע לא יכול להתקיים יסוד של תחנון כפי שמתרה רבי שמעון בר יוחאי? ומהו יסוד זה? האם ביכולתנו להניח מאפיינים אובייקטיביים להבנתה של תפילה הנאמרת בתחנונים?[[61]](#footnote-61) נראה שאין כך הדבר, ומשום כך נראה כי הבנת המחלוקת חורגת הרבה מעבר לגבולותיה המצומצמים שבדיון המשנאי.

המשנה, אין צורך לומר, אינה זירה סיפורית היסטורית. מה גם שבתקופת גיבושה ובעיקר בזמן חתימתה בימי רבי יהודה הנשיא, שקעה המציאות ההיסטורית הריאלית של ימי התנאים הראשונים בערפילי הזמן המתרחק ובכל מקרה איבדה את הרלבנטיות לדיון המשנאי עצמו, אם בכלל הייתה קיימת שם אי פעם. מבחינה זו, נראה כי מעגלי ההוויה ההיסטורית שסבבו את התקופה שבה התקיים הוויכוח על תפילת הקבע, במידה שהתקיים, כלל אינם נוכחים בדיון המשנה, וזאת מעצם טיבה ותפקידה של אסופה קאנונית זו. לכל היותר יכולים אנו לקוות, שניתן להראות קשרי זיקה בין אזכורים היסטוריים שמצויים במשנה, ביניהם גם דיונים, פסיקות והלכות, לבין התרחשויות היסטוריות שמוכרות לנו ממקורות אחרים בני התקופה. על כן מבחינה זו טענתי היא שהפולמוס הליטורגי לכאורה הינו בחזקת כסות, אמתית ככל שתהיה, להתרחשות גדולה הרבה יותר שבמרכזה מחלוקת פוליטית הרת גורל על עתידה של היהדות בתקופת עשרות השנים שבין סוף המרד הגדול ברומאים לראשיתה והתבססותה של הנהגה יהודית מוסכמת ומקובלת על האימפריה הרומית. ההוויה הפוליטית, שוויכוח זה שבין רבן גמליאל ורבי אליעזר הוא אחד מביטויה, כפי שאנסה להוכיח להלן, היא לדידי ראייה חזקה, גם אם עקיפה ונסיבתית, לכך שהמחלוקת המדוברת מבוססת על מציאות היסטורית; שהיא חלק ממנה ומשולבת בה. מבחינה זו אף ניתן להציע בזהירות המתבקשת שפולמוס הקבע והתחנונים מן המשנה הוא עוגן נוסף להשערת קיומה של תפילת שמונה עשרה כיחידה אחת ממוסדת ומלאה בתקופת יבנה, וכמובן לאישור קדמותה של הברייתא בבבלי המביאה את סיפור סידורה של התפילה על ידי שמעון הפקולי בהוראת רבן גמליאל (בבלי ברכות כח ע"ב-כט ע"א).

קביעתו של רבן גמליאל "בכל יום מתפלל אדם שמונה עשרה" מנוסת במשנה כפסיקה מנהיגותית ועל כן חשיבותה של פסיקה זו חורגת מהמרחב ההלכתי המצומצם למרחב הפוליטי, הפנים יהודי, אך גם, ובקשר בל יינתק, למערכת היחסים המורכבת עם רומא בתקופה שבה מתחילה להתגבש מנהיגות מקומית מוכרת. מבחינה זו יש לבדוק את מקומו האמיתי של רבן גמליאל בימים אלה, אולם מעמדו הריאלי כמנהיג בתקופה זו, הן בקרב יהודי ארץ ישראל והן מבחינת הרומאים אינו לחלוטין ברור. חוקרים נוטים להניח שמנהיגותו של רבן גמליאל נבנתה והתקבלה בהדרגה בקרב יהודי ארץ ישראל ואף קיבלה אישור, לפחות דה פקטו, על ידי השלטונות הרומאים.[[62]](#footnote-62) באופן כללי קשה לסמוך על המקורות על ראשית ההנהגה היהודית בתקופה שלאחר המרד הגדול, אם כי מקובל שיש בהם לפחות גרעין של מציאות. גרסת הבבלי על בקשתו של רבן יוחנן בן זכאי מאספסיאנוס "תן לי יבנה וחכמיה ושושילתא דרבן גמליאל" (גיטין נו ע"ב) היא כמובן ניסיון לתאר את העבר על יסוד תמונת מציאות מאוחרת.[[63]](#footnote-63) גרסת אבות דרבי נתן על אותו מפגש נושאת אופי דומה, אולם אינה מזכירה את שושלת גמליאל (נוסח א' ד ה). לעומת זאת הגרסה הקדומה, אך הנסיבתית, של המשנה, על רבן גמליאל "שהלך לטול רשות מהגמון שבסוריא" (משנה עדויות ז ז)[[64]](#footnote-64) נראית כמשמרת תמונה מציאותית של אישור של מעמד בכיר כלשהו של רבן גמליאל, ועל כן סביר יהיה להניח, שמעמדו של רבן גמליאל אמנם התקבל והתקבע על ידי הרומאים על פי מנהגם הכללי להעדיף הכרה במנהיגות קיימת ומקובלת.[[65]](#footnote-65) מבחינה זו אין ספק שהסיפא של המשנה הנדונה במסכת עדויות, לפיה רבן גמליאל "שהה לבוא, ועיברו את השנה על תנאי, כשירצה רבן גמליאל", מדברת בעד עצמה בשאלת מעמדו של מנהיג זה במעגלי ההנהגה הפנימית יהודית, ייתכן שאף טרם האישור הרומי. בנוסף, ניתן אף לשער כי העדויות על ביקוריו של רבן גמליאל ברומא,[[66]](#footnote-66) וודאי שברשות רומאית מפורשת;[[67]](#footnote-67) שיחותיו עם אישים רומאים, ואף העובדה שנראית שולית לכאורה, שרבן גמליאל לא בחל בביקורים שנויים במחלוקת במרחצאות ציבוריות רומאיות,[[68]](#footnote-68) כל אלה בהיאספם יחדיו, ואחרים, מצביעים כנראה על תכונות אישיות ודרכי התנהלות שוודאי היו מועילות בהקשרים אלו בקרב מקבלי החלטות ברומא.[[69]](#footnote-69)

פתיחת הפרק על תפילת שמונה עשרה במשנה הנדונה המביאה את פסיקת רבן גמליאל על קביעות התפילה ("בכל יום וכו'"), נראית כאמירה הלכתית ופוליטית, חברתית ותרבותית. אמירה זו מגדירה ממסד ארגוני והיררכיה מדינית, משפטית ודתית ומבחינה זו היא משתלבת בהחלטות נוספות של רבן גמליאל שמובאות במקורותינו המוקדמים,[[70]](#footnote-70) מחזקת את היסוד ההיסטורי שבהן ונותנת גם להן בגיבושן יחדיו את הממד האותנטי שהוא האתגר המרכזי בניתוחן של פסיקות אלה ובהוכחת אמיתותן העובדתית בהקשר של הזמן ההיסטורי והמקום שבהם ניתנו פסיקות אלה, וכמובן הזיקה להתרחשויות בנות הזמן, שהיא המשמעותית והחשובה לעניינו הנדון כאן. נדגים להלן במספר מקרים: מחלוקת מפורסמת נוספת של רבן גמליאל עם חכמים מובאת גם היא במשנה, והיא עוסקת בקידוש החודש:

דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל בעלייתו על הטבלה בכותל, שבהן מראה את ההדיוטות ואומר להם, הכזה ראית, או כזה. מעשה שבאו שניים ואמרו, ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב; אמר רבי יוחנן בן נורי, עדי שקר הם, וכשבאו ליבנה, קיבלם רבן גמליאל. ועוד באו שניים ואמרו, ראינוהו בזמנו, ובלילי עיבורו לא נראה; וקיבלם רבן גמליאל.  אמר רבי דוסא בן הרכינס, עדי שקר הם--היאך מעידים על האישה שילדה, ולמחר כרסה בין שיניה; אמר לו רבי יהושוע, רואה אני את דבריך. שלח לו רבן גמליאל, גוזר אני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעותיך ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונך.  הלך ומצאו רבי עקיבה מצר.  אמר לו, יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר "אלה מועדי ה', מקראי קודש, אשר תקראו אותם" ([ויקרא כג ד](http://kodesh.snunit.k12.il/i/t/t0323.htm#4))--"אשר תקראו אותם", בין בזמנן בין שלא בזמנן; אין לי מועדות אלא אלו. בא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס; אמר לו, אם באים אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל--צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנאמר "ויעל משה, ואהרון--נדב, ואביהוא, ושבעים, מזקני ישראל" ([שמות כד ט](http://kodesh.snunit.k12.il/i/t/t0224.htm#9)). למה לא נתפרשו שמותן של זקנים: אלא ללמדך, שכל שלושה ושלושה שיעמדו בית דין על ישראל--הרי הם כבית דינו של משה.  נטל מקלו ומעותיו בידו, והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונו (משנה, ראש השנה ב ט-י).

על פי הסיפור רבן גמליאל כופה את דעתו על חכמים, אולם את חשיבות מעמד החלטתו נותנים דבריו של רבי דוסא בן הרכינס. הלה קובע תחילה כי העדים למולד הלבנה הם עדי שקר ועל כן אין תוקף לפסיקת רבן גמליאל. מאידך גיסא חוזר אותו בן הרכינס וטוען כי למרות זאת אין מקום לביקורת על החלטת רבן גמליאל שכן אז "צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה...". משנה אחת קודם לדיון בצורות הלבנות אף מקדימה וקובעת את הכלל הנקוט בבית הדין של יבנה: "ראש בית דין אומר מקודש, וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש" (שם, ח). אמנם אין ספק שהמשנה שנערכה בימי רבי יהודה הנשיא חתרה גם לחתום את רום מעמדו ההנהגתי וההלכתי של הנשיא עצמו, מתוקף המסורת שינקה את סמכותה עוד מימי רבן גמליאל הראשון (הזקן), ואולי גם אבותיו שלו.[[71]](#footnote-71) אולם צירוף העדויות הפזור במקורותינו על רבן גמליאל השני ומנהיגותו מאפשר לנו להניח שבסך בכל מצטיירת לפנינו תמונה אמתית של מעמדו, ומתוך כך גם פסיקותיו ומשמעויותיהן מרחיקות הלכת בהיסטוריה של התקופה. בנוסף: גזירת רבן גמליאל על רבי יהושע לבוא אליו במקלו ובמעותיו ביום שחל להיות יום הכיפורים על פי חשבונו של האחרון, הוא אקט שמראה שרבן גמליאל אינו מאפשר כל ביקורת על החלטתו. את ההצדקה הכללית, האידיאולוגית, למדיניותו הפסקנית של רבן גמליאל ניתן לראות בבבלי, בסיפור נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס:

ואף ר"ג היה בא בספינה עמד עליו נחשול לטבעו. אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביל רבי אליעזר בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: רבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל. נח הים מזעפו (בבא מציעא נט ע"ב).

סיפור זה שבו רבן גמליאל מועמד מול איתני הטבע במסעו בים הוא האפיזודה החותמת את אגדת המחלוקת הנודעת על תנורו של עכנאי, שבה עומד רבי אליעזר בן הורקנוס מול החכמים ומגייס את כוחות הטבע ומעשי ניסים, ואפילו בת קול מן השמים, לטובת דעתו, שנדחית בפסיקת המכוננת של החכמים כי התורה 'לא בשמים היא', ובהמשך מסתיימת בנידויו. על פי הסיפא של סיפור זה כוחו האימתני של רבי אליעזר המגובה משמים עדיין מאיים גם לאחר שדעתו לא התקבלה בסופו של דבר גם אצל הקב"ה המודה לכאורה 'נצחוני בני'. גם במסגרת ספרותית-אגדתית זו, התגובה בשם רבן גמליאל 'שלא ירבו מחלוקות בישראל' היא הפרפראזה המדויקת ביותר לצורך האמיתי של אותה תקופה במדיניות תקיפה של שליטה. הביטוי 'מחלוקות בישראל' מובא במקורותינו בהקשרים הלכתיים, אך גם היסטוריים טראומטיים. בתוספתא נאמר: "משרבו תלמידי שמאי והילל שלא שימשו כל צורכן רבו מחלוקות בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות" (תוספתא, סוטה יד א ומקבילות). ואילו המשנה מכוונת את המחלוקת לאירוע שבו "נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל ושמונה עשר דבר גזרו בו ביום" (שבת א ד), אירוע שמתאר כנראה מתאר את הגורמים הפנימיים שהובילו לקטסטרופה של המרד ברומאים בשנת 66.[[72]](#footnote-72)

אגדות אלה, שגרעינים של מציאות היסטורית פזורים בהן לרוב, משקפות מחלוקות מהותיות בשאלות יסוד של שליטה, כיווני חשיבה ומגמות אידיאולוגיות, שלזמנן היו וודאי הרות עולם, וכי ניתן בהחלט אף לשער שהחשיבות ההיסטורית של החלטות כאלה ואחרות הייתה ידועה במלוא עוצמתה בזמן אמת. מבחינה זו, ההצדקה המושמת בפי רבן גמליאל למדיניותו התקיפה – "שלא ירבו מחלוקות בישראל", אכן משקפת נאמנה שתפיסה זו אמנם הייתה קיימת כבר בתקופת יבנה עצמה ובתודעת גיבוריה. זו כנראה גם הסיבה לכך שמחלוקות אלו שבאופן רשמי והצהרתי כולן הן 'לשם שמים', הסתיימו במקרים הנדונים בצעד החמור ביותר שניתן להעלות בקרב אותם חכמים – החרם והנידוי.

הוויכוח המובא במשנה ברכות על אודות הקבע והתחנונים משתלב לדעתי היטב בהקשרים אלו וכך גם יש להבינו. לאחר שדנו בדמותו של הצד האחד בוויכוח זה, רבן גמליאל, הפוסק והמחליט, וניתחנו בקצרה את מעמדו הפנימי והחיצוני כמנהיג ואת הסיבות לצורך במדיניות פנים תקיפה באותה התקופה, יש להשלים את התמונה ההיסטורית שתבהיר את קריאת הטקסט של המשנה בהבנת דמותו של בר הפלוגתא בדיון זה, הוא רבי אליעזר בן הורקנוס. טענתי המרכזית היא שלא ניתן להבין את ההשגה המיוחסת לרבי אליעזר בן הורקנוס בעניין הקבע והתחנונים כסוגיה תיאולוגית-ליטורגית העומדת בפני עצמה, אלא רק בקריאתה כביטוי לאישיותו של רבי אליעזר, להשתייכותו הפוליטית במידה שניתן לברר זאת, לשילוב האידיאולוגיה ההלכתית שלו בהשתייכות זו, ולמעמדו הכללי של אותו מנהיג מול הממסד המנהיגותי שיוצג באופן תקיף וחד משמעי כפי שראינו, על ידי רבן גמליאל דיבנה ומדיניותו בהקשרים ההיסטוריים הרחבים של תקופתו, במידה שבה ניתן לאפיינם בביטחון.

רבי אליעזר בן הורקנוס הוא מהאישים הבולטים והמרתקים ביותר בספרות התלמודית. מהידיעות המועטות על קורות חייו המוקדמים עולה כי הוא נולד וגדל לפני המרד הגדול ברומאים וחי בשלהי תקופת הבית השני וראשית תקופת המשנה. כמו רבי עקיבא אחריו מסופר כי רבי אליעזר החל ללמוד בגיל מבוגר יחסית. מורו המובהק היה רבן יוחנן בן זכאי, ויחד עם חברו, רבי יהושע בן חנניה נודעו השניים כגדולים בדורם עוד בתקופה שלפני המרד הגדול ברומאים.[[73]](#footnote-73) בימי המרד היה רבי אליעזר בירושלים עם מורו, רבן יוחנן בן זכאי, והאגדה מספרת שרבי אליעזר ורבי יהושע היו אלה שהוציאו בערמה את רבן יוחנו בן זכאי מירושלים בעת המצור וטרם החורבן.[[74]](#footnote-74) הערבוביה הרבה מדי של אלמנטים אגדתיים לא מעטים בסיפורים הקשורים בו מקשים למדי על חילוץ מסכת ביוגראפית ריאלית, אולם מאידך גיסא הכמות העצומה יחסית של ייצוגי דבריו, הלכותיו, דעותיו ומעשיו של רבי אליעזר, מאפשרים בכל זאת לאתר קווי התפתחות ברורים של קורות חיים, בעיקר כאשר אלמנטים כאלה ואחרים נבחנים על רקע אירועים היסטוריים ומקבלים מהם אישור ואימות, ולו מועט, לאירועים שונים של חייו. ובעיקר, מוכרות לנו פרשיות דרמטיות למדי בקורותיו של רבי אליעזר, שאיגודן יחדיו למתאר ביוגראפי מעלה מאפייני דמות של גיבור טראגי שנתיבות ימיו מוליכות אותו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. ממעמד של ראש וראשון לתלמידיו של רבן יוחנן בן-זכאי, דרך היותו אישיות נערצת בין חכמים ומנהיגים עתירי כוח, ועד לנידויו מקרב אותם אישים, נידוי שהותר על פי הכתוב רק עם מותו.

דמותו של רבי אליעזר מוצגת בדרך כלל בספרות התלמודית לסוגיה ולרבדיה כמי שהולך על סף ההסכמה הממסדית, בוחן אותה ומאתגר אותה כל הזמן, עד שבסופו של דבר הוא עובר את הגבול ומנודה, וגם נידוי זה אינו שלם, כראייה למימדים הסותרים של דמותו ושל יחס החכמים אליו. מקורותינו מאד אמביוולנטיים לגבי אישיותו ופעליו, כנראה בדומה למבוכת בני דורו בייחסם אל גדולתו מחד והאתגרים אשר הוא העמיד בפניהם מאידך גיסא.

בכמה מקומות בשני התלמודים, הבבלי והירושלמי, מכונה ר' אליעזר בכינוי "שמותי". מקובל בדרך כלל להניח שמקור הכינוי אינו חד משמעי, ויכול להסתבר בשתי אפשרויות: האחת היא שכינוי זה נגזר מהביטוי הארמי "שמתא" שפירושו חרם או נידוי, והוא מסמל את מעמדו של ר' אליעזר כמי שנודה ע"י חכמים. סברה זו הגיונית ומסתדרת על נקלה עם מבנה המחלוקות שבהן מעורב ר' אליעזר, שכן הציון שהוא "שמותי" מלשון נידוי כמו מסבירה כיצד יש להתייחס לפסיקתו בסוגיה הנדונה. אולם ישנה סברה שנייה, לפיה "שמותי" מציין השתייכות לבית שמאי,[[75]](#footnote-75) ובכמה מן המקומות שבהם מופיע כינוי זה, ההשתייכות לבית שמאי היא האפשרות היחידה העולה ממבנה הדיון.[[76]](#footnote-76) לציון זה יש משמעות לעניין הענקת בסיס של קבע לתפילת שמונה עשרה ובעיקר הוא בכוחו להעניק הקשר לוויכוח בין החכמים על תפילה שיסודה קבע מול תפילת תחנונים ספונטנית ומוכוונת לב, וכפי שנראה, אין לזה כל קשר לניגודי גישות פרקטיות ורוחניות, אלא להתנגשות אידיאולוגית בין השקפות עולם מנוגדות. טלטולה של תפילת שמונה עשרה, התפילה המוסדרת הראשונה שלאחר חורבן הבית, בין מיסוד לבין כל דרך אחרת של ביטויה הוא רק שיקופה של טלטלת מנהיגות יבנה בין חידוש לשימור.

בית שמאי נודע לא רק כאסכולה הלכתית מוגדרת ומאופיינת, בעיקר אל מול ניגודה באסכולת בית הלל, אלא גם כבית היוצר לתנועות הקנאיות והמרדניות בסבך היחסים של יהודה הכבושה עם האימפריה הרומית. התדרדרות היחסים שבין תושבי הפרובינקיה יהודה היהודיים לשכניהם ההלניסטיים ולמיטיביהם הנציבים הרומיים, הביאה כמתואר גם להתנגשות דמים בין שתי אסכולות החוכמה היהודיות[[77]](#footnote-77) וחרצה את גורלה של יהודה למרי ולמלחמת חורבן.

אין בידינו עדות לקיום מובחן של אסכולת בית שמאי לאחר המרד. רבים מראשיו ומנהיגיו נהרגו או נשבו. אחרים מחבריו, כדוגמת רבי אליעזר, השתלבו לפרק זמן בהנהגה הקיימת. קשה לתאר שאישים אלה, שאמנם חלקם ודאי חוו שבר אישי-לאומי קשה, ויתרו לחלוטין על תקוותיהם. אולם התקופה הראשונה שלאחר החורבן, ימי מנהיגותו של רבן יוחנן בן זכאי, הייתה תקופה של שבר וטראומה. השלטון הרומי הכביד ידו על האוכלוסייה היהודית. אין להעלות על הדעת שבתקופה זו יצופו מחלוקות שמשמרות גישות קנאיות. אף אין לכך זכר במקורות. אולם גם כאן עשה הזמן, כמאמר הידוע, את שלו. שלטון הקיסרים מהשושלת הפלאבית שהנהיגה את דיכוי המרד ולאחר מכן את הענשתה של האוכלוסייה היהודית לאחריו, התחלף בדמויות חדשות וסובלניות בהשוואה לקודמיהם – נרווה (98-96) וטריאנוס (117-98). יבנה, מחנה המעצר שבלב איזור הלניסטי עוין, ושאליו הוגלו מנהיגים מתונים מיהודה,[[78]](#footnote-78) הופכת בתודעה המתחדשת ובאווירה הנרגעת למרכז שיקום אמוני ולאומי. אולם אין לטעות באידיליה לכאורה זו: התהליכים שהביאו בסופו של דבר להכרה במנהיגותו של רבן גמליאל השני העלו על פני השטח אותות חיים של אידיאולוגיה קנאית שכמובן לא פסה לחלוטין מן העולם עם חורבן הבית. אין אנו יודעים אם מתחת לפני השטח רחשו כוונות של התחדשות המרד כי אין לכך עדויות במקורותינו. אולם מפעלו הכביר של רבן גמליאל לחידוש פני האומה ללא מקדש העלה מחלוקות בין מסורות והלכות מימי הבית לבין דעות ורעיונות שמטרתן הייתה כינונה של אומה ללא ליבתה הפולחנית.

מקורותינו מרבים לתאר בתקופה זו של הנהגת יבנה מחלוקות בין רבן גמליאל לרבי אליעזר, ובמיוחד ויכוחים בין רבי יהושע, איש בית הלל לרבי אליעזר בן הורקנוס. והנה ברבים מוויכוחים אלה מייצג רבי אליעזר תפיסה שמבקשת לשמר מסורות קדומות, ורבות מאלה קשורות בדרכים כאלה ואחרות לפרקטיקות פולחניות של בית המקדש או להלכות הקשורות בו או בקדושת ירושלים.[[79]](#footnote-79) ולפיכך הגיוני מאד לבחון גם את הוויכוח על אודות התפילה בהקשר האמור. שכן אחרת, אין כוונתו ברורה כל צרכה. ניתן איפה להקשות: האם ראה רבי אליעזר בהתקנתה של תפילה קבועה "קיבוע" של תחליף לעבודת המקדש? אמנם אין לנו אפשרות לדעת זאת בבירור. אולם אין ספק שהתנא מזהיר מפני קביעותה של אלטרנטיבה, שסכנתה היא אולי בהתגבשותו של ריטואל שמהרגע שיתפוס את מקומו המרכזי לאחר פסיקת החכמים שוב יהיה קשה לחזור ולשנות את האווירה שבעטיה הוא הותקן. מבחינה זו צדק כמובן רבי אליעזר וההיסטוריה הוכיחה זאת.

כפי שראינו לעיל, פרשיה נוספת, ידועה למדי, שקשורה לדמותו של רבי אליעזר, עשויה אף היא לסייע בהבהרת התנגדותו של אליעזר לתפילת קבע ולהדגשתו את מוטיב התחנונים שהוא המהות האמיתית של התפילה, והיא פרשיית 'תנורו של עכנאי' שהוזכרה קודם לכן.[[80]](#footnote-80) באגדה הנודעת שבה מוצג לכאורה כוחו העל-טבעי של רבי אליעזר בהגינו על פסיקתו, מודגמים בעצם יסודות המאבק שבין מנהיגות ממוסדת לבין מנהיגות מבוססת כריזמה. עלפי הסיפור, אפילו 'בת קול' שתומכת בעמדתו של ר' אליעזר אין בכוחה לגבור על דעת חכמים המיוצגת במקרה זה על ידי ר' יהושע בן חנניה שמצוי גם הוא בתווך הוויכוח שבין רבן גמליאל לרבי אליעזר על מיסוד התפילה.

מוטיב מרכזי בסיפור הוא ה"תחנונים". חששו של רבי אליעזר מובא במבנה דיכוטומי של תפילת קבע מול תחנונים. ברור כי תפילה שאופייה תחנונים מעידה על עמקות הכוונה ומעניקה לתפילה את מהותה הרצויה, ומתוך כך גם מקרבת את הבקשה ואת התקווה המצויות בבסיסה של התפילה. אולם עיון במקורות המקראיים המציגים תפילת תחנונים מגלה רבדים נוספים שמתקשרים על נקלה לדמות של רבי אליעזר ובעיקר לאידיאולוגיה שנטען כאן שהוא מייצג, אידיאולוגיה קנאית[[81]](#footnote-81) ושמרנית שמבקשת לשמר את המקדש החרב בתודעה הציבורית ומכוונת לישועה קרובה ומידית שבמרכזה נבואות גאולה על ירושלים ומקדשה. הנימוק הוא נסיבתי במהותו אולם אין לי ספק במוצקותו כי כמעט מובן מאליו שמקור ההשראה הוא מקראי גם לנושא זה. ודוק: הקשר בין התחנון לבין הישועה מצוי כמעט בכל מקום במקרא שבו נזכרת פניית לאל שיסודה תחנונים. כך למשל מתאר ירמיהו את נחמת העתיד לבוא: "בִּבְכִי יָבאוּ, וּבְתַחֲנוּנִים אוֹבִילֵם--אוֹלִיכֵם אֶל-נַחֲלֵי מַיִם, בְּדֶרֶךְ יָשָׁר לא יִכָּשְׁלוּ בָּהּ", וזו היא התוצאה המידית של הנאמר שני פסוקים קודם לכן באותו הפרק: "הַשְׁמִיעוּ הַלְלוּ, וְאִמְרוּ, הוֹשַׁע יְהוָה אֶת-עַמְּךָ, אֵת שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל" (ירמיהו לא ו-ח). הנביא בונה את הנוסחה שמהווה בסיס לרעיון התפילה. במקרה זה בקשה ותקווה שיש להביע אותם בדיבור. אולם 'דיבור' זה יבוא בבכי ובתחנונים, שתוצאתם על פי הנאמר בנביא היא הישועה. גרסה רחבה יותר וברורה יותר של הרעיון מצויה בתפילת שלמה שלאחר בניית המקדש:

וּפָנִיתָ אֶל-תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל-תְּחִנָּתוֹ יְהוָה אֱלֹהָי לִשְׁמעַ אֶל-הָרִנָּה וְאֶל-הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר עַבְדְּךָ מִתְפַּלֵּל לְפָנֶיךָ. לִהְיוֹת עֵינֶיךָ פְתֻחוֹת אֶל-הַבַּיִת הַזֶּה יוֹמָם וָלַיְלָה אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ לָשׂוּם שִׁמְךָ שָׁם לִשְׁמוֹעַ אֶל-הַתְּפִלָּה אֲשֶׁר יִתְפַּלֵּל עַבְדְּךָ אֶל-הַמָּקוֹם הַזֶּה. וְשָׁמַעְתָּ אֶל-תַּחֲנוּנֵי עַבְדְּךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפַּלְלוּ אֶל-הַמָּקוֹם הַזֶּה וְאַתָּה תִּשְׁמַע מִמְּקוֹם שִׁבְתְּךָ מִן-הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַעְתָּ וְסָלָחְתָּ. (דברי הימים ב ו יט-כא).

תפילת שלמה, שיש הסבורים כי היא מקור ההשראה הקדום לתפילת שמונה עשרה, מזקקת את רעיון אופי התחינה שרצוי שיוקנה לתפילה. רעיון התחנונים חוזר פעמיים בדברי שלמה, בבקשתו הכפולה של בונה המקדש: וּפָנִיתָ ו- וְשָׁמַעְתָּ. תוצאת התחינה כפי שמוצגת כקביעה פרדיגמאטית בתפילת שלמה היא הקבלה והסליחה. וכל אלה, על פי ההקשר המיידי שבו נאמרים הדברים, נועדו כדי לבסס את מקומו, מעמדו ותפקידו של המקדש הראשון. ומתוך כך אף ניתן לראות את בקשותיו של שלמה כמניחות את הבסיס הרעיוני לזיקה שבין תפילה שיסודה בתחנונים לבין הסליחה והישועה הכרוכים בעבודת הפולחן שבבית המקדש. המקדש במקרה זה ,הוא המתווך את תפילת התחנונים אל הסליחה והישועה. שכן רק אם "יִתְפַּלֵּל עַבְדְּךָ **אֶל-הַמָּקוֹם הַזֶּה**" אזי תשמע התפילה העטופה בתחנונים במקום שבת ה' בשמים. אף נראה שניתן לפרש את עצם שמיעת התפילה על ידי האל כישועה.

תפילת עזרא מציגה לפנינו מבנה שבו יסוד התחנון שבפנייה אל האל מחוזק בצום ותענית שקודמים לו: "וּבְמִנְחַת הָעֶרֶב קַמְתִּי מִתַּעֲנִיתִי וּבְקָרְעִי בִגְדִי וּמְעִילִי וָאֶכְרְעָה עַל-בִּרְכַּי וָאֶפְרְשָׂה כַפַּי אֶל-יְהוָה אֱלֹהָי" (עזרא ט ה). התפילה היא אישית ומדגישה את יסוד התחנון: "וְעַתָּה כִּמְעַט-רֶגַע הָיְתָה תְחִנָּה מֵאֵת יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְהַשְׁאִיר לָנוּ פְּלֵיטָה וְלָתֶת-לָנוּ יָתֵד בִּמְקוֹם קָדְשׁוֹ..." (שם, ח).

ספר דניאל משמר מבנה זה,[[82]](#footnote-82) והוא כורך את כלל המוטיבים למצג מעין אפוקליפטי שבו תוצאת תפילת התחנונים היא לא פחות מאשר התגלות משיחית, וגם היא קושרת את מוטיב הישועה לקימומו של בית המקדש בתהליך שבין תפילת התחנונים לגאולה המקווה לעתיד לבוא. לרעיון זה מוקדש פרק ט בספר דניאל, שכולו מתאר, ובאופן שאינו שגור מאד במקרא, תפילת תקווה ובקשה שיסודה בתחנונים: "וָאֶתְּנָה אֶת-פָּנַי אֶל-אֲדֹנָי הָאֱלֹהִים לְבַקֵּשׁ תְּפִלָּה וְתַחֲנוּנִים בְּצוֹם וְשַׂק וָאֵפֶר" אומר דניאל (ט ג). ולאחר פריסתה של יריעת החטאים שעליהם מתוודה דניאל, הוא מבקש: "וְעַתָּה שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל-תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל-תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל-מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם לְמַעַן אֲדונָי [...] כִּי לֹא עַל-צִדְקתֵינוּ אֲנַחְנוּ מַפִּילִים תַּחֲנוּנֵינוּ לְפָנֶיךָ כִּי עַל-רַחֲמֶיךָ הָרַבִּים (יז-יח). ותפילה זו של דניאל שיסודה בצום ובתחנונים היא הנענית מיד. גם כאן, כמו בספר עזרא, הקדמת הצום לתפילה מחזקת את יסוד התחנונים, ובסופו של דבר, ובאורח המדגיש באופן שאינו משתמע לשני פנים, מתברר כי יסוד התחנון הוא שגרם להתגלות הפלאית עם תשובתה בצידה:

וְעוֹד אֲנִי מְדַבֵּר בַּתְּפִלָּה וְהָאִישׁ גַּבְרִיאֵל אֲשֶׁר רָאִיתִי בֶחָזוֹן בַּתְּחִלָּה מֻעָף בִּיעָף נֹגֵעַ אֵלַי כְּעֵת מִנְחַת-עָרֶב. וַיָּבֶן וַיְדַבֵּר עִמִּי וַיֹּאמַר דָּנִיֵּאל עַתָּה יָצָאתִי לְהַשְׂכִּילְךָ בִינָה. בִּתְחִלַּת תַּחֲנוּנֶיךָ יָצָא דָבָר וַאֲנִי בָּאתִי לְהַגִּיד כִּי חֲמוּדוֹת אָתָּה וּבִין בַּדָּבָר וְהָבֵן בַּמַּרְאֶה. שָׁבֻעִים שִׁבְעִים נֶחְתַּךְ עַל-עַמְּךָ וְעַל-עִיר קָדְשֶׁךָ לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע ולחתם (וּלְהָתֵם) חטאות (חַטָּאת) וּלְכַפֵּר עָו‍ֹן וּלְהָבִיא צֶדֶק עֹלָמִים וְלַחְתֹּם חָזוֹן וְנָבִיא וְלִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל מִן-מֹצָא דָבָר לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת יְרוּשָׁלִַם עַד-מָשִׁיחַ נָגִיד שָׁבֻעִים שִׁבְעָה וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה רְחוֹב וְחָרוּץ וּבְצוֹק הָעִתִּים (כא-כה).

במקרא אין חובת תפילה אולם מקור ההשראה המקראי, שמחבר יחדיו לתלכיד קוהרנטי את תפילת התחנונים עם ישועה משיחית הכרוכה בקימומה של ירושלים ומקדשה, אינו מוטל בספק. ספר דניאל סוגר בבהירות את מעגל הדיון בדרישת רבי אליעזר לתפילת תחנונים ספונטאנית שיש בה יסוד כוונת הלב. את מידת השפעתם הישירה של דברי דניאל על אישיות זו או אחרת אמנם איננו יכולם לדעת. אולם אין ספק שספר דניאל שימש מקור השראה למגוון של דעות ורעיונות שחלקן קשור באורח ישיר למדי לענייננו. הגאולה המשיחית ומוטיב הישועה שנכרכים ברעיון מרכזיות ירושלים ומקדשה עשויים להבהיר את אזהרת רבי אליעזר בן הורקנוס כי בתפילת קבע אין יסוד של תחנונים, ומתוך כך כמובן שתפילה כזו אינה יכולה לשאת תוצאות מקוות על פי הדוגמה הברורה והחד משמעית של ספר דניאל. ועל כן ניתן בהחלט לומר, עם כל הזהירות הנדרשת באמירות מסוג זה, כי השראת ספר דניאל עשויה לחזק את הטענה כי דבריו של רבי אליעזר על תפילה שיסודה בתחנונים אמנם מתקשרים להשערה שדבריו אלה יסודם באידיאולוגיה קנאית מיסודו של בית שמאי, כזו שאינה משלימה עם בית המקדש החרב ובעיקר עם זכרונו ההולך ומתרחק של בית האלוהים העומד בשיממונו. ניתן אף להרחיק לכת ולהצהיר כי פרק ט בדניאל אינו יכול שלא להוות מקור השראה דומיננטי לטיעונו של רבי אליעזר נגד תפילת הקבע. שכן על פי הסיפור המקראי דניאל הנער וחבריו מוגלים מיהודה הכבושה לבבל על ידי המלך נבוכדנצר. ירושלים עומדת בחורבנה ומקדשה בהריסותיו לאחר מסע המלך ליהודה. על הריסות ירושלים והמקדש החרב נושא דניאל את תחינתו כאמור לעיל "שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ אֶל-תְּפִלַּת עַבְדְּךָ וְאֶל-תַּחֲנוּנָיו וְהָאֵר פָּנֶיךָ עַל-מִקְדָּשְׁךָ הַשָּׁמֵם". ורק תפילה כזו היא המביאה לחזיונות התגלות ולהבטחה הגלומה בקימומה של ירושלים ומקדשה. האם לזאת מכוונים דברי רבי אליעזר בהתרסתו-אזהרתו? אינני רואה הסבר אחר. והנה אף ראינו במסכת אבות שבמשנה דברים דומים המובאים בשם רבי שמעון בר יוחאי. האם ניתן לראות קווים אידיאולוגיים משיקים בין שני האישים שמרחק של דור אחד בלבד ביניהם? מחד רבי אליעזר בן הורקנוס, שכותב דברים אלה מעדיף לפרש את דבריו מתוך הנחה שהללו מבטאים אידיאולוגיה קנאית מבית שמאי שלא נגוזה לאחר החורבן, ואולי אף התחזקה, ומאידך רבי שמעון בר יוחאי שנמנה עם החוגים המרדניים ביותר בתקופת מרד בר כוכבא. בין דור תנאי יבנה שרבי אליעזר המשתייך אליו כנראה שעוד הספיק להכיר את הבית בתפארתו, לבין הדור שלאחריו שהוביל למלחמת החורבן של מרד בר כוכבא הוקצנו עמדות אידיאולוגיות שרחשם שָׁקַט אך לא נדם בתקופה שלאחר חורבן הבית. מעמדה של תפילת שמונה עשרה גובש ועוצב בתקופה זו, אפילו אם התפילה עצמה לא הותקנה באחת במועד הנדון. ובתפילה התייחדו ברכות לגאולה ולישועה, בעיקר ברכת 'Builder of Jerusalem'. ובברכה זו, בעיקר כפי שמוכר בנוסח הקרוי ארץ-ישראלי, הן מצויים הן בנין ירושלים, הן היכלה ולצידם משיח לבית דוד.[[83]](#footnote-83) אלו הם המוטיבים המרכזיים השזורים כחוט השני בתפילת דניאל ובמענה לתפילה זו בהתגלות המלאך גבריאל. גיבורו של ספר דניאל פונה בתפילת תחנונים לגאולת ירושלים ומקדשה בעת מצוק וייאוש שבראשית המרד נגד אנטיוכוס אפיפאנס, שנמשל בחיבור המקראי לחורבנה של ירושלים בידי ממלכת בבל. קשר היסטורי, אמוני ותמאטי שוזר את האירועים הטראומטיים בזיכרונה של האומה: חורבן הבית הראשון ומצוקת גזרות אפיפאנס והשיקוץ המשומם במקדש. חורבן הבית השני מחייה את חזונות דניאל והשראתם. והתפילה, הנמסכת בדור שלאחר המרד הגדול בחיי השעבוד מחד וההתחדשות מאידך, מעלה את התקוות והשאיפות 'הלאומיות' בברכה המייחדת בקשות לחידושם של אותם מוטיבים 'לאומיים'. ירושלים ומקדשה הם שעמדו במרכזם של אירועים הרי עולם והפגיעה בהם הייתה גורם מיידי ומרכזי הן למרד החשמונאים והן למרד הגדול. חופש הפולחן כסממן עיקרי של חירות גבר על סוברניות אתנית וכפי הנראה שנשאר כזה גם לאחר חורבן הבית השני. בעיקר בקרב חוגים קנאיים מבית שמאי. ניתן לשער במידה רבה של ביטחון שקימומו של המקדש רחש וגעש בקרב חוגים אלה, וביטויו של רצון זה לחופש הפולחן בבית האלוהים, והזיקה שבין חופש זה לבין רעיון הישועה המושגת בתחנונים כדברי הנביאים וכחזונות דניאל, הם אלה שבכוחם להאיר את הדברים המיוחסים לרבי אליעזר בן הורקנוס, כי העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים.

התפילה במגילות ים המלח, בכתבי פילון, פלאביוס ובספרות החיצונית

לצד העיון במקורות היהודיים הקאנוניים בסוגיות תפילת הקבע, בשורשיה המקראיים ובהתפתחותה כפי שהיא באה לכלל ביטוי בספרות התלמודית, יותר ויותר הסתבר כי חקר התפילה אינו יכול להסתמך רק על מקורות אלה, על כל בעיותיהם המתודיות, בלא עיון ובירור במקורות לא-קאנוניים, כמו מגילות ים המלח[[84]](#footnote-84) כתבי הספרות היהודית-הלניסטית של תקופת הבית והאוסף הספרותי שנודע בכינוי הגנרי 'ספרים חיצוניים'.[[85]](#footnote-85) את המגילות והספרים החיצוניים אנו מכלילים יחדיו במסגרת הדיון בפרק זה הואיל וזיקתן התכנית והרעיונית של חלק מהמגילות, שהראשונות שבהן התגלו בסביבות שנת 1947 ופורסמו בסמוך, לבין חלקים מהספרות החיצונית שכתביה העתיקים השתמרו עוד מן המאות ה-3 וה-4, התחוורה במהרה,[[86]](#footnote-86) וכי חלקים קטנים מהספרות החיצונית אף התגלו בין ממצאי המגילות. תרומתה של הספרות החיצונית לחקר התפילה לא היתה משמעותית אולם היא קיבלה תנופה עם חשיפתן של המגילות וזיהוי הקשר שבין שתי הסוגות הללו. פילון האלכסנדרוני ויוספוס פלאביוס מצורפים לדיון זה משתי סיבות: האחת, כי שניהם מתארים באריכות רבה את האיסיים, הכת שרבים וטובים זיהו ומזהים בה את מחברי המגילות או את כת קומראן, והשנייה, גם אם אין קשר ישיר בין כת קומראן לאיסיים, הרי שמן הראוי להתייחס באופן עצמאי לתיאורי האיסיים אצל הסופרים ההלניסטיים ולבחון את קשר הזיקה להתפתחות התפילה היהודית. שכן בכל מקרה לתיאורי האמונה והליטורגיה של האיסיים המתוארים אצל יוספוס ופילון יש משקל חשוב ובעל משמעות יתירה לדיוננו, ובעיקר כי שומה יהיה עלינו לבחון האם ניתן בכלל לראות זיקה או בעיקר השפעה של ז'אנרים אלו על תפילת הקבע של התנאים

דיוננו בסוגות ספרותיות אלו אמנם מוגבל מלכתחילה לעניינים הקשורים לתפילת הקבע הציבורית ובעיקר לתפילת העמידה, אולם את אלה אין לנתק מההקשר הכללי יותר, אך רב החשיבות, של החומר הליטורגי הרב שבמגילות קומראן. למחקר כוללני של חומר זה הוקדשו מחקרים רבים ומונוגרפיות רחבות היקף, אולם המתודה הנקוטה בזאת מחיבת של בחינתם של הקשרים רחבים יותר, בדגש על הרקע החברתי, התרבותי, וכן הרקע האמוני הכללי. על כן בדיון שלפנינו יועלו עניינים שעוסקים גם בשאלות ובסוגיות אחרות, קרובות, שעשויה להיות להן השפעה על נשוא הדיון. שאלות כבדות משקל נוספות, שלא כולן קיבלו את פתרונן המשכנע גם אם נוצר סוג של קונסנזוס סביבם, עשויות להיות גם כן בעלות השפעה ניכרת על שאלת הזיקה שבין ממצאי המגילות לתפילת התנאים. כמו למשל השאלה המרכזית ביותר במחקר, מי כתב את המגילות הכיתתיות? האם ניתן לזהות איזה ענף ביהדות מבטאים הרעיונות, ההלכות והליטורגיה של קהילה זו או קהילות אלה? האם הללו מבטאים כת קטנה, מוגבלת בגודלה, או שמערות קומראן היוו מקום מסתור לעת מצוא לספריה גדולה ועשירה שהובאה מחוץ לקומראן, אולי אפילו מירושלים, כמו שטען נורמן גולב בספרו מעורר המחלוקת.[[87]](#footnote-87) לשאלות מורכבות אלו נדרש כמעט כל מחקר קומראן בשבעים וחמש השנים שחלפו מאז נחשפו התגליות הראשונות, ועל כן תוקדש היריעה גם לספקות שסובבות סביב כמה מן הדעות המקובלות שהתגבש בשאלות מתוך ההנחה שלהכרעות אלו עשויה להיות השפעה על חקר תפילת התנאים.

במבוא לספרו 'התפילה בתקופת התנאים והאמוראים' סקר המחבר יוסף היינימן את המקורות שהתווספו למחקר התפילה מאז התפרסם ספרו של יצחק משה (איסמאר) אלבוגן על התפילה בישראל ואת האפשרויות החדשות שעמדו בפני חוקרי התפילה. לצד התייחסותו לפרסומים חדשים של סידורים מימי הביניים וכמובן לעושר המקורות שזרם מהגניזה הקהירית, הוסיף היינימן כי " The liturgical portions of the Dead Sea Scrolls published thus far can shed some light on the background and the early development of Jewish prayer ". מחקרו זה התפרסם בשנת 1977 (ובעברית בשנת 1966), ועל כן היינימן מצא לנכון לציין שחלקו של החומר הליטורגי עדיין לא התפרסם באותה תקופה, אולם למרות זאת, הוא מוסיף, " It would seem that the time has come for a reassessment of some of the basic methodological assumptions which have been held until now by most students of Jewish liturgy ".[[88]](#footnote-88) ניסוחו של היינימן היה זהיר, רחוק מלהתחייב ולהניח השערות ממוקדות יותר או כיווני חשיבה מוגדרים, ולא בכדי. החומר שהתפרסם ועמד לרשות הציבור הכללי של החוקרים עד לשנת פרסום ספרו של היינימן, הן העברי והן האנגלי כאחת עשר השנים מאוחר יותר כאמור, עדיין היה חסר מאות פריטים שהתגלו עוד בשנות ה-50 של המאה הקודמת אך טרם התפרסמו. תהליך הפרסום עצמו נמשך עוד שנים רבות ולא נעדר שערוריות ואירועים תמוהים אחרים.[[89]](#footnote-89) מאידך גיסא, אין להתעלם מכך שהחומר שעמד בפני החוקרים באמצע שנות ה-60 כבר כלל את המגילות העיקריות והמרכזיות של מה שקיבל את הכינוי 'כת ים המלח'.[[90]](#footnote-90) זו כנראה הסיבה לדבריו של היינימן, שהחומר שכבר התפרסם מאפשר ראייה ברורה יותר ואפילו מקרב ל"reassessment", אולם כאמור חוקר דגול זה נמנע ממתן סימנים ברורים יותר למחשבותיו על האפשרויות שגלומות בגילויים רבי החשיבות של הממצאים שכבר ראו אור. מנגד, ארבעים שנה בדיוק לאחר פרסום ההוצאה הראשונה של ספרו של היינימן, כתבה אסתר חזון במאמר מתודולוגי חשוב ומאיר עיניים, כי פרסומם העתידי של מגילות או קטעי מגילות נוספים עלול לשנות פרדיגמות מחקריות על אודות התפילות בקומראן, והיא סיכמה: As long as the parameters of this corpus remain open-ended, conclusions about the phenomenon of prayer at Qumran will necessarily remain tentative[[91]](#footnote-91). ארבעה עשורים מפרידים בין שתי הדעות, כאשר זו של היינימן מניח בזהירות שגם מיעוט חומר כבר מייצר פרספקטיבה סבירה, כאשר מנגד טוענת חזון שגם ריבוי המקורות אינו מספק כדי לגבש באופן ממוקד יותר את מסקנות חקר התפילה מקומראן.

יש להניח שדברים אלה, בעיקר של היינימן, היו גם ביטוי למבוכה מסוימת מבחינת הגישה הכללית לתגלית העצומה. לא רק כמות החומר הגלוי שהיה בפני החוקרים היוותה, או אמורה הייתה להוות מכשול. שכן בדיעבד אנו רואים שלאו דווקא פרסומם המאוחר של יתרת הממצא של המגילות הוא ששינה באופן רדיקלי את דעת הרוב בסוגיות השונות שעלו במחקר קומראן, וכי למרבה ההפתעה (או שלא) גם דעות שהשתנו וכיווני חקירה שהתחלפו עדיין התייחסו ברובם לאותה קבוצת מגילות מרכזי**ו**ת שהתפרסמה כאמור לעיל בשנים הראשונות לגילוי. השאלה הייתה, ועדיין היא ניצבת לפנינו, על פי אילו מאפיינים ניתן לבחון את הזיקה שבין הממצא הליטורגי מקומראן, ובעקבותיו גם מהספרות הפסאודו-אפיגראפית, לבין הידוע לנו על תפילת התנאים, ועל ענייננו בתפילת העמידה. סוגיה זו היא מרכזית בניסיוננו להבין את הרקע ההיסטורי של התפילה ואת השפעתו על שאלות מחקר בסיסיות, כמו שאלת קדמותה של תפילת הקבע ובנוסף גם הבנת מקומה של התפילה בתרבות, בחברה ובהתרחשויות הפוליטיות של תקופתה. קשרי זיקה בין אלו לאלו עשויים להתפרס על גבי מנעד רחב של תחומים או מאפיינים: דמיון טקסטואלי, דפוסים ריטואליים, קרבה ומורשת דתית ותרבותית, זיקה אתנית וגיאוגרפית, סמיכות זמנים, וכאמור גם השפעתה של מציאות פוליטית. אף ידוע שגילוי קשר של זיקה חלקית אחת באחד מתחומים אלה אף עשוי דווקא להכשיל כפי שמוכר לנו בשדה המחקר ההיסטורי, כמו נסיונות להתאמה מאולצת בין מאפיינים אחרים שלא נמצאה ביניהם זיקה ראשונית, ועוד. אני בוחר להדגים קשיים אלה בציטוט מהמבוא של ספרה של בלהה ניצן על התפילה בקומראן, שיש להביאו במלואו:

Prior to the discovery of the works of prayer and poetry from Qumran, most of our knowledge concerning traditions of prayer in Judaism was derived from sources representing the two extreme points of its evolution: the Bible, on the one hand and, on the other, rabbinic sources. In the Bible, prayer appears primarily as a literary expression of spontaneous emotions and religious feelings, rather than as an organized, static mode of divine worship, analogous to the sacrificial system. In rabbinic sources, by contrast, we find a tradition of fixed divine worship through prayer. The transitional stage between these two extreme positions occurred during the Second Temple period; heretofore, our rather sparse information on the subject derived primarily from the apocryphal literature. The hymns and prayers of the Qumran community, which are now available to us, to some extent help us to break through beyond our formerly limited knowledge. [[92]](#footnote-92)

ניצן מיטיבה להגדיר את הבעייתיות שמעלה ספרות זו.[[93]](#footnote-93) בבסיסה עומד הרצון הטבעי למלא את פערי הידע שלנו, ובמקרה זה "לגשר" בין מצבים מוכרים, או למלא את החסר בתהליכים היסטוריים. לחֶסֶר זה יש גורמים מגוונים והוא ממלא צרכים מסוגים שונים: היסטוריים, לאומיים, תרבותיים ודתיים. עיקרם הוא הצורך (הנפשי?) בקיומה המחזק של רציפות, שככל שהיא מתארכת כך היא גם מתייצבת, מתקדשת וצוברת את מרכזיותה ומעמדה. וכשם שחוזקה של שלשלת תלוי בחולייתה החלשה ביותר, כך, פסיכולוגית, קיומה של השלשלת ההיסטורית עלול להראות למתבונן רופף, אם גם לא תקף, אם חסרה בו חוליה ואם נשברת הרציפות הלינארית. אולם גם לאורו של הצורך להשלים ולחזק את הקיים, חקר היהדות הכיר זה מכבר בשונות ובמגוון, הסותר לפעמים, של יהדויות תקופת הבית השני, לפחות מתקופת החשמונאים ועד לימי תנאים ראשונים: מחסידים, פרושים, צדוקים ואיסיים (שבצורתם המוכרת קודם לכן ירדו כמו באחת מבמת ההיסטוריה) והאסכולות ההלכתיות של בית הלל ובית שמאי (למרות חסרונות בולטים במידע שקיים על אודותיהם), ועד היהדות ההלניסטית העשירה, זו של מחבר איגרת אריסטיאס, של פילון ויוספוס, ושל רבים אחרים שנעלמו בתהום הנשייה.[[94]](#footnote-94) הגרסה הכרונולוגית הלינארית של מסירת התורה שבעל פה, שפותחת את מסכת אבות שבמשנה (משה קיבל תורה מסיני וכו') נראית יותר כמשאלת לב שאולי נכפתה על ההיסטוריה במהלך מתבקש ומובן מאליו של התנאים והאמוראים ששאפו לבסס את הלכתם ולעגנה בהיסטוריה קדושה, דהיינו במקרא וליתר דיוק במעמד המכונן של מתן תורה בסיני. למרות כל אלה, הצורך העצום לראות בכל זאת במגילות ים המלח סוג של מרחב מקשר, בין שזה בהיסטוריה היהודית בארץ ישראל ובין שבהתפתחות הדתית, ובתוכה גם הליטורגית, צורך זה נטמע לאיטו, אם כי בזהירות המתבקשת, גם בחקר התפילה.[[95]](#footnote-95)

זמן מה לאחר גילוין של המגילות הראשונות בחרבת קומראן בשנת 1947 כבר היה ברור שמדובר בממצא סנסציוני בקנה מידה עולמי. בתחילה נבטה תובנה זו רק בקרב חוקרים ולאחר מכן גם בציבור הרחב. גילוי של ממצא כתוב בארץ התנ"ך, ערש היהדות והנצרות, ובמידה ידועה גם האיסלאם, העלה עניין בחוגים רחבים. הממצאים במערה הראשונה שהתגלתה ולאחר מכן בשאר המערות שבסביבת ים המלח עוררו כצפוי רגשות שחרגו מעבר להתרגשותם המובנית של היסטוריונים וארכיאולוגים. מבחינת יהודית ובעיקר ציונית, הייתה סמליות רבה בכך שבארץ ישראל, ארץ התנ"ך שאליו נקשרה גם הכרזת המדינה בה' באייר תש"ח, נחשפו בעצם הימים שהובילו להקמת המדינה מגילות עור בנות אלפיים שנות, שמרביתן כתוּבות עברית ובאותיות עבריות מרובעות, כמעט כפי שהן נכתבות היום, וזמן לא רב לאחר ראשית תחייתה המחודשת של השפה העברית. למעשה לא יכול היה להיות עיתוי יותר סמלי מזה שבו התגלו ונחשפו המגילות הראשונות, אף נראה היה כי זה צירוף מקרים כמעט מיסטי. החוקר הראשון ששם ידו על מספר מגילות היה אליעזר ליפא סוקניק (1953-1889), ראש המחלקה לארכיאולוגיה באוניברסיטה העברית בירושלים שנסע ב-28 בנובמבר 1947 לבית לחם ורכש מספר מגילות. עוד באותו היום, או אפילו למחרת, **29 בנובמבר**, יום ההחלטה באו"ם על אישור תוכנית החלוקה וההכרה דה-יורה במדינה יהודית בארץ ישראל, כתב סוקניק ביומנו, כפי הנראה אפוף ביראת המעמד, שהוא אינו מעז לכתוב מה הוא חושב על המגילות שראה.

המגילות עוררו כצפוי עניין בינלאומי בקרב חוקרים, תיאולוגים ואנשי דת נוצרים. במקרים רבים אף כאלה שהיו כל השלושה.[[96]](#footnote-96) העניין שהתעורר סביב המגילות היה גם בחזקת המשך או לכל הפחות התחדשות של העניין **המדעי** שהחל להתפתח במאה ה-19 באירופה, בעיקר בסביבות פרוטסטנטיות, בתנ"ך, בברית החדשה ובארכיאולוגיה המקראית. עניין זה צמח בעיקר בקרב מלומדים שהולידו את האסכולות המדעיות של ביקורת המקרא. ביקורת המקרא, כידוע, נולדה מעיוניהם של פילוסופים רציונליסטים בני המאות ה-18 וה-19 באירופה, בהשפעתם של הוגים כמו ברוך שפינוזה (1677-1632). בהמשך יסודות אלו חלחלו עמוק ומצאו את דרכם בעיקר לתיאולוגים פרוטסטנטים שהבולטים שבהם היו יוליוס ולהאוזן (1918-1844), הרמן גונקל (1932-1862) ורבים אחרים.

בסביבה זו נזרעו הזרעים הראשונים למחקר הפילולוגי-היסטורי של העת העתיקה היהודית, הנוצרית ומה שביניהן, ושם אף נוצר המפגש שבין העיון ההיסטורי בקורות הדתות והתרבויות היודיאו-נוצריות לבין חקר המורשת הקלאסית של יוון ושל רומא. לצידם ומתוך תקווה עזה להשתלבות צמחה גם אסכולת "חכמת ישראל" (Wissenschaft des Judentums) שפיתחה באותה עת את המחקר האינטלקטואלי-אקדמי היהודי. העיון המושכל בעולם היווני-רומי אמנם החל את דרכו מאות שנים מוקדם יותר, לראשונה בכתביו של פרנצ'סקו פטרארקה,[[97]](#footnote-97) ממבשרי תקופת הרנסנס, אולם כלי החקירה המשווה והפילולוגית החלו לתפוס את מקומם ברנסנס המדעי של הנאורות ובעיקר במאה ה-19. העיון האינטנסיבי במקרא החל להסתעף אל מעבר לקאנונים, היהודי והנוצרי, ומצא במהרה נתיבים לחיבורים עתיקים, **כמו מקראיים**, שנותרו מחוץ לקאנון הביבליה הנוצרית והיהודית גם יחד ושרובם אף היו בעלי חותם תרבותי הלניסטי מובהק. ההגדרות המקובלות של ספרות זו הבחינו בין חיבורים שנקראו 'אפוקריפים' (απόκρυφα) כלומר ספרים 'גנוזים', לבין אלה שנקראו פסאודו-אפיגראפיים,[[98]](#footnote-98) כלומר כתבים שמיוחסים למחברים קדומים שאינם מחבריהם האמיתיים. חלק מהחיבורים האפוקריפים שמקורם היהודי היה וודאי מלכתחילה,[[99]](#footnote-99) כמו ספרי מקבים, בן סירא וכדומה, נמצאו בטפסים שונים של התרגום היווני למקרא, ובמיוחד בין כתבי היד של תרגום השבעים (*Septuaginta*). חלקם נכללו בקבצי ביבליה של כנסיות שונות[[100]](#footnote-100) לצד הכתבים של 'הברית הישנה'. החיבורים הללו השתמרו בשפות שונות שאף אחת מהן אינה עברית, גם אם שפת המקור של חלקם היתה עברית.[[101]](#footnote-101) חיבורים אחרים לא נכללו גם בתרגום היווני אלא השתמרו בכנסיות פריפריאליות בעיקר, כמו למשל ספר היובלים או חלקים מספרות חנוך.

תרומת הספרות החיצונית – מקרה בן סירא

מעט מאד מחקרים נכתבו על התפילה שבספר בן סירא ועל השראתם של פסוקי התפילה על הנושא בכללו באותה התקופה.[[102]](#footnote-102) אולם בראייה כללית יותר ולעניין מחקרנו, חוקרים זיהו בספרים החיצוניים אלמנטים שונים שניתן לקשור אותם, סמנטית או רעיונית, לתפילה בכלל ולעמידה בפרט. רובם כאמור בזהירות רבה וללא קביעות נחרצות.[[103]](#footnote-103) בלהה ניצן רואה רמזים לתפילה קבועה בספרים החיצוניים ספר ברוך (א יד) ובן סירא (נ כב-לא). בשני קטעים אלה, לדבריה "we do not know what they prayed, or whether these prayers had fixed formulae". אולם במקום אחר בבן סירא, בתפילות ההלל (נא יב), מזהה ניצן רמזים ראשוניים לנוסחאות שהתקבעו אחר כך בתפילות הקבע ובמיוחד בחיתומי ברכות בתפילת העמידה. מקובל שפרק נא הוא תוספת מאוחרת במקצת, אולם אין זה מעלה או מוריד מבחינה זו שהטקסט מבטא את תקופתו.[[104]](#footnote-104) ניצן מקפידה לומר שבטקסט של בן סירא מדובר ברמזים בלבד ולא בנוסחי תפילה של ממש.[[105]](#footnote-105) זהירות זו, כמו אצל קודמיה שנסקרו כאן, היא כמובן רצויה לאור הקשיים שבקביעת מקורותיה ויסודותיה של ספרות זו. קטע נוסף בבן סירא (לו א-יז) שמדבר על התקווה לישות ה' נקשר על ידי חוקרים במישרין לברכת ירושלים.[[106]](#footnote-106) רייף כתב על פרק זה בבן סירא שהוא "משתמש בכמה משפטים שהיו לחלק תקני מתפילות חז"ל ונראה בעל אופי לאומי וציבורי יותר מתפילות רבות אחרות".[[107]](#footnote-107) אם היה בן סירא מקור השראה למחברי התפילה קשה כמובן לדעת באין עדות ישירה לכך. בתקופתו של בן סירא, אם נקבל את התיארוך המקובל לחיבור (סביבות 180 לפנה"ס),[[108]](#footnote-108) לא נראה שהיה צורך נפשי או פוליטי בהבעה דחופה של ערגה משיחית כפי שהיה קודם לכן, בתקופה הפרסית,[[109]](#footnote-109) ובמרחק גדול של זמן לאחר מכן, בתקופת הדרדרות היחסים בין היהודים בארץ ישראל לבית סלבקוס ובמרד החשמונאים שהיה תוצאתה של הדרדרות זו. על תקופתו של בן סירא איננו יודעים הרבה. הארץ הייתה תחת שלטון בית תלמי ממצרים במשך כמאה שנה (200-301 לפנה"ס) כשברקע התקיימו מלחמות בין בית סלבקוס לבית תלמי על ההגמוניה האיזורית ובכלל זה על ארץ ישראל. היחסים עם השלטונות התלמיים עם היהודים כנראה שנעדרו מאירועים דרמטיים מדי, ובכל מקרה עוד מימי תלמי הראשון ניתן סוג של אוטונומיה והכרה במנהיגות הכהנים, אף יש לזכור את הקהילה הגדולה שהתפתחה במצרים ובעיקר בעיר אלכסנדריה. ארץ יהודה והעם היושב בה הוכרו על ידי התלמים כאתנוס "אומה" אשר להם מוסדות משפט וחוק, ארגון ומקדש משל עצמם".[[110]](#footnote-110) אמנם ידוע שהמלחמות השפיעו במידה מסוימת על יהודי ארץ ישראל, אולם כנראה לא במידה שיצרה מצוקה לאומית מוחשית.[[111]](#footnote-111) בסוף אותה מאה, סמוך לזמן חיבור הספר, נכבשה הארץ על ידי המלך הסלבקי אנטיוכוס השלישי 'הגדול' מידי בית תלמי, קרוב לוודאי שגם בתמיכה יהודית פנימית שנענתה מיד בפרסום כתב זכויות נדיב ורחב לב.[[112]](#footnote-112) על רגעי סיומם של ימים טובים אלה טרם ראשיתן של השנים הרעות כתב מחבר מקבים ב' על עיר הקודש[[113]](#footnote-113) ירושלים שיושבת בשלום, מונהגת למופת, מקפידה לשמור על חוקי הדת ואף זוכה להוקרת מלכים זרים.[[114]](#footnote-114) התיאור אידילי כמובן, ומנוסח בהגזמה מחושבת לצורך הדגשת השינוי הדרמטי בקורות הימים, אולם יש לשער שבמידה רבה הוא היה מבוסס על אמת היסטורית.

ספר בן סירא היה מוכר היטב לחז"ל אך היחס אליו היה אמביוולנטי. לצד היותו של בן סירא מצוטט במספר מקומות בספרות התלמודית אנו רואים גם גישה שלילית כלפיו. אולם הבחנה בין המקורות מעלה כי גישה זו התפתחה רק בספרות חז"ל המאוחרת, דהיינו בעיקר בתלמודים. הבבלי אומר כדלקמן: "רבי עקיבא אומר (על אלו שאין להם חלק לעולם הבא): אף הקורא בספרים החיצונים וכו'. תנא: בספרי מינים רב יוסף אמר: בספר בן סירא נמי אסור למיקרי" (סנהדרין ק ע"ב). רב יוסף היה בן הדור השלישי לאמוראי בבל, רחוק מאד מההוויה הארצישראלית של תקופת רבי עקיבא, קל וחומר מתקופתו המשוערת של המחבר, יהושע בן סירא. דבריו של רב יוסף הם בחזקת תוספת פרשנית לפסיקתו של רבי עקיבא שמובאת במשנה על "אלו שאין להם חלק בעולם הבא" (סנהדרין י א). גם פסיקתו של רבי עקיבא היא תוספת ועדכון לרשימה מקורית או ראשונית של פסולי עולם הבא (האומר אין תחית מתים מן התורה, ואין תורה מן השמים ואפיקורס), וליתר דיוק מהווים דברים אלה התאמה למציאות ימיו של רבי עקיבא בדגש על המאבק נגד הנצרות היהודית. התלמוד הירושלמי מנסה לדייק עוד יותר את הפרשנות בדברים אלה:

"רבי עקיבה אומר אף הקורא בספרים החיצונים כגון סיפרי בן סירא וסיפרי בן לענה[[115]](#footnote-115) אבל סיפרי המירס וכל ספרים שנכתבו מכאן והילך הקורא בהן כקורא באיגרת" (ירושלמי, סנהדרין י א, כח ע"א).

הדיון על בן סירא הוא רק מרכיב אחד בדיון רחב יותר, מורכב יותר ולעיתים גם מועד לטעויות קריאה רבות יותר בעניין יחס החכמים לספרים חיצוניים, או לספרי מינים, או לספרים אחרים שאסורים בקריאה. יש דמיון ושוני בין כל אחת מקטגוריות אלה ולא כאן המקום לדון בנושא זה. לא ידוע לאילו ספרים 'חיצונים' מתכוון רבי עקיבא, או ליתר דיוק איזו ספרות נחשבה בתקופתו ל'חיצונית' וכמובן על פי אילו אמות מידה התקבלו החלטות אלה. מכאן שמובן עוד פחות לאיזה ז'אנר מייחסים הכתובים את בן סירא. בתקופה מאוחרת יותר יחס האמוראים כבר התקבע לא רק על פי מסורות קדומות אלא גם בהתאמה של אותן מסורות למציאות ימיהם.[[116]](#footnote-116) המסורת קבעה באופן גורף שיש חיבורים שאסורים בקריאה. ידועה התגובה הקיצונית שמיוחסת לרבי טרפון, בן זמנו של רבי עקיבא, לעניין ספרי מינים כדלקמן: "אקפח את בני שאם יבואו לידי שאני אשרוף אותם ואת האזכרות שבהם" (בבלי שבת קטז ע"א). במקרה זה כוונתו לחיבורים מקודשים, כמו ספרי המקרא, **שנכתבו** על ידי מינים או שמצויים בידיהם.[[117]](#footnote-117) המקורות התנאיים אינם מציינים שמות של חיבורים אסורים, אלא כאמור רק מקורות תלמודיים או מדרשיים מאוחרים. בתקופת הגאונים התרככה כנראה הגישה לבן סירא, ואנו מוצאים שרב סעדיה גאון מזכיר אותו ואף מצטט ממנו כמה פסוקים.[[118]](#footnote-118)

למעט כמובן התגליות של הדורות האחרונים, בן סירא נשמר כידוע לאורך הדורות בתרגומים שונים, בעיקר בכתבי היד המוקדמים ביותר של תרגום השבעים בשפה ביוונית. בין תרגומי המקרא ליוונית, מפעל רב חשיבות בעולם שבו אוכלוסייה עצומה מבני העם היהודי שכן בסביבות דוברות יוונית, היה זה תרגום השבעים שנדחה בסופו של דבר על ידי היהדות הרבנית. התרגום, שאגדות עממיות פיארו את ראשיתו, הוחרם ונדחה קרוב לוודאי עקב היותו הגרסה הנבחרת של הנצרות הקדומה לצורך ייצוג הברית הישנה (והחדשה) בכתבי הקודש הנוצריים[[119]](#footnote-119) ואולי אף מסיבות נוספות. ההבדל בין סוגי החיבורים שמצוינים במשנה במסכת סנהדרין, הוא כנראה בין ספרים שקריאתם אולי אינה רצויה אך גם אינה מזיקה (המירס = הומרוס[[120]](#footnote-120)), לבין חיבורים שניתן לקראם בקריאה ליטורגית. בתקופה שבה הנצרות החלה להיות גורם משיחי מטריד או מסוכן (בעיני הנהגת יבנה אך גם בעיני האימפריה הרומית) נוצרה סיטואציה שבה כל קריאה שאינה בספרות ליטורגית שמקובלת על הזרם המרכזי של היהדות הרבנית הפכה להיות מסוכנת, ולו רק מחמת מראית עין של נוצריות. זה הייתה כנראה הסיבה שדבריו של רבי עקיבא מהווים מעין עדכון שמבטא צורך שעה. בנוסף יש לזכור את העובדה שלא נעלמה מעיני חז"ל, שספר בן סירא היה חביב מאד כבר על זרמים מרכזיים בנצרות הקדומה וצורף לקאנון הקתולי והאורתודוכסי המזרחי. החיבור אף קיבל את השם רב המשמעות "Ecclesiasticus"  (שפירושו: "של הכנסיה"), בתחילה כחלק מקובץ חיבורים בשם זה ובהמשך השם נשאר לבן סירא בלבד.

ספר בן סירא אינו חוליה בשלשלת לינארית מדומינת של התפתחות התפילה. תקופתו לא מכירה תפילה בציבור במובנה הקלאסי אלא מסורות מקראיות ואחרות של התכנסויות לצרכי ציבור.[[121]](#footnote-121) ספר בן סירא נוצַר בתרבות שהתכנסה פחות או יותר בעולם מושגים דתי מקראי בעיקרו, ממנו קיבלה השראה ומערכיו ניזונה, תוך התאמתם לעולמה של יהדות המאה ה-3 לפנה"ס. ידיעותינו על עולם זה מועטות מאד אולם לא בלתי אפשרי להבין את יסודותיו ואת מהותו. ההלניזם שהגיע לארץ ישראל וסביבתה כמאה שנים קודם לכן והאפשרויות העצומות והאוניברסאליות שהוא פתח בפני כל מי שבא או הובא בשעריו יצרו סינקרטיזם גם עם עולמה של היהדות שאת שיעורו והשלכותיו עדיין איננו מבינים כל צרכם. גם בתהליך זה התקיים עולם המושגים והרעיונות המקראי ברוח תורת ישראל ונביאיו, שכן אחרת היה מתפזר לכל רוח ולא היינו מוצאים את הסתעפויותיו בעולמן של יהדויות שלהי תקופת הבית השני, בכללן הנצרות הקדומה, וכמובן שאף לאחר מכן.

יוסף היינימן שקבע שחיבורה של תפילת הקבע ובכללה העמידה התרחש בתהליך ארוך ושהתנגד להנחה שתיקונה של תפילת שמונה עשרה קרה באחת ובתקופת יבנה, הוסיף את בן סירא לרשימת המקורות לברכות התפילה שעלו במחקר. את המושג "מקורות" הוא הקיף מלכתחילה במירכאות כפולות שלוו בהצהרתו שהוא אינו דן בשאלה אם אכן בכל אחד מהמקרים הוכחה די צרכה זיקה ישירה לתפילה.[[122]](#footnote-122) בגישה לכאורה ניטרלית זו הוא פותח את הרשימה בציון סדרת "טופסי החתימות" של חלק מהברכות שנמצאת בפרק נא של בן סירא, וכן את סדרת הבקשות שמקבילה גם כן לחלק מברכות התפילה. נראה כי שני המקורות בבן סירא פותחים את רשימתו של היינימן לא מבחינת סדר חשיבות אלא על פי סדר זמנם, שכן הוא מאמץ את דעתו של קוהלר על זמן חיבורו של בן סירא בתקופה ההלניסטית הקדם-חשמונאית.

ספר בן סירא, בכל גרסאותיו, הן בתרגומים העתיקים והן בעברית של המגילות, הוא אולי החיבור היחידי מִקֹּבֶץ הספרים החיצוניים, ובעיקר מספרות החוכמה, המשל והשירה, שניתן היה להלך בנוחות בעולמו הרעיוני וללקט ממנו מטבעות לשון ומושגים, ולהכלילם יחדיו כעולם רוחני שנתן את השראתו והשפעתו על עולמות דומים בתקופות מאוחרות הרבה יותר, וזאת גם למרות המחלוקת שכנראה התגלעה לגביו בקרב חכמים. לכאורה נכלל בן סירא בתקופה מסוימת בעולמם של חכמים כסוג של ספרות שיש להימנע מלקרוא. אך התעלמות גורפת מעולמו של בן סירא הוא כהתעלמות מעולם הנבואה והשירה המקראית. מבחינה זו בן סירא הוא ודאי וללא עוררין המשך ישיר לה. ספק בעיני אם באותה מידת ביטחון, אם בכלל, ניתן להתייחס כך לחיבורים חיצוניים אחרים,[[123]](#footnote-123) כמו ספר 'חזון עזרא' (או עזרא ה-4), 'מזמורי שלמה', 'היובלים' וספרות חוג 'חנוך', כמקור השראה אפשרי לעולמם של חכמים. ואמנם כפי שראינו חקר התפילות נוטה להמעיט במשקלה ובהשפעתה של ספרות זו על נשואי מחקר התפילה בכלל ועל תפילת הקבע מתקופת יבנה בפרט. נראה שברוח זו דיבר היינימן באורח כוללני אמנם אך קולע, על " The formulae are available to anyone searching for words wherewith to express that which is in his heart".[[124]](#footnote-124) היינימן אמנם התכוון למטבעות לשון ליטורגיים שכמו נאספו עבור קולקטיב כלשהו של כותבי או אומרי ברכות ותפילות למה שהוא כינה " "Common liturgical property. יחד עם זאת נראה שאין זה סביר באותה התקופה לצמצם את "הרכוש המשותף" לליטורגיה בלבד, שכן בתקופת הבית ולאחריו בימי תנאים ראשונים, תקופת גיבוש זהות, הלכה ומנהג, כל הרעיונות המקראיים ומטבעותיהם היו לקניין הכללי שממנו נשאבו ובמסגרתו נוצרו הרעיונות הליטורגיים. וכאמור לעיל **גם אצל הנוצרים הראשונים**. רעיונותיו של בן סירא, גם ללא מסורת של קריאה בו ולימוד מחוכמתו, הם מרכיב בלתי נפרד מרכוש קולקטיבי זה. השאלה הגדולה היא האם ניתן לכלול גם את הכתבים הכיתתיים והליטורגיים של קומראן, או את חלקם, באותו רכוש קולקטיבי או שכמו במרבית הספרות הפסאודו-אפיגראפית, גם עליהם מונחת כרגע משקולת הספק, לפחות עד שלא יוכח אחרת.

עיונים טרום קומראנים – ברית דמשק והאיסיים

בשנת 1910 פרסם שניאור זלמן (סולומון) שכטר שני קטעים כתובים עברית שהתגלו בגניזה הקהירית תחת הכותרת 'כתבים צדוקיים'. [[125]](#footnote-125) קטעים אלה, שקיבלו מאוחר יותר את השם 'ברית דמשק'[[126]](#footnote-126) תוארכו האחד למאה ה-10 והשני למאה ה-12.[[127]](#footnote-127) העניין והסקרנות הרבה שכתבי יד אלה עוררו נבעו בעיקר מהעובדה שהוצגה בהם הלכה יהודית בעלת מאפיינים שונים במידה כזו או אחרת מהמסורת הרבנית שהתפתחה בארץ ישראל ובבבל למן סוף המאה ה-1, ואף ממאפיינים שהיו מוכרים מתקופת הבית השני.[[128]](#footnote-128) בנוסף הופיעו בה דמויות אניגמטיות שתוארו בכינויים ובתארים שלא היו מוכרים באותם ימים ממקורות אחרים, כמו 'מורה הצדק', שהוצג כמנהיגה של מעין כת או קהילה שהייתה בעלת מאפיינים ייחודיים, ולצידו דמויות נוספות כמו 'הכהן הרשע', 'איש הכזב' ואחרים. מבחינה זו נראו קטעים אלו כחוליה מקשרת אפשרית לספרות החוץ מקראית, בעיקר הפסאודו-אפיגראפית. ואמנם שכטר עצמו הניח שקטעים אלו מברית דמשק קשורים לספרות זו, ובמיוחד לספרי חנוך, לצוואות השבטים ולספר היובלים.[[129]](#footnote-129) גורם אינהרנטי מרכזי ומשמעותי למדי שמחבר בין הספרות הפסאודו-אפיגרפית לברית דמשק הוא השימוש בלוח השנה השמשי. לוח זה, שיש בו 364 ימים, הוא מוטיב מרכזי בעיקר בספר היובלים, אך גם בספר חנוך, אחד החשובים שבחיבורים הפסאודו-אפיגראפיים, ובחיבורים נוספים, והוא גם הלוח שנמצא בשימוש בכתבים הכיתתיים שנמצאו בים המלח.

העניין בכתבי 'ברית דמשק' מהגניזה התחדש והתעצם עם גילוין של המגילות בין המלח. על כך כתב יהודה שיפמן: "מחקרן של מגילות מדבר יהודה החל למעשה בשנת 1896 עם גילויו של אחד מחיבורי היסוד ההלכתיים והכתתיים של ספריית הכת, ספר ברית דמשק, בגניזת קהיר".[[130]](#footnote-130) העובדה שקטעים מברית דמשק התגלו גם הם בין המגילות לא הייתה הסיבה הבלעדית לקביעה זו, אלא בעיקר השוואת התכנים בין הקטעים מהגניזה לבין האופי הכיתתי הייחודי של חלק מהמגילות, ובעיקר כאשר התגלה שחלק מגיבורי ברית דמשק, בעיקר 'מורה הצדק' העלום, הופיעו גם במגילות אחרות.[[131]](#footnote-131) בנוסף כמובן, נתמך הקשר התכני והרעיוני שבין הספרות הפסאודו-אפיגראפית לבין המגילות בעובדה שבים המלח התגלו גם חלקים מכתבים נוספים של הספרות החיצונית, כמו קטעים מהמקור העברי של ספר היובלים (שנשתמר עד אז בשפות יוונית, געז ולטינית). תהליך דומה למדי שקושר בין המקורות הנדונים קרה גם עם ספר 'בן סירא' שעד לשנת 1896 היה בידינו רק בשפות היוונית והסורית,[[132]](#footnote-132) השפות שבהן השתמר בביבליה הנוצרית כחלק מהברית הישנה. דף בודד של בן סירא מהגניזה שהתגלגל לידי שכטר באותה השנה הביא לגילוי דפים נוספים בספרית הבודליאנה באוקספורד ואחר כך לקטעים נוספים מהגניזה. בשנות ה-50 התווספו לגילויי הגניזה ממצא של מספר פרגמנטים במערה מספר 2 בקומראן (2Q18). הטופס הגדול ביותר של המגילה בשפה העברית התגלה במצדה בשנת 1964 על ידי משלחת בראשותו של יגאל ידין (בנו של סוקניק).[[133]](#footnote-133) אל ספר בן סירא שנמצאו בו חיתומי ברכות שמוכרים לנו מתפילת העמידה נחזור בהמשך.

תגליות ים המלח הפכו כפי שראינו לשדה החדש והעצום שבו קיוו המבקשים, כל אחת ואחד מטעמם, למלא חוסרים בהתפתחות ההיסטורית של תקופה הבית השני ובמיוחד מעברה לימי התנאים. היו גם מי ששאפו לגלות עולם לא נודע של יהדות, עוד אחת מהיהדויות שפרחו בימי הבית ושהואילו להיעלם לאחר מכן, או להיספג בזרמים ששרדו ושהתחזקו בתהליך מעין דרוויניסטי שהואץ באופן בלתי נמנע לאחר חורבן בית המקדש ונפילתה של ירושלים בשנת 70. אחרים אף איחרו את זמן המגילות הרחק לימי הביניים.[[134]](#footnote-134) הנטייה המחקרית, למרות הזהירות הרבה והמתבקשת שנכתבה בפתיחת מחקרה של ניצן, נשאבה יותר אל האפשרות הראשונה. וכך במשך שנים התקבעה התיאוריה ש'כת' ים המלח היא 'כת' האיסיים שמתוארים אצל פלאביוס, פילון, פליניוס 'הזקן' (שהוא היחיד שחיבר את האיסיים לאיזור ים המלח),[[135]](#footnote-135) עד שרק שנים מאוחר יותר החלו להישמע קולות שערערו על תיאוריה זו.[[136]](#footnote-136) כך זוהו 'מורה הצדק', 'הכהן הרשע' וחבריהם עם דמויות של אישים וגיבורים מוכרים הן מתקופת הבית והן לאחריו. מהרגע שנחצבה הדרך המקובלת במחקר המגילות (ובעקבות כך גם בחקר הספרות 'החיצונית') קשה היה להציע כל אפשרות אחרת. אל תוך הסד הזה, שלא מרצונו או מטובתו, נקלע גם חקר התפילה.

לא במקרה בחר מנחם קיסטר לפתוח את מחקרו על אודות נוסחי ברכות לאור קטעים שנמצאו בין ממצאי מגילות ים המלח, בשאלות שמלוות את מחקר התפילה עוד מראשיתו, שנים רבות בטרם הזדמן Muhammed edh-Dhib, הרועה הבדואי שגילה את המגילות, למערה בקומראן: "מה שורשן של הברכות שבתפילות הקבע הידועות לנו?" שואל קיסטר, "ומתי הן נוצרו? כלום נהגו בתקופת הבית, ונצטרפו זו לזו בניסוחים שונים, או שמא נתקנו באחת בתקופת יבנה?"[[137]](#footnote-137) קיסטר מפרט בהמשך את הקשיים הידועים, בעיקר ביכולתנו לשחזר את הנוסח המקורי של התפילה ותוהה אם היה נוסח אחיד כזה מלכתחילה. על כך הוא מוסיף את צמצום הציפיות שעוררו ממצאי המגילות עם ראשית פרסומן בנוגע לשאלות המחקר הוותיקות: הנחתו הבסיסית של קיסטר היא שלמרות העושר הרב של "עולם הליטורגיה" של קומראן כפי שהוא מכנה אותו, הניסיון להשוותו עם הליטורגיה של בית הכנסת שופך על התפילות "פחות אור משאפשר היה לצפות". ומוסיף על כך קיסטר הערה חשובה, "לא רב מזה יכולים אנו לצפות מרוב הספרים החיצוניים".[[138]](#footnote-138) ההערה האחרונה מנוסחת לדעתי בלשון ממעטת, שכן עד עתה נראה שתרומתם של הספרים החיצוניים לחקר התפילה הינה זניחה למדי. בנוגע למגילות, ולמרות הערתו של קיסטר, הוא בכל זאת מלקט מעט מן ה"אור" שבכל זאת קיים, לפחות במספר מצומצם של מגילות, על מנת לבחון אם ניתן להבליח ממנו ולו מעט על תפילות הקבע. התקווה, כפי שאמרנו לעיל, למצוא חוט מקשר תמיד קיימת. ועוד לא דיברנו על תרומתה של תוויית קשרים אלה למעגלים שחורגים למדי מהעיון המחקרי, כמו למשל הנגיעה של נושא זה ודומיו באתוס הלאומי של התנועה הציונית.[[139]](#footnote-139)

מודע לקשיים אלה הציע קיסטר השוואה בין ברכה בטקסט ליטורגי שהתגלה במדבר יהודה **מחוץ** לקומראן[[140]](#footnote-140) לבין ברכת 'הודאה' שבתפילת העמידה. הסוגיה הקריטית למטרת ייצוב ההשוואה בהקשר הנכון היא כמובן שאלת התיארוך של המגילה (כמו כמובן של כלל הממצאים במדבר יהודה). עדה ירדני שפרסמה את המגילה ושהייתה מומחית לפליאוגרפיה קבעה על סמך בדיקתה את מועד חיבור המגילות לסביבות שנת 100 **לספירה**. מועד זה הוא סמוך יחסית לגבול העליון (המאוחר) של תיארוך המגילות, אלא ששיטת התיארוך המקובלת יותר של המגילות בקרב החוקרים נסמכת פחות על ניתוחים פליאוגרפיים ויותר על הבדיקה הרדיואקטיבית של איזוטופ הפחמן 14. קטעי המגילות הנדונים אמנם לא נבדקו בבדיקת פחמן ועל כן, אם נקבל את הצעת ירדני הרי שיש לפנינו הקשר היסטורי הגיוני למדי, ולפנינו מגילה מתקופת יבנה. המגילה פורסמה שוב על ידי משה מורגנשטרן, והוא הוסיף כי לראייתו החלק האחרון של הטקסט מדבר על התקווה להקמתו של בית המקדש מחדש, ועל כן הוא כנראה מרכז הכובד של הטקסט כולו. ואמנם, מחד, ניתן לראות כאן תימוכין נוספים להערכה שהטקסט הוא מתום המאה ה-1 ובתקופת יבנה, שכן תפילה לקימום הבית תיתכן רק לאחר חורבנו ומאידך גיסא אין הדברים ברורים כל צרכם כדי לבסס תיאוריה זו. תפילת העמידה נעדרת ברוב נוסחיה ברכה ייחודית לחידוש בית המקדש, והתקווה הקרובה ביותר לכך מצויה בברכת 'Builder of Jerusalem'. זאת כמובן תחת הצל הכבד והמכביד של חוסר הידיעה בדבר (1) הנוסח במקורי של הברכות העמידה ו-(2) השאלה אם בכלל היה נוסח מקורי אחד מחייב. ככלל אני מקבל את הצעתו של עזרא פליישר בדבר המועד המוקדם ביותר של **ההחלטה** על תפילת החובה, ועל כך הוספתי בפרק הראשון את החשיבות הטקסית והסמלית של סידור הברכות 'על הסדר',[[141]](#footnote-141) . בנוסף, רגישות סמליותם של ירושלים ושל המקדש אף עשויה לבטא את דווקא את הצורך בנוסח אחיד, מוסכם וקבוע של תפילת העמידה בשלב המוקדם של יבנה, שכן אני מניח שהבעת תקוות בעלות גוון משיחי, בתפילה ציבורית שמתקיימת בכל יום, אינה רצויה בתקופה זו בקרב ההנהגה היהודית, מתוך חשש מעינה הפקוחה של רומא בתקופה הטעונה והרגישה שלאחר המרד. זאת ציינתי בדברים על מקומו של רבי אליעזר בן הורקנוס מול הנהגת יבנה בסוגיות אלו.[[142]](#footnote-142) על כן יש כנראה חשיבות בהחלטה על נוסח קבוע לפחות מבחינה רעיונית, ומתוך רגישות זו ממש.

על פי התוספתא (ברכות ג כה), המקור של ברכת 'Builder of Jerusalem' הוא כנראה הקדום ביותר, והצעתו של ארליך ששמה המקורי של הברכה היה 'ירושלים' היא סבירה והגיונית.[[143]](#footnote-143) שכן בעוד אתר המקדש השרוף והחרב היה עדות עצובה לסופה הטראגי של המלחמה עם הרומאים, ירושלים המוכה עדיין עמדה על תילה בעת שבה על פי דעתנו נערך ניסוחה הראשוני של הברכה לירושלים[[144]](#footnote-144) ועל כן ייתכן שניתן היה מבחינת מחברה להבליע באופן בטוח יותר את התקווה לקימומו של בית המקדש בעצם ניסוח הברכה לירושלים, עיר המקדש, ובעצם אמירתה.

גם בברכת 'העבודה' שבתפילה יש התייחסות פחות או יותר מובלעת לבית המקדש. במנהג ארץ ישראל התפילה מבקשת "רצה ה' אלוהינו ושכון בציון מהרה יעבדוך בניך [ו] בירושלים [נשתחווה לך]" במנהג בבל מרכיב הפולחן מפורט הרבה יותר.[[145]](#footnote-145) אחד המקורות לברכת העבודה הוא כנראה סדרת ברכות שבחלקן קרובות לברכות העמידה שמופיע במשנה בתפילת הכהן הגדול ביום הכיפורים לאחר הקריאה בתורה: "ומברך עליה שמנה ברכות, על התורה, ועל העבודה, ועל ההודאה, ועל מחילת העון, ועל המקדש בפני עצמו, ועל ישראל בפני עצמן ועל ירושלים בפני עצמה ועל הכהנים בפני עצמן ועל שאר התפלה (משנה יומא ז א). בגרסת הירושלמי למעמד נמסר בשינוי קל: "על התורה – הבוחר בתורה; על העבודה – שאותך נירא ונעבוד; על ההודיה – הטוב לך להודות (ירושלמי, יומא ז א, מד ע"ב), . במקום אחר במשנה מופיעה גם כן סדרה שונה של ברכות שכמה מהן מרמזות לברכות מתפילת העמידה: "קראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמע, ויאמר. ברכו את העם שלש ברכות, אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים. ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא (משנה תמיד ה א). לא ברור אם יש לפנינו עדות אותנטית על מנהגי התפילה בבית המקדש או מעין תיאור אידילי לעתיד לבוא שבוא תיבנה ירושלים מחדש כעיר שמקדשה בליבה. אולם גם כך ברור הוא כי מעמדה של כל תפילה שנאמרה בבית המקדש, בכלל זה ברכת הכהנים העתיקה שמקורה בהוראת משה לאהרן ולבניו,[[146]](#footnote-146) לא היה שקול כלל למעשה הפולחן המרכזי העיקרי בבית במקדש, עבודת הקרבנות.[[147]](#footnote-147) עבודה זו נעשתה בדממה כמעט מוחלטת[[148]](#footnote-148) ועל כן כלל המעשים הפולחניים שהתקיימו במקדש, זמירות הלוויים ונגינתם ותפילות שונות של בעלי תפקידים, כל אלו היו נחותים למדי במעמדם בהשוואה לעבודת הקרבנות ובחלקם, כמו זמירות הלוויים, אף כנראה שהתקיימו בשולי הבית ולא במתחם המזבח. היינימן מכיר כמובן בשוני במעמד הברכות אל מול עבודת הפולחן העיקרית, אולם מעלה את התהייה האם תפילות אלו נוצרו במקדש והשפיעו אחר כך על התהוות תפילות הקבע שלאחר החורבן, או שנולדו במקדש בהשפעת בתי הכנסת. אלא שעד כמה שמגעת ידיעתנו, אין בנמצא עדות ממשית לקיומה של תפילה ציבורית בתקופתS קיומו של בית המקדש הירושלמי וטרם ימי התנאים. כל העדויות מצביעות על היפוכו של דבר. תפילת הכהן הגדול נראית יותר כתפילת יחיד והרבה פחות כאקט ציבורי גם בעצם נוכחותו של ציבור במעמד החגיגי. בכל מקרה כלל סגנון תפילת הכהן ואף תיאור המעמד כולו, "The Appointed Priest Arrives" וכל הפרוצדורה שלאחריו, הוא מקדשי בעיקרו ואינו תואם למעמד תפילה בבית הכנסת.[[149]](#footnote-149)

מן הנוסחים הקדומים ביותר של תפילת העמידה שבמנהג בבל ומנהג ארץ ישראל', קשה עד בלתי אפשרי להגיע למסקנות חותכות בסוגיות אלו הואיל והללו מופיעים במקורות מימי הביניים, כמו הסידורים הקדומים ביותר שיש בידינו (סדר רב עמרם ודומיו) ואף מקורות מאוחרים יותר שנמצאו בגניזת קהיר. לכל היותר ניתן לגבש הנחות נסיבתיות לגבי אותה תקופה, כמו זו שמסתמכת על ניתוח היחסים שבין השלטונות הרומים לבין הנהגת יבנה, בעיקר לאחר שזו קיבלה אישורה, בתחילה דה פקטו וזמן קצר לאחר מכן גם דה יורה.

נחזור לאיסיים בתיאוריהם של יוספוס ופילון האלכסנדרוני: יוספוס הקדיש מקום נרחב באופן יחסי לתיאור ה'כת'[[150]](#footnote-150) אותה הגדיר כ"מחמירה בנוהגי הקדושה". את התיאור של הריטואלים הדתיים של האיסיים הוא פתח במשפט "ליראת האלוהים שלהם דרך מיוחדת". (128). בכך סימן יוספוס כבר בראשית דבריו את המרחב המגודר מבחירה של הכת, וכתוצאה מכך גם את בדלנותה ואת שמירתה הקפדנית על ייחודה, וכמובן את חירותה הליטורגית. יוספוס מוסיף ומפרק את מעלת הקהילה לפרודותיה: "לפני עלות החמה אין הם מוציאים מפיהם דברי חולין, אלא פונים אליה בתפילות שקיבלו מאבותיהם, כאילו מתחננים שתעלה".[[151]](#footnote-151) כלומר לפנינו שרשרת מסירה או ראשיתה של מסורת של תפילה שקבועה בזמן מזמני היום, עובדה המקנה לה ממד של קביעות ואולי אף של נוסח (אם כי פניה זו לשמש נראית יותר כתפילה אישית ופחות כציבורית). יוספוס ממשיך ומתאר סדר יום קשיח שכולל כמובן את הסעודה שאליה הם נכנסים לדבריו "כאל מקום מקודש" (129) ושם נאמרות ברכות לפני ואחרי הארוחה על ידי **כהן** באופן סדור ומוקפד.

פילון, שקדם ליוספוס אך פחות מפורט ממנו, מתאר אף הוא את האיסיים היושבים יחד עם כל בני הארץ "בפלשתינה אשר בסוריה", ומספרם על פי הערכתו או ידיעותיו פילון למעלה מארבעת אלפים נפש. למרות מספרם היחסי הקטן למדי באוכלוסייה הכללית היהודית של ארץ ישראל אין ספק כי מידת השפעתם של האיסיים הייתה רבה. על פולחנם מספר פילון כי במקום להקריב קורבנות הם שואפים לקדושת הלב והמחשבה, וכי בשבתות הם מתאספים בבתי כנסיות ומקשיבים לביאורים של התורה מפיהם של פרשנים מוסמכים.[[152]](#footnote-152) תיאורו של פילון את המתרחש בבית הכנסת תואם לחלוטין את אופי בית הכנסת של תקופת הבית, בארץ ישראל כמו בפזורה ההלניסטית. תיאור זה מפי הפילוסוף היהודי אף מאשר גם את תיאורי בית הכנסת במקורות הנוצריים, הן באוונגליונים והן בסיפורי מסעותיו של פאולוס כפי שמתואר בספר מעשי השליחים. למרות מספרם הקטן מאד יחסית של האיסיים, לפחות על פי עדותו של פילון, הם עדיין זוכים לאזכור של כבוד והערכה בחיבוריו ולציון של אלמנטים שייחודיים להם ושמדגיש את היותם קהילה נבדלת ונערצת בטוהרתם ובמעלתם. יחד עם זאת, לבד מההתכנסות הלימודית והפרשנית בבית הכנסת בשבתות לא נזכרים אצל פילון אלמנטים של תפילה כפי שמתואר אצל יוספוס. ברור כי האחרון מכיר את האיסיים במידה רבה הרבה יותר מפילון, וזאת למרות ההנחה שפילון ביקר בארץ ישראל לפחות פעם אחת. יוספוס אף יודע כי הייתה יותר מקהילה אחת של איסיים, וכי היו הבדלים, לעיתים אף משמעותיים בין הקהילות השונות. אולם מעבר לדבריו על תפילות הבוקר ועל הברכות שסביב הסעודות המשותפות אין מידע נוסף שקושר את הליטורגיה האיסיית במובהק למידע שעולה בעניין זה מהמגילות הכתתיות, למעט כמובן העובדה שהן בכה והן בכה היו תפילות קבועות שהיו צמודות אירועים קבועים, ואחת היא אם מדובר בזמנים קבועים ביממה, בשבתות או בסוגי מועדים אחרים שמצדיקים התכנסויות פולחניות. וכאמור לעיל, בין הללו לבין הופעתה של תפילת החובה מימי התנאים, ובמרכזה תפילת העמידה, אין מעבר לקשרים המושגיים, התרבותיים, המקורות המקראיים וכדומה, שום עדות מוצקה הקושרת ביניהם במישרין.

ההקפדה הניכרת על אורחותיהם של האיסיים, ללא דקויות השוני שבין הקבוצות השונות; האליטיזם שבפרשנותם את האמונה והאינטימיות הנוקשה של הכיתתיוּת של בני קהילה זו, כפי שהללו מתוארים לשבח בעיקר אצל יוספוס אך גם אצל פילון, הינם ללא ספק התנאים הטבעיים ליצירתם של ליטורגיה אחידה ושל טקסים מקודשים מוקפדים כמו סעודות הקודש. וכל המרבה בטקסיות המקודשת הרי זה משביח ומעלה עוד יותר את ייחודיותה של הקהילה. כוח המשיכה של האיסיים תואר גם בדברי השבח של הגיאוגרף וההיסטוריון הפגאני, איש הצבא הרומאי פליניוס הזקן. פליניוס היה אחד משניים (יחד עם דיון כריסוסטומוס שמצוטט אצל הבישוף סינסיוס מהמאה ה-5)[[153]](#footnote-153) שמיקמו את האיסיים באיזור ים המלח. והוא מפליג במעלותיהם של אותם איסיים כעדה המופלאה ביותר בעולם. ראייתה של קהילת האיסיים על ידי מתאריה היהודיים כקהילה נוקשה מבחינת סדריה הפנימים אינה נעדרת הערצה כפי ששנים מאוחר יותר העריצו הנוצרים את הנזירים שבחרו להתבודד על מנת להיטהר במדבריות מצרים, סוריה וארץ ישראל. הייתה זו כמובן הערצה 'ממרחק בטוח' עקב אורחות החיים התובעניים האופייניים של קהילה פורשת, מתנזרת ומחמירה בדיניה ובחוקיה. חייה של קהילה מיוחדת זו אמנם נמשכו שנים ארוכות אולם למרות הערצתם של האיסיים ומשיכתם הרבה בתקופת הבית, לא נשתייר מהם זכר מתועד לאחר חורבן הבית ואל תוכה של תקופת התנאים. ונשאלת השאלה: מדוע יהדות יבנה מחקה את זיכרה לחלוטין? שכן נזירות האיסיים והתבדלותם כנראה שלא מצאו את מקומם ביהדות המתחדשת מיבנה ואילך, וכך גם אבדו עקבות פולחנם ומנהגיהם הדתיים האחרים. אף קשה למצוא עדות חד משמעית להנחה שאותן קבוצות התמזגו בסופו של דבר בזרם המרכזי ויחד איתם נספגו גם מנהגיהם הדתיים. אם כך אמנם קרה, שהרי שספיגה זו היית מוחלטת ולא הותירה רישום קודם שהוא בר זיהוי בימינו. לא רק האיסיים אינם מוזכרים כלל בספרות חז"ל כולה. אין למצוא בספרות זו גם עקבות ברורים כלשהם לספרות קומראן. תהא הסיבה לכך אשר תהא, לא מוכר עקב כך כל צורך או לפחות אין בנמצא עדות חד משמעית לקשרי זיקה של הליטורגיה הקומראנית עם התפילה הממוסדת שהחלה בתקופת יבנה. מסכת אבות מהמשנה היא היחידה שאינה הלכתית, אולם חשיבותה הרבה היא בהתוויה של המסגרת ההיסטורית שנותנת לגיטימציה למסורת ההלכתית. לכן היה חשוב לעגן **גם** את התפילה במסורת זו, ללא הצורך לציין את מרכיביה ההלכתיים. , ניתן לדעתי להניח שהמאבק על זהותה של היהדות למן תקופת יבנה ואילך, תחת עינה הפקוחה והקרובה של רומא, גרם גם להקרבתה מדעת של המופלאות הדתית והחברתית של קבוצות האיסיים. ייתכן שאף העובדה שהנצרות הקדומה שאבה מעט מאורחות חייהם של האיסיים גרמו להרחקתה מחמת מראית עין להסתגרות דתית, לאי קבלת משמעת קולקטיבית של מנהיגות חיצונית להם ובעיקר לחוסר רצונם הוודאי של האיסיים להתמזג באורחות החיים שההלכה התנאית המתגבשת החלה להכתיב. על כן מסקנה מרכזית מכאן היא שלא רק התיאולוגיה האיסיית פסקה מלהתקיים, אלא גם טקסיה המיוחדים, תפילותיה המגוונות וכלל מנהגיה.

תפילות קבע וציבור במגילות קומראן

מופלאה כנראה לא פחות הייתה הקהילה שמצטיירת מתוך קבוצת מגילות שהתגלו במערות קומראן. סדריה הכלליים ואורחותיה הציבוריים של קהילה זו מתוארים בעיקרם במגילה שהתגלתה במערה מספר 1 בקומראן[[154]](#footnote-154) ושקיבלה את הכינוי 'מגילת הסרכים' (1QS).[[155]](#footnote-155) כידוע, הטקסט שנקרא 'סרך היחד' הוא הטקסט העיקרי במגילה זו, ולצידו שני טקסטים נוספים, כנראה נפרדים, שקיבלו בהתאמה את הכינויים 'סרך העדה' ו'סרך הברכות'. מגילה זו היא התמונה המפורטת ביותר להכרתת של העדה. סדריה מפורטים ומדוקדקים כצפוי מקהילה (או 'כת') מתבדלת וייחודית. אלא שבמגילה זו אין ציון לליטורגיה הקהילתית למעט רמיזה לא ברורה. העדויות המפורטות יותר נמצאו במגילות אחרות, בעיקר במערה מספר 4. נבחן להלן את הבולטות שבהן שקשורות לנושא דיוננו.

למעלה ממאתיים קטעים שמכילים תפילות, פיוטים וברכות התגלו במגילות קומראן. לא נוכל לדון בכולן, אלא נתמקד בקבוצת מגילות שהאיפיון המרכזי שלהן הוא היותן אינדיקציה אפשרית לתפילות קבע, או לתפילות וברכות שחוקרים מוצאים בהם סימנים לזיקה אפשרית לתפילת הקבע הציבורית שהתפתחה בתקופת התנאים, ובעיקר לתפילת העמידה. אחת המגילות המסקרנות בהקשר לדיון בתפילות הקבע של האיסיים/ כת קומראן ושאלת זיקתן לתפילות הקבע של התנאים היא מגילה 4Q503 שגם קיבלה את הכינוי 'ברכות יומיות' (או 'תפילות של יום יום'), כפי שהציע מפרסם המגילה מוריס באייה.[[156]](#footnote-156) שמה של מגילה קצרה זו ניתן לה בדין כי כל תכנה הוא סדרות של ברכות שנאמרות מדי יום. אולם גם במקרה זה, ולמרות הכינוי המפתה של המגילה, אין בתוכן דבריה משום זיקה או עדות כזו או אחרת לקביעות תפילות היום יום של התנאים, ובעיקר לא של תפילת העמידה. היו חוקרים שהתעכבו על הדמיון שבין הברכות במגילה לבין ברכת 'יוצר אור',[[157]](#footnote-157) היא הברכה הראשונה בברכות קריאת 'שמע' ואמנם אין להתעלם מכך שדמיון כזה אכן ניכר. אולם איפיונים שונים שעולים במגילה זו מרחיקים מאד את דמיון התוכן למחוזות בעייתיים.

פתיחתן של הברכות מנוסחת בלשון זהה:

On the X of the month in the evening they shall bless. They shall recite, saying: Blessed be the God of Israel […] And when the sun rises to shine on the earth, they shall recite – Peace on you, Israel

הברכות נאמרות פעמיים ביום, אולם סדרה זו נאמרת במהלך חודש מסוים. כלל לא ברור אם לכל חודש בשנה הוקדשה סדרה דומה, אולם לאחר היסוס קל בין זיהוי חודש הברכות כחודש ניסן לבין חודש תשרי (עקב ריבוי החגים), הוסכם בסופו של דבר ולאחר תיקון השחזור הראשוני של באייה על ידי דניאל פלק[[158]](#footnote-158) כי אמנם חודש ניסן הוא המתאים ביותר לתוכנה של המגילה. אין צורך לומר שנתון זה בלבד מטיל צל של ספק לגבי קשרי זיקה אפשריים בין ברכות התפילה הנדונה לבין התפילה היומיומית של התנאים, היא תפילת העמידה. זאת למרות שפלק עצמו נטה לראות בברכות שבמגילה זו עדות לתפילה יומית.[[159]](#footnote-159) כך סברה גם אסתר חזון שראתה במגילה זו עדות לקיומה של תפילה ציבורית רגילה בתקופת הבית.[[160]](#footnote-160) סברה זו לא ניתנת לביסוס מחוץ לנוהגיה של כת ים המלח/ האיסיים שכן עדות שכזו איננה בנמצא. בעיה נוספת במגילה הנדונה היא לוח השנה. המועדים המוצגים במגילה הינם על פי לוח ירחי, לכאורה בשונה ממנהגה של הכת להשתמש בלוח השמשי בן 364 הימים. אולם המגילה מעלה כי התאריכים הירחיים היו בכל זאת מסונכרנים עם לוח שמשי.[[161]](#footnote-161) סנכרון כזה אינו יכול התקיים כמובן בכל שנה, אלא רק אחת לשלוש שנים. על כן סדרת ברכות זו שבמגילה 4Q503 רחוקה מאד מהפירוש המקובל של תפילת יום יום, שכן סדרה זו אמנם נאמרת מעשה יום ביומו אולם היא מיועדת כפי הנראה לאירוע תלת-שנתי כלשהו שמתרחש בחודש ניסן. לא ברור מה הייתה עילתו של סנכרון התאריכים שבין שני הלוחות והועלו הצעות שונות לפתרון החידה.[[162]](#footnote-162)

מחזור נוסף של תפילות קבועות נמצאה גם היא במערה מס' 4 בקומראן ונקראת Words of the Luminaries (4Q504).[[163]](#footnote-163) ניתוח המגילה העלה כי התפילות נאמרות בדפוס קבוע בכל אחד מימות השבוע וביום השבת. המחזור הינו שבועי גם במובן זה שהתפילות היומיות שונות זו מזו. ניצן מעלה הצעה כי "סביר להניח שמחזור שבועי של תפילות קשור לחשיבותו של השבוע במסורת ישראל, בהיותו פרק הזמן של הבריאה" כאפיון נוסף, חשוב, עולה בתכנים שניתן היה לשחזרם, ושכוללים בתוכם, כפי הנראה בכל אחת מתפילות ימי השבוע זכרונות היסטוריים המובאים בסדר כרונולוגי.[[164]](#footnote-164) בזכרונות אלה נכללים אפיזודות מקראיות שמתארות את שרשרת הבריתות שבין הקב"ה לבין ברואיו, למן בריאת אדם הראשון, דרך ברית סיני (ייתכן שבאמצע, בחלקים שלא ניתנים לקריאה הופיעה בחירת זרע אברהם שהיא חוליה הכרחית בשרשרת הבריתות), בית דוד, יהודה וירושלים ועד לגלות. הציר הבלתי נמנע של אזכורים היסטוריים אלה הוא ההפרה החוזרת ונשנית של הבריתות, מצידם של כלל ברואי האל תחילה ושל העם הנבחר בהמשכה של הדרך. כל אלה מביאים לתחינות ולבקשות לישועה ולגאולה מהצרות שפקדו את עם ישראל כתוצאה מהפרתן השיטתית של אותן הבריתות עם האל. ניצן כותבת כי "הזיכרונות ההיסטוריים משקפים את המסורות שכוננו את אמונת הייחוד של עם ישראל" ולצידם כמובן "יסוד ההכרה בעוונות והתשובה".[[165]](#footnote-165) השאלה המתבקשת, אם כן, עולה בדבריה של ניצן, והיא האם לשיטה זו היה המשך בתפילות חז"ל. והיא משיבה שלמרות שניתן למצוא אלמנטים כאלה ואחרים בתפילות מסוימות, הרי ש"בתכנים ובאמצעים הספרותיים ניכרים הבדלים משמעותיים בין תפילות חז"ל לבין התפילות שבדברי המאורות ותחינות אחרות מימי הבית השני". מאידך גיסא ניתן למצוא דמיון בין המבנה הספרותי והתוכני של מגילת דברי המאורות לנרטיב התיאולוגי הנוצרי של הפרת בריתות שיטתית ובקשת הישועה והגאולה בברית חדשה אחרונה ונצחית שאינה מופרת עוד עד לקץ הימים. זהו הנרטיב המוביל שיוצר את שלמות ההפכים של שתי הדיותות של התיאולוגיה הנוצרית – הברית החדשה שצומחת מהברית הישנה ומתגלה מתוכה; זוהי הדיכוטומיה הפאולינית שבין תקופת החוק (הברית הישנה) לתקופת החסד (הברית החדשה) ובין תורת הבשר והרוח. על פי התיאולוגיה הנוצרית, היסודות לדפוס החטאים שמאפיין את ההיסטוריה מראשיתה ועד לתקופת הבית מצויים ברמיזה עוד בספרי הבשורה של הברית החדשה, אולם הרעיון של שרשרת בריתות המוּפָרות בזו אחר זו, בתבנית המוכרת, מצוי באופן מרוכז ותכליתי בספר 'מעשי השליחים', בדבריו של הפרוטו-מרטיר סטפנוס המובא למשפט הסנהדרין. סטפנוס מואשם על ידי עדי שקר שטוענים: "האיש הזה איננו חדל לדבר דברים נגד המקום הקדוש הזה ונגד התורה כי שמענו אותו אומר שישו מנצרת הזה יהרוס את המקום הזה וישנה את החוקים שמסר לנו משה" (מעשה"ש ו 14-13). הסנגוריה של סטפנוס על עצמו היא כולה כתב האשמה. סטפנוס סוקר את ההיסטוריה של הבריתות של עם ישראל, במשעול המקראי של אבני הדרך המקודשות, מימי אברהם ואבות האומה, דרך משה ומעשה יציאת מצרים ומתן תורה בהר סיני, ועד לימי דוד ושלמה, ראשוני בית המלוכה הנבחר שממנו עתיד לצאת המשיח על פי מסורת הנבואות והשירה המקראית. גם כאן ובנאמנות לנרטיב הנוצרי הבריתות מופרות בזו אחר זו, גם כאשר הגאולה נראית לעין וקרובה. על זה אומר סטפנוס בהמיית לבו "קשי ערף וערלי לב ואזנים, תמיד מתנגדים אתם לרוח הקודש, כאבותיכם כן גם אתם". גם הופעתו של משיח האמת בגרסה נוצרית זו איננה משכנעת את קשי העורף כמו בעיוורונם ההיסטורי המוכח, ועל כך נסקל סטפנוס למוות (מעשה"ש ז). דברי סטפנוס הם הבסיס לתיאולוגיה הנוצרית שקובעת את מעמדה של 'הברית הישנה' ואת העיוורון של ממשיכי דרכם. הקשר בין הדברים שנסקרו עד כה הוא תימאטי מעיקרו. שכן הנחה של זיקה ישירה בין מגילת 'דברי המאורות' לבין הנצרות הקדומה היא מרחיקת לכת, אם כי לא לחלוטין בלתי אפשרית. אולם מגילה זו, כמו גם תפילות האיסיים שמוצגות אצל יוספוס ופילון, הדפוסים העולים במקורות אלה אינם מפתיעים. שכן גם כאן, כבכל קהילה דתית בארץ ישראל, ובמיוחד בקהילה שאמונתה יונקת מחד מהמקורות המקראיים אך מתפתחת מאידך גיסא במעגלים פנימיים של תיאולוגיה מתבדלת ואפולוגטית, נוצַרים דפוסים ליטורגיים נוקשים שמכוונים כל הזמן להוכחת האמת האימננטית ולסתירתה של כל פרשנות אחרת. אזכור יומיומי של יחודיות תפיסת הברית של הקהילה הוא המזון האידיאולוגי שנותן לה את חיוּתה ומבטא את התמדת התמסרותה, כפי שאומר בעל 'סרך היחד': "At the arrival of day and night I will walk in the covenant of God; at the departure of morning and evening I will recite his statuates" (ס"י י 10). דברים אלו מצוים בקטע המגילה שיעקב ליכט הגדירו כ"עבודת הבורא".[[166]](#footnote-166) קטע זה שמנוסח כהצהרת אמונה אישית וקבוצתית מגלם את המסירות הכיתתית לאמונתה בשירה ובמזמור. ההתמסרות הנה ל'ברית אל'. על פי מגילת 'פשר חבקוק' שנמצאה גם היא במערה מספר 1 הברית כפי שהיא נמסרת מפי אל באמצעות 'מורה הצדק' מכונה New Covenant.[[167]](#footnote-167) השלכה מיידית של מושג זה לגרסה הנוצרית הקלאסית אינה בהכרח מחויבת המציאות, שכן מקורו של צירוף זה הוא כידוע בקלאסיקה המקראית, בלשונו של הנביא: "הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם יְהוָה וְכָרַתִּי אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה" (ירמיהו לא ל). המקרא כאמור לעיל הוא המקור האידיאולוגי, התרבותי והמרחב הסמנטי; ה'פשר', הן כמושג גנרי והן כאחד המאפיינים הבולטים ביותר של כת מדבר יהודה[[168]](#footnote-168) הוא הפרשנות הכיתתית, שביטוייה הוא האקלקטיקה של פסוקים ורעיונות מקראיים. ייחודה של שיטת הפשר היא שבמקורו כל אחד מפסוקים ורעיונות אלה מצוי בהקשרים מסוימים, ואילו הפרשנות החדשה מאחדת אותם למבנה רעיוני אחד, חדש, רפורמיסטי וייחודי, שהספרות האפולוגטית בונה סביבו חומות מגן אידיאולוגיות ואמוּניות. מגילת 'פשר חבקוק' שמבטאת השקפת עולם דטרמיניסטית ושסובבת כאמור סביב רעיון הברית, מתארת בהרחבה אלמנט נוסף ומשמעותי שמסביר את הנוקשות של חומות המגן סביב המבנה החברתי של הקהילה באמצעות ארגונה, חוקיה וטקסיה. הפשר איננו דיון אקדמי אלא מוכוון אידיאולוגית. הוא נועד לתת משמעות לאירועים אקטואליים הרי גורל באמצעות פירוש דברי הנביא (ספר חבקוק) ועל פי התפיסה שהנבואה חזתה את התוכנית האלוהית ואת שלביה. על כן בפרשנותו האקטואלית של דברי הנביא מוליך אותנו הכתוב בפשר חבקוק לתיאור מאבקים בין כוחות הצדק לכוחות הרשע. מאבקים אלה מתקיימים בכמה מישורים שמתחברים כולם למצע אידיאולוגי אחד, כמעגל בתוך מעגל, במישור הפנים כיתתי, הכלל ארצי והקוסמי. המטרה היא כמובן לשוות למאבק הפנימי ממדים קוסמולוגיים כדי להעניק לו את מידת חשיבותו. על כן המלחמה שבין 'מורה הצדק' ועדתו, הנרדפים על ידי 'הכהן הרשע' וסיעתו הם אך אספקלריה בזעיר אנפין למלחמה הגדולה, האלוהית. אולם המאבק בין הסיעות הוא גורלי כך נראה גם למאבק האפוקליפטי.[[169]](#footnote-169) מורה הצדק, מנהיגה של הקהילה המתגוננת מפני הרדיפות, הוא לא פחות מאשר "**כהן** אשר נתן אל ב[לבו דע]ה לפשור את דברי עבדיו הנביאים [אשר בי]ידם ספר אל את כל הבאות על עמו" (2, 10-8). המנהיג ממלא כאן תפקיד כפול: הוא מוצג ככהן אולם תפקידו הוא גם כשל נביא, אולם בשונה מהנביאים שאת דבריהם הוא מפשר, תפקידו שלו נראה כשל נביא אחרון, זה החותם את הנבואה.

בשנת 1990 פרסם אלישע קמרון קטע קטן של מגילה שהתגלה במערה מס' 4.[[170]](#footnote-170) גם במגילה זו הוא זיהה ברכות שנאמרות בזמנים קבועים: המועדים שבהם יש לברך מציינים כנראה אירועים שונים: "Praise and bless on the da]ys of the fi[rst fruits […] on the days of [the festival of woods, with the offering of] woods as a sacrifice, […]; On the day of remembrance with a blast [on the ram's horn […]; Praise and bless and] give thanks with tree branches (4Q409)" ועוד. סדרת אירועים דומה מצויה גם במגילת הסרכים.[[171]](#footnote-171) קימרון רואה בטופס כולו סוג של מזמור או פיוט שבו מצויינים האירועים שבהם נישאות ברכות אלו ומקומותיהם. מבלי להיכנס לעומקה של מגילה זו, גם כאן אנו רואים סוג של פולחן ציבורי שקביעותו קשורה לאירועים משתנים, בדומה לתפילות חגים ואירועים חגיגיים (או פחות חגיגיים) של מסורות תקופת הבית ולאחר מכן מסורות חז"ל. עד כמה שניתן לקשור כל אחת מברכות אלה למרכיבים שונים שמוכרים לנו מנסיבות היסטוריות אחרות, הרי שאין בנמצא התאמה של תוכנה המלא של המגילה, ואף חלקים מפרטיה, לפרקטיקה מוכרת. גם מבחינה זו מבטאת המגילה את ייחודיותה של מסורת קומראן כפי שתואר לעיל.

ההתבדלות, עוצמת האמונה של הכת בדרך של התמסרות אישית עמוקה והבחירה של חברי הקהילה לחיות במשטר ומנהג מוקפדים, הם אלה שיצרו בכת קומראן את הצורך החיוני בדפוסים קבועים של טקסים שונים. יצירת דפוסים ומסורת של קביעות הייתה קיימת כמובן בתקופתם בעבודת הפולחן בבית המקדש, שירשה בתורה את מסורת המדוקדקת באופן קיצוני של קדושת אוהל מועד ועבודת המשכן. אולם אין בהכרח קשר בין אלה לאלה. גם אלולא הביעו בני הכת ביקורת חמורה על כהני המקדש וגם אם סברו שהמקדש נטמא, עדיין מקובל היה כי אין פולחן קורבנות מחוץ לירושלים, לפחות בארץ ישראל,[[172]](#footnote-172) ולפיכך אף אין עבודת קורבנות גם בקומראן. הליטורגיה הקומראנית, עד כמה שניתן להכלילה תחת כותרת אחת, לא נראית כתחליף לפולחן הירושלמי ועל כן גם לא לקביעותו היומיומית.

כל אלה מקלים יותר על ההתמודדות עם השאלה אם הליטורגיה הקומראנית היוותה חוליה מקשרת בשלשלת היסטורית, אידיאולוגית ודתית, לתפילות הקבע של התנאים. למרות שעדיין לא נאמרה (או נכתבה) המילה האחרונה על זהות מחברי המגילות ואנשי הכת, ועל גם אם נקבל את הזיהויים שמקובלים פחות או יותר במחקר, ובעיקר את התקופה שבה נכתבו המגילות הכיתתיות ואת נסיבותיה, לא נוכל להתעלם מההבדלים העצומים שבין תקופה זו לימי התנאים הראשונים. בשלהי תקופת הבית מלאה הארץ זרמים וסיעות. זאת בשנים הקשות והארוכות שחלפו מאז נכבשה ארץ ישראל על ידי כוחותיו של פומפיוס הרומאי וסקאורוס מצביאו בשנת 63 לפנה"ס, וניטל שלטון המשפחה החשמונאית, ועד למרד הגדול ולתוצאותיו ההרסניות. בין הסיעות והזרמים שגיוונו את החברה היהודית בארץ ישראל, היו האיסיים תנועה פריפריאלית אך לא שולית. אולם למרות משיכתם ואולי אף השפעתם והיותם למקור השראה, האיסיים חיו בקהילות סגורות ואינטימיות וצרכיהם הרוחניים נוצרו והתקיימו בהתאם. כך יש גם להתייחס כאמור לכת קומראן, גם אם קהילה זו אינה בהכרח איסיית במהותה, ההבדלים מבחינת הצורך במסגרות רוחניות ייחודיות אינם משמעותיים אלא קרובים מאד מעיקרם.

בחינת הטקסטים שבמגילות ביחס לתפילת התנאים מעלה קשיים שמערערים על תפיסה לינארית ושל סוג של הרמוניה בהתפתחות של התפילה שאחד משורשיה הקדומים מצוי בליטורגיה הקומראנית. המחקר התומך בגישה זו הוא מגוון ויש בו דרגות שונות של זיקה לתפילת הקבע שנקבעה ביבנה. ניצן מציינת שתפילות הקבע בקומראן נתגבשו לנוסח מילולי אחד, ובכך הקדימו את זמנן".[[173]](#footnote-173) לשון זו נוקטת ניצן גם ביחס ל"עריכת 'סידור' של תפילות למועדים שונים". דברים אלו נאמרים למיטב הבנתי רק ביחס לתפילות הקבע המסודרות והמורכבות יותר של התנאים. דבר דומה ניתן גם לומר על קביעוּת הנוסחים של התפילות והברכות בקומראן. הליטורגיה הקומראנית לא הקדימה את זמנה כאשר אנו בוחנים אותה ביחס לעצמה ולתקופתה ולא בהכרח כשלב מדומיין באבולוציה לינארית. קשה לראות זאת כשמדובר בממצאי המגילות שכן גם בעניינים אחרים, תיאולוגיים וחברתיים, איננו רואים השפעה מוחשית של כת קומראן על ההתפתחות המאוחרת של החברה היהודית בארץ ישראל . מבחינת קיומה של הכת בדרך שבה התקיימה ובמאפיינים הקהילתיים המוקפדים שלה הן לא הייתה אפשרות אחרת. אם בוחנים את תפילת קומראן ביחס לתפילות מאוחרות של יבנה ואילך, קשה לראות דמיון בנתונים הנסיבתיים, וראינו שאין כל הכרח, שלא לומר ראייה הגיונית אחרת, שתפילות הקבע של קומראן דמו מבחינת הצורך הדתי הייחודי (שלא לגמרי עמדנו על טיבו), ההתמסרות הקהילתית והמחויבות האידיאולוגית, וולונטריים כולם, למאפייני הליטורגיה של ימי יבנה ותקופת התנאים, כמעט בכל אמת מידה שנבחר. גם הרעיון של סדר ברכות קבוע למועדים מסוימים, שאמנם אינו מוכר לנו מהמקרא, שראשיתו בימיו של רבן גמליאל "על הסדר ביבנה" הושתת למיטב הבנתי על רעיון חשיבותו המקודשת, יש שיאמרו המיסטית, של הסדר והטקס[[174]](#footnote-174). במסורת היהודית המקראית הסדר הפולחני נהג בעבודת הכהנים בבית המקדש. אולם לא היה זה סדר של תפילה אלא של עבודת הקרבנות. סדר זה כאמור לעיל התקיים בדממה מוחלטת, ללא דיבור, מזמור או ניגון.

את הניסיון לראות סימטריה שבין העבודה בבית המקדש לבין תפילת התנאים אנו רואים בכמה מקומות בספרות התלמודית בהקבלה הסימבולית שבין זו לזו. מדרש הלכה מימי התנאים אומר: " Just as the sacrificial service is called "service," so, prayer (Sifre Deuteronomy 41) ענין זה שכבר דנו בו בהקשר אחר, כוונתו הייתה להקנות לתפילה סמכות ומעמד. אף יתכן שבו בזמן בא לידי ביטוי גם הצורך לשמר את הזיקה לבית המקדש. מסורות חז"ל מאוחרות מנסות לקשור בזהירות רבה ומתוך ויכוח פנימי את תפילת הקבע לבית המקדש. הבבלי מציג לפנינו מחלוקת לכאורה: "איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום; רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום" (בבלי ברכות כו ע"ב). ייתכן שאין כאן מחלוקת אלא הצגת דעות בשני נושאים שונים הקשורים לתפילה, האחד על מחבר התפילה והשני על הסיבות להתקנתה. הבבלי מנסה כדרכו לגשר בין הדעות ומפשר כדלקמן: "תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא, ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי".[[175]](#footnote-175) הצגת ההיסטוריה של התפילה אינה אנכרוניסטית באופן מובהק. הספרות התלמודית מעלה סוגיות אלו בכמה מקומות כדי להדגיש את חשיבותה של תפילת הקבע ואת הסמכות שמעניקה לה את תוקפה, קדושתה ומעמדה, הן מבחינת יוצריה והן מבחינת נסיבות יצירתה. ויחד עם זאת אין כמובן לייחס חשיבות כלשהי להבנה ההיסטורית של התפתחות התפילה ומקורותיה האמיתיים אלא רק לסמליות של הקישורים ההיסטוריים שמנסים לייצב חכמים. בין זה לזה, אין שום קשר למסורות הפולחניות שהתפתחו בכת (או כתות) קומראן, בעיקר נוכח מקומו של בית המקדש בספרות זו. מסורות אלו אינן אלא מבטאות את המניע "לשכנע" בחשיבות התפילה, שכן ללא ספק שהיה זה תהליך שהשתרש בציבור במשך תקופה לא קצרה. התפילה אולי סודרה באחת על פי תפיסתי, אולם נראה כי לא באחת התפילה התקבלה בקרב הציבור. יש לזכור בהקשר לזה, כי למרות ההצגה האידילית של מנהיגותו של רבן גמליאל השני ביבנה, האיש שליוזמתו מיוחסת התפילה, מנהיגות זו לא נקנתה בלא מאמץ והייתה תלויה הן בחסדה ובאישורה של רומא והן בהסכמתם של חכמי זמנו, שעימם לא נעדרו מחלוקות קשות וכואבות, והן בקבלת סמכותו של רבן גמליאל ושל הממסד שנבנה בדי-עמל בדור התנאים השלישי.[[176]](#footnote-176) נראה שעוד שנים הרבה חלפו בטרם רכשה המנהיגות ובהמשך הנשיאות את יציבות מעמדה ומתוך כך אף מעמדם של דורות התנאים הראשונים, לא רק כפוסקי הלכה, אלא גם כמנהיגיה של יהדות ארץ ישראל. ייתכן אם כך כי גם תהליך התקבעותה של התפילה הציבורית היה בהתאמה לתהליך גיבושה והתייצבותה של המנהיגות הארצישראלית של התנאים ושל מוסד הנשיאות.

ניצן מציגה שאלה כללית רבת חשיבות. היא מציינת שהממצא הליטורגי במגילות מעלה "מבנים ודפוסים של תפילות, ועמם מטבעות לשון ותכנים שניתן למצוא בתפילות ישראל המאוחרות".[[177]](#footnote-177) נראה כי הדבר מכוון לשאלתה האם מנהג של תפילות נוצר בישראל "לצד פולחן הקרבנות במקדש או מחוצה לו". אולם סוגיה זו נוגעת בשאלות גדולות וכלליות עוד יותר, כמו בעית זהותם של מחברי המגילות הכתתיות והשתייכותם האמונית.[[178]](#footnote-178) ומתוך כך גם יש חשיבות עצומה בסוגיות הנדונות כאן לשאלת מיקומה של האידיאולוגיה המשתקפת במגילות, לפחות הכיתתיות, בסבך הדי מעורפל של היהדות (או היהדויות) הארצישראלית בתקופת הבית השני. לדוגמה: אם אכן המגילות הכתתיות משקפות, כפי שחוקרים רבים סבורים, את המאבק שהתפתח בארץ ישראל של המאה ה-2 לפנה"ס בין חכמים לחצר החשמונאית, מאבק שתולדותיו המרים והטראגיים מתוארים אצל יוסיפוס פלאביוס, הרי שמכאן עלינו להקדים את השורשים לליטורגיה שהתפתחה בתקופת התנאים כמאתיים וחמישים שנה טרם ההתמסדות התפילה בתקופת יבנה.

הדעה המקובלת כיום בדבר האופי האנטי חשמונאי של המגילות הכיתתיות השתרשה והעמיקה את אחיזתה בשדה המחקר באופן שלא ניתן כמעט לערעור.[[179]](#footnote-179) חוקרי המגילות והתקופה אמנם ערים לבעיות של המקורות שעליהם מסתמך יוספוס כאשר הוא מתאר מפיהם את המאבקים הקשים שבין מלכי בית חשמונאי לפרושים. אחד מהמקורות העיקריים של יוסיפוס, ניקולאוס איש דמשק, יועצו הקרוב וסנגורו של המלך הורדוס, היה, כמו פטרונו, אויבה בנפש של המשפחה החשמונאית ומורשתה.[[180]](#footnote-180) אולם גם בעית מקורותיו של יוספוס איננה מערערת את ההנחה הבסיסית הרווחת במחקר, שמאפייני הפולמוס שקיומו במגילות הכתתיות הוא דומיננטי, משקפים בעצם את היריבות והמשטמה שמתוארת אצל יוספוס בין הפרושים למלכים החשמונאים.

נחזור לשאלתה הזהירה של ניצן אם נוצרה תפילה בישראל לצד פולחן המקדש או מחוצה לו. תפילה **לצד** פולחן המקדש אין פירושה מסגרת ליטורגית שבהכרח פוסלת את המקדש. לעומתה מסגרת פולחנית **חוץ מקדשית** נראית כפרקטיקה שיכולה להתקיים רק בקרב חוגים פורשים לחלוטין, כמו אלה המצהירים שמאסו במקדש הקיים. שכן ערך מרכזי באידיאולוגיה של כת מדבר יהודה, תהא אשר תהא זהותה, הוא פסילת בית המקדש והטינה למשרתיו[[181]](#footnote-181) הכהנים, שאליהם התיחסה גם המשפחה החשמונאית.[[182]](#footnote-182) גם כאן מתקיימת הקבלה סמלית בין העבודה במקדש לבין התפילה, שדומה להקבלות המאוחרות שהגו התנאים והאמוראים. התפילה מתייחסת בניתוחים אלה לבית המקדש. על כן הקבלה זו שבמגילות הכתתיות נראית, לפחות למראית עין, כמיוצבת על אדנים הגיוניים לחלוטין. שכן אין לתאר התנגדות לרעיון המרכזי שמבטא בית המקדש כבית האלוהים. ההתנגדות היא לראשי המקדש ומנהיגיו ("הכהן הרשע"?)[[183]](#footnote-183) או לכהניו-משרתיו, שמשחיתים ומטמאים את קדושתו על פי המגילות ושמשבשים את ייעודו האמיתי. רעיון זה עולה במלוא חריפותו גם בברית דמשק מהגניזה, שבו נאמר: "אל ישלח איש למזבח עולה ומנחה ולבונה ועץ ביד איש טמא באחת מן הטמאות להרשותו לטמא את המזבח כי כתוב 'זבח רשעים תועבה ותפלת צדקם כמנחת רצון' (ברית דמשק יא 20-18). על כן ניתן לראות בליטורגיה הקומראנית, או לפחות בחלקה, את אותו הרעיון ממש. אולם גם כאן עולה השאלה העיקרית: איזו אופוזיציה למשפחה החשמונאית, פרושית כפי שמתאר יוספוס, או איסיית, שפרט למגילות – אם נקבל זיהוי זה ללא ערעור – הרי אינם מתוארים במקורות אחרים, העמידה את עצמה בניגוד כה חד משמעי לא רק מול הממלכה החשמונאית אלא גם מול הסמל היהודי המובהק ביותר. האופוזיציה שעולה במגילות למקדש הירושלמי אינה מסתיימת רק בפסילת כהניו. על פי מגילת 'סרך היחד' לקהילת היחד יש כהנים ולוויים משלה. הדעת נותנת כי גם כהנים אלו אמורים להיות מבית אהרן כדין הציווי המקראי הקטגורי: "לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִקְרַב אִישׁ זָר אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרַע אַהֲרֹן הוּא לְהַקְטִיר קְטֹרֶת לִפְנֵי ה'" (במדבר יז ה), והתנ"ך אף מלמדנו את המקרה שבו מלך יהודה ,שלא היה כהן, העז ושלח ידו אל מלאכת ההקטרה, ועל עונשו הנורא של המלך: "וַיִּזְעַף עֻזִּיָּהוּ וּבְיָדוֹ מִקְטֶרֶת לְהַקְטִיר וּבְזַעְפּוֹ עִם-הַכֹּהֲנִים וְהַצָּרַעַת זָרְחָה בְמִצְחוֹ" (דברי הימים ב כט יט).

מחוץ למגילות הכיתתיות שנתגלו בקומראן, על זהותן השנויה במחלוקת, העדויות שיש בידינו על התקופה החשמונאית אינן מעלות ידיעה חד משמעית על קיומה של ליטורגיה ציבורית. אין בידינו ידע או רמז אם העיר ההלניסטית בתקופה זו, שמוסדותיה ומבניה הציבוריים היוו את הליבה הפועמת של חיי האזרחים, כללה בתי כנסת במובן המוכר לנו מתקופות מאוחרות יותר. אמנם אנו מוצאים בכתובות שונות ממצרים התלמית מהמאה ה-3 לפנה"ס את המילה היוונית συναγωγή שלימים תהיה מזוהה עם מוסד בית הכנסת אולם בכתובות אלו המשמעות היא גם קהילה או ארגון קהילתי.[[184]](#footnote-184) מוכר גם המושג היווני προσευχή אף הוא במצרים בתקופה דומה ובמקומות אחרים, ומוכר כשם מובהק יותר לבית תפילה. זאת בעקבות התרגום היווני לפחות בתרגום השבעים, לפסוק מישעיהו " וַהֲבִיאוֹתִים אֶל הַר קָדְשִׁי וְשִׂמַּחְתִּים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עוֹלֹתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרָצוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל הָעַמִּים" (ישעיהו נו ז). בארץ ישראל, גם התלמית וגם הסלווקית אין לנו ידיעות על בתי כנסת. כך גם בתקופה החשמונאית שהשתרעה על פני כמאה שנה. אף זמן לא רב לאחר ימי מרד החשמונאים (160-168 לערך), גם כאשר בנסיבות פוליטיות פתלתלות הפכה יהודה ליחידה מדינית עצמאית ולממלכה שניהלה את פולחנה הדתי בחירות מוחלטת, בתקופה שבין שקיעתה של האימפריה הסלווקית לעלייתה של רומא, אין בידינו ידיעות על בית כנסת. בתי כנסת החלו מופיעים בערים ובעיירות מרכזיות ביהודה והגליל, ולאחר מכן אף החלו להתפשט בעולם היהודי-הלניסטי כולו רק בשלהי תקופת הבית. וגם אז, כפי שראינו לעיל, בית הכנסת היה המקום שבו מקיימים את מצוות הקריאה בתורה ופרשנותה, כאשר לצידה מתפתחת גם הקריאה הדידקטית בנביאים. ברור מאליו כי הללו לא היוו פרקטיקה פולחניות. גם אם נעמיד בספק זהיר את שאלת הזיהוי של כותבי המגילות כפורשים מחמירים (איסיים?) בתקופת הממלכה החשמונאית, אולי אופוזיציה למלכות אלכסנדר ינאי או לאחים החשמונאים יהודה אריסטובולוס ויוחנן הורקנוס שגרמו, כך יוספוס, במריבתם חסרת האחריות לכיבושה של הארץ ולנפילת ירושלים בידי המצביא הרומאי פומפיוס בשנת 63 לפנה"ס, עדיין המגילות מציגות קביעוּת של תפילה, זמן רב בטרם נקבעה התפילה בזרם שנטל (או קיבל) את המנהיגות ההלכתית בארץ ישראל ולאחר מכן אף מחוצה לה. על כך מניחה בלהה ניצן: "שעיקר החידוש שבמגילות קומראן הוא לא בעצם אמירת תפילות ומזמורים, אלא בקביעת התפילה כעבודת חובה השקולה לעבודת הקרבנות"[[185]](#footnote-185)

אף ללא קשר מובהק לתקופה החשמונאית קיומה של תפילת קבע בכת קומראן הוא יותר ממתבקש. כמעט מובן מאליו. ההכרה בקיומה של תובנה זו היא כמידת הבנת המבנה והאופי הכתתי של קהילת קומראן כפי שעולה מכתביה. העיון בליטורגיה הקומראנית מזהה על נקלה סוגים שונים של תפילות, ברכות והודיות, במבנים ובדפוסים אחידים, במועדים קבועים וכיוצא בזה. אין כל רבותא בכך, שכן שבכל מבנה קהילתי, וככל שאופיו עונה להגדרה הסוציולוגית-אנתרופולוגית והיסטורית גנרית של כתה (או כת), נמצא שטקסים מהווים מוקד מרכזי של ההוויה הקהילתית; וככל שהקהילה סובבת סביב קיומה ומימושה של אידיאולוגיה שמגדירה את חייה ואת עצם התארגנותה, כך נגלה שמרכיביה של אידיאולוגיה זו הם אלמנטים מרכזיים ומהותיים בארגון הטקסי של הקהילה; וככל שטקסים אלה מהווים את מהותה האידיאולוגית של החבורה כך נמצא את השאיפה שהללו יוצאו אל הפועל על ידי אנשים שהוכשרו לכך, ושהתמקצעו לתפקידיהם בביטויים השונים, האוניברסאליים באנושיותם, של הצדדים האומנותיים, הטקסטואליים והליטורגיים של הטקסים הקהילתיים. מן הבחינות הללו יש לתפילות הקומראניות חיים משלהם אך גם עם זיקה הכרחית לסביבתם, כמעין אורגניזם שקשור בסביבתו האקולוגית, ניזון מאותן מקורות תרבותיים שבסביבה זו (מושגיים, תרבותיים, אפילו דתיים), אולם אינו קשור אליה בקשרי דנ"א. אם בקומראן התקיימו חיים כיתתיים כה מובהקים כפי שעולה ממספר מגילות, לא בכולן כמובן, הרי שגם עליהם התקיימה אותה חוקיות אורגנית שאמנם ניזונה מצלמה ודמותה של סביבתה, אך גם מתייחדת בהיותה מייצרת מאבני הבניין הללו את מרכיביה הייחודיים. בדיוק כשם שהיטיבה לעשות הנצרות הצעירה ביחס ליהדות זמנה.

יש אף המרחיקים לכת מכך. דוד פלוסר העלה טענה כבדת משקל: הוא תיאר רעיונות מרכזיים שמשותפים למגילות ים המלח ולנצרות, והוסיף כי "מערכת הרעיונות יכולה הייתה להגיע לנצרות רק מכת מדבר יהודה". כלומר הכת, היא ולא אחרת, הינה החוליה המקשרת ההכרחית מהסביבה היהודית אל הנצרות.[[186]](#footnote-186) פלוסר לא היה הראשון להבחין במגילות בסדרת ערכים ורעיונות שפותחו מאוחר יותר כערכים מרכזיים בנצרות הצעירה. מאידך גיסא נדחתה מכל וכל התיאוריה שהמגילות הכיתתיות הינן בעצם מגילות נוצריות של ממש ולא פרוטו-נוצריות או כאלה שחולקות ערכים משותפים. אף עלתה התיאוריה לפיה ישו עצמו גדל או חי בקרב האיסיים ולמד מהם את מה שהפך להיות תורתו, או לפחות הושפע מהפילוסופיה שלהם. במאמר אחר בחן פלוסר את הקשר שבין סעודת הקודש האיסיית לסעודה האחרונה של ישו והשליחים, ובעיקר התעכב על סדר הברכות (ברכה על היין ואחר כך על הלחם או להיפך).[[187]](#footnote-187) הואיל וכפי שפלוסר עצמו מציג, אין אחידות בעניין סדר הברכות בסעודת הקודש גם בין המקורות הנוצריים עצמם. על כן לסדר זה, כמו גם לקשר שמבקשים לראות בין התיאורים הללו, אין כלל משמעות היסטורית ישירה. אלא רק לעצמם העובדה, כפי שציינתי לעיל, שבקהילות, או באסכולות הדתיות החיות זו לצד זו, אם לא בסמיכות גיאוגרפית אז בקרבה תרבותית, דתית ולשונית, האפשרות שתימצא זיקה כלשהי בריטואליים מרכזיים, או דמיון בדפוסים ליטורגיים, אינה הנחה מרחיקת לכת, אלא הגיונית וטבעית למדי. הסעודה המשותפת כנרטיב בונה זהות ומשמר קהילה היא מרכיב גנרי מרכזי בקהילות סגורות ואליטיסטיות, מימי קומראן, דרך קהילות נוצריות קדומות ואפילו הרחק הרחק עד ה'טיש' החסידי ואפילו 'הקבוצה הקטנה' של העליה השניה לארץ ישראל בתקופה המודרנית. הצורך בהתכנסות לסעודה המשותפת מייצר כמובן ריטואלים נלווים שמטרתם לחזק ולמסד את ההתכנסות ולהעניק לה את מקומה ומעמדה בארגון הקהילתי. ריטואלים נלווים אלה הם כמובן תפילות, ברכות, שירה וסיפורת (כמו ההגדה של פסח) שמקבעים את ה'סדר' האידיאלי ומקדשים אותו.

תפילת הקבע הציבורית, אם כן, זו שקבועה בעתותיה ולעיתים גם במילותיה, היא בדרך כלל מאפיין גנרי בכל קהילה דתית. וככל שהקהילה תהיה אינטימית יותר בגודלה ובאורחותיה, כך היא תצטרך לדקדקנות בטקסים הציבוריים ובפולחן, וכמובן לייחודיותם ואף להיבדלותם של אירועי הקהילה מטקסים שמתקיימים במרחבים אתניים ותרבותיים גדולים יותר. כך היא קהילת האיסיים, ואין זה מעלה או מוריד אם הם ישבו בקומראן, או בכל מקום אחר בארץ ישראל,[[188]](#footnote-188) בהנהגת סדריה הארגוניים ובקידושם, בייחודתיותם ובבדלנותם, כאשר לצידם או בקוטב הנגדי להם נמצא פולחן המקדש הירושלמי העממי יותר, הגדול הרבה יותר והמכוון לרוב עם, פולחן שבו הציבור הכללי לוקח בו חלק לעת מצוא ובעיקר בעצרות עם ובחגים.

הצורך בעיגון היסטורי של תפילת התנאים הייתה גם נחלת חז"ל שהרבו להתייחס לקדמותה של התפילה בכלל ולתפילת העמידה/ שמונה עשרה בפרט. תיקון התפילות מיוחס לאבות,[[189]](#footnote-189) למשה ולמאה עשרים זקנים ונביאים.[[190]](#footnote-190) אף התוספת של ברכת המינים מיוחסת בבריתא הבבלית[[191]](#footnote-191) לאישיות לא שגרתית, לחסיד, שמואל הקטן.[[192]](#footnote-192) סיפור מעשה שמעון הפקולי בעניין סידור התפילה לפני רבן גמליאל ביבנה יצר מבוכה מסוימת באשר לסמכות שעומדת מאחורי התפילה, בעיה שמתבררת כקריטית כאשר רצונו של רבן גמליאל להפוך את התפילה לחובה נתקל על פי הסיפור בהתנגדות.[[193]](#footnote-193) פתרון הדילמה באשר לסוגיית מחברי התפילה חיבר בקשר ישיר בין תיקון התפילה של מאה ועשרים זקנים ונביאים לסידורה על ידי שמעון הפקולי: "שכחום וחזר וסדרום".[[194]](#footnote-194) מוסד מאה ועשרים הזקנים הוא 'כנסת הגדולה' של תקופת עזרא ונחמיה, שעומדת על פי המשנה במסכת 'אבות' כחוליה בשלשלת מסירת התורה שבעל פה ממעמד הר סיני, דרך 'זוגות' החכמים ועד לתנאים.[[195]](#footnote-195) שלשלת המסירה היא כרונולוגית ואינה סוטה (תרתי משמע) מהקו הישר והברור שבין שתי הנקודות. עד כמה שידיעתנו מגעת, יש קושי למצוא זיקה מוכחת וחד משמעית בין אותן חוליות של מסירת התורה, ההלכה והתפילה מהתקופה החשמונאית ומימי זוגות החכמים לבין האיסיים/ כת קומראן. ובכל מקרה, אם הייתה זיקה לא נודעת כזו שבכל זאת טבעה את חותמה על התפתחות התפילה, הרי דומה שהיא נעלמה, או הועלמה מעין. סביר יותר להניח שזיקה ישירה כזו לא הייתה קיימת כלל וכלל. שכן גם אם נתייחס רק לאיסיים כפי שהם מתוארים אצל יוספוס ופילון, קהילה נערצת זו של העליונים במידות האמונה והטהרה לא הותירה אחריה כאמור לעיל עקבות ניתנים לזיהוי לאחר חורבן הבית.

מאידך גיסא **ובניגוד** למסורת המשנאית על רציפות שלשלת המסירה, מספר לנו מחבר ספר 'ברית דמשק' מהגניזה על קטיעתה של רציפות זו כדלקמן: "ודויד לא קרא בספר התורה החתום אשר היה בארון אלעזר ויהושע ויושוע והזקנים אשר עבדו את העשתרת ויטמון נגלה עד עמוד צדוק ויעלו מעשי דויד מלבד דם אוריה ויעזבם לו אל". מחבר 'ברית דמשק' טורח להדגיש נתק של ממש בשלשלת המסירה. הדברים מובאים בתיאור של 'ברית דמשק' את שלושת אבות החטאים: הזנות fornification (ריבוי נשים), ההין (או ההון) wealth [[196]](#footnote-196) וטומאת המקדש defilinng the sanctuary. המלך דוד מנוקה מחטא הזנות באמתלה שספר התורה היה חתום בפניו,[[197]](#footnote-197) ועל פי הכרונולוגיה המקראית המוצגת בברית דמשק דוד הוא היחידי שממורק מכל עוון (לאחר מחילת האל על מעשה אוריה החתי).[[198]](#footnote-198) בנוסף, על פי החיבור התורה נגנזה "עד עמוד צדוק". לא ניכנס כאן לשאלה על פירוש דברים סתומים אלה[[199]](#footnote-199) אלא רק על שיבושה של גישת התנאים המסורתית בברית דמשק. על זאת כותב משה דוד הר, כי "השקפה מעין זו לא מצינו בשום זרם אחר מימי הבית השני". ומוסיף כי אמנם ניתן למצוא הדים דומים בספרות 'חנוך' וכדומה, אולם בכל זאת "השקפתו של בעל 'ברית דמשק' היא חידוש גמור".[[200]](#footnote-200) ספר ברית דמשק נתפס, ובצדק, כמבטא באופן בהיר מאד את מאפייני הכת וכאמור קיים דמיון בין אלמנטים שונים בחיבור זה למידע העולה במגילות הכיתתיות. בדברים אלה, ולא רק בהם. אנו מוצאים בברית דמשק מאפיינים מהותיים נוספים, שלא כאן המקום לדון בהם, שאינם עולים בקנה אחד עם האסכולה התנאית/ רבנית שהתפתחה קרוב לוודאי מן הזרם הפרושי של ימי הבית. בעיקר כאמור שלשלת מסירת התורה, או רציפות הברית, שהיא הנותנת והמבססת את הלגיטימציה לזרם התנאי/רבני שהופך להיות הזרם המרכזי בהתפתחותה של היהדות שלאחר חורבן הבית.

חוקרים לא מעטים ניסו לגשר על בעיות אלו במאמציהם לזהות את מיקומה של כת קומראן בהיסטוריה של תקופת הבית ונראה שהפתרון לבעיה זו חייב את פירוקו של השלם שמכונה 'כת קומראן' לחלקים יסודיים יותר. אייל רגב העלה ישירות את השאלה שדומה שאין אפשרות להימנע ממנה "כמה כיתות מנתה כת קומראן?".[[201]](#footnote-201) רגב מניח הנחות מתודולוגיות סוציולוגיות רבות חשיבות להבנת הסוגיה. מהם: (1) "חשיבותם של המאפיינים **השונים** רבה יותר והם שקובעים את הזיקה בין מושאי ההשוואה". (2) כל כת מניחה כי היא אוחזת באמת המוחלטת (3) "להבדלים יש השפעות מרחיקות לכת" (4) כיתות שנוצרו ממקור אחד התפצלו לאחר מכן לפלגים שונים.[[202]](#footnote-202) עיקר השוואתו של רגב היא בין 'כת היחד' ל'ברית דמשק', ואמנם יחד עם היותן בסופו של דבר 'כתות אחיות' כדבריו של רגב, הוא מדגיש כי ההבדלים שבכל זאת היו קיימים ביניהן הם ניכרים ובולטים. שונוּת זו מעלה כמה שאלות: ראשית, אם אכן מדובר בשתי קהילות קרובות, האם ניתן להניח הייררכיה כלשהי בין שתיהן? לשם כך יש לפחות לדעת מי קדמה למי, או למי מהן הייתה זכות ראשונים. ניתן אף לתהות שמא כל אחת מהן התפלגה מקהילת אֵם כלשהי. להוותנו נראה כי אין אפשרות לשרטט מבנה של אבולוציה כיתתית או אף של יחסים פנימיים של אותן 'כיתות אחיות'. **הנצרות** שצמחה באותה תקופה מקהילת מאמינים ראשונית, קטנה ואינטימית, ואולי אפילו בחיקן של אחת מקבוצות אלו, הדגימה היטב את היווצרותם של תהליכי גיבוש ופיצול מקהילת האם,[[203]](#footnote-203) לפחות למשך שלוש מאות שנים השנים הראשונות להתפתחותה המהירה של הנצרות הקדומה עד להיותה דת מוכרת, מועדפת ולאחר מכן גם רשמית באימפריה הרומית. ההנחה שכל קבוצה מקהילות קומראן אחזה מבחינתה באמת היא אמנם אפשרית אולם גם קיצונית מדי בהקשר הנדון. שכן במקרה זה יד שמאל המרחיקה תהיה חזקה הרבה יותר מיד ימין המקרבת, וזאת אלא אם כן איום חיצוני כלשהו יאזן את שתי הידים ויקרב בין העדות המפולגות, או אם יתהווה אתגר אמוני כלשהו לפתחן של הקבוצות השונות ויגרום דווקא ללכידותן.

הבנת ראשיתה של תפילת הקבע, וההחלטה המחקרית לסוגית שורשיה ומקורות השראתה מחייבים לדעתי ראייה מושכלת של התקופה הקשה והמורכבת שלאחר דיכוי המרד, חורבן בית המקדש והצעדים החמורים שנקטה רומא כלפי יהודי ארץ ישראל. עד כמה שידיעתנו מגעת, נראה כי היהדות הארצישראלית בתקופה זו נקטה במהלכים שמטרתם הייתה בעיקר הישרדותית. הן בזירה הפנימית מול הקבוצות השונות והן כלפי השלטונות, שכן אלו החזיתות שמהן נדרשת לגיטימציה להנהגת התנאים. על כן מרבית הפעולות המנהיגותיות וההלכתיות שנתנו באותה התקופה היו כפופות בעיקר למטרה זו ובמטרה להרחיב כמה שניתן את גבולות האוטונומיה שהרומאים הואילו להעניק. קיים ויכוח בין חוקרים, האם היהדות התנאית הייתה פלורליסטית בהשוואה ליהדות בתקופת הבית או שמא ההיפך מכך. לשאלה זו יש משמעות מבחינת השימור או השינוי של מסורות קודמות, ביניהן טקסים דתיים, אירועים מקודשים וטקסטים ליטורגיים, ואין זה משנה אם מדובר במסורות של כתות שעמדו בשולי החברה או מסורות שהיו נחלת רבים. מאידך גיסא, אין ספק שכל רצון לדמוקרטיזציה פנימית או סובלנות לקבוצות שוליים נבחנו תמיד בגבולות ההסכמה של רומא ונציגיה באזור. בנסיבות היחידות שבהן התקיימה חריגה ממדיניות זהירה זו מבחינתם של היהודים בארץ ישראל (מרד בר כוכבא 136-132) תגובתה של רומא הייתה מיידית ואכזרית מאין כמותה. לאחר מרד בר כוכבא ומעבר המנהיגות היהודית לגליל כבר נשמרה בקפדנות רבה המסורת המדינית המתונה לאחר שנזנחה לרגע קט וטראגי.

הצורך הקיומי בתיקונה והסדרתה של תפילת קבע שמקיפה ציבורים גדולים בארץ ישראל ולאחר מכן גם בתפוצות התקיים בתוך מעגלי התייחסות אלה ובקפדנות יתירה. שכן במציאות של התקופה עצם הפעולה של יסוד תפילת קבע ציבורית חייבה כפיפות למבנה מנהיגותי-ממסדי מוסכם ומקובל, כאמור פנימה והחוצה. תפילת קבע ציבורית מחייבת קיום דפוסי התכנסות ממוסדת על מנת שאפשר יהיה לקיים את הפולחן באופן הולם וראוי ובהתאם לכללים נוקשים ומוקפדים. לא רק עצם המעמד וחשיבותו הדתית הכתיבו את אופן קיומו של הפולחן אלא גם מדיניותו של הממשל הרומי בסוגיה והפיקוח המוכר של ממשל זה על ענייני ציבור רגישים. עניינה המובהק של רומא ונציגיה באזור הטעון של ארץ ישראל וסביבותיה היה הצורך לשמור על 'השלום הרומאי' (Pax Romana) שעיקר מהותו הוא לשמר יציבות אזורית באמצעות מתן אוטונומיה ניהולית עד כמה שניתן ובעיקר חופש דת ופולחן. את המדיניות הרומית הרשמית כלפי כלל היהודים באימפריה ניסח 'צו קלאודיוס'[[204]](#footnote-204) כמה עשרות שנים קודם לחורבן ולראשית ימי התנאים.

דומה שמסקנתה של אסתר חזון שצוטטה לעיל שכל עוד המאפיינים של קורפוס זה יישארו פתוחים, המסקנות לגבי תופעת התפילה בקומראן יישארו בהכרח טנטטיביות, משקפת לדעתי לא רק את מעמדה של תפילת קומראן במחקר ובעיקר את שאלת זיקתה לתפילת התנאים, אלא גם את מעמדן הכולל של מגילות ים המלח בחקר תולדות ישראל וימי הבית השני. יחד עם זאת עדיין יש חשיבות גדולה בחקר המגילות בפרט, וכלל הסוגות החיצוניות בכלל, בכללן הכתבים היהודיים-הלניסטיים של תקופת הבית. כפי שראינו, וכפי שהולך שמתגבש בשנים האחרונות, אם כי לא בקנה המידה הדרוש, מובן כי חקר התפילה אינו יכול לעמוד כשלעצמו, והמתודה מחייבת לבדוק אילו שאלות היסטוריות יש להעלות ללא מורא ובאיזה היקף.

גילוין של המגילות בקומראן, ולאחר מכן במקומות נוספים באיזור ים המלח כמו כפה על המחקר לחזור ולעיין ביתר העמקה בסוגות של הספרות האפוקריפית והפסאודו-אפיגראפית, והעלה מחדש את חשיבות כתבי 'ברית דמשק' מהגניזה הקהירית. בנוסף לכך העיון המחודש ב'בן סירא' העמיק את האוצר קיבל את ההגדה המוצלחת של היינימן, "הרכוש הליטורגי המשותף". אולם דווקא הגדרה זו חיזקה את הספקות לבי היותן של המגילות והספרות הפסאודו-אפיגראפית בעיקר, מקור להתפתחות לינארית של מסורת התפילה בישראל עד לתקופת התנאים, וליתר דיוק לתקופת יבנה ולחידושיה. כל הראית מוכיחות כי הללו היו בחזקת מענה לצורכי שעה ופחות תולדה של תכנון מחושב. המגילה שפרסמו קיסטר ועדה ירדני, שמתוארכת לתקופת יבנה עשויה להוות אינדיקציה מסוימת לראשוניות תפילת הקבע בתקופה זו ובזה נראה שאם יש ראייה כלשהי לזיקה אמיתית בין ממצאי ים המלח לתפילה, אין אלה הממצאים הכתתיים של מערות קומראן.

במגילות יש ממצאים איכותיים לא מעטים שכוללים תפילות, ברכות ומזמורים. בהם גם תפילות הקבע הקומראניות, הצמודות לארועים מסויימים ולימים מיוחדים. אולם פרט לעולם רעיונות משותף לא נמצא קשר מובהק בין ממצאים אלה לעולם ומלואו שהתפתח בימי התנאים, אם אם שורשיהם מן הסתם היו משותפים. וככל שמדובר בטקסי ציבור ובליטורגיה קהילתית, אופיה המיוחד של כת (או כתות) קומראן, כמו גם האופי של כת (או כתות) האיסיים מהווה הסבר מספק דיו להבנת הצורך לקיומם של טקסים ותפילות ששואבים את מושגיהן מבאר המים המשותפת לכלל הזרמים של תקופת הבית אך בונות את הלכותיהם ומנהגיהם על פי צרכיהם ואמונותיהם.

לאלו קשורים כמובן סוגיות הזהות של קהילות אלו, בעיקר של כת קומראן, מיקומה של הכת בהיסטוריה של תקופת הבית ומקומה האידיאולוגי ביהדות (או יהדויות) אותה התקופה. דיוננו זה העלה שאלות לא פשוטות בסוגיות אלה. ראשית היא המגמה הכללית במחקר שממקמת את הכת בתקופת המלכים החשמונאים. בעיקר ינאי אלכסנדר. בתקופה זו לא מוכרת לנו פרקטיקה פולחנית קהילתית מחוץ לפולחן המרכזי שמתקיים בבית במקדש, למעט כמובן הפולחן השומרוני, שמתקיים אף הוא בבית מקדש, במיקומו האמיתי על פי תפיסתם. עניין נוסף הוא שאלת רציפותה הקטועה של הברית מימי מתן תורה ועד לימי הכת, תפיסה שמנוגדת למוכר לנו מהאידיאולוגיה של הזרם המרכזי הרבני שהתפתח לאחר החורבן.

כל אלה מרחיקים עוד יותר את הכת מיהדות התנאים שלאחר החורבן, משבשים כמובן את קשרי הזיקה אליה, ומדגישים עוד יותר את ייחודיותן של קהילות אלו במרחב היהדות של תקופת הבית השני. ייחודיות זו שופכת אור נוסף ומדגישה בעוצמה רבה על המאפיינים היחודיים של הליטורגיה הקומראנית (והאיסיית). ובאשר לאיסיים עצמם, אלו של יוספוס ופילון, השאלה היא האם ניתן לראות במסורת התפילה של חוליה בשרשרת ההתפתחות של התפילה מתקופת הבית לימי התנאים. דיוננו עד עתה מעלה כמה אתגרים. הראשון הוא לאן נעלמו האיסיים? האם ההתלכדות של ראשוני התנאים ביבנה בעיקר תחת רבן גמליאל השני וגיבוש ההלכה והמנהג בימיו דרש התעלמות מקבוצה זו? האם האיסים יצגו אידיאולוגיה משיחית קנאית שהיוותה סכנה למנהיגות יבנה מחמת התגובה הרומית? או שמא האיסיים חדלו מהתבדלותם לאחר המרד ותוצאותיו וקהילותיהם התפזרו או פוזרו? לשאלות אלו אין תשובות. אולם לצד זה איננו מוצאים שום עדות להשפעת האידיאולוגיה האיסיית על התנאים, קל וחומר תפילתם. מסקנה זהה היא גם לגבי כתבי קומראן, אם נפרידם לרגע עקב הספק מהאיסיים. עקבותיהם וטביעת ידם מעולם לא נמצאו בתפילת התנאים, למן תקופת יבנה ואילך.

המסקנה העיקרית, אם כן, שעולה מהעיון במקורות שמחוץ לקאנון המסורתי, בעיקרו התנ"ך וספרות חז"ל, מעלה לדעתי שאין אפשרות לכפות על ידיעותינו על התפתחות מסורת התפילה למן ימי התנאים ואילך, את הליטורגיה האיסיית והקומראנית. הללו התקיימו מראשיתם בהווייה מתייחדת, שלא לומר מסתגרת, ובמקרים מסויימים אף לעומתית לדורם ולזמנם. שותפות בעולם מושגים אינה מראה על במקרה זה על הרמוניה של הערכים האיסיים והקומראניים באבולוציה של הפולחן היהודי ובעיקר במקומו בתפילת הקבע.

# כתבי הקודש הנוצריים כמקור לתולדות התפילה ולקדמותה

**רמזים לתפילה בברית החדשה**

המקורות היהודיים המובהקים הקרובים ביותר לתקופה הנדונה[[205]](#footnote-205) כבר נסרקו בקפדנות על מנת לאתר ולמצוא בהם כל בדל של ידיעה על אודות מקורותיה של התפילה, ראשיתה, אופני מסירתה ונתיבי התפתחותה. כך גם נבדקו המקורות היהודיים-הלניסטיים בני ימי הבית כדי לשאוב מהם כל רסיס של מידע. מאידך גיסא, ומסיבות מובנות, בחקר התפילה היהודית היה מקובל פחות ללמוד לשמה ממקורות שמלכתחילה אינם לשמו,[[206]](#footnote-206) בעיקר כמובן מתוך כתבים של הנצרות הקדומה. חוקרים יהודים העדיפו בדרך כלל את מחקר המקורות היהודיים שעוסקים בתפילה מתוך התבוננות ועיון למדני על עניינים שיש להם ערך רב, ציבורי ואישי. כתבי הקודש הנוצריים הכלולים בקאנון הברית החדשה היוו מקורות פולמוסיים ולעומתיים מעצם היותם ביטוי ליריבות אידיאולוגית ששאבה את סמכותה מאותם המקורות ממש. אולם המקורות הנוצריים, ובעיקר המוקדמים שבהם, דהיינו ארבעת ספרי הבשורה, וכתבים נוספים כמו אגרות פאולוס[[207]](#footnote-207) וספר 'מעשי השליחים' שהינו המשכה הישיר של הבשורה על פי לוקס, הינם בכל מקרה עדים לתקופה רבת חשיבות לחקר סוגיות התפילה ובעיקר לשאלת ראשיתה. כפי שהראינו לעיל, עדויות חיצוניות, ומן הראוי להדגיש גם עדויות לעומתיות מסוג זה, שעשויות לשפוך אור על קדמותה ואופיה של התפילה היהודית מצויות כפי שראינו בדיוננו על ברכת המינים ובעיקר על דבריו המתפלמסים של יוסטינוס מרטיר בדיאלוג שלו עם היהודי המדומיין טריפון. מקובל שגם מתוך אידיאולוגיה שכנגד ניתן לדלות כמה פנינים, כפי שקורה לעיתים קרובות במחקר ההיסטורי.[[208]](#footnote-208) על כן, אם כי במידה שונה במקצת, ניתן לחשוף עדויות נסיבתיות נוספות ואף מוקדמות יותר בהיסטוריה הכנסייתית על במת ההיסטוריה ששם נגלה בית הכנסת העתיק ותפקידיו, ושם מבצבצת גם התיחסות לפרקטיקה של מוסד זה וגם לתפילה שנהגית בו. עדויות כאלה ניתן לגלות כאמור בין כתבי הברית החדשה. ואמנם, בשנים האחרונות השתנתה במקצת מגמה המחקר לכיוון זה,[[209]](#footnote-209) אולם עבודה רבה עוד לפנינו בהרחיבנו את המבט על חקר התפילה למחוזות פולמוסיים. מתוך כך בכוונתי להפוך בפרק זה בכתבים הקאנוניים הנוצריים על מנת לבדוק כיצד אם וכיצד ניתן לדלות מידע על אודות התפילה היהודית מפרספקטיבה תיאולוגית לעומתית, אך נוכחת במלוא כובד משקלה, בתקופת חיבורים ועריכתם של כתבים אלה.

ראשיתו של הפולמוס היהודי-נוצרי אמנם לוטה אי שם בערפילי המאה הראשונה, ועד כמה שפולמוס זה היה רק הד נוסף ברעשים הסוערים והדרמתיים של התקופה בארץ ישראל, אם אכן היה, הוא לא הותיר את רישומו, לפחות לא בכתבים המפורטים של המתעד הגדול של התקופה, יוספוס פלאביוס.[[210]](#footnote-210) כך נעדרים לחלוטין מחיבוריו של יוספוס הדים ראשוניים של ההתנצחות בין הזרם המשיחי של חסידי ישו שצמח בארץ ישראל בשלהי תקופת הבית לבין הזרמים הידועים והבולטים של המאה ה-1 שמתוארים בפרוטרוט בכתביו, הפרושים, הצדוקים והאיסיים, ואולי גם אלה שיוספוס כינה בשם 'קנאים'. חיסרון זה מעלה שאלות כבדות משקל על מידת נראותה או קיומה של עדת הנצרות הצעירה וברי ששאלות אלו עדיין ללא תשובות. על כן יש להתבסס בעיקר על הכתבים המוקדמים של אוסף הברית החדשה שזמן כתיבתם מוסכם פחות או יותר בחקר הברית החדשה, ועל כן שומה עלינו לנסות בזהירות המתבקשת לחלץ ולסנן מתוכם את המידע הקיים שניתן למצוא בהם, גם אם הוא מגמתי ודל, על התפילה היהודית בבית הכנסת בתקופה הנדונה,[[211]](#footnote-211) להעריכו ולבחנו.[[212]](#footnote-212) חשוב גם לציין בהקשר זה כי בשלבים אלה, דהיינו ממחצית ודרך סוף המאה ה-1 ובהמשך לתקופה הראשונה של המאה ה-2, סביר וטבעי הוא שאת הביטויים הראשונים של הפולמוס נמצא בעיקר אל מול הנצרות היהודית. אולם ככל שהזרם המשיחי יצא לדרכו אל המרחב ההלניסטי העצום שמחוץ לתחומיה של ארץ ישראל, ימצא נתיבות בקרב מתקרבים ליהדות[[213]](#footnote-213) בתחילה ולאחריו גם בקפיצת הדרך לבני תרבויות פגאניות במרחב ההלניסטי-רומי,[[214]](#footnote-214) כך יעבור הפולמוס גם לנציגיהם של הנוצרים הפגאנים.[[215]](#footnote-215)

כתבי הברית החדשה מביאים בווריאציות מגוונות את הויכוח המגובש יותר עם זרמי היהדות הללו, בעיקר נגד הפרושים והצדוקים (ללא האיסיים אך בתוספת הסופרים), וביניהם ניתן כבר לזהות סממנים ראשונים, אך בולטים ומשמעותיים, להיפרדות הדרכים שבין הזרם המרכזי או אסכולות מרכזיות[[216]](#footnote-216) שביהדות התקופה לזרם המשיחי הנוצרי. דיאלקטיקה ברורה של היפרדות מצויה כבר באגרות פאולוס הראשונות שמוכרות ככתבים המוקדמים ביותר של הברית החדשה. גם בספרי הבשורה שמאוחרים יותר לאגרות אנו מוצאים מגמה זו.

באחת הווריאציות של התופעה המדוברת מובא עימות עם הליטורגיה היהודית, ובכמה אופנים. הראשון נזכר בלשון פולמוסית בדברים של ישו המובאים בחלקה השני של הדרשה המפורסמת ביותר שלו, היא 'דרשת ההר':

When you pray, you shall not be as the hypocrites, for they love to stand and pray in the synagogues and in the corners of the streets, that they may be seen by men. Most assuredly, I tell you, they have received their reward. But you, when you pray, enter into your inner chamber, and having shut your door, pray to your Father who is in secret, and your Father who sees in secret will reward you openly. In praying, don’t use vain repetitions, as the Gentiles do; for they think that they will be heard for their much speaking. Therefore don’t be like them, for your Father knows what things you need, before you ask him. (Matthew 6:5–8)

דברים אלו מובאים כהקדמה להוראתו של ישו על נוסחה של התפילה שקיבלה את הכינוי 'תפילת האדון'.[[217]](#footnote-217) אין להידרש כאן לשאלה אם התפילה הנוצרית המנוסחת על פי הכתוב ע"י ישו היא תפילת יחיד או תפילה בציבור.[[218]](#footnote-218) בחלקם הראשון של דברי ישו מהדהדת במילותיה סצנה מקראית שבה הנביא אלישע מחייה נער מת: "וַיָּבֹא אֱלִישָׁע הַבָּיְתָה וְהִנֵּה הַנַּעַר מֵת מֻשְׁכָּב עַל-מִטָּתוֹ. וַיָּבֹא וַיִּסְגֹּר הַדֶּלֶת בְּעַד שְׁנֵיהֶם וַיִּתְפַּלֵּל אֶל-יְהוָה" (מלכים ב' ד לג)[[219]](#footnote-219) לפחות על פי גרסת מתי הוראתו של ישו בדרשת ההר מוצגת כאלטרנטיבה הרצויה אל מול תפילה בציבור של אלו שמכונים כאן 'צבועים', שתפילתם (שמתקיימת בעמידה) משולה על פי הדובר להצגה חסרת תכלית אמיתית ושמטרתה היא רק להיראות. רוצה לומר, תפילת הפרושים הינה למראית עין בלבד.[[220]](#footnote-220) בהמשך הדברים בדרשה (פס' 16) מדבר ישו על אותם 'צבועים' שמציגים את עצמם לציבור גם בהיותם צמים. הוראתו של ישו בסוגיה זו מדגישה את אופיו הפרטי, הרצוי, של הצום, כדוגמה וכמשל לאופי המבוקש של התפילה שהוא מציג, היא תפילת 'אבינו שבשמים'. באוונגליון על פי מתי (טו) ה'צבועים' הם 'סופרים ופרושים' מירושלים, שמתווכחים עם ישו על נטילת ידיים. בדברי תשובתו של ישו ליריביו מובא ציטוט חלקי מישעיהו "הָעָם הַזֶּה בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו כִּבְּדוּנִי וְלִבּוֹ רִחַק מִמֶּנִּי וַתְּהִי יִרְאָתָם אֹתִי מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה" (ישעיהו כט יג). 'הסופרים והפרושים מזוהים עם 'צבועים' גם בפרק כג שכולו נאום השטנה המתריס והחריף ביותר של ישו. בפרק זה אומר ישו לא פחות משש פעמים: "אוי לכם הסופרים והפרושים הצבועים" (γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι) ὑποκριταί) בהמשך כינוי זה מיוחד רק לפרושים. בסופה של המסה התוקפנית שכוללת האשמות בענייני גיור, כשרות, טומאה וטהרה ועוד, חוזר ישו לתפקידו השלילי של בית הכנסת הפרושי בהיבט חדש: "לכן הנני שולח לכם נביאים וחכמים וסופרים ומהם תהרגו ותצלבו ומהם תלקו בבתי הכנסת שלכם ותרדפום מעיר לעיר" (פס' 34). מאידך גיסא, ברור מאליו כי אין כוונת הכותב לשלילת תפילה בציבור באשר היא. אין להעלות על הדעת התנגדות להתכנסות הקהילתית בבתי הכנסת ולתפקידיו המסורתיים במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-1. פרקטיקה ליטורגית ציבורית עדיין לא הייתה נחלת הכלל בתקופה זו, אם בכלל הייתה קיימת, וההתרסה העולה בדרשת ההר משרטטת מאפייני מציאות מאוחרת יותר.[[221]](#footnote-221) וכבר ראינו שעיקר פעולותיו של פאולוס, מייסד הכנסייה העולמית, במסעותיו ברחבי האימפריה מתנהל בבתי הכנסת, המוסד שבו גם נזרעו הזרעים שהקימו את הקהילות הנוצריות הראשונות של היהודים המתנצרים, וביניהם של מתגיירים ממוצא פגאני (הלניסטי-רומי) שכונו 'יראי אלוהים' (φοβούμενοι τὸν Θεόν),[[222]](#footnote-222) ואשר רבים מהם גילו ואימצו בשלב מאוחר יותר את המשיח הנוצרי.[[223]](#footnote-223)

בית הכנסת היה שלב חשוב, שלא לומר הכרחי, בהתפתחות הגרעין הראשוני של הנצרות הצעירה. הן הנרטיב הכריסטולוגי והן התיאולוגיה הנוצרית מבית מדרשו של פאולוס התפתחה דרך זירת בית הכנסת של המאה ה-1 ובאמצעותה. אולם בניגוד לדעות מסוימות ששאפו לראות הרמוניזציה דמיונית בין בית הכנסת היהודי לבין הבשורה הנוצרית,[[224]](#footnote-224) בסופו של דבר מבחינתה של הנצרות פלטפורמה זו של בית הכנסת סיימה את תפקידה ההיסטורי, כפי שתורת משה ופולחן המקדש התבטלו בשליחות ובהתגלות הכריסטולוגית.

חשיבות הליטורגיה הציבורית בנצרות הקדומה כמו גם, או לפחות קיומה, עולה מחליפת המכתבים שבין פליניוס 'הצעיר' (*Secundus*) לקיסר טראיאנוס. פליניוס, נציב הפרובינקיה ביתניה-פונטוס שבאסיה הקטנה, כותב לקיסר את הדברים שעלו בחקירותיהם של נוצרים שניסו לחמוק מאשמה:

They asserted, however, that the sum and substance of their fault or error had been that they were accustomed to meet on a fixed day before dawn and sing responsively a hymn to Christ as to a god, and to bind themselves by oath, not to some crime, but not to commit fraud, theft, or adultery (Pliny, Letters 10:96)

שני עניינים שיש לתת עליהם את הדעת עולים בעדות זו. האחד הוא ההודאה של העומד לדין באשמת 'משיחיות'[[225]](#footnote-225) נוצרית בהשתתפות בהתכנסות ציבורית בעלת מאפיין ליטורגי. להתכנסות המתוארת במכתב פליניוס יש אופי טקסי, שבא לידי ביטוי בקביעותו של היום בשבוע שבו מתקיימת אותה ההתכנסות, אך גם בתכנים הקבועים שלה. העדות המוקדמת ביותר לחזרה טקסית של מנהג דתי בקרב הקהילה הנוצרית הצעירה, גם אם בהקשר שונה אך קרוב, מצויה בתיאור של הקהילה הירושלמית הצעירה בתקופתו של פטרוס: "ויום יום היו שוקדים להיות במקדש לב אחד" (מעשי השליחים ב 46). הנוצרים הראשונים היו כידוע יהודים וברי כי עוד שנים מאוחר יותר ניכרה השפעת המסורת היהודית ומורשתה, כמו שירת הלוויים בבית המקדש במקרה הנדון, הפרקטיקה הפולחנית במקדש (מזבח וקרבן)[[226]](#footnote-226) ואפילו כיוונה של התפילה לעיר המקדש, ירושלים, שהיה שגור בעיקר בקרב 'מינים', דהיינו קבוצות נוצריות ממוצא יהודי.[[227]](#footnote-227)

עדויות נוספות, מאוחרות יותר, מראות עוד יותר את השפעתה של מסורת בית הכנסת על הפרקטיקה הליטורגית הנוצרית. יוסטינוס מיודענו מספר כדלקמן:

And on the day called Sunday, all who live in cities or in the country gather together to one place, and the memoirs of the apostles or the writings of the prophets are read [[228]](#footnote-228)

תוכן ההתכנסות הנוצרית המתואר לעיל מחקה במלואו את סדר הדברים בבית הכנסת היהודי של תקופת הבית, ובאותו הדפוס שמוכר לנו עוד מסיפורי בתי הכנסת ההלניסטיים שבהם מבקר ופועל פאולוס. אלא שבמקום קריאת התורה הנהוגה בבית הכנסת היהודי באה בפרקטיקה הנוצרית קריאת זיכרונות השליחים. נראה כי כינוי יחידני זה מכוון לספרי הבשורה או לכתבים אחרים אולי לא ידועים אך וודאי כאלה ששייכים למסורת האפוסטולית. הללו מהווים את התחליף התיאולוגי לתורה, היא הברית הישנה שאיבדה את תוקפה בקורבנו של ישו. מאידך גיסא יש לזכור כי מקורותינו הקדומים יותר מכירים התכנסויות ציבוריות אד-הוק, שהתקיימו בתגובה למשברים לאומיים, אסונות טבע וכדומה.[[229]](#footnote-229) אין להניח שמנהגים אלו נעלמו לקראת סופם של ימי הבית, אלא להיפך. סביר הרבה יותר יהיה להניח שההתדרדרות היחסים עם השלטונות רומיים, עלייתם והתחזקותם של גורמים קנאיים (ביניהם 'משיחי השקר' שעליהם מרבה לספר יוספוס) ומתיחות גוברת והולכת עם האוכלוסייה הנוכרית של ארץ ישראל, כל אלה רק חיזקו את הצורך בפומביות של התחנונים הלאומיים לגאולה. השפעתם של אלה היתה בוודאי עזה, ואין לי ספק שהאופי הדתי של התכנסויות אלו השאיר אף הוא את רישומו על מחברי האוונגליון.

נחזור לדרשת ההר:[[230]](#footnote-230) לא כאן המקום להידרש בפרוטרוט לאופייה המורכב של הדרשה, לתפקידה ההיסטורי[[231]](#footnote-231) ולמעמדה התיאולוגי המכונן במורשת הנוצרית. אולם פטור בלא כלום אי אפשר, שכן הקשרם התמאטי של הדברים השונים הנאמרים בדרשה זו ומקומם של מרכיבי הדרשה תחת ציר מאחד מגלם את הרעיון הכללי של מהותה. אחרת, יש לומר, ניטלת מהדרשה כל חשיבותה. 'דרשת ההר' היא הראשונה בסדרת הדרשות של ישו ודבריו הראשונים לציבור.[[232]](#footnote-232) ברי שמיקום זה היה כוונת עורכי הקאנון הנוצרי במסגרת הכוללת והרחבה יותר של מיקום הבשורה על פי מתי בפתיחת קובץ הברית החדשה. זאת למרות שאליבא דכולי עלמא הבשורה על פי מרקוס היא הקדומה שבין ארבעת האוונגליונים הקאנוניים. ככזו אין ספק שדרשת ההר מגדירה יסודות מרכזיים בפרשנות החדשה שמוצעת על ידי ישו, בדגש על הרמזים המפוזרים בדרשה ולאחריה על הקריאה המקראית החדשה. על כך אומר ישו עוד בסמוך לפתיחת הדרשה: "אל-תדמו כי באתי להפר את-התורה או את-דברי הנביאים לא באתי להפר כי אם-למלא:  כי אמן אמר אני לכם עד כי-יעברו השמים והארץ לא תעבר יוד אחת או-קוץ אחד מן-התורה עד אשר יקוים הכל" (מתי ה 18-17). עוד מימי פרשניה הראשונים של הנצרות הצעירה ועד ימינו אנו נכתבו הררי מילים על הצהרתו של ישו כי ייעודו הוא "למלא" (πληρῶσαι) את התורה ואת דברי הנביאים. בעיקר נדונה השאלה אם משמעות הדברים היא למלא במובן של דבקות בכתובים כפשוטם, עד כמה שניתן להבינם ככאלה, או מילוי (השלמת) החסר בהם. מקובל כי הפסוק העוקב המשלים את הצהרתו זו של ישו מוליך בנקל אל הפרשנות השנייה. שבועתו של ישו היא כי לא תעבור יוד אחת או קוץ אחד מן התורה (ללא הנביאים בחלק זה!) "עד אשר יתקיים הכל" (ἕως ἂν πάντα γένηται). כלומר לתוקפה של התורה ולחוקיה יש תפוגה שתלויה בדבר; בזמן מסוים או באירוע כלשהו. סברה זו נתמכת בדברי ישו בדרשה (החמישית במספר במתי) הנישאת מול תלמידיו בירושלים, בסביבת בית המקדש: "השמים והארץ יעברו ודברי לא יעברו" (מתי כד 35). תורתו של ישו על פי דברים מפורשים אלה היא נצחית, והיא איננה תלויה, מותנית או ברת תפוגה אפילו בסימנו של אירוע קוסמי אפוקליפטי,[[233]](#footnote-233) וזאת בניגוד לתורה שתתקיים רק עד לקץ הימים. ההיסטוריה שהחלה על פי ספר בראשית (א א) עם ראשית הזמן, מבריאת השמים והארץ, תסתיים כאשר השמים והארץ "יעברו". סופה של ההיסטוריה מקביל בשיעורו ועוצמתו לראשיתה. 'חזון יוחנן', האפוקליפסה הגדולה החותמת את הביבליה הנוצרית, מתארת את ההתגלות האלוהית המושלמת שלאחר קץ ההיסטוריה במלחמת גוג ומגוג: "ראיתי שמים חדשים וארץ חדשה, כי השמים הראשונים והארץ הראשונה עברו, והים איננו עוד". תופעה זו שקולה לבריאה מחודשת. אז, אומר החיזיון הקוסמי, גם תרד משמים ירושלים החדשה, לא זו הארצית שנדונה לחורבן, אלא השמיימית, האמיתית,[[234]](#footnote-234) והיא "מוכנה ככלה מקושטת לבעלה" (חזון יוחנן כא 2-1).

איזה מין בית כנסת מצטייר בדברים המיוחסים לישו בדרשת ההר ובעיקר איזו תפילה מתוארת בו? ובכן על פי פשוטה של גרסת מתי, בית הכנסת הוא מקום תפילה שמתקיימים בו ארבעה מאפיינים: (1) תפילה בציבור[[235]](#footnote-235) (2) תפילה בעמידה (3) תפילה שמיועדת לבקשות וצרכים (4) התכנסות שבה מרבים בדיבור. השאלה הנשאלת כאן היא האם מאפיינים אלו עשויים לתאר מציאות היסטורית מבוססת, אם בימיו של ישו עצמו ואם לאחריהם. ככל שאנו עוסקים בתקופה שבה על פי הכרונולוגיה המקובלת פעל ישו, דהיינו בסביבות סוף העשור השלישי של המאה ה-1, הרי שכמו בעניינים אחרים הקשורים לשאלת דמותו ההיסטורית של ישו, מן הנמנע לקבוע מסמרות. על פי הסיפור באוונגליון ניתן לראות בקיומם של מאפיינים אלה בחייו של ישו עדות קדומה לכאורה לכך שבבית הכנסת התקיימה תפילה בציבור שכללה בקשות, כמעין אישור קדום להופעתם של מאפייני בתי הכנסת שמוכרים מתקופה מאוחרת יותר, דהיינו מתקופת תנאים ראשונים. מאידך גיסא, אל לנו להתעלם מן העובדה שזמן כתיבת הבשורה על פי מתי הוא לכל המוקדם בסביבות שנות ה-70 של המאה הראשונה, ולכל המאוחר אפילו עד לסוף המאה ה-1.

התקופה שלאחר ישו מתוארת בפרוטרוט בחיבור הקרוי 'מעשי השליחים' שמתיימר לתאר כרוניקה היסטורית כשהיא מעובדת ותפורה היטב בהרמוניה אידיאולוגית כפויה. בית הכנסת והפרקטיקה הנהוגה בו מופיעים תדיר כאבני דרך תיאולוגיות במסעותיו של פאולוס, 'השליח אל הגוים' ובעיקר בתורתו האוניברסאלית. כפי שראינו, הוויית בית הכנסת שמתוארת במעשי השליחים קרובה הרבה יותר למציאות ההיסטורית, לפחות זו שהייתה נהוגה בבתי הכנסת שבמרחב היהודי-הלניסטי בחלקה המזרחי של האימפריה הרומית.[[236]](#footnote-236) דא עקא שהמאפיינים שמתוארים במתי בתוך פסוקי דרשת ההר אינם תואמים את המוכר לנו במרחב ההלניסטי בתקופה הנדונה, והמציאות הארצישראלית כנראה שאינה שונה באופן מהותי בתקופה זו, ולפחות אין בנמצא עדות לשוני כזה במקורותינו. הדברים המיוחסים לישו על בית הכנסת ועל אופי התפילה שמתקיימת בו משקפים מציאות של בית כנסת שאינה קודמת לסוף המאה ה-1 או לפחות לראשיתה של המאה שלאחריה. אין זה מקרה יחיד בספרי הבשורה שבו מתוארת אפיזודה כלשהי מסיפורו של ישו שמרמזת או אף מתארת בבירור אירועים שתואמים את תקופת כתיבת החיבור, ולא לפניה, ולעיתים אף מאוחר יותר. זאת כמובן כתוצאה מעריכה והתאמות הכרחיות לנרטיב שהולך ומתגבש באותם ימים. כך למשל, פסוקי הנבואה המושמים בפי ישו על חורבנו של בית המקדש[[237]](#footnote-237) מהדהדים היטב את הקישוט הרטרוספקטיבי של עריכת האוונגליון בהתאם למגמותיו. גם תיאור הגירוש מבתי הכנסת בספר הבשורה על פי יוחנן[[238]](#footnote-238) מוצג במגמה דומה. התפילה בציבור, העמידה בתפילה והבקשות והצרכים המשולבים בתפילה בתיאור השלילי של הליטורגיה הפרושית המושם בפיו של ישו בדרשת ההר, כל אלה יחדיו, ולמצער כל אחד מהם, מוכרים ממציאות מאוחרת שזה החלה להתגבש תפילת החובה בישראל, ואין היא קודמת למיטב הכרתי כאמור לעיל לתקופתו של רבן גמליאל השני מיבנה ולעדות המשתקפת בבירור מהמשנה בעניין זה.[[239]](#footnote-239)

ההתרסה המזלזלת של ישו נגד הפרושים ניתנת להתפרש כשיקוף רטרוספקטיבי למצבה העדין של הנצרות היהודית בתקופה שלאחר המרד הגדול. כך ראינו בדיוננו דלעיל על האשמתו של יוסטינוס מרטיר כי היהודים מגדפים את ישו לאחר התפילה בבית הכנסת "במצוות מוריהם הפרושים".[[240]](#footnote-240) אם קיומם של הפרושים בתקופת חיבור הבשורה על פי מתי הוא בחזקת עובדה היסטורית, שכן הם נזכרים לא מעט גם בכתבי יוספוס פלאביוס שחוברו סביב אותם ימים שבהם נכתב מתי, הרי שבתקופת כתיבת הדיאלוג עם טריפון של יוסטינוס, סמוך למחצית המאה ה-2, הפרושים כבר אינם אלא בבואה תיאולוגית של מנהיגי התנאים של ימיו, שיוסטינוס עושה בה שימוש מתוחכם. זיהוי היהדות הרבנית של ימיו עם הפרושים של טרום חורבן הבית, הינו, כפי שראינו לעיל,[[241]](#footnote-241) כורח ואמצעי תיאולוגי שמשמש את מטרותיו של יוסטינוס.

יחד עם ספרי הבשורה האחרים, מתי מסמן את אבני הדרך הראשוניות של הנרטיב הכריסטולוגי. דרכו של ישו המתוארת בדבריו מציגה את האמונה המתוקנת, שלפחות על פי דרשת ההר היא מרומזת בהיפוך סדרי עולם עם בואה של היסטוריה חדשה.[[242]](#footnote-242) הרמזים הראשונים להיפרדות הדרכים העתידית והקרובה עם הזרם הרבני הדומיננטי של אותה תקופה הינם ברורים בתכלית. עיקרם של הדברים וכוחם הוא בלעומתיות שבהם הם מוצגים. 'תפילת האדון' המובאת בהמשך הפרק (פס' 13-9) מהווה את היפוכה **ההכרחי** של תפילת הפרושים. במקום התפילה הגלויה והקולנית בציבור (בבית הכנסת), המאמין נדרש לתפילת יחיד ובסתר.[[243]](#footnote-243) בניגוד לאופייה הפתוח והגלוי של התפילה הפרושית (התנאית) בבית הכנסת, לא בני האדם צריכים לראות את המתפלל, אלא רק האל "הרואה במסתרים" (ἐν τῷ κρυπτῷ). דבריו הפולמוסניים של ישו בדרשת ההר על בית הכנסת, ובעיקר על האופי הציבורי של התפילה, מעלים את השאלה מדוע נדרשה הנצרות לחיץ אידיאולוגי ופרקטי זה שבין אופי הפולחן בבית הכנסת לבין הדרישה של ישו לשוות לתפילה לאל אופי אינטימי ומצומצם, בהשקט ובמסתור. כוונת הדברים כנראה כפולה: ראשית אין ספק כאמור לעיל שמדברים אלה עולה הד ברור למצוקתם של המצטרפים לנצרות הצעירה שוודאי חשים מאוימים, לאחר תיקונה של ברכת המינים ובאווירה הציבורית שסבבה צורך זה, ובאובדן קשה של המרחב הקהילתי התומך והבטוח, שלא לדבר על סבירות רבה של אובדן המרחב המשפחתי. שנית, עם התהוותה של הקהילה הנוצרית, עלה מן הסתם הצורך לייצר אלטרנטיבה ראויה של פרקטיקה ליטורגית, שנתמכת על בסיס אידיאולוגי מוצק. גם סביר מאד שבאווירה זו נוצרים בהכרח הצורך בהתוועדויות חשאיות לצד ברית ואחווה שבין מאמינים נרדפים. אלה גם אלה יוצרים את הצורך לשוות לאווירת החשאיות את הכסות התיאולוגית של תפילת היחיד שמתקיימת במסתור. כבמקרים רבים אחרים הכורח מקדש את המציאות. בנוסף, סביר מאד להניח שחלל ההתוועדות והתפילה שמתועד בנצרות הקדומה, כזה שמוכר כ'כנסייה ביתית' (*Domus Ecclesiae*)[[244]](#footnote-244) הינו הפתרון הפיזי שנבע מחוסר ברירה, ושקיבל בדיעבד את המעטפת האידיאולוגית של התפילה הלעומתית לתפילת התנאים.

בית הכנסת נזכר עוד כמה פעמים בספרי הבשורה בהקשר לפעולתו של ישו בחייו. בפעם הראשונה במרקוס, על פי הכרונולוגיה המקובלת של זמני כתיבת האוונגליונים.[[245]](#footnote-245) מסופר במרקוס על ישו המלמד בשבת בבית הכנסת שבכפר נחום. אופי הלימוד של ישו מתואר כשל 'בעל סמכות' ולא כמו 'הסופרים'[[246]](#footnote-246) (διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς) (מרקוס א 21). גם במרקוס ו 2 ישו מלמד ביום השבת, לפליאתם של הנוכחים התוהים על חוכמתו (σοφία), שמחוללת מעשים פלאיים ונשגבים .(δυνάμεις)[[247]](#footnote-247) גם כאן, כפי שראינו ב'מעשי השליחים', מתואר הדגם המוכר של בית הכנסת מתקופת המאה ה-1, שבו הפרקטיקה המקובלת היא הקריאה בתורה ובנביאים והשיח הדידקטי על פרשנותם. תמיכה נוספת לכך ניתן לקבל מהחיבור הנוצרי 'תקנות השליחים' שרבים סבורים שמקורן של התפילות בו הוא התפילה היהודית, ובעיקר תפילת שמונה עשרה. בפסוקים מהתפילה הרביעית שבתקנות השליחים נאמר כי השבת נועדה "למען הלימוד" (διδασκαλίας χάριν) וכן "לדרישת החוקים" (νόμων ζήτησις).[[248]](#footnote-248) הלימוד והמדרש הן שני החלקים המשלימים אלו אל אלו במודל הארצישראלי וההלניסטי של בית הכנסת בתקופת הבית השני.

דגם זה של בית הכנסת והפרקטיקה הנהוגה בו אמנם משרת את התעמולה הנוצרית שנבנית באוונגליונים ושמגיעה אל שיאה בפעילותו חוצת האימפריה של פאולוס, אולם כפי שראינו, דפוס זה של פעילות בית הכנסת באותה תקופה מקבל את אישורו גם במקורות יהודיים הלניסטיים וארצישראליים כמו גם בתיאורי פילון ויוסיפוס פלאביוס.[[249]](#footnote-249) תפקידם של 'הסופרים' בתיאולוגיה הפולמוסית הנוצרית כפרשני התורה והנביאים, ומשום כך כבני פלוגתא הכרחיים של הפרשנים הנוצריים שמחילים את הנבואות על משיחיותו של ישו, מובאת באופן ברור מאד כבר בסיפר האוונגליוני על הופעת הכוכב המבשר בבית לחם.[[250]](#footnote-250) הורדוס פונה לפרשנים המוסמכים, 'סופרי העם' בלשון הכתוב, כדי לברר האם הכוכב אמנם מבשר את המשיח ומגשים בכך את נבואת הנביא מיכה, "וְאַתָּה בֵּית-לֶחֶם אֶפְרָתָה צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה מִמְּךָ לִי יֵצֵא לִהְיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם" (ה א).

מרקוס מביא את דברי ישו שמזהיר מפני הסופרים:

Beware of the scribes, who like to walk in long robes[[251]](#footnote-251) and to get greetings in the marketplaces, and the best seats in the synagogues, and the best places at feasts: those who devour widows’ houses, and for a pretense make long prayers. These will receive greater condemnation (Mark 12:38-40) [[252]](#footnote-252)

במקבילות דלעיל מופיעים גם הפרושים, מקטרגיו העיקריים של ישו באוונגליונים הסינופטיים.[[253]](#footnote-253) גם כאן מודגשות הפומביות והמוחצנות של מורי התורה ופרשניה המסורתיים. ישו כמו מדגיש את הגאווה היתירה שבנראות הפרושים והסופרים בקיימם ריטואלים ליטורגיים או מעשי צדקה לכאורה, כמו גם את הצביעות שבה הריטואלים הבולטים לעין מכסים על תאוות הבצע שלהם. דרשת ההר קושרת בין הזיוף שבמעשי החסד של הפרושים לליטורגיה של בית הכנסת: "לכן בעשותך מעשי חסד אל תשמיע קול תרועה לפניך כמו שעושים הצבועים בבתי הכנסת..." (מתי ו 2). מקורו של מעשה השמעת התרועה (σαλπίσῃς**)** מתייחס כפי הנראה לפועל σαλπιῶ שמתאר 'תקיעה' בתרגום השבעים לספר במדבר (פרק י) ומרמז כנראה על פסילתה של תורת משה.

הפרושים מתוארים כמבליטים את עצמם במוטיבים של אמונה במרחב הציבורי והמרכזי של העיר היהודית-הלניסטית, בשווקי העיר (ἐν ταῖς ἀγοραῖς) ובבתי הכנסת. הניגוד האידיאולוגי להבלטה העצמית מצוי דבריו המכוננים של ישו בדרשת ההר. שם הוא המכוון את החסד והברכה המזומנים לבוא לעניי הרוח ולענווים (מתי ה 5-3). מנהיגי הפרושים קובעים את הנורמה במרחב הציבורי ומתוך כך עולה גם מקומם לכאורה של אותם מנהיגים במדרג הקהילתי. הם אלה היושבים ראשונים בבתי הכנסת.[[254]](#footnote-254) הפרושים, כפי שראינו גם בכתבים של יוסטינוס מרטיר, הם הייחוס שבדיעבד למנהיגי התנאים של ימיו. דומה שגם באוונגליון, ובמיוחד במקרה שלפנינו, מתייחסים הדברים למנהיגים הדתיים המאוחרים, אלו התנאים הראשונים, שקובעים את אמות המידה של הפולחן בבית הכנסת, שבמרכזו ניצבת כמובן סידורה של תפילת העמידה ובמיוחד קיבועה כתפילת חובה, עם ברכת המינים בתוכה.

לא ייפלא אפוא, שבית הכנסת הוצג לעיתים אצל הוגים מוקדמים יחסית של הכנסייה הצעירה באופן ארסי למדי, כמוסד שמייצג את התנתקותה של היהדות הרבנית מהמשיחיות הנוצרית ובדיעבד אף מסמל כאמור לעיל את ניגודה. מכאן גם נוספה ביקורת ארסית מהוגים נוצריים מרכזיים. אוריגנס מאלכסנדריה, בן המאה ה-2 – 3 ומחשובי אבות הכנסייה בתקופה הטרום ניקנית, ראה בסיפור המקראי על מרים המצורעת (במדבר יב) כמסמל את בית הכנסת.[[255]](#footnote-255) השילוב הסימבולי שבין בית הכנסת למחלת הצרעת מופיע גם בכתביהם של אבות הכנסייה קירילוס מאלכסנדריה (444-376)[[256]](#footnote-256) ותיאודורט מקירוס (466-393).[[257]](#footnote-257) סמליות הצרעת שמייצגת את היהדות אמנם לא הומצאה על ידי ההוגים הנוצרים, אלא התבססה על דימויים תקדימיים שרווחו בקרב סופרים הלניסטיים בכתבי שטנה נגד היהודים.[[258]](#footnote-258) מאידך גיסא ברי כי הדימוי בגרסתו הנוצרית מתכתב רעיונית עם מעשי ישו עצמו שמרפא אדם מצרעת. במעשה זה מצטייר ישו כמי שביכולתו לרפא מחלה ידועה לשמצה במסורת המקראית שעיקר פרסומה נבע ממקרים של דמויות משמעותיות שלקו במחלה כעונש מידי שמים, כמו סיפור מרים אחות משה שנענשה בצרעת כאשר היא מדברת סרה במשה (במדבר יב ט-יב). קריאתו של משה לה' שהתגלה לעיני האחים לרפואת אחותו "אֵל נָא רְפָא נָא לָהּ" מבטאת את קַטְנוּת האדם נוכח עונשו של האל ואת הבנתו כי הרפואה גם היא בידי האל ולא בידי בן אנוש,[[259]](#footnote-259) ורעיון זה יחד עם הסיפר המקראי הוא שעומדים ביסודה של הברכה השמינית בתפילת העמידה: "רְפָאֵנוּ ה' וְנֵרָפֵא". באוונגליון לעומת זאת, ישו הוא זה שנענה לכאורה לקריאה במקום האל, שכן הוא המרפא, ועל כן במעשהו זה, כמו באחרים, הוא נעלה על משה ומעשהו הפלאי מבטא את ניגודה של תורת משה. כך ועל פי אותו יחס מוצגת הסמליות השלילית של בית הכנסת ופולחנו בעיניהם של אבות הכנסייה; בית הכנסת שתפקידו מתייתר ועל כן אף תפילותיו אינם נענות, בניגוד לתפילה הנוצרית המיוחסת לישו או בהשראתו.

לא הכל רואים מבנה ניגודי ובהכרח פולמוסני בגישת האוונגליון לתפילה היהודית לעומת תפילת הסתר 'אבינו שבשמים'. משה ויינפלד קבע כי התפילה הנוצרית לא היוותה תחליף ולא באה במקומה של התפילה בציבור שהייתה בגדר חובה.[[260]](#footnote-260) אולם מן הנמנע לגזור על הכלל הנחה זו. שכן באופי התזזיתי של התקופה, שהיה גם סוער ורב התהפוכות לעיתים, גם התפילה הנוצרית בכללותה עברה שינויים והתאמות הן למציאות והן לתיאולוגיה שהלכה ונבנתה גם ובעיקר תוך התאמתה למציאות אותם ימים ואתגריהם.

בדברי האוונגליון אין משום סתירה למרכזיות מקומו של בית הכנסת כפי שעולה מתיאורי פעולתו של ישו בגליל. על פי הנרטיב המסורתי ישו מתחיל את פעולתו במרחב הציבורי, וליתר דיוק בבתי הכנסת שבכפר נחום ובנצרת, תוך שהוא מקיים את תפקיד הקורא והדורש, כאשר מובנו של האחרון הוא כמובן התפקיד הפרשני של הכתובים. תפקידים אלו בנויים כמובן על פי דפוסים מוכרים מתקופתו אלא שקריאתו של ישו היא כמובן ייחודית.[[261]](#footnote-261) בית הכנסת של האוונגליונים הסינופטיים נאמן לתיאולוגיה הכריסטולוגית אולם הוא משקף מציאות כפולה. בראשונה בית הכנסת הוא מקום לימוד הכתובים שמזמן את ההזדמנות להציג קריאה חדשה ומשיחית, כפי שמתואר בהזדמנויות רבות בסיפורי מסעותיו של פאולוס בספר מעשי השליחים במרחב הרומי הלניסטי, ובשנייה, את המציאות של בית הכנסת הארצישראלי המאוחר, התנאי, שקיומו סמוך יותר לתקופת כתיבת האוונגליונים, עריכתם ועיבודם לקאנון המוכר.

נחזור לדרשת ההר: הסופרים או הפרושים מואשמים שהם "מאריכים בתפילתם למראה עיניים" (προφάσει μακρὰ προσεύχονται). דברים אלו הם המשכה של האשמתם שהם "בולעים (או זוללים) את בתי האלמנות". להקבלה זו כוונת מכוון. בדברים המיוחסים לישו כל ההופעה הציבורית המוחצנת של מנהיגי הממסד היהודי אינה אלא אחיזת עיניים בדומה לצדק החברתי המזויף שהם מייצגים על פי תפיסה זו. בהתאמה, גם תפילתם חסרת תכלית. תפילה ארוכה (או בכלל) לא הייתה קיימת בבית הכנסת מזמנם של ישו ופאולוס אלא רק של לימוד ופרשנות שמאפיינים את בית הכנסת שעומד במוקד פעילותם של ישו ופאולוס. כלומר בדברים אלו שמושמים בפיו של ישו כבר מרומזת תפילת תנאים ואולי אף מוכוונת בזמן כתיבת האוונגליון לגרסאות ראשונות של תפילת העמידה של המאה ה-2, סמוך להחלטה על קיבועה על ידי רבן גמליאל השני כפי שעולה מן המשנה (ברכות ד ה). ביקורתו של ישו על תפילת הפרושים הציבורית, אף מציינת כפי שראינו לעיל את חוסר התכלית של התפילה.

לחוסר התכליתיות של התפילה היהודית מתייחס גם יוסטינוס מרטיר מיודענו בדיאלוג עם טריפון היהודי. וכך הוא טוען מול יריבו המדומיין:

ועד עתה, מהיותכם רודפי מדנים, אומרים אתם שאמנם אין האל מקבל את הקרבנות בירושלים מידי אלו הדרים שם באותה עת והקרויים ישראלים, אולם אמר שהוא מקבל את התפילות של אנשים מן הגזע ההוא השרויים באותה העת בפזורה, ואת תפילותיהם מכנה הוא קורבנות. אכן אף אני עצמי אומר שהתפילות וההודיות הנערכות על ידי (האנשים) הראויים הן בלבד קרבנות מושלמים הם ורצויים לאל (דיאלוג 117:2).

כדרכו עושה יוסטינוס שימוש במציאות המוכרת של ימיו. הוא מתאר את ירושלים חסרת המקדש ובדיעבד גם את חדלון עבודת הקרבנות היומיומית של כהניו. אלו לתפיסתו המובנת מאליה הינם מעשי ידי האל שחדל להתרצות לזבחי המקדש.[[262]](#footnote-262) פסקה זו ממשיכה את הרעיון שעולה בפסקה הקודמת של דברי יוסטינוס, שהקרבנות הרצויים בעיני האל הם רק אלו שמוקרבים בשמו של ישו באמצעות טקס הלחם והיין (אווכריסטיה). לצורך זה מביא יוסטינוס ציטט מקראי: "מִי גַם-בָּכֶם וְיִסְגֹּר דְּלָתַיִם וְלֹא-תָאִירוּ מִזְבְּחִי חִנָּם אֵין-לִי חֵפֶץ בָּכֶם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וּמִנְחָה לֹא-אֶרְצֶה מִיֶּדְכֶם" (מלאכי א י). יוסטינוס בוחר לבסס את הניגוד התיאולוגי שבין קרבן לקרבן. לדבריו הקרבנות הבלתי רצויים בעיני האל אמנם אינם מועלים עוד בפולחן המקדשי, אולם לשיטתו של יוסטינוס הם ממשיכים להתקיים **מבחינתם של היהודים** בתפילת היהודים שבפזורה. תפילה זו, טוען יוסטינוס כדי לבסס את טענתו, נחשבת בעיני אותם יהודים שמחוצה לגבולותיה של ארץ ישראל להמשכה הרצוי בעיני האל של הפרקטיקה הפולחנית שמתגלמת כעת בתפילה או לתחליפה.[[263]](#footnote-263) אולם לדידו של יוסטינוס התפילה היהודית בפזורה אינה מתקבלת על ידי האל בדיוק כפי שנדחה בעיניו בעבר הלא רחוק פולחן הקרבת הקורבנות בבית המקדש הירושלמי.

יוסטינוס מעלה עוד טענה מעניינת. הוא מציין את פסילת קרבן המקדש כשזה נעשה בתקופת הבית, על ידי 'הישראלים'. לדבריו לא רק שמבחינת היהודים שחיים בפזורה התפילה היא התחליף לקרבן המקדש, אלא שלתפיסתם של יהודי הפזורה מצב זה מאפשר גם למי שאינו דר בארץ ישראל, שבימים שבהם הבית היה על מכונו נמנע ממנו לקחת חלק בפולחן הקרבנות הירושלמי, למעט כידוע באמצעות מס 'מחצית השקל', לגלם בעת הזו את השותפות בקרבן בתפילה.

סביר מאד בעיני שדברים אלו מרמזים לתפילת הקבע היהודית שהייתה קיימת בזמנו של יוסטינוס, וליתר דיוק לתפילת 'שמונה עשרה' שיוסטינוס מיטיב כמובן להכיר את קיומה שכן הוא מרבה להתייחס לתפילה זו בעיקר בדיאלוג עם טריפון. כפי שניטען בפרק הקודם, יוסטינוס אינו אמור לגלות בקיאות בכל פרטי התפילה ומרכיביה. די לו אם הוא מתייחס לעצם קיומה ולמהותה של תפילה הציבורית היהודית על פי אותן אמות מידה תיאולוגיות שמנוסחות מבחינתו היישר מפיו של ישו עצמו בדרשת ההר ובמקבילותיה. ניתן לראות קשר לוגי מסוים, לפחות בדיעבד, בין דבריו אלו של יוסטינוס לנוסח או לכוונה של 'ברכת העבודה' (רְצֵה) הברכה השבע עשרה של התפילה והראשונה לשלוש ברכות ההודאה החותמות את התפילה שעל פי מנהג בבל.[[264]](#footnote-264) תוכנה של הברכה, ובעיקר דברי פתיחתה "Look with favor, Lord our God, on your people Israel and pay heed to their prayer; restore the service to Your Sanctuary and accept with love and favor Israel's fire-offerings and prayer; and may the service of your people Israel always find favor" מבקשים לקבל את כלל התפילה שקדמה לברכה ולהעמיד את התקוות והבקשות הכלולות בתפילה על מישור אחד עם התקווה לקימומו של בית המקדש ולחידוש הפולחן בו. על כן "וְאִשֵּׁי[[265]](#footnote-265) יִשְׂרָאֵל וּתְפִלָּתָם" נכרכים זה בזה על פי אותו הניסוח של רבי יהושע בן לוי כי "תפילות כנגד תמידין תקנום" (בבלי ברכות כו ע"ב) הנובעת יותר מהרהורי לב ופחות מאחיזה היסטורית, מה גם שדעה זו מוצגת כמחלוקת מול דברי רבי יוסי ברבי חנינא "תפלות אבות תקנום". למחלוקת זו יש ארומה מכוננת. ברי ששתי הדעות מבקשות להקנות לתפילה מעמד וסמכות שתלויים באוטוריטות היסטוריות. אלא שבדברי רבי יוסי שמבקשים לראות את ראשיתה של התפילה באבות האומה גלומה הבטחה שמקנה לתפילה נצחיות, כשהיא לעצמה יונקת מההבטחה האלוהית לאבות.[[266]](#footnote-266) בדבריו של רבי יהושע בן לוי, לעומת זאת, גלומה התקווה שמנוסחת גם בתפילה ושמכוונת, כך נראה, לשאיפות קרובות יותר.

סיכומו של דבר מעלה את ההערכות הבאות: כתבי הברית החדשה, בעיקר הבשורות וספר מעשי השליחים, משקפים את בית הכנסת ואת הפרקטיקה הנהוגה בו לפחות בשני מישורים: הראשון, התבנית המוכרת של בית הכנסת המוכר מהמרחב הלניסטי שבו מתקיים המנהג הקהילתי של התכנסות לשם למידת התורה ופרשנותה, שימור הידע והמנהג, וחיזוק האמונה ברוח נביאי ישראל. הללו היוו את הפלטפורמה הטובה ביותר להעמיד את הפרשנות שכנגד, זו שראתה בישו ובבשורתו את הגלום והמרומז בנבואות הקלאסיות. השני, שיקוף לעומתי של בית הכנסת המאוחר, התנאי, שבו כבר מתקיימת תפילת החובה שכוללת בתוכה משלב מוקדם מאד גם את הדרת היהודים שהתנצרו באמצעות ברכת המינים וכנראה, בעקבות העולה ממשפטו של רבי אליעזר בן הורקנוס, גם דרך הלשנות. התעמולה הנוצרית המושמת בפי ישו בעיקר בדרשת ההר מעבירה את תמונת בית הכנסת התנאי בפריזמה שמעוותת בכוונה תחילה מציאות של תפילה ציבורית, טקסית וסדורה, המתקיימת במקומות מרכזיים, עם טקסטים ארוכים יחסית, על מנת לשקף את הפרקטיקה חסרת התכלית של תפילת התנאים, ואף לצבוע אותה בצבעים של דקדנס חברתי: המתפללים מבליטים מדי את עצמם בציבור, קולניים, לבושים הדר, מאריכים בתפילה שלא לצורך וכו'. לעומתה, וכתוצאה ממציאות של רדיפות כאמור לעיל, מוצעת בדברי המשיח הנוצרי תפילת היחיד, השקטה, הצנועה ואף הנסתרת, תפילה שקיבלה תוקף אידיאולוגי בהצגתה הלעומתית בהשוואה לתפילת התנאים.

**רמזים לתפילה בחיבור הנוצרי Apostolic Constitutions**

בשנת 1893 פרסם קאופמן קוהלר מאמר שבו הציג לראשונה את הזיקה שבין ברכות מתפילת העמידה לבין קובץ ברכות שמופיע בספר השביעי של חיבור נוצרי בשם זה *(Lat. Constitutiones Apostolorum=CA)* [[267]](#footnote-267) הכינוי שקוהלר נתן לברכות הללו היה *Essene Prayer*[[268]](#footnote-268)  והטענה המרכזית שהועלתה בהם הייתה שמקורן וגם אופיין של ברכות אלו הוא יהודי וכי הללו עברו ברבות הימים מסכת ארוכה של עריכות, שינויים ושרבובים הכרחיים על מנת להתאימן לאידיאולוגיה הנוצרית-אפוסטולית. מאוחר יותר נדרש קוהלר שוב לנושא בכמה פרסומים שבהם טען כי כמה מהברכות בחיבור הנוצרי הן גרסה יוונית לנוסח היהודי של שבע ברכות לשבת וחג.[[269]](#footnote-269) טיעונים אלו קיבלו תמיכה במחקר, אולם כצפוי הם גם עוררו התנגדות וביקורת על שיטתו.[[270]](#footnote-270)

ואמנם, גם ללא נקיטת עמדה חד משמעית באשר למקורן היהודי של ברכות אלה, אין להתעלם מכך כי הקובץ הנוצרי מכיל אלמנטים מרכזיים שקרובים או מרמזים לתפילה היהודית ולהוויית בית הכנסת היהודי. בשיטה מצומצמת וזהירה, אם לא נייטרלית, נוכל לומר שלפנינו קרבה, במידה ידועה לא מקרית, של מושגי יסוד. על פי גישה זו ניתן אף לטעון כי אף שלמקריות זו יש סיבות בשורשי הצמיחה המשותפים, עדיין המסמך הוא נוצרי לחלוטין וחף לגמרי מכל קרבה והשפעה יהודיים. אולם אם ננקוט בגישה מרחיבה, ניתן להצביע גם על קרבה מהותית יותר. שכן בשום שיטה לא ניתן להתעלם לחלוטין מכמה אלמנטים מרכזיים: הראשון הוא דמיונו הרב של סדר התפילות שבתקנות השליחים לתפילת העמידה לשבת.[[271]](#footnote-271) בנוסף, וכפי שהוזכר לעיל, יש לתת את הדעת לברכות בתפילה הרביעית שב'תקנות השליחים' שמפליגות בחשיבותו של יום השבת, ובמיוחד במקומה ומרכזיותה של התורה במנהגי השבת. מכאן שלא תהא זו סברה מרחיקת לכת, כדבריו של קיסטר למשל, כי חלקים מהתפילה בתקנות השליחים עשויים להיות מבוססים על "דרשה יהודית-הלניסטית רצופה וקוהרנטית".[[272]](#footnote-272) קיסטר מוסיף וטוען שלתוכה של דרשה זו שורבבו באופן לעומתי ובכוונת מכוון מושגים נוצריים מובהקים והתאמות לאידיאולוגיה האפוסטולית. התאמות מסוימות הינן כמובן ישירות מאד על מנת לבסס את התפיסה התודעתית שרואה ביסוד הכריסטולוגי את מהות התפילה הנוצרית. מוטיב זה בא לידי ביטוי בשורה הראשונה של תפילת השבת בתקנות השליחים שבה נאמר כי ה' ברא את העולם "באמצעות כריסטוס". יסודה של תפיסה זו שרואה בישו שותף למלאכת הבריאה היא בדמות הלוגוס הפותח את 'הבשורה על פי יוחנן'[[273]](#footnote-273) בברית החדשה.

רמז לפולמוס היהודי-נוצרי ניתן לזהות בתקנות השליחים גם כן בתפילה הרביעית: "נתת להם (ה' לישראל) מתנה חוק את 'עשרת הדברות', מובעים בקולך וכתובים בידך". שלוש פעמים נזכרים 'החוקים' בתפילה המוקדשת לשבת. ישראל (האמיתי?[[274]](#footnote-274)) נדרש "להגות בחוקיך" והשבת נועדה ל"דרישת החוקים"; הפסוק שמציין את 'עשרת הדברות' מצהיר כי רק קורפוס זה הוא החוק האמיתי שניתן לישראל, שכן על בסיס עשרת הדברות, או ליתר דיוק המקבץ של הדברות שמוצג בברית החדשה, ניתן לבנות את 'ישראל האמיתי' או את הנצרות האוניברסאלית. מכאן ניתן להסיק כי גם ההנחיות להגות ולדרוש בחוקים באותה חטיבת ברכות שבתקנות השליחים מכוונות אף הן רק אל חוקי היסוד של מעמד סיני ולא לכלל תורת משה.[[275]](#footnote-275) ואמנם בספרות יהודית מאוחרת אנו מוצאים כי 'עשרת הדברות' עמדו במרכזה של מחלוקת עם 'מינים'. בתלמוד מצאנו נאמר: "אמרין בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום ומפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין שלא יהו אומרין אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני" (ירושלמי, ברכות א ח, ג ע"ג; בבבלי, ברכות יב ע"א). מן המשנה אנו למדים על הנוהג לקרוא את 'עשרת הדברות' במקדש.[[276]](#footnote-276) מכאן שקל וחומר שחוקת סיני נקראה ואף נדרשה בבית הכנסת של תקופת הבית.[[277]](#footnote-277) התלמודים מספרים על השמטת 'עשרת הדברות' מקריאת שמע וסיבתה 'טענת המינים' (בגרסת הירושלמי, או 'תרעומת המינים' בגרסת הבבלי), כי **רק אלה** נתנו בסיני ולא תורת משה, או במילים אחרות שרק ל'עשרת הדברות' יש מעמד נצחי של קדושה בניגוד למעמדה הזמני של התורה. בבשורה על פי מרקוס נזכרים מרכיבים מ'עשרת הדברות' בתשובתו של ישו לשאלת אלמוני: "רבי הטוב, מה עלי לעשות כדי לרשת חיי עולם? אמר לו ישו: "מדוע אתה קורא לי 'טוב'? אין טוב כי אם אחד והוא האלהים. את המצוות אתה יודע: לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, לא תענה ברעך עד שקר, לא תעשק, כבד את-אביך ואת-אמך (מרקוס י 19-17). יחד עם הדגשת הייחוד (אחד הוא האלוהים) מציין ישו שבעה מ'עשרת הדברות'. אלו הן המצוות ואין בלתן לבד מעשיית צדקה (שם, 21). הד לדבריו של ישו מופיע גם באגרתו של פאולוס אל הרומים:

ואל-תהיו חייבים לאיש דבר זולתי אהבת איש את רעהו כי האוהב את חברו קיים את התורה: כי מצות לא תנאף לא תרצח לא תגנוב לא תענה עד שקר לא תחמד עם כל מצות אחרות כולן הנה בכלל המאמר הזה ואהבת לרעך כמוך: האהבה לא תרע לרע על כן האהבה קיום התורה כולה (אל הרומים יד 10-8).

פאולוס מצמצם עוד יותר את מספר הדברות. נאמן לדרכו הוא ממעיט מבחינה תודעתית בחשיבותה של תורת משה ומדגיש בעקשות את זמניותה. מאידך פאולוס נאמן גם לדבריו של ישו שאינו מבטל לחלוטין את חוקת סיני אלא הוא חוזר על דברי ישו כי **האהבה** היא כל התורה כולה. ביסודם של הדברים עומד הציווי המקראי "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט יח) שהופך בגרסתו הנוצרית לשווה ערך לתורה. אולם בניגוד לדיאלוג דומה שמובא בתלמוד הבבלי בין הלל הזקן לגר המבקש ללמוד את כל התורה כולה על רגל אחת[[278]](#footnote-278), מטרתו של פאולוס כאמור היא פסילתה של התורה כולה, תורת משה.

התפילה הרביעית ב'תקנות השליחים' מציגה כאמור את 'עשרת הדברות' כמתנה אשר ניתנה לישראל במעמד סיני. לצידה קיימת עוד מבראשית השבת שנועדה עם בואה חוקת סיני להגות בה. החיבור הנוצרי משקף את התפיסה שהמקום שבו מתקיימים ההגות ולימוד התורה בימי ישו ופאולוס הוא בית הכנסת; וכי בית הכנסת הוא הבמה הנבחרת שבה הוצגה לראשונה הפרשנות הייחודית של ישו באשר למעמדה האמיתי של תורת משה. זאת אנו למדים גם מהמונולוגים של ישו בהמשכה של דרשת ההר: שש פעמים מתייחס ישו בדרשת ההר לציוויים מהתורה באופן ייחודי וחסר תקדים. חלקם מעשרת הדברות וכולם ציוויים חברתיים. "שמעתם כי נאמר לראשונים [...] **ואני** אומר לכם.." (מתי ה 22-21 ואילך). כאן מוצג הרעיון של הברית הישנה מול החדשה, אך ברמיזה בלבד, שכן ההתגלות היא בצליבה. "**אני** אומר לכם" שקול לדבר התורה, החדשה כמובן, או ליתר דיוק תחליפה המושלם על פי התפיסה הנוצרית הקלאסית.[[279]](#footnote-279)

אולם מלבד יסודות אידיאולוגיים אלו, דיוננו זה אינו רואה צורך להתעכב על הצגת הוכחות טקסטואליות דקדקניות או ביקורתן, כפי שמקובל בדרך כלל בסוגה המחקרית הנדונה. שיטה זו בחקר התפילה היא אמנם חיונית והכרחית, אולם היא נושאת בחובה בעיות מתודיות לא פשוטות, ובעיקר כאשר אנו בוחנים ומשווים טקסטים ליטורגיים ממקורות רחוקים אלה מאלה מרחק של זמן, תקופה, מקום ותרבות קהילתית, סביבתית ופוליטית. אם נוסיף למשוואה זו את הידוע לנו, ואולי גם את הלא ידוע, בנוגע לוויכוחים על הנחיצות, הצורך והאופי של העלאת תפילות וברכות על הכתב, ממקום למקום ומזמן לזמן, הרי שנימצא מתמודדים עם יותר אתגרים ומגבלות שאין להקל בהם ראש. בהמשך לזה אני מבקש להציע כי לדידי אין זה מעלה ומוריד אם ברכות התפילה היהודית היוו מקור או השראה, או במקרה הקיצון פלטפורמה בגלגול טרומי יהודי שהותאמה לבשורה הנוצרית ולליטורגיה של הרוח האפוסטולית – כפי שמודגם באופן כללי וגנרי בתיאולוגיה הנוצרית בעצם הטרנספורמציה האידיאולוגית מהברית הישנה לברית החדשה.[[280]](#footnote-280) כל אחת מאפשרויות אלו מציגות מבחינתי הנחת יסוד אחת עיקרית לעיון זה: בין אם מקורן או ראשיתן של התפילות 'בתקנות השליחים' הוא נוצרי לחלוטין מראשיתו ועד סופו ובין אם קובץ זה הוא עיבוד נוצרי של יסודות מהתפילה היהודית בתיווכה של התרבות היהודית ההלניסטית,[[281]](#footnote-281) בין כך ובין כך אין לי ספק התופעה משקפת את השפעתן הוודאית של המסורת והמנהג היהודיים על הנצרות הקדומה, וודאי שגם באמצעות התפוצה היהודית העצומה שברחבי האימפריה על הנצרות הצעירה. במקרה הנדון ייתכן שאנו מזהים את השפעתה של הליטורגיה היהודית על זו הנוצרית; ובהמשך לכך, השפעה ספציפית זו אף מייצבת לדעתי אדן נוסף להוכחת קדמותה של תפילת העמידה.

חשיבות רבה אני רואה לשאלה מדוע דווקא החיבור הנוצרי 'תקנות השליחים' הוא המקור שמזמן דיון זה. התשובה מצויה כנראה לא רק באופיו ותפקידו של החיבור עצמו, אלא בעיקר ברקע היסטורי, הדתי והגיאו-פוליטי לכתיבתו. חוקרים נוטים להסכים על כך שהחיבור נכתב בסוף המאה ה-4 בסוריה, וליתר דיוק באנטיוכיה,[[282]](#footnote-282) ובהנחה שהשערה זו נכונה הרי שיש לכך משמעות רבה. אנו למדים מהמקורות הנוצריים הקדומים ביותר כי אנטיוכיה הייתה מוקד חיכוך מסורתי בין הזרמים כנראה המוקדמים ביותר של הקהילה הנוצרית הצעירה, הנצרות היהודית הראשונית והשלבים הבראשיתיים של המצטרפים לנצרות ממוצא פגאני. אנטיוכיה מוזכרת במסורת הנוצרית כתחנתו הראשונה של פאולוס בדרכו להפיץ את בשורת המשיח ברחבי האימפריה הרומית. באנטיוכיה פאולוס מלמד לראשונה בבית הכנסת המקומי את פרשנותו הכריסטולוגית לכתבי המקרא, הפעילות שתאפיין יותר מכל את שליחותולגויים.[[283]](#footnote-283) על פי 'מעשי השליחים', חיבור שמהווה המשך לבשורה על פי לוקס, ושתכליתו היא ייסוד הגשר התיאולוגי שבין פטרוס, מייסד הכנסייה ויורשו של ישו עלי אדמות,[[284]](#footnote-284) לפאולוס, השליח אל הגויים.[[285]](#footnote-285) תפקידו של גשר זה הוא לייצג את המעבר מהנצרות היהודית, הארצישראלית, לנצרות האוניברסאלית, הכלל עולמית ולו גם על חשבונה של האמת ההיסטורית. הקהילה המתנצרת של אנטיוכיה מסומנת בסימן ההצהרה שפותחת את הפרק על שליחות פאולוס ובר נבא באנטיוכיה – "וישמעו השליחים והאחים אשר ביהודה כי קבלו גם הגויים (τὰ ἔθνη) את דבר האלהים" (מעשי השליחים יא 1). הכרזה זו נותנת לא רק את מהותו של פרק יא בחיבור כחוליה מגשרת מרכזית בנתיב האבולוציוני של מעשי השליחים, אלא גם פותחת את השער הקהילתי הראשון אל הנצרות הפגאנית, אך לא בלי מחלוקת הרת גורל שפתרונה לאלתר הכרחי לגיבוש הדפוס התיאולוגי: פטרוס מואשם על ידי ה"נימולים" כי אכל עם ה"ערלים" (המשך פס' 1), ומכאן ואילך בפרק זה מתוארת הרפורמה המהפכנית של פטרוס בדיני הכשרות המחמירים (פס' 10-2) שמוצגת כאן כמפתח מהותי לאחדות החברתית והאמוּנית באמונה המשיחית, בקרב מגוון האוכלוסין שבאימפריה הרומית, ובעיקר אלו שבמרחב דובר היוונית. קהל שומעיו (או מקטרגיו) היהודי האנונימי של פטרוס מאשר את החידוש ופותח את השער התיאולוגי: "אכן גם לגוים נתן האלהים התשובה לחיים" (18). החוליה הרעיונית שאחריו כבר מספרת על "אנשי קיפרוס וקוריני אשר באו אל אנטיוכיה וידברו גם אל היוונים (πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς) ויבשרו אתם את האדון ישו" (20), וזה כהכנה לבואו של פאולוס עצמו לקהילה החדשה שבאנטיוכיה, הקהילה המעורבת של היהודים והיוונים שאך זה נוסדת ומוקמת. מעשי השליחים מתאר מה שנראה כראשיתה של הקהילה המשיחית באנטיוכיה כדלקמן.

האנשים שנפוצו מפני הצרה אשר נגרמה על-אודות סטפנוס[[286]](#footnote-286) הגיעו עד פיניקיה וקפריסין ואנטיוכיה ולא השמיעו את דבר אלהים אלא ליהודים בלבד (מעשי השליחים יא 19).

ספר 'מעשי השליחים' נאמן לדרכו הרעיונית בהציגו הרמוניזציה הכרחית של האירועים באנטיוכיה, העיר שנועד לה תפקיד בנרטיב הכללי של החיבור – לייצג את נקודת המעבר של הכנסייה מארץ ישראל אל המרחב הפגאני. המטרופולין אנטיוכיה, על גודלו וחשיבותו הגדולה ורבת הדורות בעולם ההלניסטי-רומי, נבחר להיות השער לעולם הגדול ברוח הוראותיו של ישו לשליחים להפיץ את בשורתו "עד קצה הארץ" (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς) (א 8)[[287]](#footnote-287). מבחינה זו מיקומם של אנטיוכיה וסביבתה ואופייה היחודי כמו נועדו למלא תפקיד מרכזי בהיסטוריה הנוצרית. אנטיוכיה היתה שער הכניסה המזרחי למרחב ההלניסטי העצום של אסיה הקטנה (Μικρά Ασία) ועריה השוקקות. מכאן קיבלה אנטיוכיה את מעמדה כאבן דרך גורלית בנתיב התפשטותה של הבשורה בעצם הקביעה כי "אז הוחל באנטיוכיה לקרא את התלמידים בשם משיחיים" (יא 26). מאנטיוכיה התחילה שליחותו הסקרמנטלית של פאולוס בהסמכת רוח הקודש (יג 1) ושם, על פי הכתוב, אף נפלה ההחלטה הדרמטית והמכוננת כי גם הפגאנים כשירים להצטרף לאמונה החדשה ואף רצויים בה. יחד עם זאת, המציאות הפחות הרמונית פילסה אף היא את דרכה בעקשנות לשלמות הנרטיב, ואנו מוצאים הדים נוספים למחלוקת הכשרות בין הנוצרים היהודיים למצטרפים ממוצא יווני פגאני בקהילת אנטיוכיה באגרת פאולוס אל הגלטיים, שבה כותב פאולוס כך: "וכאשר בא פטרוס לאנטיוכיה הוכחתי דרכו אל פניו כי נמצאה בו אשמה. כי לפני בוא אנשים מאת יעקב אכל עם-הגויים יחדיו וכבואם היה מתרחק ופורש מהם מפני יראתו את בני המילה" (אל הגלטיים ב 12-11). השפעתה של הנצרות היהודית הייתה בשלב זה, ועוד לא מעט אחרי כן, לא מועטה. השפעה זו ניכרה במלוא עוצמתה גם בסוגיית המילה. פתרונה של בעיה זו, כמו שאלת המאכלים האסורים על יהודים שנדונה לעיל, הינו הכרחי במסגרת האידיאולוגית של 'מעשי השליחים', וזאת כאמור כדי לעדן ולמרק עד כמה שניתן הן את ההרמוניה והן את המעבר מהנצרות היהודית הארצישראלית לנצרות הפגאנית, וכמובן את אחדותן של אלה, בעיקר בקרב הקהילות שבעריה של אסיה הקטנה. גם במקרה זה, ראשונה להן היא אנטיוכיה. פרק טו ב'מעשי השליחים' נפתח באמירה הקטגורית והמפלגת "וירדו אנשים מיהודה והם מורים את האחים לאמור אם לא תמולו כדת משה לא תושעון" (פס' 1). תוצאתה של קריאה זו השוללת את הישועה – המוטיב המרכזי של האמונה המשיחית – ממאמינים שאינם נימולים, מובאת מיד בהמשך הדברים: "ויהי ריב ומחלוקת רבה לפאולוס ולבר-נבא עמהם ויגזרו שיעלו פאולוס ובר-נבא ואחרים מהם לירושלים אל השליחים והזקנים על השאלה הזאת". גם אתגר זה בא במהרה על פתרונו, ועל פי הכתוב נשלחת איגרת מראשי הקהילה הירושלמית אל קהילת אנטיוכיה, ובה נמסרו שתי הבהרות והנחיות עיקריות: (1) התניית הישועה במילה לא ניתנה בסמכות אלא מטעם גורמים מפלגים (פרושים) ועל כן אין לה תוקף, ו-(2) חובתו של הנוצרי ממוצא פגאני היא רק להתרחק "מזבחי אלילים ומן-הדם ומבשר הנחנק ומן-הזנות" (פס' 29). כוחן של הנחיות אלו היה בסופו של תהליך בתרומתן לסלילת דרכה ולהתפשטותה של הנצרות הצעירה בכל רחבי אסיה הקטנה בתחילה ועמוק אל תוך האימפריה הרומית בהמשך.

לגדולתה ומרכזיותה של אנטיוכיה ובכלל זה על הקהילה היהודית שבה יש חשיבות רבה לדיוננו זה. על העיר כותב יוספוס פלאביוס את הדברים הבאים: "אנטיוכיה היא עיר הבירה של סוריה, ואין עוררין על כך שבגודלה ובעושרה היא שלישית במעלה בכל ארצות תבל שהרומאים שולטים בהן" (מלחמת היהודים, ג 29). מיקומה של העיר, על מפתן השער לאסיה הקטנה שופעת התרבות ההלניסטית במלוא תפארתה מזה, ואל המזרח התיכון מסוריה ועבר הירדן דרך ארץ יהודה בואכה מצרים על שלל אמונותיו ומסורותיו העשירות מזה, הביא לא רק לפריחה תרבותית, אלא שגם היווה כנראה מקום פורה לתפיסות מתקדמות למדי יחסית לתקופה בנוגע לאינדיווידואליות של האמונה.[[288]](#footnote-288) האוכלוסייה היהודית הגדולה באנטיוכיה נפגעה קשות בתקופת המרד הגדול ממהומות אנטי יהודיות שפרצו בעיר בסביבות שנת 70.[[289]](#footnote-289) כנראה ביותר מאפיזודה אחת.[[290]](#footnote-290) יחד עם זאת ספק אם יהודי אנטיוכיה הושפעו יתר על המידה מתוצאותיו של המרד שאירע רובו ככולו בארץ ישראל. שכן כמו גם ערים גדולות או מעורבות כדוגמת אלכסנדריה, היווה המרד הזדמנות קצרת מועד של האוכלוסייה ההלניסטית המקומית להיפרע מיהודים במסגרת המאבקים על זכויות באותה עיר. יוספוס אף טורח מסיבותיו הדמגוגיות לבדל את המורדים, הקנאים והסיקריים שבארץ ישראל המורדת ממה שהוא מגדיר כממשל יהודי שביסודו היה מתון ושוחר שלום ושנגרר באי רצון אחר הקיצוניים.[[291]](#footnote-291) מציאות זו אף התחזקה בתקופת יבנה, כאשר חכמיה, בניסיונם ובמאבקם המוצלח לייסד ולקיים מסגרת מחודשת של נוכחות יהודית בארץ ישראל, חתרו לקבל מהשלטונות ברומא לגיטימציה למנהיגותם, ובדיעבד לקיום האוטונומי היהודי.

כאמור לעיל לא נעדרה באנטיוכיה מתיחות כמעט מובנית עם האוכלוסייה המקומית. הסיבה לכך הייתה בעיקר גודלה של הקהילה היהודית באנטיוכיה, בדומה למטרופולינים של אלכסנדריה[[292]](#footnote-292) ורומא, וגם מעמדה הרשמי של היהדות באימפריה הרומית כדת מותרת[[293]](#footnote-293), שהעניק לקהילותיה את הגנת הרשויות. אולם באנטיוכיה היה אלמנט נוסף של מתיחות מתמדת, שהשפיע לא רק על יחסי היהודים עם היסודות הפגאניים שבעיר, אלא שאף הייתה בנויה מאותם מרכיבים שהשפיעו גם על היחסים עם הקהילה הנוצרית שהתפתחה בעיר. יוספוס פלאביוס האריך לתאר את המתיחות העזה שהייתה באנטיוכיה בתקופת המרד עצמו. קדם לכך תיאור של גודלה והשפעתה של קהילת יהודי אנטיוכיה:

חלק גדול מבני העם היהודי חי מפוזר בקרב בני המקום בעולם הנושב כולו.[[294]](#footnote-294) אך מספרם רב במיוחד בקרב יושבי סוריה בגלל קרבת המקום לארצם, ויותר מכל התעצם מספרם של היהודים באנטיוכיה בגלל מימדיה של העיר, ובעיקר מפני שהמלכים שמלכו אחרי אנטיוכוס התירו להם לשבת בעירם בבטחה (מלחמת היהודים ז, 43).

יוספוס מספר על שיוויון הזכויות של יהודי אנטיוכיה בתקופה הסלבקית והרומית, ואף מציין את פאר בתי הכנסת של אנטיוכיה בחסדם של המלכים. כל אלה, לדבריו של יוספוס, "משכו יוונים רבים אל עבודת האלוהים והפכו אותם בדרך זו או אחרת לחלק מקהילתם" (45)[[295]](#footnote-295). על פי 'מעשי השליחים' גם פאולוס מזכיר גרים באנטיוכיה.[[296]](#footnote-296) תופעה זו של התגיירות של יסודות פגאניים סורים-הלניסטיים ואחרים לא הייתה ייחודית לסוריה או אנטיוכיה, אלא פשתה במקומות מרכזיים נוספים ברחבי האימפריה. אחד הסיפורים הבולטים ביותר של תופעה זו הוא ללא ספק התגיירותם של הקונסול הרומאי Flavius Clemens ואשתו Flavia Domitilla, קרוביו של הקיסר דומיטיאנוס, שהואשמו על פי סיפורו של ההיסטוריון הרומאי קסיוס דיו בנטייה ליהדות.[[297]](#footnote-297) סיפור סנסציוני זה, או לפחות סיפור דומה אך במימדים לא פחותים, מהדהד באגדה שהתגלגלה למדרש דברים רבה על 'סנקליטו[[298]](#footnote-298) של מלך' שהיה 'ירא שמים' ושאף הקריב את חייו בעצת אשתו כדי להציל את עם ישראל משמד.[[299]](#footnote-299) את הקבלה שבדיעבד לתופעה זו של התגיירות בגולה ניסח האמורא בן המאה ה-3, ר' אלעזר בן פדת: "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות, אלא כדי שיתוספו עליהם גרים" (בבלי פסחים פז ע"ב).[[300]](#footnote-300)

קהילת אנטיוכיה וסביבתה, כפי שראינו במספר דוגמאות, היוותה מיקרוקוסמוס למחלוקות שעיצבו את פניה של הנצרות הצעירה במרחבים הפגאניים. עיקרן אמנם בין הפלגים או הזרמים השונים שבתוך קהילת המאמינים, אולם ייתכן שגם במעגלים רחבים יותר. הזרם היהודי, שקיבל בתיאולוגיה הנוצרית המוקדמת את השם המאחד 'כנסיית הנימולים' כשווה ערך והרמוני ל'כנסיית הערלים', המשיך להתקיים זמן מה והתגלגל כנראה לקבוצות יהודיות-נוצריות שהתקיימו על הספקטרום הרחב שבין היהדות הרבנית לנצרות האפוסטולית (קתולית) עד לפחות לסופה של המאה הרביעית ובעיקר במזרחה של האימפריה. ברוח זו כותב הירונימוס לאוגוסטינוס:

Until this very day in all the synagogues of the east there is a heresy among the Jews which is called the sect of the *minim* (Lat. Minaeorum) and was up to now damned by the Pharisees, which are popularly called *Nazoreans* (Nazaraeos)*,* and believe in Christ, the son of God born from the virgin Mary […] But although they want to be both Jews and Christians, they are neither Jews nor Christians[[301]](#footnote-301)

הירונימוס אמנם אינו מבאר על איזה 'מזרח' הוא מדבר, אולם ידוע שהוא חי תקופה משמעותית ביותר של חייו בסוריה, ובעיקר באנטיוכיה ובמדבר כאלקיס הקרוב לאנטיוכיה, סביב התקופה שבה על פי המשוער נכתב הספר 'תקנות השליחים'. באנטיוכיה התוודע הירונימוס לקהילה היהודית-נוצרית וכנראה שבמקום זה אף החל ללמוד את השפה העברית.[[302]](#footnote-302) הירונימוס היה מודע לתפילה היהודית, ומטבע הדברים בעיקר לברכת המינים עליה הוא מרמז בדבריו בשורה של פירושים על הנביאים בהם הוא מציין כי תחת השם 'נוצרים' (נצרנים / נזרנים) היהודים מקללים (מנדים, מנאצים וכו') את המשיחיים.[[303]](#footnote-303) סיפורו של הירונימוס ובעיקר קרבתו לאלמנטים יודאו-נוצריים, כמו אלה המכונים 'מינים' – ייתכן שמדובר בכתות האביונים או הנצרנים – מדגימים היטב את מקומה של אנטיוכיה כמיקרוקוסמוס שבו חיים, פועלים, מתפלמסים, לומדים זה מזה ומתחככים זה בזה, יהודים, נוצרים ואלה שביניהם. דומה שלא היתה כאנטיוכיה בין ערי המזרח, ואפילו במטרופולין אלכסנדריה שבמצרים, שבה הייתה קהילה יהודית עצומה ורבת השפעה, לא היה חיכוך דומה בין נוצרים ליהודים, או ליודיאו-נוצרים שספק אם חיו באותה העיר או היוו בה גורם משפיע.

כפי שפתחנו את הדיון 'בתקנות השליחים' כמקור אפשרי לתפילה היהודית, כך ניתן לחתום את הדיון. כאמור השאלה הנכונה איננה אם התפילה היהודית היוותה מקור ישיר או עקיף לתפילה הנוצרית בחיבור הנדון. רוחה של אנטיוכיה ואווירתה הייחודית שתוארה והדגמה לעיל, הם ההסבר להופעתה של סביבה יהודית בחיבור 'תקנות השליחים'. יותר ויותר אנו מבינים שתהליך היפרדות הדרכים שבין היהדות לנצרות לא היה מקביל בקצבו משני צדי המתרס הדמיוני. מהעדויות על הצעדים שנקטה המנהיגות היהודית אנו יכולים להניח שהתהליך היה חותך ומהיר, בעיקר עקב הרגישות של אותה מנהיגות כלפי השלטונות הרומים מחד, והרצון העז לבסס מנהיגות הלכתית אוטונומית ודפוסי חיים 'נכונים' מאידך גיסא ברוח תורת ישראל. זאת אנו יכולים ללמוד הן מברכת המינים שהופיעה באחת מחמת דחיפותו של הצעד המתבקש והן מהעדות מתוך משפטו של רבי אליעזר בן הורקנוס על המעיד על האיסור של חכמים להתרועע עם נוצרים. אולם הדברי שעולים מהמקורות הנוצריים מהווים חיזוק נוסף לכך שמבחינת הנצרות הצעירה, בעיקר הארצישראלית ובפריפריה הקרובה (כמו במקרה אנטיוכיה), תגובת הציבור לגווניו הייתה כנראה איטית, משתנה ותלוית מקום ונסיבות פנימיות וחיצוניות. נראה כי זו עשויה להיות הסיבה להנחות של המחקר המודרני לפיו תהליך ההיפרדות לא הסתיים לפני המאה ה-4.[[304]](#footnote-304) גישתי אינה תומכת בדעה זו, שכן אני רואה בתיאולוגיה הפאולינית את הצורך להאיץ את היפרדות הדרכים גם מצידה הנוצרי. מבחינה זו אף ניתן להניח כי השליחות לגויים של פאולוס היוותה ביטוי של אכזבה מהחתירה האיטית, כנראה על פי התרשמותו של פאולוס, של הקהילות הנוצריות לתיאולוגיה חדשה שבה הנצרות היא מהות שלמה וחדשה של 'ישראל האמיתי'. שכן פאולוס הבין, כפי שהבין הזרם הנוצרי המרכזי במאות השנים שלאחר מכן, את הסכנה הגדולה של ההתנתקות המוחלטת מהשורשים היהודיים של הנצרות, כפי שהציעו למשל מרקיון איש סינופה וחסידי התיאולוגיה הגנוסטית.

היהדות מיהרה להתנער מהמשיחיות הנוצרית אולם זו לא מיהרה להתנער מהיהדות. דומה בעיני שדווקא בקרב הנוצירם היהודיים, אלה שנקראו בתחילה 'כנסיית הנימולים', ההיפרדות הייתה ארוכה ומייסרת הרבה יותר. המשך הדבקות במנהגי מסורת יהודיים, בפרקטיקות פולחניות – יהודים נוצרים המשיכו לעלות לבית המקדש עד לחורבנו – וגם במנהגי תפילה, נוסחיה והסדריה, מתוך התאמתם לתיאולוגיה הכריסטולוגית. וכפי שאין לראות בנצרות הקדומה כמקשה אחת כך גם בהתייחסותם של זרמים שונים אל בית הכנסת היהודי ואל התפילה שהתקיימה בו.

אנטיוכיה מלמדת אותנו עד כמה הנצרות הקדומה התקשתה לוותר על המקור היהודי . המסורת היהודית סיימה את נוכחותה רק בהדרגה. משמעת תיאולוגית נוצרית יכלה הייתה להתקיים באחדות ובכפייה רק לאחר התנצרותה המלאה של האימפריה הרומית במאה ה-4. עדותו של יוסטינוס הפגאני במקורו על קריאת זכרונות השליחים או את כתבי הנביאים. מביקרות ואילך היה צריך להתנתק סופית ממה שניתן היה בלא לפגוע במקורות הנצרות וברעיון של קאנון הביבליה הנוצרית שבו הברית החדשה מוצמדת תנ"ך שנועד להיקרא הברית הישנה.

**נספח א: עזרא ונחמיה כמקורות לקריאת התורה בבית הכנסת**

המסורת מתייחסת לימי שיבת ציון בראשיתה התקופה הפרסית כאל תקופה מכוננת בהיסטוריה של עם ישראל, ובמיוחד למעשיהם של עזרא הסופר ונחמיה בן חכליה שמתוארים בכתבים המקראיים שנושאים את שמותיהם. בתקופה זו מתועדות התחלות רבות ושינויים מהותיים ומתוך כך החלה לבצבץ ראשיתן של מסורות, בין אם מקורן ההיסטורי היה טבוע במציאות ובין אם לאו. בין אלה היו מסורות, כמו הקריאה בתורה, שהפכו לנכסי צאן ברזל ושנחרטו עמוק בתודעה היהודית. זו כנראה הסיבה האינטואיטיבית לכך שהחוקר הגדול של התפילה, יצחק משה (איסמאר) אלבוגן טעה לחשוב שמקורה של תפילת שמונה עשרה היה מאה ועשרים הזקנים,[[305]](#footnote-305) או מוסד כנסת הגדולה,[[306]](#footnote-306) שניהם מושגים לא לגמרי ברורים, שלא לומר אנכרוניסטיים, שמיוחסים לתקופת שיבת ציון. מחקרו של אלבוגן ספג ביקורת קטלנית למדי מהחוקר היהודי אמריקאי ונשיאו של ההיברו יוניון קולג' הרב קאופמן קוהלר,[[307]](#footnote-307) כאשר הדוגמה הבולטת ביותר מבחינתו של קוהלר לכישלון המחקר המונומנטלי של אלבוגן היא טעותו של האחרון בדיון על ראשיתה ומקורה של תפילת שמונה עשרה.[[308]](#footnote-308)

אלבוגן אמנם טעה בהנחתו זו, אולם הנחתו המוטעית לא היתה מנותקת לחלוטין מן המציאות, או בעיקר מהשפעתה של מציאות זו. סביר מאד שתודעתו ההיסטורית של אלבוגן הייתה קרובה יותר למסורת שנתהוותה כתוצאה מתיאורי עזרא ונחמיה ושהטביעה את חותמה על אורחות החיים היהודיים בתקופות מאוחרות יותר, ובעיקר בשלהי תקופת הבית, הן בארץ ישראל והן מחוצה לה. על כך נמסר בתלמוד הבבלי כהאי לישנא: "תניא רבי יוסי אומר, ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל אילמלא קדמו משה" (סנהדרין כא ע"ב). הפלגה זו בשבחו של עזרא הסופר, עד השוואתו למשה כמעט, מובאת בשמו של רבי יוסי בן חלפתא, מגדולי התנאים בדור הרביעי ותלמידו של רבי עקיבא. ההכרה במסורת מפעלו של עזרא, ששיאה היה קריאת התורה בציבור וקביעת התקנה שיוחסה לו על ידי האמוראים שקריאת התורה תתקיים בימי שני, חמישי ובתפילת מנחה ביום השבת.[[309]](#footnote-309) סביר מאד שהיתלות אמוראי בבל באילן הגדול המקראי הייתה מסיבות דידקטיות כמקובל בספרות זו. כאלף שנים מפרידות בין התלמוד הבבלי לתקופה הפרסית-אחמנידית וגיבוריה, ובהינתן אופיה של הספרות התלמודית, אין צורך לנסות ולחפש כאן אחר דיוק היסטורי. רוחו של הצו הקדוש המעמיד את קריאת התורה בטבורה של ההווייה הדתית היהודית השתרשרה לאורך הדורות, כשחוליותיה של שרשרת זו נחלשים ומתחזקים חליפות. זה ללא ספק היה שורש המנהג הקהילתי להאסף יחדיו לקריאת התורה. הלימוד והפרשנות היו אך המשך טבעי ומתבקש למנהג הקריאה, שכן הצורך הדידקטי התבסס על הכורח לפרש את חוקת משה כדי להתאימה לחיים. אם נרצה, זו כנראה גם סיבתה של שלשלת התורה שבעל פה, כפי שמלמדת אותנו פתיחתה של מסכת אבות מהמשנה וגם להוראה המיוחסת לאנשי כנסת הגדולה, "העמידו תלמידים הרבה", כדי להניע את דבר התורה, פירושיה ויישומה ברבות הימים.[[310]](#footnote-310) וכפי שלמדנו כך אמנם הולכת מסכת אבות בפרקיה הראשונים לאורכה של ההיסטוריה ממעמד מתן תורה, ובפירוט יתר בכל תקופת הבית השני ועד לימי התנאים.

**נספח ב: בית הכנסת בפולמוס היהודי-נוצרי והרדיפה הרומית**

באמירה כוללנית למדי, אך באותה המידה גם משקפת מציאות חוצת דורות ומרחקים לאורכה של ההיסטוריה היהודית, בית הכנסת מוכר כמבנה הפיזי והפונקציונאלי שמגדיר וממסגר את הקהילה, למן שלהי תקופת הבית השני ועד ימינו אנו. בתקופה הנדונה במחקרנו[[311]](#footnote-311) הייתה זו מציאות ידועה ומוקפדת בקרב רבבות היהודים ומאות הקהילות שאכלסו את המטרופולינים והערים הגדולות שבתפוצה ההלניסטית-רומית. [[312]](#footnote-312) לא רק מבחינת האופי הלמדני-פרשני המוקדם יותר שאפיין את הוויית בית הכנסת הקדום יותר, והפרקטיקה הפולחנית שהצטרפה ברבות הימים, מבחינה תפקודית היה לבית הכנסת תפקיד אדמיניסטרטיבי דומיננטי ומרכזי במרקם הקהילתי.[[313]](#footnote-313) מוסד זה שימש כפלטפורמה מנהלית ריכוזית שמילאה את צרכי הקהילה. יש להניח כי מתקופת המעבר המסוכנת והרגישה שלאחר המרד הגדול אופי ריכוזי זה גם לא תמיד שירת את טובתה של הקהילה. כפי שהראינו לעיל, החל מתקופת שלטונו של הקיסר הרומי אספסיאנוס (79-69 לספה"נ) הושת על היהודים בכל רחבי האימפריה מס גולגולת שלווה בהקמת המנגנון האימפריאלי המיוחד, הוא ה"פיסקוס יודאיקוס"[[314]](#footnote-314) הידוע לשמצה, מנגנון שהתחזק והשתכלל ביתר שאת בתקופת הקיסר האחרון לשושלת הפלאבית קצרת הימים, דומיטיאנוס (96-81 לספה"נ). מס עונשין זה, שהיווה מקור הכנסה נאה לקיסר ושפגע באופן ממשי ביהודים רבים, התבסס על אדמיניסטרציה יהודית פנימית קיימת ומזומנת של ניהול מס 'מחצית השקל', אותה תרומה שהרימו יהודים לבית המקדש מכל רחבי הקיסרות. מנגנון כפוי ומחודש זה התבסס בעיקר על היכולת ועל הניסיון המנהלי של בתי הכנסת, שנרכש זה שנות דור. בבתי הכנסת היו הרישומים המדויקים והעדכניים של חברי הקהילה, ומבחינות רבות אין ספק שרשימות קהילתיות פנימיות אלו היו הרבה יותר מסודרות ועדכניות באורח המיידי ביותר בהשוואה לרישומי המס של הרשויות האימפריאליות. עד כמה שמנגנון זה של מס 'מחצית השקל' היה כפי הנראה סמי-וולונטרי עד לסופה של תקופת הבית, ברור מאליו שבנסיבות הפוליטיות המכבידות והתובעניות של הימים שלאחר המרד, הוא הפך להיות כלי בידי השלטונות הרומיים. ולא רק לצרכי גביית מיסים אלא גם על מנת לפקח ולבלוש אחר אורחותיה של הקהילה.

בדומה לכך, וביתר חשיבות לענייננו, נראה שבדיעבד שירתה גביית המס אף את המגמות והרצונות של המנהיגות היהודית הארצישראלית בעיקר שהחלה להתבסס באותה התקופה. כשם שרשימות המס שימשו בידי הרומאים כלי שליטה בקהילות היהודיות, כך נראה שאלו אף שימשו את המנהיגות התנאית באותה התקופה ונראה שלצרכים בעלי אופי דומה.[[315]](#footnote-315) מהלך זה ניכר בראש ובראשונה בארץ ישראל שם החלו להתגבש דפוסי מנהיגות ושלטון עצמי שלא נעדרו מאבקים פנימיים בעיקר בין הזרם המתון, הפרגמטי שבין התנאים לבין שרידיה של אידיאולוגית בית שמאי, שיוצגה כפי שהראינו לעיל בדמותו השנויה במחלוקת של רבי אליעזר בן הורקנוס. לצד זה, ולחלוטין גם באותו ההקשר, בית הכנסת והפולחן הציבורי והקבוע שבו הפכו להיות במהרה חוד החנית במאבק נגד הנצרות היהודית, כאשר באותה התקופה הלכו והתחדדו השאלות הבוערות: מי (יהודי) רבני ומי (יהודי) משיחי. זהירותה המופלגת של מנהיגות יבנה בתקופה הפורמטיבית בשאלת היחסים עם רומא ובמיוחד בסוגיית הכרתה המותנית והלא מובנת מאליה של רומא במנהיגות היהודית, היו ללא ספק בעיניה של מנהיגות זו מעין פוליסת הביטוח ההכרחית, לא רק להמשך קיומה שלה עצמה כמנהיגות מוכרת ומאושרת ברומא, אלא בעיקר להמשכיותה של מסורת היהדות הרבנית והתפתחותה של התורה שבעל פה.[[316]](#footnote-316)

חזרה לברכת המינים

הספרות התלמודית לסוגיה, בה עסקנו עד עתה בשאלת עתיקותה של תפילת העמידה, היא מקור היסטורי מורכב מאין כמוהו. זאת יודע כל תלמודיסט או היסטוריון של תקופות בית שני, המשנה והתלמוד, שזכרונותיהם מבצבצים כאדוות בין מרחביה העצומים והסוערים של ספרות זו. מחד יודעים אנו למיין באופן כללי את המקורות העיקריים ולהעמידם בשרשרת כרונולוגית. זמנה של חתימת המשנה ידוע וכך ידועים במידה רבה של סבירות זמנם של התלמודים, בכלל זה אבחנות של ספרות תנאים (תוספתא, מדרשי הלכה, חלק ממדרשי אגדה) וספרות מאוחרת יותר המיוחסת לתקופת האמוראים והגאונים. אולם מן הנמנע לייחס למקורות הללו מעין אבולוציה היסטורית לינארית, או התפתחות ענפית היוצאת מגזע אחד ויחיד. התפתחויות כאלה הן סבירות למדי כאשר מדובר בפסיקות ובהלכות. המעקב אחר תהליכים היסטוריים שמשוקעים בין דפי הספרות התלמודית לעומת זאת הוא מורכב הרבה יותר. אולם זיכרונות כאלה, ובכללן ענייני דיוננו, מפוזר בלא סדר ושיטה,[[317]](#footnote-317) ואם נרהיב להרחיק שוט באוקינוס הספרות הרבנית נמצא זכרונות כאלה, חלקם ייחודיים למקום ולנסיבות, גם בכתבי הגאונים המבצבצים בין אוצרות גניזת קהיר.

העדות העיקרית על ראשיתה של תפילת העמידה מצויה כאמור לעיל בתלמוד הבבלי, המאוחר לנסיבות המתוארות, ובה מתוארת הסדרת שמונה עשרה הברכות על ידי שמעון הפקולי ותיקון ברכת המינים על ידי שמואל הקטן. שאלת תקפותו ההיסטורית של קטע מקור זה כבר נדונה לעייפה ונמצאו לה פנים לכאן ולכאן.[[318]](#footnote-318) לא תמיד הוצלבה חקירתו של המהלך ההיסטורי החשוב כל כך בתולדות עם ישראל עם מקורות חיצוניים, ובמידה שהדבר נעשה התלווה לכך בדרך כלל פקפוק גם בדיוקן ההיסטורי של אותן עדויות. בעיקר בלט הדבר בעיונים השונים בברכת המינים, שהיא הברכה היחידה שנדונה בשמה באותה הברייתא. חשיבותה של האחרונה היא רבת משמעות לדיוננו זה. שכן אפשר להניח כי אם הברייתא אכן משמרת זיכרון היסטורי מהימן, והתפילה אכן הוסדרה בימי רבן גמליאל השני, אזי כפי הנראה שגם ראשיתה של 'ברכת המינים' היא בתקופה זו, וכמובן גם להיפך: הוכחת קדמותה של ברכת המינים היא המסייעת לקביעת זמן סידורה של התפילה, בין אם הברכה נתקנה עם שאר הברכות או בין אם היא נוספה לאחר מכן. בין אותם זכרונות חיצוניים ליהדות שנטען כי ניתן לראות בהן ראייה מסייעת לתיקונה הקדום של ברכת המינים בלטו בעיקר שתי עדויות מן העולם הנוצרי, שהלך והתפתח בטבורה או בשוליה של האוכלוסייה היהודית הארצישראלית בעיקר מימי תנאים ראשונים ובמהלכה של המאה ה-2. האחת, אם נתחיל מהמאוחרת, אך גם החשובה לתפיסתנו, היא עדותו של יוסטינוס מרטיר, מאבות הכנסייה המוקדמים, על מהותה הפולמוסית, המתנכרת ובעיקר הגדפנית, לדידו של יוסטינוס, של תפילת הקבע היהודית, ובכלל זה על תפקידה של התפילה בהתכחשות היהודית למשיחיותו של ישו. השנייה, מוקדמת יותר כרונולוגית אך משלימה בעיני כמה חוקרים את האבחנה ההיסטורית, היא תלונתו של מחבר 'הבשורה על פי יוחנן' על גירוש הנוצרים מבית הכנסת (יוחנן ט 22; יב 42).

אולם יוסטינוס, אם אכן הוא מדבר על 'ברכת המינים' כפי שאנסה להוכיח בהמשך, כבר מתפלמס על ברכה קיימת. ואם זו נהגה בימיו, קרי כמה עשרות שנים לאחר האירוע המוצג בברייתא הנדונה, מאליה עולה הצורך להוכיח שברכת המינים אכן תוקנה בתקופת יבנה, עובדה שחוקרים בולטים לא מעטים חולקים עליה. דניאל בויארין שמפקפק בדרך כלל בקיומה של ברכת המינים לפני סוף המאה ה-2, רואה בסיפור תיקונה של הברכה בברייתא הבבלית "ארומה של אגדה". הוא מוכן בכל זאת לקבל שהייתה קללה כלשהי נגד הנצרות, אלא שלדבריו בכל מקרה יש לראות בה- *terminus ante quem* לתקופתו של יוסטינוס[[319]](#footnote-319), דהיינו לא לפני מחצית המאה ה-2. דבריו של של יוסטינוס, כפי שאראה להלן, מוכיחים לדעתי כי לא קללה "כלשהי" נגד הנצרות הייתה מוכרת וידועה ליוסטינוס כהצעתו הזהירה של בויארין, אלא 'ברכת המינים' עצמה, שקיימת בימיו של יוסטינוס כחלק בלתי נפרד מתפילת 'שמונה עשרה', ושהופעתה היא כמתואר בבבלי, עשרות שנים לפני ימיו של יוסטינוס, בתקופתו של רבן גמליאל השני. אולם נראה כאמור שקביעה זו נזקקת לסיוע וכפי שאוכיח להלן, ניתן למצאו במקומות מפתיעים במידת מה, סביב אותה התקופה.

'ברכת המינים', כפי שהראה לאחרונה במחקר מאיר עיניים מריוס המסטרה, אמנם הייתה החלטה פנימית יהודית שתכליתה, כפי שהובנה עוד בדורות קדומים, הייתה הרחקת יהודים-נוצרים מבית הכנסת (ובלשון אחר מהקהילה), אולם גם ככזו, לדבריו, תיקונה של הברכה מהווה חוליה אחרונה בשרשרת של אירועים והתרחשויות במעגלים רחבים הרבה יותר. יותר יותר מסתבר שגם בהתפתחויות פנימיות לכאורה של תקופת התנאים, יש תפקיד משמעותי לשאלת יחסה של האימפריה הרומית ליהדות המתגבשת שלאחר המרד הגדול, ובכלל זה לזרם המשיחי הנוצרי שמתפתח אף הוא לצד הזרם הרבני. המסטרה, וזו מקוריותו, מגבש באופן בהיר ומושכל את הרעיון שקושר את 'ברכת המינים', נסיבות התקנתה ותוצאותיה, למדיניות הרומית כלפי יהודים ונוצרים.[[320]](#footnote-320) על בסיס הצעתו של המסטרה אוסיף להלן כיוונים חדשים והוכחות נוספות.

**ברכת המינים והאימפריה הרומית**

פילון האלכסנדרוני ויוספוס פלאביוס, כל אחד בדרכו וביצירתו, מספרים על אישורו עתיק היומין של הקיסר אוגוסטוס ליהודים לקיים את מנהגיהם על פי 'חוקי אבות', ביניהם קריאת התורה ופרשנותה בבתי הכנסת ברחבי האימפריה. [[321]](#footnote-321) יוספוס מעלה בהמשך אותם דברים סוגיה נוספת, שעשויה להוות מסד תמיכה חשוב להנחת קיומה של 'ברכת המינים' בסביבות סוף המאה ה-1 לספירה, וודאי שבתקופתו של יוסטינוס. הוא מצטט את אישורו של הקיסר להמשך קיומה של מסורת מרכזית מאד של הקהילות היהודיות בתפוצות, והיא העברת כספים לירושלים,[[322]](#footnote-322) יוספוס אף מוסיף ומפרט כי אוגוסטוס הזהיר מפני גניבת 'כספי ההקדש' (*Τα ιερά χρήματα*) מבית הכנסת.[[323]](#footnote-323) עדות זו מאירה סוגיה מנהלית מעיקרה, על תפקידו של בית הכנסת באיסוף כספי מס 'מחצית השקל', בפקדונו ושמירתו, ולבסוף בהעברתו למקדש הירושלמי. על הבסיס הדתי והאדמיניסטרטיבי הזה שמתואר הן אצל פילון והן אצל יוסיפוס, התפתח עשרות שנים לאחר מכן תפקידו של בית הכנסת, ומטבע הדברים בעיקר זה של 'ראש בית הכנסת' (*ἁρχισυνάγωγος*)[[324]](#footnote-324), בניהול גביית 'מס היהודים' שהוטל על כלל יהודי האימפריה לאחר המרד הגדול, מימי הקיסר אספסיאנוס[[325]](#footnote-325) ואילך. יוספוס מזכיר גם הוא את המס, ומספר כי הגזירה שציוותה על היהודים להעלות כספים למקדש יופיטר שבקפיטוליום ברומא החליפה את המס שנהגו היהודים להעלות לבית המקדש. זו כנראה גם הייתה כוונתו המשפילה של המס, לאחר שבית המקדש חרב בידי חיילות אספסיאנוס, ובעיקר טיטוס בנו, שניהלו את המערכה בארץ ישראל.

המס היהודי היווה נתח משמעותי למדי בהכנסות המדינה הרומית. [[326]](#footnote-326) ההיסטוריון הרומאי סווטוניוס מספר שדומיטאנוס "לא היסס לגזול כל אשר נמצא לו", וכי לפיכך בימיו המס היהודי נגבה "בחומרה יתירה".[[327]](#footnote-327) משום כך, אם עקב חשיבותו הרבה של המס היהודי לאוצר הרומי בכלל, ואם בשל גחמה כזו או אחרת של הקיסר בפרט, הצריכה גביית המס מנגון מנהלי מיוחד, והוא ה-*fiscus judaicus* שנהג ברחבי האימפריה. מנגד, תפקידו ההיסטורי המקורי של בתי הכנסת באיסוף, ברישום ובהעברה של כספי תרומות הקהילות היהודיות ברחבי האימפריה למקדש הירושלמי היווה לאחר גזירת המס החדש, את התשתית המנהלית המזומנת מאליה לטיפול הארגוני בענייני העלאת המס לשלטונות הרומאים. סווטוניוס מעיד כי בימי דומיטיאנוס (96-81) המס הוטל על "אלה אשר חיו לפי דרכי היהודים (*improfessi Iudaicam viverent vitam*)" גם אם התכחשו לכך. בין האחרונים, קרוב לוודאי, היו גם יהודים-נוצרים, דהיינו יהודים שנשארו יהודים והאמינו בישו כמשיח. המס שהושת על כלל האוכלוסייה היהודית, בכל גיל כמעט, היווה נטל כלכלי של ממש, בעיקר על משפחות מרובות ילדים, ועל כן ברור מדוע חיפשו רבים להשתמט ממנו. פקידיו של דומיטיאנוס במנגנון ה-*fiscus judaicus* לא הבחינו בין זרמים יהודיים פנימיים, כמו הנצרות היהודית,[[328]](#footnote-328) אלא רק בין אלה שהינם יהודים במקורם לבין 'מתייהדים'[[329]](#footnote-329) (ומתנצרים) ממוצא רומי או פגאני אחר שניסו להסתיר את זהותם. האחרונים אף נמסרו לשלטון על ידי מלשינים (*Delatores*) והועמדו לדין. רכושם הוחרם ורבים מהם אף הוצאו להורג. אולם מציאות זאת השתנתה לאחר הרצחו של דומיטאנוס וסופה של השושלת הפלאבית, ועלייתו לשלטון של נרווה (98-96), הראשון מ'חמשת הקיסרים הטובים'. נרווה שינה את מדיניות מס היהודים מתוך עיקרון שאף נחקק בצידו האחד של מטבע *Sestertius* רומאי במשפט: *FISCI IVDAICI CALVMNIA SVBLATA* ("בוטל הקלון של המס היהודי"), סביב דיוקנו של הקיסר הרפורמטור. פירושה המדויק של כתובת זו אינו ידוע, אך נראה שלא אהדה מיוחדת ליהודים היא שהנחתה את מחשבותיו של הקיסר החדש, אלא הצורך ביישומה ובתחזוקתה של מדיניות 'השלום הרומאי' (*Pax Romana*), ברחבי באימפריה וודאי שגם בעיר רומא, בירתה המצולקת מטראומת שלטונו העריץ של דומיטיאנוס.[[330]](#footnote-330) נרווה לא ביטל את המס,[[331]](#footnote-331) שכן עדויות להמשך גבייתו חוזרות ומופיעות בימי יורשיו, אולם נראה שהוא ביצע מספר שינויים והתאמות משמעותיות. ההיסטוריון הרומאי קסיוס דיו שתיאר את ראשיתו של המס היהודי, כתב שהוא הושת על יהודים שהמשיכו להיות נאמנים למורשת אבותיהם.[[332]](#footnote-332) הגדרה זו תאמה ככל הנראה את המדיניות שהייתה מקובלת בימיו, כלומר זו שהחלה מהרפורמה של נרווה וטריאנוס. נראה כי בדיעבד, מדיניות המס היהודי, מימי נרווה ואילך, וודאי שבימי טריאנוס, אף הגדירה את היהדות על פי תפיסתה של רומא. וזו לא הייתה הגדרה אתנית, אלא דתית,[[333]](#footnote-333) שבליבתה עומדת שוב מדיניות הסובלנות הרומית ל'מסורת אבות' של היהודים. נראה כי השינוי הגדול של נרווה במדיניות המס היהודי, הייתה שבהשוואה לקודמו דומיטיאנוס, כפי שמעיד סווטוניוס, הרומאים פסקו מלהבחין בין נוצרים ממוצא יהודי ("אלה שהתכחשו למקורם") לנוצרים ממוצא פגאני ("אלה שחיו לפי דרכי היהודים בלי להודות בכך").

רפורמה זו באה לידי ביטוי בהיר למדי בתקופת שלטונו של טריאנוס (117-98), יורשו ובנו המאומץ של נרווה. בחליפת מכתבים בין פליניוס "הצעיר" (*Secundus*), מושל הפרובינקיה ביתניה-פונטוס שבאסיה הקטנה, לבין טריאנוס, מתייעץ פליניוס עם הקיסר בשאלה כיצד לשפוט נוצרים. היסודות לרדיפת הנוצרים הונחו כאמור עוד מימי נרווה אולם הגיעו כנראה למבוי סתום משפטי שכן אין בנמצא חוק שעל פיו נשפטים הנוצרים. לפחות לא בימי טריאנוס.[[334]](#footnote-334) הפרוצדורה השיפוטית שבכל זאת ננקטת במצוות פליניוס היא אינסטינקטיבית, מעין חקירה בסיסית שעיקרה ניסיון לחלץ הודאה בדבר האישום, שהוא בפשטות 'להיות נוצרי'. אולם גם בפרוצדורה זו פליניוס אינו בטוח. אין לפניו, כעדותו, תקדים מוכר ולכן והוא פונה לקיסר; פליניוס מסביר כי "מגפת האמונה התפלה (*superstitio*) הזאת התפשטה, לא רק לערים אלא אף לכפרים ולאזורי השדה", והוא מפרט באגרתו לקיסר את הפרוצדורה שבה נקט: I interrogated them whether they were Christians; (*interrogavi* *ipsos, an essent christiani*) if they confessed it I repeated the question twice again, adding the threat of capital punishment.[[335]](#footnote-335) הגדרת הנצרות כאמונה תפלה, כמו גם רדיפתה ככזו, התייחסה כמובן גם לנוצרים שממוצא יהודי, שכן כפי שראינו הרשויות הרומיות פסקו מלהבחין בין יהודים-נוצרים לנוצרים ממוצא פגאני. מבחינתם, מנקודה זו ואילך, אלה גם אלה הוגדרו כנוצרים.

דוגמה בולטת למדיניות כוללת זו של הרומאים כלפי הנוצרים (גם ממוצא יהודי כאמור) מצויה גם במקור יהודי מרכזי מאותה תקופה, והיא לדעתי העילה המרכזית לסיפור על משפטו של התנא הגדול מתקופת יבנה, רבי אליעזר בן הורקנוס, בפני שופט רומאי, בעוון שיח ושיג עם נוצרי:

The story goes that Rabbi Eliezer was arrested for sectarianism (*minut*) , and that they took him up to the *Bema* to be judged. The ruler said to him: A sage such as you associating himself with these matters!? He said to him: I have trust in the judge. The ruler thought that he was speaking of him, but he meant his Father in Heaven. He said to him: Since you trust me, I also have said: Is it possible that these *sevo[t]* (gray hairs?) would err in such matters? *Dimus* [= *Dimissus* ]! Behold, you are dismissed. When he had left the *Bema* , he was troubled that he had been arrested for sectarianism. His disciples came in to comfort him, but he was inconsolable. Rabbi Akiva came in and said to him: Rabbi, I will say before you a word; perhaps you will not be troubled. He said to him: Say! He said to him: Perhaps one of the sectarians said something to you of sectarianism, and it caused you pleasure. He said to him: By heaven, you have reminded me. Once I was walking in the marketplace of Tsippori, and I found there Ya c akov, the man of Kefar Sikhnin, and he recounted a saying of sectarianism in the name of *Yeshu the son of Pantiri* , 71 and it caused me pleasure, and I was arrested by/ for the words of sectarianism, for I violated that which is written in the Torah, ‘Keep her ways far away from you, and don’t come near the opening of her house, for she has brought many victims down!’ [Provrbs 5:8]. (t.Hul. 2:24) [[336]](#footnote-336)

דבריו של אותו יעקב הדורש פסוקים מספר דברים (כג) מסבים "הנאה" לרבי אליעזר, על פי ווידויו שלו לאחר מעשה בפני תלמידו רבי עקיבא. שיח זה שבין התנא למין מוסבר על ידי דניאל בויארין, ובצדק גמור לדעתי, כדוגמה מייצגת של מפגשים אינטלקטואלים בין זרמים שרבים כמותם התקיימו כנראה בסביבות ארץ ישראל באותה התקופה. אלא שבנקודת זמן מסוימת הפכו מפגשים אלו לבעייתיים, אם לא מסוכנים, בעיני מנהיגי ומובילי הזרם הרבני המרכזי שבתקופת יבנה ואילך, ועל כן הוטל עליהם איסור. רבי אליעזר עצמו אומר על פי הכתוב, בהמשך דבריו לרבי עקיבא: "ונתפסתי על דברי מינות שעברתי על דברי תורה הַרְחֵק מֵעָלֶיהָ דַרְכֶּךָ וְאַל תִּקְרַב אֶל פֶּתַח בֵּיתָהּ (משלי ה מג)". בפיו של רבי אליעזר מושמים איפה דברי חרטה על כך שעבר על דברי חכמים האוסרים כל קשר ומגע עם מינים נוצרים. ביטוי לכך נמצא במדרש כדלקמן:

איזהו סייג שעשו כתובים לדבריהם הרי הוא אומר 'הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה' (משלי ה ח) הרחק מעליה דרכך זו מינות שאומרים לו לאדם אל תלך בין המינים ואל תכנס לשם שמא תכשל בם (אבות דרבי נתן, א' ב ז). [[337]](#footnote-337)

אבות דרבי נתן הוא אמנם מדרש מאוחר,[[338]](#footnote-338) אם כי ייתכן שיש ממקורותיו שהם תנאיים.[[339]](#footnote-339) אולם בלא ספק דברים אלו משקפים נאמנה את רוחה של תקופת התנאים מימי יבנה ואף ניתן למצוא לכך מקבילות ותוספות במקורות תנאיים מובהקים.[[340]](#footnote-340) ואמנם, הדם של איסורים אלו אף חצה את קווי הפולמוס היהודי-נוצרי של המאה ה-2, ונמצא אצל יוסטינוס מרטיר עצמו ששם את לשון האיסור מטעמם של החכמים על קשר ומגע עם הנוצרים בפיו של טריפון היהודי במילים מפורשות: "מן הראוי היה שנשמע למורינו אשר הורו לנו שלא נישא וניתן עמכם ויפה היה אילו לא שיתפתי עצמי בשיחה זו עמך שכן דברי חילול השם אתה אומר" (דיאלוג 1:38). סמיכות הדברים והזמנים אינה דורשת הסבר נוסף. דברי יוסטינוס אמנם מאוחרים בדור אחד לתקופת יבנה אולם הם משקפים מציאות ידועה ומוכרת גם טרם זמן כתיבת הדיאלוג. איסור החכמים על שיח ושיג עם המינים הנוצרים, כמו גם איסורים נוספים ממקורות תנאיים על צריכת שחיטתם, פִּתם, יינם של אותם מינים וכיוצא באלה (תוספתא, חולין ב ו) נקבעים במסגרת זמן שקופה וברורה. לא מקרה הוא שסדרת האיסורים דלעיל מן התוספתא מקדימה באותו המקור רק את סיפור משפטו של רבי אליעזר בן הורקנוס בפני ההגמון הרומי בעוון של מינות נוצרית. אין זו אלא עריכה מגמתית ומשמעותית של מקורות אלו בזה אחר זה, ללמדנו את ההקשר המיידי של המעמד המוזר לכאורה שאליו נקלע רבי אליעזר עם סדרת האיסורים על כל קשר ומגע עם המינים, קרי היהודים הנוצרים.

נסיבות הופעתם של איסורים מפורשים אלה, הרקע ההיסטורי של התקופה והאישים שמוזכרים בקשר אליהם, כל אלה עשויים להוות הסבר מספק לתיקונה של 'ברכת המינים' בתקופת יבנה, אולם כאמור ההקשר האמיתי הוא רחב הרבה יותר, כפי שהודגם בסיפור משפטו של רבי אליעזר בן הורקנוס.

ידועים מקרים מתועדים לא מעטים ברחבי האימפריה הרומית שבהם נוצרים הובאו למשפט רומי כתוצאה מהלשנה.[[341]](#footnote-341) ייתכן שזה גם המקרה שלפנינו. בגירסת התוספתא לסיפור המשפט אומר אותו 'הגמון' לרבי אליעזר כאשר הוא מזכה אותו מאשמת נוצריות: "אפשר **שהסיבות** הללו טועים בדברים הללו", קרי, אלו המכונים בגרסה זו 'סיבות' הם כנראה הללו שמסגירים את רבי אליעזר לרומאים באותה האשמה. אין משמעות אחרת סבירה לדברים המושמים בפי השופט הרומאי. ואמנם המונח 'סיבות', שהוא הופעה נדירה למדי בספרות התלמודית, משמעותו כפי הנראה היא 'זקנים'.[[342]](#footnote-342) מכאן שבהחלט ניתן לשער במידה רבה של ביטחון שאם אכן אירע הדבר שמתועד בשלושה מקורות תלמודיים כאמור, ייתכן שלפנינו סנסציה נוספת הקשורה לדמותו של התנא הגדול, שמבצבצת בין השורות, והיא קשורה באופן ברור למדי סיפור אחר, מהותי לא פחות, והוא נידויו של רבי אליעזר בן הורקנוס בגין המחלוקת הידועה על 'תנורו של עכנאי' שנדונה כאמור בפרק הקודם.

התלמודיסט הנודע שאול ליברמן מצא גם כן קשר בין שני האירועים. לדבריו רבי אליעזר לא רצה לאפשר לדיון להתפתח כי השופט הרומאי היה עלול לשאול שאלות גם לגבי נידויו של רבי אליעזר מקרב החכמים ובכך להתערב בעצם בסדרים הפנימיים של הישיבה הארצישראלית.[[343]](#footnote-343) אין אמנם לדעת מה רצה או לא רצה רבי אליעזר. ניתן רק לומר שבסיפור המשפט יש לפחות גרעין של אמת, וודאי ששיקוף של מציאות. הנצרות אכן נרדפה באותם ימים על ידי הרומאים, אם כי הרדיפות לא היו מתמשכות אלא התרחשו מעת לעת. היהדות הרבנית עשתה כנראה כל מאמץ להפריד את עצמה מהיהדות המשיחית שסיכנה אותה, וכנראה שגם הופעל לחץ ונסיונות שכנוע בקרב האדמיניסטרציה הרומית הן באיזור והן ברומא עצמה שלא לראות את היהודים הנוצרים כיהודים.

ואמנם נראה שמעמד זה אליו נקלע רבי אליעזר, של משפט בערכאה רומית דווקא בחשד לשיח של חכם עם נוצרי-יהודי, דווקא שופך אור בהיר למדי על נסיבות העניין, וכפי שראינו לעיל, על הקשר של סיפור זה עם מעמדם החדש של הנוצרים **היהודים** מתקופתו של הקיסר טריאנוס (ואולי נרווה לפניו) ואילך. אם בתקופת דומיטיאנוס יכלו נוצרים-יהודים לחמוק מתשלום המס היהודי, כאשר הם, כדברי סווטוניוס, "התכחשו למקורם" דהיינו, לעובדת השתייכותם לאתנוס היהודי, או לפחות למוצאם ממנו, הרי שלפחות מימי טריאנוס ואילך (אם לא בימי נרווה) בעייתם של הנוצרים ממוצא יהודי כבר איננה המס היהודי, אלא אובדן חופש הפולחן שלהם כפי שהותר ליהדות באופן רשמי ומתועד עוד מימי הקיסר קלאודיוס,[[344]](#footnote-344) שכן מקובל על הרומאים מתקופת נרווה-טריאנוס ואילך, שהנוצרים היהודים כבר אינם נוהגים על פי 'מסורת אבות' יהודית כפי שמגדיר זאת קסיוס דיו. התוצאה הייתה אובדן זכויותיהם כאזרחים ואף גרוע מכך, אובדן רכושם, ובמקרים רבים אף חייהם.

דוגמה נוספת למעמדם החדש של הנוצרים מסוף תקופתו של דומיטיאנוס נרמזת בחיבור אפוקריפי של הברית החדשה בשם 'מעשי יוחנן' (*Acta Iohannis*). בחיבור זה מסופר כי הקיסר דומיטיאנוס ביקש לגרש את היהודים מרומא, ושכתוצאה מכך ועל מנת למנוע את רוע הגזירה, שלחו כמה יהודים "אמיצים" מכתב לקיסר ובו נאמר כדלקמן:

דומיטיאנוס, קיסר ומלך העולם, רבים מאיתנו היהודים מפצירים בך ומבקשים מהוד מעלתך בהכנעה לא לגרש אותנו מלפני פניך האלוהיים והמיטיבים; כי אנו נאמנים ומצייתים לך, [...] אבל יש אומה חדשה ומוזרה, לא מתנהגים כמו עמים אחרים ולא מקפידים על קיום המצוות של היהודים, (הם) אינם נימולים, אינם אנושיים, ללא חוק, חתרנים ומכריזים על אדם כאלוהים. כולם מתכנסים יחדיו תחת השם המוזר 'נוצרים'. אנשים אלה דוחים את אלוהים, [...][[345]](#footnote-345)

על פי החיבור הקיסר הזועם הורה לסנאט לפרסם צו שיורה להמית את כל אלו שהתוודו שהם נוצרים אולם ניתן לראות שההאשמות של היהודים נגד הנוצרים במעשי יוחנן אינן נוגעות ספציפית למדיניותו של דומיטיאנוס, אלא יותר לנרווה יורשו, מכיוון שבימי דומיטיאנוס, יהודים-נוצרים לא הוצאו להורג באשמת היותם נוצרים*.* יהודים-נוצרים אלה יכלו להיות נרדפים רק על ידי פקידי הפיסקוס יודאיקוס באשמה של התחמקות מתשלום המס תוך שימוש בתירוץ שהם לא בדיוק יהודים. רק פגאנים-נוצרים היו בסכנת עונש מוות בתקופת שלטון דומיטיאנוס באשמה של אתאיזם. בכל מקרה, אנו יכולים לראות שזה היה ניסיון של היהודים להגדיר נכון יותר מבחינתם את הנצרות. דעה זו שהתקבלה בסופו של דבר אצל הרשויות הרומיות היא שלא כמו היהדות הנצרות איננה הגדרה אתנית ונוצרים עשויים להיות הן מקור יהודי אך גם ממוצא אלילי; שהם אכן היו קבוצה נפרדת של אנשים, ושנעשה מאמצים רבים מבחינת הזרם היהודי המרכזי להתרחק מהכת (הנוצרית) הזו על ידי הכרזתם שהאחרונים אינם יהודים, תוך ציון שהם ערלים. בתקופתו של דומיטיאנוס זו הייתה השיטה שבה השתמשו פקידי הפיסקוס יודאיקוס כדי לחפש את מעלימי המס, כפי שמעיד סווטוניוס על "אלה שהסתירו את מוצאם (כיהודים)".

היהודים מאשימים את הנוצרים כי הם ערלים. האשמה כוללנית זו היא כמובן חסרת בסיס שכן בתקופה זו מרבית היהודים-נוצרים היו נימולים. אם כך היה, מדוע אם כן יטרחו היהודים להתקרב לקיסר מלכתחילה? מכיוון שגם תחת דומיטיאנוס וגם נרווה, רק המתנצרים ממוצא אלילי היו בסכנת רדיפה. התשובה לקושי הזה היא ש"מכתב" זה משקף את התיאולוגיה הנוצרית המסורתית בדבר אי נחיצות ברית המילה עבור היהודי (וברור שגם עבור הלא יהודי),[[346]](#footnote-346) ולכן נראה שפרט זה הוכנס במתכוון. בכל מקרה, גם אם לא היה מכתב כזה במציאות, הוא בהחלט נמהווה שיקוף אמיתי של אותה תקופה. ואמנם ליהודים היו כל הסיבות להתרחק מהנצרות היהודית. מתקופת קיסרותו של נרווה ואילך בהחלט היה כדאי להיות מוכר על ידי הרומאים כיהודי ולא כנוצרי.

התקופה הרגישה שלאחר המרד העמידה את היהודים לא רק ביהודה אלא כנראה בכל רחבי האימפריה בסכנה לאבד את זכויותיהם או את מעמדם החוקי. העובדה שהרומאים חשבו על שיקולים אחרים, כמו הטלת המס המיוחד על היהודים, לא יכלה להיחשב כהבטחה למדיניות עתידית. מה באמת רצו הרומאים איננו יודעים, אך עם זאת אנו יכולים להניח שככל שהרומאים היו הפכו חשדנים ועירניים ליהודים ולמעשיהם כך נאלצה ההנהגה היהודית להיות זהירה יותר כלפי השלטונות הרומיים ולהישמר מכל מעשה התגרות שעלול היה לגרום לתגובות קשות וחמורות. לכן, אין ספק שהאינטרס המיידי של ההנהגה היהודית היה לייצב את היחסים עם רומא. כמעט בכל מחיר.

ללא ספק היתה זו תקופת מבחן קשה לנצרות הצעירה. למצוקת הנוצרים ממוצא רומי-פגאני שנרדפו בתקופת דומיטיאנוס, נוספו בעיקר מתקופת טריאנוס ואילך, ובבת אחת, גם נוצרים ממוצא יהודי שאיבדו באחת את הביטחון שהעניק הסטאטוס הדתי והאזרחי שלהם (אם כי בתשלום לא פשוט מבחינת רבים מהם, תרתי משמע, של המס היהודי). והמבחן היה כמובן בעיקר של אמונה, שכן, כפי שראינו בחליפת המכתבים שבין טריאנוס לפליניוס הצעיר, וגם במשפטו של רבי אליעזר בן הורקנוס,[[347]](#footnote-347) הנוצרים שהובאו לדין בבתי המשפט הרומאים בתקופה זו נדרשו להתכחש לאמונתם.

במידה רבה של וודאות ניתן להניח שלפחות מבחינתם של הנוצרים היהודיים במקורם המוצא היחידי ממצב דברים גורלי זה, ובעיקר כדי לא להידרש להתכחשות פומבית במשיח הנצרות, היה לשוב לבתי הכנסת ולהיכלל שוב ברשימותיהם, או להאחז בהם אם לא פרשו קודם לכן מטעמי מס או אמונה דתית. אין ספק שעבור כמה היה זה מוצא של התפכחות או של תשובה. אצל אחרים, מימי נרווה-טריאנוס ואילך, היכללות ברשימת משלמי המס היהודי הפכה שוב ליתרון. לא בעצם תשלום המס כמובן אלא בהיכללות ברשימות שניהלו ראשי בתי הכנסת, שוודאי הפכו להיות במקרים לא מעטים מעין רשימות הצלה. שכן ללא ספק הן העניקו הגנה מפני משפט רומי בעוון אמונה משיחית או אתאיזם.

טענתו של המסטרה, ואינני מוצא סיבה כבדת משקל שיש בה כדי לסתור טענה זו, היא כי מגמה זו הייתה בבחינת הגורם המרכזי לתיקונה של 'ברכת המינים'. אולם אין להגביל לדעתי את הצורך שנוצר בתקופת יבנה להוציא את היהודים הנוצרים מתוך הקהילה באמצעות סילוקם מבתי הכנסת למרחב נוח של פולמוס דתי בין זרמים פרשניים. עד כמה שפולמוס זה היה נוכח בחברה היהודית בתקופת יבנה, 'ברכת המינים' כביטוי של מדיניות חריפה של הדרה והיפרדות קשורה קשר בל יינתק במדיניותה הנוקשה של רומא כלפי ביטויי משיחיות ותופעות של נביאי שקר לתפיסתה.[[348]](#footnote-348) ברוח זו ניתן לראות את הדברים המושמים בפי "ראשי הכהנים והפרושים והסנהדרין" באוונגליון על פי יוחנן על ישו: "מה נעשה? הרי האיש הזה עושה אותות רבים! אם נניח לו כך, הכל יאמינו בו והרומאים יבואו ויחריבו את מקומנו ואת אומתנו"[[349]](#footnote-349) (יוחנן יא 48-47). עד כמה שנפקפק, ובצדק, במידת הדיוק ההיסטורי של האוונגליונים, הרי שבמקרה זה אין לי ספק שהאוונגליסט משקף מציאות ממשית, אם נשכיל כמובן שלא לדקדק בכוונתו האידיאולוגית. אין ספק שבעיקר בתקופת יבנה, לאחר המרד הגדול ותוצאותיו הקטסטרופליות, ובעיקר לאחר שעלתה נכונות למדיניות סובלנית יותר מצדם של הרומאים למנהיגות היהודית המתחדשת, עדיין החשש מרומא הוא שהדריך את מחשבות החכמים והחלטותיהם.

כלל הסיבות שמנינו, הדתיות, החברתיות ובעיקר הפוליטיות, שבמקרה זה נכרכו בזהות אינטרסים אחת וברורה מצדם של חכמי יבנה, הנם בעיני היסודות המוצקים לצורך בתיקונה של 'ברכת המינים' בתקופה זו, וכמובן לאישור נוסף לקדמותה של תפילת הקבע, העמידה, שנסדרה באותה תקופה ממש.

**ברכת המינים ויוסטינוס מרטיר**

עשרות שנים בודדות לאחר מכן, במחצית המאה ה-2 ולאחר שארץ ישראל צולקה שוב קשות בשנים הקשות של מרד בר כוכבא (136-132) ונדידתה של המנהיגות היהודית בדור התנאים השלישי מיבנה לגליל התחתון, מופיעה עדות חיצונית נוספת וחשובה מאין כמותה לקיומה של ברכת המינים כבר בדור זה. העד במקרה זה הוא יוסטינוס מרטיר כפי שנראה לעיל, שאלה מרכזית מאד ביחס לחיבוריו או עדויותיו של יוסטינוס מרטיר, איש פלאביה ניאפוליס (היא שכם דהיום),[[350]](#footnote-350) שחי במחצית הראשונה של המאה השנייה, היא כאמור התקופה הפורמטיבית בהיסטוריה היהודית לזרמיה דאז – הנוצרית והיהודית.

העיון בסוגת זכרונות היסטוריים זו ודומותיה, הייתה והינה עד כמה ניתן לסמוך על מידת דיוקן ההיסטורי. אולם המדקדק בדיוקן של העדויות ההיסטוריות המצויות לרוב ובאופנים שונים בספרות עניפה זו של התיאולוגים הנוצריים המוקדמים (והמאוחרים) לא ירחיק לכת. ראיות מושלמות ודייקניות הנצרכות כדי לבסס הערכה או ידיעה הן המצאה או תובנה מודרנית, ככל הנוגע להיסטוריון, וגם הן במידה מוגבלת. משקלה של העדות ההיסטורית בכתבי אבות הכנסייה, אם ניתן לבור רק זאת מתוך הגותם רבת הפנים, הייתה מדוייקת עד למידה שלה נדרשו כותבים אלו כדי לבסס את הגותם התיאולוגית או את טענתם האמוּנית. הנחה זו ניתן להחיל במידה רבה של צדק גם על הספרות התלמודית. אומר בזהירות כי לדעתי כי אין כאן בדרך כלל הטעיה מכוונת מצידם של כותבים אלה, בכל אופן לא ברובם המכריע של האזכורים ההיסטוריים, שכן גם דיסאינפורמציה, לפחות בצורתה המשוכללת, היא סוג של מניפולציה תודעתית שמקומה טבעי לה יותר בכתיבה הדוקומנטרית המודרנית ופחות, אם כי לא לגמרי, בז'אנרים הפולמוסיים של שלהי העת העתיקה.

במוקד דיוננו יעמדו דברי יוסטינוס בעניינים אלו בחיבורו 'הדיאלוג עם היהודי טריפון',[[351]](#footnote-351) שכן, כפי שנראה, הקשר שבין עדות יוסטינוס לברכת המינים נראה לעין בבירור. בכל מקרה הרבה יותר מדברי האבנגליון על פי יוחנן על הגירוש מבית הכנסת, אותו קשה יותר לקשור באופן מובהק לברכת המינים.[[352]](#footnote-352) באופן טבעי לכדה את עיני החוקרים עוד מראשית המחקר המודרני הזיקה הברורה,[[353]](#footnote-353) גם אם השנויה במחלוקת, שבין ברכת המינים לעדויות יוסטינוס מרטיר על קללת כריסטוס והנוצרים בבית הכנסת. יוסטינוס עצמו היה ממוצא פגאני, והנחת ריחוקו מההוויה היהודית במידה כזו או אחרת, שלא כמו היהודים המתנצרים או היהודים הנוצרים שסבבו בעריה ובכפריה של ארץ ישראל, דווקא מחזקת בעיני את עדותו על התפילה היהודית. את הטענה שעדותו אינה מהימנה, או שאינה מרמזת בהכרח על ברכת המינים, הן מהסיבה דלעיל, והן לרגל החולשה המיוחסת לאי דיוקו בהצגת הפרטים הנוגעים לתפילה זו,[[354]](#footnote-354) אני מבקש לדחות מהנימוקים שיוצגו להלן. הדיון שאני מקיים בסוגיה זו, יש לומר ביושר, המעניק כובד משקל גם להיקשים לוגיים, וודאי שאינו חף מטעות, אולם את המסקנות שאציג בנדון, ניתן גם לבסס בהבנתה של התקופה, דבריה וכתיבתה.

וכך מטיח לכאורה יוסטינוס בדיאלוג עם טריפון:

For ye slew the Just One and His prophets before Him, and now you reject, and, as far as in you lies, dishonour those that set their hope on Him, and God Almighty and Maker of the universe who sent Him, cursing in your synagogues them that believe on Christ. For you have not authority to raise your own hands against us, because of them that are now supreme. But as often as ye could, this also ye did (Dialog 16:4)

השאלה המרכזית היא כמובן האם תלונתו של יוסטינוס על קללת המאמינים בבתי הכנסת מרמזת על 'ברכת המינים', שכן תשובה חיובית לשאלה זו תהווה עדות נאמנה לקיומה של תפילת שמונה עשרה במחצית המאה ה-2, שאז ניתן יהיה לתמוך בברייתא הבבלית על ראשיתה של התפילה, ובמסורת על תיקונה של ברכת המינים המופיעה באותו המקור. אולם ראשית לכל יש להבין את חשיבות דבריו של יוסטינוס על התפילה, מבחינתו שלו. שכן זו לדעתי הדרך הנאותה להגיע לשאלה האם דבריו של יוסטינוס מתייחסים לברכת המינים. מבחינה זו, ועל פי כל הגיון, רק קריאת דברי יוסטינוס בנאמנות מלאה להקשר שבו הם נמסרו לקורא עשויה להעמיד את דבריו על קללת המאמינים בכריסטוס בבתי הכנסת באור הנכון ובמובן שאליו התכוון.

התוכחה הנדונה מופיעה אצל יוסטינוס לאחר סדרה קצרה של מובאות מקראיות, שנועדו להוכיח כי קשיות לבם של היהודים הינה תכונה שקיימת אצלם מקדמת דנא וכמאפיין קבוע ולא משתנה. לשם כך מצטט יוסטינוס פסוק מספר דברים, "וּמַלְתֶּם אֵת עָרְלַת לְבַבְכֶם וְעָרְפְּכֶם לֹא תַקְשׁוּ עוֹד" (י טז), בשינוי קל, מתוך נאומו של משה לבני ישראל בעבר הירדן עם סיום תפקידו המיתי בתולדות האומה. משה נושא דברים אלה לאחר פתיחת החלק השני של נאומו שבו הוא מציג בפני בני ישראל "אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים" (ה א) ומוסיף משה, מה שעשויה להיות אלגוריה שמתאימה למדי לבסיס התיאולוגי של תלונתו של יוסטינוס, כי "ה' אֱלֹהֵינוּ כָּרַת עִמָּנוּ בְּרִית בְּחֹרֵב: לֹא אֶת אֲבֹתֵינוּ כָּרַת ה' אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת כִּי אִתָּנוּ". על פי הסיפור המקראי דנן, הברית בחורב היא חדשה,[[355]](#footnote-355) בהיותה שניה לברית האל עם אבות האומה, אברהם,יצחק ויעקב. וברית חורב כמאמר הפסוק אינה ככמו הברית הראשונה עם האבות באופן מהותי בעצם התגלמותה במתן תורת החוקים והמשפטים בהתגלות למשה על ההר. גם במעמד הר סיני נמסרת הברית המחוקקת על לוחות האבן פעמיים (גם בשמות לב, לד), בפעם השניה לאחר חטא עגל הזהב. משה מייסר את העם על חטאותיו בהם הוא נוכח עוד מראשית שליחותו, הרבה קודם לפרשת העגל: "מַמְרִים הֱיִיתֶם עִם ה' מִיּוֹם דַּעְתִּי אֶתְכֶם" (ט כד). בתפיסתו התיאולוגית של יוסטינוס האלגוריה כאן ברורה. שכן כבר בדברי משה מופיעה הפרדיגמה היסודית של הברית החדשה הנוצרית שמקנה לה את תוקפה: המקרא, כפי שמציג זאת יוסטינוס, מראה לנו את מרי לבם של ישראל שמתגלה מעת לעת בהפרת הבריתות עם האל. הברית 'החדשה' שמציג משה כמו מייתרת את ברית האל עם אברהם, יצחק ויעקב כאשר היא נמסרת לבני ישראל (המה בני יעקב) במערכת יחסים סדורה של חוקים ומשפטים. מבחינה זו ברית מתן תורה בהר סיני שונה מברית האבות, כמו זו שניתנה לאברהם ו שתוכנה העיקרי הוא ההבטחה לזרעו אשר ירבה"כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחוֹל אֲשֶׁר עַל-שְׂפַת הַיָּם" (בראשית כב יז). האל מילא את הבטחתו לאברהם. הפרדיגמה אם כן היא שהברית האחרונה מייתרת את קודמתה. בדומה לכך מייתרת הברית החדשה בקרבּנו של כריסטוס את הברית הישנה של מתן תורה בהר סיני, בנאמנות לפרשנות הנוצרית ולמבנה הזרימה התיאולוגי שהתפתח בה.[[356]](#footnote-356)

יוסטינוס משנה קלות את דברי משה, ואומר כי האל 'קורא' [[357]](#footnote-357)( *κέκραγεν*) אל העם באמצעות משה "ומלתם את קשיות לבבכם".[[358]](#footnote-358) מילת הלב היא המילה האמתית על פי הרעיון הנודע של הברית החדשה, שמצוי בעיקר בכתבי פאולוס, בהשוואה למילת הבשר המסמלת את הברית הישנה לעומת ברית הרוח, בריתו של המשיח הנוצרי. שכן אומר פאולוס: "ומילה היא זו שבלב, לפי הרוח ולא לפי אות כתובה" (מעשה"ש ב 29) כמיטב הפרשנות הנוצרית של הפסוק המקראי מספר דברים. יוסטינוס מתריס בפני טריפון בעקבות זאת כי "המילה על פי הבשר ניתנה החל מאברהם לאות, כדי שתהיו נבדלים מכל האומות האחרות ומאיתנו, וכדי שרק אתם תסבלו את אשר אתם סובלים בצדק עכשיו" (דיאלוג 2:16). מכאן כבר קצרה הדרך הרעיונית לקשור את קשיות ערפם המפורסמת של היהודים, שהיא העָרְלָהה שהם נושאים בליבם מקדמת דנא, אל החטא הנורא מכל מבחינתו, שהוא דחיית משיחיותו של ישו. היהודים "הורגים את הצדיק ולפניו את נביאיו".[[359]](#footnote-359) קשר הגורל שבין ישו לנביאים הוא כפול: הוא דפוס של התנהגות יהודית סוררת שמשוך גם כן בין הברית הישנה, המנבאת כמיטב המסורת הנוצרית את ישו בדברי הנביאים, לבין התגשמותן של הנבואות בברית החדשה; אך הוא גם מעמיד יחדיו את ישו עם הנביאים שתפקידם לבשר את 'האמת' האלוהית בהבנתה הנוצרית, אל מול היהדות המתכחשת לאמת זו עוד בשלב שהיא מצויה (או מרומזת) רק בדברי אותם הנביאים בברית הישנה, טרם הופעתו המשיחית של ישו ככריסטוס.[[360]](#footnote-360) מבחינה זו יש גזרה שווה בין המופע המקראי הטיפולוגי של רצח הנביאים על ידי היהודים להריגתו של ישו בלחצם של היהודים.[[361]](#footnote-361) שהרי ניסיונם של היהודים לרצוח את הנביאים מכוון בלעדית לרצונם של היהודים למנוע את ידיעתה של אותה אמת,[[362]](#footnote-362) שהיא על פי התיאולוגיה הנוצרית הבסיסית נבואת הופעתו ובשורתו המשיחית של ישו. מבחינה זו גם ישו עצמו המצוי במהלך הדטרמיניסטי לקראת עלייתו לירושלים כדי למלא את ייעודו ולהיצלב, מגדיר את שליחותו שלו עצמו כנבואה, ולפיכך סיבת עלייתו לירושלים היא על פי דבריו "כי לא ייתכן שיספה נביא מחוץ לירושלים" (לוקס כג 35). יוסטינוס מכוון בדבריו אל ההווה, אל ימיו שלו, ולדידו ההמשך האידיאולוגי והבלתי נמנע של חטאי היהודים אינו מסתיים בהריגתו של ישו, אלא מסתמל באופן מטאפורי בקללת "המאמינים בכריסטוס" בבתי הכנסת. שכן הריגה של ממש של אותם מאמינים נבצר מהיהודים לעשות כדברי יוסטינוס המתייחס למדיניות הרומית בפרובינקיה. זוהי, אם כן, קשיות הלב היהודית הנוכחת בשיא גילויה מבחינתו של יוסטינוס בימיו, קשיות עיקשת שימיה מהיות בני ישראל לעם.[[363]](#footnote-363)

זאת ועוד: יוסטינוס מוצא בדברים אלה את הקונפליקט סביב שאלת משיחיותו של ישו, או את הויכוח על שאלת היותו של ישו מושא נבואותיהם של נביאי ישראל, מגבולות הפולמוס הפנימי שבין הזרם המרכזי שביהדות אותה התקופה לזרם הנוצרי שבתוכו, דהיינו ליהודים הנוצריים.[[364]](#footnote-364) הפולמוס שמייצג יוסטינוס בדיאלוג לכאורה עם טריפון היהודי הוא גם פולמוסה של הנצרות הפגאנית, הפאולינית במהותה, עם היהדות על שורשיה של האמונה המשיחית וצדקתם. מבחינה זו, ואם אמנם יוסטינוס מתייחס בדבריו על קללת המאמינים לברכת המינים, אזי מבחינתו הברכה עצמה מכוונת לכלל הנוצרים.[[365]](#footnote-365)

מבחינה זו ועל סמך ניתוח ההקשר הנדון, יש ליחס לדעתי לדבריו של יוסטינוס על קללת המאמינים חשיבות עליונה. בעיניו הקללה היא התגלמות עכשוית של חטאם של היהודים ששקולה, על פי הקדמתו של יוסטינוס, למרי באל על פי הדפוס שמתאר הדגם המקראי – כפי שראינו בספר דברים. והקללה מקומה בבית הכנסת. כלומר מבחינתו של יוסטינוס אקט זה, יהא אשר יהא טיבו, הוא מרכיב בליטורגיה היהודית. ולאו מילתא זוטרתא היא; שכן בכך כוללת הליטורגיה היהודית ביטוי שמהותו חייבת להיות, וודאי שבמחשבתו של יוסטינוס, לפחות שוות ערך בעוצמתה לדחיית הברית 'החדשה' ולרצח המשיח.[[366]](#footnote-366)

על מנת לסגור את המעגל התיאולוגי של מעשי היהודים, יוסטינוס חוזר שוב לקללה בבית הכנסת, והפעם בשיאה של סדרת דיאלוגים סוטריולוגיים, וכמובן שגם כאן ההקשר הכללי של הדיאלוגים הסובבים את תלונתו של יוסטינוס מדגישים ומבהירים את מהות התוכחה ואת ייחודה ועוצמתה:

I declare that they of the seed of Abraham who live after the Law, and believe not on this our Christ before the end of their life, will not be saved, and especially they who in the synagogues have anathematised, and still anathematise,1 those who believe on that very Christ, in order that they may obtain salvation and be freed from the punishment of fire [[367]](#footnote-367) (Dialog 47:4)

דיאלוג 47 עוסק מראשיתו בעניין היחס ליהודים הנוצרים ובעיקר בשאלת ישותם לעתיד לבוא. יוסטינוס נוקט לשון של דרוג כשהוא מדבר על הזכאים לאותה הישועה מתוך הקונפליקט שבין הנוצרים ממוצא פגאני, כמו יוסטינוס עצמו, לבין המאמינים בכריסטוס הממשיכים לקיים את תורת משה ומצוותיה. האורתודוקסיה היהודית המקיימת את מצוות התורה ודוחה את המשיח כמובן שלא תיוושע; יהודים המאמינים בכריסטוס שמאלצים נוצרים ממוצא פגאני שכנראה חברו אליהם "אין לקבלם" אומר יוסטינוס, וברור שגם להם לא תהיה הישועה; מאידך, נוצרים פגאניים ש'אולצו' גם לקיים מצוות התורה על ידי היהודים הנוצרים שעדיין מחזיקים בתורת משה – אלה "ייתכן שיוושעו"; מי מהם שלבסוף הושפע לרעה עד כדי התכחשות לכריסטוס וודאי שלא ייוושע, וכמוהם כמובן ששמורה אותה גזרת גורל לאורתודוקסיה הרבנית. קשיות לבם וערפם המפורסמת של היהודים אינה נותרת בלא תגובה הולמת. שכן לא רק יהודי ימיו ('זרע אברהם') הסוררים שאינם מקבלים את המשיח לא יוושעו, אלא שגם ביניהם הוא טורח לייחד את המקללים את כריסטוס עצמו בבתי הכנסת. וכדי להמחיש את עוצמת חטאם של האחרונים, מודיע יוסטינוס לטריפון כי להללו אף שמורה האש המכלה.

הדיון של יוסטינוס במידת הדין השמורה למאמיני כריסטוס מחד ולמחרפיהם מאידך אינה מדברת רק באחרית הימים הערטילאית, אלא מבססת דוגמה חיה ומדממת עוד מתקופתו שלו: "אף שעירכם נפלה בידי האויבים וארצכם הושמה לשממה", סונט יוסטינוס ביהודים של ימיו באמצעות טריפון, "אין אתם חוזרים בתשובה אלא אף מעזים לקלל אותו ואת כל המאמינים בו".

את ההצדקה לעונשם הכבד של המקללים את המשיח הנוצרי ואת מאמיניו (בבית הכנסת) מעלה יוסטינוס שוב בדיאלוג 95: " אבל אם מקללים אתם גם אותו עצמו וגם את המאמינים בו, ואתם ממיתים (אותם) כל אימת שיש בידיכם הסמכות - כיצד לא יבוקש (מידכם) דין וחשבון, גם על ששלחתם ידיכם בו". ומיד לאחר מכן חוזר יוסטינוס לזירה הסימבולית האולטימטיבית של הפולמוס נגד המשיח ומאמיניו – בית הכנסת: "שהרי אתם מקללים בבתי כנסיותיכם את כל אלו שנעשו נוצרים בעקבותיו" (2:96). יוסטינוס שב וחוזר בעקשנות ובהתמדה לזירת בית הכנסת, בהעמידו שוב ושוב את ההתנכרות היהודית לכריסטוס ולמאמיניו כמוטיב ליטורגי. שכן רק שם, בבית הכנסת, מוצגת עוצמת החטא היהודי כלפי המשיח בשיאה.

הליטורגיה מבטאת הסכמה, תרבות, אוירה חברתית ודתית ומעל הכל מדיניות ממוסדת, בהיותה הגשר התיאולוגי העדתי והקהילתי העיקרי שבין האדם לאלוהיו. בחברה היהודית נטולת מקדש וחסרת כוהניו האמונים על סדריו המדוקדקים של הפולחן, מתהווה דפוס אלטרנטיבי של הגדרת נתיבותיה של האורתודוקסיה החדשה ובעיקר השליטה באורחותיה. על כך אמונים מנהיגים ומורי דרך, ואליהם מכוון יוסטינוס בהתייחסותו האחרונה, ומתוך כך גם זו המאגדת את הרעיונות כולם, לקללת מאמיני כריסטוס בבית הכנסת. וכך קורא יוסטינוס ליהודיים בני זמנו:

Agree with us therefore and do not revile the Son of God, nor, obeying Pharisaic teachers, ever make sport of the King of Israel, as the rulers of your synagogues teach you, after the prayer (dialog 137:2)

בהקדמה לקריאה זו ליהודים חוזר יוסטינוס למכשול הגדול מכולם מבחינתו, והוא אופיים הסורר של היהודים המתכחשים ל'רפואה' שבאמונה במשיח הנושא על גופו את מכות האנושות (1:137). " For it were well ", טוען יוסטינוס, " if you obeyed the words of (Scripture)1 and were circumcised from the hardness of your heart, המוטיב הפותח את התלונות על קללת כריסטוס ומאמיניו בבית הכנסת והתולה אותם בקשיות לבם המפורסמת של היהודים חוזר וחותם את מקבץ התלונות באותו העניין. אלא שבאחרון נוסף מרכיב משמעותי – הצייתנות למורים "הפרוּשים". מהזווית הזו לפחות עולה כי חירופו וגידופו של ישו נובעים מגורם בעל סמכות. על כן, ולפחות כפי שמציג זאת יוסטינוס, היחס לזרם הנוצרי על כל מרכיביו מתקיים ביוזמה ממסדית ובהנחייתה. לצד זה עולה סוגיית הצגתם של אותם מורי הלכה יהודיים של ימיו כפרושים. אולם פרושים ככיתה מובחנת, כפי שמוכרת לנו מכתביו של יוספוס פלאביוס למשל, כבר אינם קיימים במציאות הארצישראלית של התקופה בה כותב יוסטינוס את הדיאלוג, בסביבות קו האמצע של המאה ה-2, ומכל מקום אין להם זכר במרכיבי היהדות ההלכתית שנאגרים בתקופה זו, ושייצרו מאוחר יותר את ספרות התנאים. אולם אין לראות בכך טעות או אי הכרת המציאות של ימיו. יוסטינוס נוקט כאן בגישה מחוכמת אך הכרחית של חיבור רציף, כרונולוגי ואידיאולוגי, של החכמים ומורי ההלכה היהודים של ימיו אל כיתת הפרושים, לא בהכרח אלו של יוסיפוס, אלא בעיקר לאותם "פרושים" כפי שהם מוכרים לו מהכתובים, טרם כינוס חלקם או מרביתם בקובץ קאנוני של הברית החדשה.

הפרושים מוצגים בכמה מחיבורי הברית החדשה כיריביו העיקריים[[368]](#footnote-368) של ישו בימיו עלי אדמות. פרושים אלה, כמן קבוצה אנונימית שצצה ומופיעה חליפות באירועים אקראיים לכאורה, המתווכחים עמו על ערכי אמונה,[[369]](#footnote-369) מאשימים אותו שכוחות הריפוי שלו שאובים מכוחות אופל ושדים,[[370]](#footnote-370) דורשים ממנו אות להוכחת מקור סמכותו[[371]](#footnote-371) ומזניחים אגב כל אלה משפט וחסד.[[372]](#footnote-372) ישו מתרה בתלמידיו להיזהר מתורתם של הפרושים[[373]](#footnote-373) "היושבים על כסא משה" (כג 2), כלומר, מורים את תורתו[[374]](#footnote-374) על פי פרשנותם הקלוקלת לתפיסתו.[[375]](#footnote-375) בכך סוגרים הפרושים את מלכות השמים",[[376]](#footnote-376) לעומת בשורתו של ישו הנישאת בפתיחת 'דרשת ההר' לקהל שומעיו, המבטיחה את פתיחת מלכות השמים לתלמידיו ולשומעי תורתו. וכשמסתנן אחד ממנהיגי הפרושים, ניקודמוס שמו,[[377]](#footnote-377) אל ישו באישון לילה, מצהיר ניקודמוס בפניו, "אנחנו יודעים כי מאת אלהים באת להיות מורה (*Διδάσκαλος*)". וכאשר מרצה ישו את תורתו על 'הבשר' ו'הרוח' בפני ניקודמוס הספקן, נוזף בו ישו לאמור: "אתה מורה בישראל ואינך יודע את זאת?" (יוחנן ג 10-1).[[378]](#footnote-378) ישו מועמד מול ניקודמוס כמורה אל מורה. המורה 'ממנהיגי הפרושים' מכיר בכך שאלוהים לצידו של ישו למרות ספקותיו, וזאת כדי להעמיד את הוראת האמת של ישו אל מול הוראת השקר של הפרושים.[[379]](#footnote-379) בואו של ניקודמוס אל ישו בהחבא ובשעת לילה דווקא הינו כהודאה באמת שעליו להסוותה מפני חבריו וייתכן שאף מייצגת את הקושי המובנה להיכנס למלכות השמים.[[380]](#footnote-380) וכך, כמאמין במסתרים,יופיע לפנינו אותו ניקודמוס בפעם השנייה באוונגליון של יוחנן, שם שואלים "ראשי הכהנים והפרושים" את משרתיהם מדוע לא תפסו את ישו המטיף בפני קהל עולי הרגל במקדש בחג הסוכות. ניקודמוס עונה לפרושים על פי הכתוב "האם תשפוט תורתנו את האדם בלא שתשמע אותו תחלה ותדע מה שעשה?", וזאת לא לפני שמזכיר לנו מחבר האוונגליון שזהו אותו ניקודמוס "אשר בא אליו קודם לכן, והוא אחד מהם". (יוחנן ז 51-14).

הטרוניה של יוסטינוס בדיאלוג 137 על כך שהיהודים מלעיגים על "מלך ישראל" במצוות 'מוריהם הפרושים' מנוסחת אם כן ככורח תיאולוגי. נראה שליוסטינוס אין עניין במאפיינים סוציולוגיים של יריביו האידיאולוגיים. מבחינתו אין ולא יכול להיות הסבר אחר למדיניות האנטי משיחית של ראשי התַּנָּאִים, אלה 'המורים' היהודים של ימיו,[[381]](#footnote-381) אלא אך ורק מתוך קשירתם, ההגיונית יש לומר, לאויבי ישו מן האוונגליונים, המורים הפרושים. הדיכוטומיה של ישו מול פרושים שבברית החדשה היא הפרדיגמה היחידה שעליה ניתן לבסס את התמודדותו של יוסטינוס עם מציאות ימיו. לפיכך שיפוטם של דבריו של יוסטינוס על פי קריטריונים של דיוק היסטורי חוטאת לעובדות ובעיקר להבנה התיאולוגית של דבריו. שכן האמת היחידה שיכולה להיות ידועה ליוסטינוס היא אך ורק זו שמבוססת על הפרדיגמות של כתבי הקודש, וליתר דיוק, התאמת המציאות של ימיו לאידיאולוגיה של הכתובים. על כן הבחירה של יוסטינוס במובאות, רעיונות ותיאורים מהעולם היהודי נועדה להיות סלקטיבית מלכתחילה. וכך גם יש להתייחס לסיפא של דבריו של יוסטינוס על הציות למורי הפרושים. יחד עם זאת אין לדעתי מקום להבין את דברי יוסטינוס כתיאולוגיים בלבד, כאילו הוא מנסה רק למצוא מכנה משותף בין ההתכחשות היהודית של ימיו למאפיין זהה בימי חייו של משיחו. אין לי ספק בכך שיוסטינוס שמתייחס ישירות למציאות ימיו, אחרת דבריו יסומנו כשקר וכזב, אלא שהוא מתאר את מציאות ימיו בהתאמה בשפה הרעיונית והסמלית של בברית החדשה.[[382]](#footnote-382) יוסטינוס יודע שיש בימיו מורי הלכה ושהיהודים נוהגים לציית להם.[[383]](#footnote-383) על כן בוחר יוסטינוס לחתום את חיבורו בקריאה ליהודים באמצעות טריפון להאמין "שישו הוא כריסטוס של האל" מתוך העדפתו של כריסטוס על פני מוריהם (142:2-3).

בין 'המורים הפרושים' לבין מחרפי ישו ומגדפיו נמצאים בתלונתו הנדונה של יוסטינוס "ראשי בית הכנסת (*ἀρχισυνάγωγοι*)". תואר זה היה נפוץ מאד במשך מאות בשנים הן בארץ ישראל[[384]](#footnote-384) והן בכלל במרחב דובר היוונית, ברובו הכמעט מוחלט בעולם היהודי ובמיעוטו הזניח, וקרוב לוודאי שבמובן שונה, גם בקהילות פגאניות מסוימות.[[385]](#footnote-385) עדויות לתפוצתו חקוקות באבני מצבות ובהקדשות לבתי כנסת עתיקים.[[386]](#footnote-386) במקורות הכתובים אנו מוצאים את התואר כמה פעמים בחיבורי הברית החדשה, ולאחר מכן בספרות הנוצרית הפוסט-קאנונית, בעיקר בכתבי פולמוס של אבות הכנסייה האפולוגטיקנים. יוסטינוס מכיר מושג זה, לא רק כמידת ידיעתו את עולם המושגים של הברית החדשה, אלא וודאי שגם מהיכרותו עם העולם היהודי של ימיו. ברי שיהודי בעל תואר זה נושא במעמד רם מעלה,[[387]](#footnote-387) אולם את יוסטינוס מעניין גם, ואולי בעיקר, תפקידו של 'ראש בית הכנסת' בבית הכנסת עצמו, באותה זירה שאליה גורר יוסטינוס את העימות עם יהדות ימיו. מבחינת הביסוס התיאולוגי של טיעוניו, יוסטינוס נאמן גם במקרה זה לדפוס של כתבי הקודש. תפקידם של ראשי בתי הכנסת בכתבים הנוצריים אמנם אינו מגיע בדרך כלל לרף השלילי של תפקיד הפרושים, ועל כן נשאלת השאלה מדוע נזקק יוסטינוס לפונקציה של ראשי בתי הכנסת? גם כאן כתבי הקודש מספקים לו את התשתית האידיאולוגית; אם באוונגליונים תפקידם של ראשי בתי הכנסת הוא ייצוג נוסף של הממסד היהודי, לרע אך גם לטוב,[[388]](#footnote-388) הרי שבחיבור הממשיך את הבשורה על פי לוקס מעטו של אותו מחבר, מעשי השליחים, כבר יש סימנים ברורים יותר לתפקידו של ראש בית הכנסת כפונקציה יותר ארגונית, ובענין הנדון בעיקר כמארגן התפילה. באחת האפיזודות של מסעות פאולוס המתוארות בחיבור מגיעים הוא וחבריו ביום שבת לבית הכנסת באנטיוכיה שבפיסידיה (*Antiochia Colonia Caesarea*),[[389]](#footnote-389) שם הם מוזמנים על ידי "ראשי בית הכנסת" לומר "דבר מוּסר" [[390]](#footnote-390)*(λόγος παρακλήσεως*) "אחרי קריאת התורה והנביאים". כשסיימו התבקשו פאולוס ובר נבא לשוב גם בשבת שלאחריה ולומר "את הדברים האלה" (מעשה"ש יג 15; 42). ספר מעשי השליחים משובץ באפיזודות דומות שבהן נושא פאולוס דברים בבתי הכנסת שבקהילות אליהן הוא מגיע.[[391]](#footnote-391) בית הכנסת הוא זירת הפעילות הנבחרת והמשמעותית לא רק עקב היותו מקום כינוסה של הקהילה לתפילה, אלא כי בעיקר זה המקום שבו מקובל להציג ולהורות את פרשנות הכתובים. תפקיד זה של בית הכנסת שהתקיים כבר במאה ה-1 נתמך גם בעדויות פנים יהודיות.[[392]](#footnote-392) פילון האלכסנדרוני המתאר בחיבורו 'המשלחת לגאיוס' את מעלותיו של הקיסר אוגוסטוס מוסר בין השאר כדלקמן:

הוא (אוגוסטוס) ידע כי יש להם (ליהודי רומא) בתי תפילה בהם יפגשו, בעיקר בימי שבת קודש כאשר הם לומדים בציבור את חכמת אבותיהם (המשלחת לגאיוס, 156)[[393]](#footnote-393)

"חוכמת האבות" (*φιλοσοφία*) של היהודים הוא מונח שפילון נוהג להשתמש בו לעיתים כשהוא מדבר על כתבי הקודש,[[394]](#footnote-394) ודבריו אלה מאשרים את הדפוס שמתואר במעשי השליחים ובמקומות אחרים על כך שתפקיד מרכזי מאד של בתי הכנסת, שהיו נפוצים מאד במרחב הרומי-הלניסטי (ובארץ ישראל בכלל זה) כבר במאה ה-1,[[395]](#footnote-395) היה קריאתם של כתבי הקודש בציבור ובעיקר פרשנותם. יתר על כן: פילון מוצא לנכון לציין בהמשך אותם הדברים שאוגוסטוס "לא אסר על התכנסויות לשם ביאור החוקים (*νόμοι*)" (157), דהיינו, פרשנות המקרא בציבור, פשט ודרש כאחד,[[396]](#footnote-396) היוותה פרקטיקה דומיננטית מאד בהתכנסויות בבתי הכנסת. לדבריו של פילון יש חשיבות עליונה מבחינה זו, שכן הוא מעיד על בתי הכנסת בעיר רומא במחצית הראשונה של המאה ה-1 לספירה, וללא ספק מנהג זה מוכר לו היטב גם מהמטרופולין שלו עצמו, המרכז הרומי-הלניסטי האדיר אלכסנדריה, שבו התקיימה קהילה יהודית גדולה וחזקה שבמרכזה נישא בית כנסת גדול ומפואר.[[397]](#footnote-397) התיאורים של 'מעשי השליחים' על בתי כנסת בערי אסיה הקטנה ובמקומות נוספים שבהם ביקר פאולוס, והווייתם של מוסדות אלו כפי שהיא מתוארת בחיבור זה, מעוגנים, אם כן, במציאות מוכרת למדי בכל רחבי האימפריה הרומית, ולא זו בלבד אלא שמציאות זו כהווייתה וכנוהגיה אף מוסכמת ומאושרת על ידי השלטונות.[[398]](#footnote-398) ואמנם עדות דומה מאד על מעמדו הרשמי של בית הכנסת בימי אוגוסטוס נמצאת גם בכתביו של יוסיפוס פלאביוס, שמצטט, ככל הנראה במדויק, את אישורו של אוגוסטוס שהיהודים "יקיימו את מנהגיהם לפי חוק אבותיהם".[[399]](#footnote-399)

לא במקרה מוצג פאולוס כנושא דברי מוסר ותוכחה "אחרי קריאת התורה והנביאים", שכן דבריו הם פרשנות של התורה והנביאים ברוח כריסטולוגית. על כן סדר הפעולות בבית הכנסת שמתואר במקרים אלה מכוון לצורך זה בלבד, ואין הוא כולל גם מעמדים ליטורגיים אחרים שכן בפשטות אין הם מעניינו של מחבר 'מעשי השליחים'. במקום אחד אף מצויין סדר זה ומשמעותו באופן מפורש: פאולוס נושא דברים בבית כנסת ידידותי בתסלוניקי "ושלוש שבתות דרש לפניהם מתוך הכתובים כשהוא מסביר ומוכיח כי המשיח היה צריך לסבול ולקום מן המתים" (יז 3-2). אין ספק שמדרש הכתובים של פאולוס בתסלוניקי ברוח זו הוא דבר המוּסר או התוכחה שנושא אותו פאולוס בבית הכנסת באנטיוכיה שבפיסידיה, גם כן לאחר קריאת התורה והנביאים. דבריו של פאולוס אינם רק בחזקת פרשנות אלגורית של הכתובים, אלא פוסעת צעד תקדימי קדימה למקומו של פאולוס כמזהיר ומוכיח, כמעשה מורה בפני תלמידיו. פאולוס מייצג בפרשנותו האלגורית את האמת הניבטת מנבואות הנחמה, שמעניקה לו את הסמכות המוחלטת, סמכות הוראת הדרך והמשפט.

כך גם מוכיח יוסטינוס את יריבו היהודי טריפון, ובאופן זה יש לראות את תלונתו על כך שהיהודים מחרפים את ישו בבית הכנסת "כפי שמלמדים ראשי בתי הכנסת לאחר התפילה". חוקרים שמטילים ספק בשאלה אם תיאר יוסטינוס את מציאות ימיו (ובדיעבד אם בכלל התייחס לליטורגיה יהודית מוכרת של ימיו, ובעיקר לברכת המינים) ציינו גם את בעיית מיקום הקללה בדברי יוסטינוס "לאחר התפילה". אלא שיוסטינוס עושה שימוש הכרחי בדפוס מוכר ומחייב מבחינתו, במקרה זה של מעשי השליחים. ראשי בתי הכנסת אחראים על ארגון עבודת בית הכנסת וסדרה, ולכך הם גם אלה המתרגמים בעיני יוסטינוס את הוראות "המורים הפרושים" לפרקטיקה ממוסדת בבית הכנסת שבה היהודים "שמים ללעג את מלך ישראל" לאחר התפילה. מעניין שגם הפרשנות הכריסטולוגית של פאולוס בבית הכנסת מתקיימת **לאחר** קריאת הכתובים, וייתכן שיש כאן הקבלה תיאולוגית בינארית.. אל מול פרשנות האמת הפאולינית עומדת פרשנות השקר היהודית שבאה לידי ביטוי בשלילת המשיח ובלעג לדמותו. באפיזודות של פאולוס בבתי הכנסת במעשי השליחים אמנם לא מוזכרת תפילה קודם לדברי פאולוס, אלא רק פרשנות הכתובים שלו. הפרשנות היא כמובן המשך תיאולוגי טבעי והכרחי של קריאת התורה והנביאים, כפי שאף עולה מעדויותיהם של פילון ויוסיפוס, ועל כן אין תפילה מסוג שהוא חוצצת ביניהן, בדיוק על פי הדפוס הליטורגי של מעשי השליחים. כמו במקרה של המורים הפרושים, גם כאן יוסטינוס מחוייב לקשר רעיוני ישיר ורציף בין אירועי ימיו לבין הדפוס התיאולוגי של הכתובים, ולכן גם כאן עוטף יוסטינוס את הפרקטיקה היהודית המוכרת לו במעטפת של המבנה הפולמוסי מהברית החדשה, שכן אחרת, הפולמוס של ימיו מאבד מכוחו ומתוקפו, ובעיקר מאבד את הקשר אל הבעייה היהודית העיקרית מבחינתו של יוסטינוס, שאליה הוא חוזר שוב ושוב, והיא עקשותם ומרי ליבם ההיסטוריים של היהודים. דחיית ישו היא כמובן הפרשנות העיוורת, הלעומתית בעיניו של יוסטינוס, של היהודים, שהרי לדידו הופעתו ותפקידו של ישו מבוססים כולם על פרשנות הכתובים.

סיכום הדברים ואיחודם הרעיוני מעלה כי מבחינתו של יוסטינוס, היהודים מקללים את המאמינים בכריסטוס (16:4) מתוך אותה כוונת זדון רציפה ומתמדת שהחלה ברצח הנביאים (והנבואה), שהובילה לרצח המשיח (מושא הנבואה) ושממשיכה ומתגלמת בימיו של יוסטינוס במעשה הליטורגי (תפילה) ששקול מבחינתו לְרצח. רק שקול משום שבאותם ימים היהודים כבר אינם יכולים לנקוט באמצעי הקיצוני אך המסורתי המאפיין את מעשיהם בעבר הרחוק והקרוב. איזו תפילה יכולה להיות כזו שמשקלה זהה להריגה של ממש אם לא זו המבקשת מהקב"ה ש"למינים אל תהי תקווה"? וזו היא אם כן הסיבה יוסטינוס מאמין באותה המטבע ממש, ש גם ליהודים לא תהיה תקווה לאחרית הימים. יוסטינוס אינו אומר זאת המפורש אלא במשתמע, שכן בקללם את כריסטוס בבית הכנסת, כאקט ממוסד ואוטוריטטיבי שנובע מהוראת המורים הפרושים וראשי בית הכנסת, אומר יוסטינוס (137:2), יידונו גם היהודים לאשו של גהינום (47:4). הפולמוס של יוסטינוס נגד הממסד היהודי של ימיו ומדיניותו האנטי נוצרית, שמובא בשרשרת טיעוניו, אינו יכול שלא להיות צבוּע בגווני הדפוסים התיאולוגיים שהתוו מחברי האוונגליונים ומגדירי האורתודוקסיה של חיבורי הברית החדשה. ועל כן שאלת דיוקם ההיסטורי של תיאורי יוסטינוס את יהדות ימיו איננה רלבנטית בכל מקרה אף לכותב עצמו. המחפש דיוק אובייקטיבי בתלונותיו של יוסטינוס, כמו בדברי כל פולמוסן ואפולוגטיקן אחר בן אותה התקופה ולאחריה, אינו אלא שוגה בקריאת המציאות כפי שהיא אמורה להיראות בעיני המתבונן המוּטה של אותם הימים. ה'אמת' בסוגה ספרותית זו היא סובייקטיבית ותלויית אמונה והמציאות העובדתית לכאורה היא רק זו שיכולה להיות מוסברת או מובנת במדדים של האמת האמונית.[[400]](#footnote-400) שכן אחרת 'אמת' זו מאבדת תוקף וחסרת כל משמעות. מלבד זאת אין סיבה שיוסטינוס ידבר אל מהויות שאינן קיימות בזמנו. יש מאידך גיסא סיבה ברורה לכך שהוא יתקוף מהויות של זמנו אך ילבישן בלבוש תיאולוגי שבסיסו בברית החדשה. יוסטינוס מכיר היטב את המציאות היהודית של זמנו. הוא יודע להגדיר היטב ובדייקנות את התיאולוגיה הרבנית של ימיו כשזה משרת את מטרותיו,[[401]](#footnote-401) ואף מיטיב להבחין בין יהדות ימיו ליהדות של תקופת הבית. [[402]](#footnote-402) יוסטינוס מרטיר, על פי אמות המידה הברורות שהוצגו לעיל, ועל פי הבנת ההקשרים ההיסטוריים ובעיקר התיאולוגיים שלהם, מדבר על לא אחרת מאשר 'ברכת המינים' ורוחה, כפי שהיא באה לידי ביטוי בהוראות חכמי ישראל ומעשיהם בתקופה הפורמטיבית והגורלית של המחצית הראשונה של המאה ה-2.

דיוננו אם כן העמיד את 'ברכת המינים' בהקשר ההיסטורי, הפוליטי והדתי ובעיקר במפגש ביניהם; וכן בראיית מקומה של הנצרות במשולש ששני קודקודיו האחרים הם הזרם היהודי הרבני והאימפריה הרומית ועיקר בהבנה שאין זו מבלעדי זו. קודקודי משולש מה מסתדרים על נקלה ובעיקר כי המציאות המסומלת בו היא הסבר הגיוני מאד להבנת מקומה, תפקידה ובעיקר זמנה של ברכת המינים. הברייתא שמובאת בתלמוד הבבלי ושמתארת את הסדרתה של תפילת שמונה עשרה בימיו של רבן גמליאל השני "על הסדר ביבנה", משקפת על פי הפרדיגמה שלעיל מציאות עובדתית היסטורית.

יוסטינוס מרטיר כבר מגיב לאותה המציאות ומתוך הכרה טובה של החברה ומנהגיה ובעיקר המנהיגות היהודית של ימיו ומתפלמס עימה תוך שימוש בארגומנטים תיאולוגיים שמספיקים להתפתח עד זמנו שלו, לא רחוק מהתקופה שבה החל להתגבש הקאנון הנוצרי שהכיל ארגומנטים אלה.

משיחיות וגאולה בתפילת העמידה

רקע רעיוני וסמנטי במקורות

המשנה מעידה שתפילת שמונה עשרה הוגדרה כתפילת חובה בהוראתו של רבן גמליאל השני. עדות זו מסייעת במידה ידועה למקם את ראשיתה של התפילה הציבורית בתקופה הפורמטיבית שקיבלה את הכינוי 'תקופת יבנה', בדורות התנאים הראשונים של סוף המאה ה-1 וראשית המאה ה-2. הוויכוח שמביאה המשנה בעקבות אותה הוראה בין רבי אליעזר בן הורקנוס לרבן גמליאל על קבע ותחנונים[[403]](#footnote-403) מדגיש כמובן את כפיית החובה וההתנגדות לה.[[404]](#footnote-404) בדברים שלהלן אנסה להראות שחובת התפילה היומיומית אינה מוגבלת רק לפרקטיקה הפולחנית ולעיתותיה אלא גם לתוכנה האידיאולוגי של התפילה. בנוסף, היות שידוע לנו שהעמידה היא התפילה[[405]](#footnote-405) הראשונה בתקופה שלאחר החורבן, הרי שמבחינה זו אבקש לראותה כמעין הגדרה רעיונית ומילולית ראשונית של עיקרי האמונה הקהילתית ושל כל מי שמקבל על עצמו את החיוב בתפילה באותה התקופה, ומעל כולם את שאלת הלגיטימיות של מה שנראה כמנהיגות של אותם ימים שמביאה לציבור כל אחד ואחד מנוסחי הברכות. שכן לדעתי בלתי נמנע הוא מלראות את ברכות העמידה, בכל נוסח ובכל תקופה שבמאות הראשונות לקיומה, אלא כמניפסט מנהיגותי במשמעות דתית ולאומית. חשיבות יתר מקבלת הנחה זו לאור ראשוניותה של התפילה, ועל כן אין מנוס מהנחה שבזמנים הראשונים לתיקונה של התפילה היה מניפסט מכונן זה בחזקת הצהרה שהייתה חייבת להתחשב בכל רגישויות התקופה. המשכה של המשנה מחזק לדעתי את הנחת המחקר: "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך, ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים, משתקין אותו" כל אלה הן בחזקת התערבויות בתכנים ליטורגיים שסכנתם, להבנת רוב מנהיגי התקופה, היא ברורה. הן מסיבות דתיות גרידא כמו משיכה לנצרות או לגנוסטיקה ואם מחשש מגורמים חיצוניים.[[406]](#footnote-406) לכן אני נוטה להניח שבתפילת הקבע הציבורית הראשונה הושקעה חשיבה משמעותית בניסוח ברכותיה תוך הבנה שמדובר בהצהרה אידיאולוגית וכמובן שתוך חישוב מתחייב של סיכונים שמלווה הצהרות אידיאולוגיות בתקופה המדוברת על בעיותיה ומוראותיה. ייתכן שהנוסח הראשון של התפילה, נוסח באופן שבו ניתן לקבוע עובדה מנהיגותית, דתית, חברתית ופוליטית, בעלת חשיבות עליונה, שכן משמעותה צעד זה היא בעיקר הגדרה קיומית של ריבונות דתית בתנאים של כיבוש וחורבן. ייתכן שבמובן הסוציולוגי ניתן לראות בשינויים מהותיים וצעדים מכוננים שנעשים דווקא בדחיפות ובכוונת מכוון, ולא ביישוב הדעת, כסוג מוצלח של אסטרטגיה של ניצול זמן משבר להחלטות מכוננות ולשינויים מפליגים.[[407]](#footnote-407)

יחד עם זאת ברור כי מהלך זה הצריך לוליינות מילולית, ורק כך ניתן לנתח ולהבין את המרכיבים הרגישים ביותר של התפילה – את הגאולה המקווה לעתיד לבוא ואת מרכיביה ההכרחיים, ירושלים, בית המקדש והמשיח לבית דוד.[[408]](#footnote-408) הנחה זו משמיטה את הבסיס לדעות שרואות גמישות גדולה מדי בנוסחי הברכות. אפשר להבין ולקבל גמישות מסוימת בנוסחים שסובבים בעולם שבו המרחקים הם אדירים והתקשורת היא איטית ודלה, אולם בחינת המציאות של סוף המאה ה-1 ומרביתה של המאה ה-2, ימים שחוו משברים קטסטרופליים מבחינה לאומית, כלכלית ודתית, מצמצמת מאד את האפשרות להניח חופש בחירה וגמישות רעיונית בנושאים כל כך רגישים, שמשמעותם כאמור היא מניפסט אמוני ולאומי, שאין כמובן לנתקם זו מזו באותה התקופה. למרות שפע ידיעותינו על מחלוקות בקרב חכמים בראשית תקופת התנאים, אני נוטה להאמין שאם לא התקבלה הסכמה כללית לכך, כמו בדבר חובת התפילה, הרי שבסופו של דבר זו הייתה התוצאה. על כן מבחינה זו, השאלה האם התפילה חוברה כיחידה אחת הומוגנית תחת מנהיגותו של רבן גמליאל השני בתקופה שקיבלה, בצדק או שלא בצדק את השם תקופת יבנה, היא שאלה משנית, לפחות לסוגיה הנדונה בפרק זה. שכן גם אם נעשתה מלאכת עריכה והתאמות כלשהן כפי שניתן אולי להסיק מגרסאות התלמוד הירושלמי ("והתני כולל וכו'"), הרי שברור כשמש שהעריכה החדשה, אם אכן התקיימה, נעשתה בהתאמה לרוח התקופה. מבחינה זו נראה שגם כאן (כבכל מקום אחר כמעט) המעשה ההיסטורי מבטא את הציות "לרוח הזמן" (Zeitgeist), וזו היא הנחת המחקר הבסיסית של פרק זה והמסד התפיסתי הראשוני לסקירת רעיון הגאולה והמרכיב המשיחי בתפילה ולהבנתם.

סקירה זו אף יוצאת מנקודת הנחה שנוסח התפילה היה חייב לשקף את מארג היחסים העדין עם רשויות האימפריה הרומית, ובכלל זה גם את היחס למשיחיות הנוצרית, ומאותן סיבות ממש. שכן הנצרות היהודית התקבלה בעוינות רבה בממשל הרומאי. גישה זו מקילה במקצת על העובדה שאין בידינו נוסח מלא של תפילת העמידה בספרות התנאים, אלא בעיקר חלקי ידיעות וזכרונות שמשובצים בספרות התלמודית, מיעוטם בספרות התנאים ורובם בספרות המאוחרת של ימי הביניים. לפיכך קשה מאד ללמוד הרבה על משיחיות מתוך התפילה ולהשליך ממנה על התפיסה המשיחית בתקופה שבה נכתבה, אלא רק לבצע מהלך הפוך – לבדוק את הגישה המשיחית של התקופה ולנסות ולהאיר מתוכה על טקסטים של הברכות שבתפילה ובעיקר בנוסחים השונים שבתקופותיה השונות.

עיון בנוסחים הקדומים ביותר של התפילה שיש בידינו מעלה שהמושג 'משיח' מופיע בתפילה בברכת ירושלים בלבד.[[409]](#footnote-409) מעמדו בברכה זו, ומתוך כך בתפילה כולה, אינו אקטיבי. למשיח זה אין תפקיד או פעולה שהוא מתבקש או מקוּוה לבצע. הוא אינו מופיע לבדו אלא כלול בבקשה מאת ה' לרחם על המכלול המקודש – ירושלים, בית המקדש ומלכות בית דוד. רעיון הגאולה לעומת זאת מופיע בהקשרים שונים כמה וכמה פעמים בברכות שונות. לנוכח נתונים אלה עולה השאלה האם ניתן איפה להעריך את משקלם הסגולי של ערכים אלו על פי הכמות והאופי של הופעתם בתפילה, בעיקר אם אנו יוצאים, כאמור לעיל, מנקודת הנחה שתפילה ציבורית, עיקרית ומרכזית כמו העמידה, מייצגת ערכים מרכזיים בקיום היהודי של אותה התקופה. ואם אמנם כך הדבר, יש כמובן לבחון את הדברים בכל ההקשרים האפשריים על מנת להבין את רעיון הגאולה שבתפילה אל מול רעיון המשיח. על שאלת יחס המסורתי שבין שני ערכים אלו כתב דוד פלוסר כדלקמן: "דמותו של המשיח ביהדות בדרך כלל חשובה פחות מרעיון הגאולה המצופה. המשיח הוא דמות המבצעת את הגאולה".[[410]](#footnote-410) פלוסר מניח מראש את פחיתות מעמדו של משיח ביחס לרעיון הכללי של הגאולה, שכן מדבריו עולה כי המשיח הוא בחזקת המכניזם שמממש את התהליך הגאוּלי. אולם נראה כי שאלת היחסים שבין האלמנטים הללו איננה חדשה לתקופת התנאים, ואף בתנ"ך נמצא רבדים שונים ורעיונות מגוונים על משיחיות, על גאולה וישועה, על אחרית הימים ועל יום ה'.[[411]](#footnote-411)

בכל מקרה, ואף אם נלך בדרכו של פלוסר, מובן שגאולה ומשיחיות כרוכים זה בזה, גם אם נתעלם לצורך העניין משאלת היחסיות שביניהן, שכן אידיאולוגיה אחת עומדת בבסיסן. על כן יש לדון בסוגיות אלו בהקשר אחיד, תוך מתן מקום לשאלה אם הנחת היחסיות שבין זו לזו עשויה למצוא את ביטויה באופן זה או אחר על מעמדם ומקומם של מושגים אלו בתפילה. נושא הגאולה והישועה הוא יותר גנרי ועל כן גם מעורפל, וניתן לכלול בתוכו אלמנטים מקראיים למכביר.[[412]](#footnote-412) לעומתו נושא המשיחיות הוא יותר ספציפי וממוקד, שכן כאן מדובר על בן אנוש נושא תפקיד ששורשיו הסמנטיים והרעיוניים מכונסים כולם בתנ"ך. אולם הוא מושג מתעתע. שכן לצד מרכזיותו בעולם הרעיונות המקראי וקיומו המוחשי במציאות הבתר-מקראית, מושג המשיחיות התגלגל גם הוא למחוזות מעורפלים של גישה רב-מימדית ודו-ערכית. גישה זו ניכרת והולכת ככל שאנו מתקרבים לסוף תקופת הבית ובעיקר לאורך תקופת התגבשותה של הלכת יבנה וממשיכיה, לפחות עד לסוף המאה ה-2 לספירה. משיחיות, במובן האידאלי של הבקשה והתקווה לישות ה' על פי ההבטחה לבית דוד, מסבכת עוד יותר את שאלת הגישה הרצויה לאידאה זו, הן העממית והן ההלכתית. את נושא המשיחיות בתפילת העמידה יש לבחון גם כן במעגלים רחבים של התייחסות ובפרספקטיבה מגוונת של רבדי זמן, שכן הבנת המשיחיות שבתפילה על הרקע המוצע מסייעת לדעתי לשאלת זמן חיבורה של התפילה ותפקידיה ביהדות שלאחר תקופת הבית.

ישראל לוין העלה טענה לפיה "מאז חתימת המקרא [...] היה לרעיון המשיחי תפקיד מרכזי בתודעת העם ובהשקפותיו הדתיות, החברתיות ולפעמים אף הפוליטיות". הוא מבסס את השקפתו זו על כך ש"אין יצירה אחת שנתחברה בסוף תקופת בית שני שאינה נותנת ביטוי לרעיון זה" ומביא לדוגמה את המבחר הספרותי שמבטא מגמה זו, כמו בן סירא, דניאל, ספרי מקבים, חנוך, מזמורי שלמה, עליית משה, ברוך הסורי ועזרא הרביעי.[[413]](#footnote-413) המשותף למרבית חיבורים אלו (למעט דניאל) הוא שהם לא נכללו באסופת התנ"ך היהודי. הדיונים והמחלוקות סביב תהליך הקנוניזציה התרחשו במשך תקופה ארוכה אולם קרוב לוודאי שעיקרן היה למן תקופת התנאים ואילך ומעמדם של חלק נכבד מחיבורים אלו, בעיקר קבוצת הספרים שקיבלה את ההגדרה פסאודו-אפיגראפיים, ביטא רעיונות וסמלים שלא תמיד עלו בקנה אחד עם האידיאולוגיה שהתגבשה בקרב התנאים והאמוראים. יחד עם זאת אין להתעלם מקיומם במרחב הרעיוני שסבב את הקהילות היהודיות והנוצריות הצעירות ועל כן שומה עלינו לבדוק לפחות הופעה מייצגת בספרות זו.

מכל מקום אנו נוכחים לדעת שנושא זה מעלה סוגיות מורכבות בהקשרים שונים של זמן ומקום, של השפעות סביבתיות ומקורות השראה, של הקשרים תרבותיים ואפילו פוליטיים. את ההקשרים האחרונים אני מסווג כדומיננטיים בשיח המשיחיות, שכן בסוף תקופת הבית ולאחריה, וכפי שהראינו כמה פעמים ענין זה מהווה ציר מרכזי בדיוננו זה, ולתפיסתי קשה מאד לנתק כל יוזמה שיש לה השפעה על ציבור יהודי כה גדול מסוגית היחסים עם שלטון הרומאי ושלוחותיו השונות בארץ ישראל שלאחר החורבן. על כן יש לבחון את השאלות המרכזיות, האם וכיצד כוללת תפילת העמידה אלמנטים משיחיים, ואם כן מה משקלם וחשיבותם בסדר התפילה כמו בסדר היום העממי. ובאיזו מידה, אם בכלל, היו אלו אלמנטים דומיננטיים או מובלעים בתוך רעיונות הגאולה. כל זאת כמובן על רקע נסיבות משתנות של זמנים שונים.

העיון באלמנטים הנדונים בתנ"ך מעלה כי המשיח המקראי הנזכר בהקשר של גאולה[[414]](#footnote-414) הוא בדרך כלל מֶלֶךְ ומקורו של מלך המשיח האידיאלי במקרא, בחיר ה', הוא בדמותו של המלך דוד, אבי שושלת מלכי יהודה. כך גם נראה כי התקוות המשיחיות לעתיד לבוא צפונות בחזרתו האידילית של בית דוד על פי ההבטחה בנבואות ובשירה המקראית[[415]](#footnote-415) לאחרית הימים.[[416]](#footnote-416) אולם על פי המקורות שבידינו לבית דוד אין שום זכר מתועד בשלהי תקופת הבית השני.[[417]](#footnote-417) למעשה איננו יודעים דבר על צאצאי בית המלוכה המיתולוגי שממלא תפקיד מרכזי בהבטחת האל עוד מתקופת שיבת ציון, שבה הדמות המשמעותית האחרונה לבית דוד היא זו של זרובבל בן שאלתיאל, פחת יהודה מתקופת שיבת ציון. דמותו של זרובבל אניגמטית במובנים רבים. בספר חגי מתייחס הנביא לזרובבל כאל דמות משיחית על פי הפרדיגמה הקלאסית של דמות המשיח הנבחר: "בַּיּוֹם הַהוּא נְאֻם־יְהֹוָה צְבָאוֹת אֶקָּחֲךָ זְרֻבָּבֶל בֶּן־שְׁאַלְתִּיאֵל עַבְדִּי נְאֻם־יְהֹוָה וְשַׂמְתִּיךָ כַּחוֹתָם כִּי־בְךָ בָחַרְתִּי נְאֻם יְהֹוָה צְבָאוֹת" (חגי ב כג). אולם אחריתו של בחיר האל זרובבל אינה ברורה. הוא נעלם מבמת ההיסטוריה ויחד איתו התפוגגה בערפילי הזמן השושלת כולה. בית דוד בולט מאד בהיעדרו הפיזי בתקופה החשמונאית. מאידך גיסא ההבטחה לבית דוד אינה נעדרת מהמקורות העיקריים למרד החשמונאים, ספרי מקבים. דוד נזכר בנאום מתתיהו לבניו בין שאר גיבורי האומה כמקורות עידוד והשראה למלחמה נגד הסלבקים ובני בריתם ונאמר עליו כי "נחל כסא מלכות לעולם".[[418]](#footnote-418) דוד אף מופיע כדמות מופת של גבורה בתפילת יהודה המקבי טרם הקרב נגד ליסיאס בבית צור[[419]](#footnote-419) שלאחריו נכבשה ירושלים וטוהר בית המקדש, אולם אין שום התייחסות לגיבורים החשמונאים, ובעיקר ליהודה המקבי כאל גואלים או משיחים. בספר מקבים ב' שנכתב בתפוצה המצרית-הלניסטית ושבו כל המסגרת הסיפורית והרעיונית של מקבים ב' סובבת סביב דמותו של יהודה המקבי אין כל זכר לדוד. אף אין אזכור כלשהו לבית דוד בימי המלכים החשמונאים, מיוחנן הורקנוס ועד ינאי אלכסנדר. על התיאורים של יוספוס פלאביוס של המאבקים שבין הפרושים למלכים החשמונאים נטען כי הם משקפים את הדעה העממית שהחשמונאים בעצם גזלו את כס דוד, ובכל מקרה ששאיפת המלכות שלהם איננה לגיטימית. אולם לדעות אלו שמקורן בביקורת המקרא מבית מדרשו של יוליוס ולהאוזן נשמעו גם דעות אופוזיציוניות[[420]](#footnote-420) שבדרך כלל לא תפסו את מקומם הראוי במחקר.

כנגד דעה זו במובן מסוים, בולטת השתיקה ביחס לבית דוד בספר דניאל שבו מובאת נבואה או חזון על הופעתו של משיח. כידוע, המסגרת הסיפורית של דניאל היא תקופת ממלכת בבל אולם מקובל שהחיבור נכתב בתקופת מרד החשמונאים[[421]](#footnote-421) וכי הוא מתאר בסמלים וברמזים את התקופה ההלניסטית מימי אלכסנדר מוקדון ועד הדרדרות היחסים בין היהודים בארץ ישראל לבין השלטונות הסלבקים, האירועים שהובילו למרד החשמונאים (160-168 לפנה"ס). ספר דניאל הותיר חותם והשראה ניכרים על סוגים מסוימים של הספרות הפוסט-מקראית, אולם השפעתו על הזרם המרכזי שהתפתח ביהדות המאה ה-2 הייתה פחותה בהרבה מהשפעת אלמנטים מרכזיים מתוכו על ז'אנרים צדדיים יותר, שלא קנו שֶׁבֶת מסיבות עלומות באסכולות הרבניות, למעט אזכורים בודדים וחריגים. במערות קומראן נמצאו לא פחות משמונה עותקים מלאים של ספר דניאל וככלל ניכרת מאד השפעתו של דניאל על מגילות מרכזיות שהתגלו במדבר יהודה.[[422]](#footnote-422) המרכיבים האפוקליפטיים של החיבור המקראי אף תרמו את תרומתם לבניית מאפינים משיחיים בחיבורים שונים של הספרות הפסאודו-אפיגראפית.[[423]](#footnote-423) בספרות התלמודית כאמור אין השפעתו ניכרת. במשנה למשל מופיע ספר דניאל במשמעות יותר אפיזודית, על הכהן הגדול שמעסיק את עצמו, או שמעסיקים אותו בליל יום הכיפורים בקריאה מן התנ"ך כדי שלא תיפול עליו תנומה:

אם היה חכם, דורש. ואם לאו, תלמידי חכמים דורשין לפניו. ואם רגיל לקרות, קורא. ואם לאו, קורין לפניו. ובמה קורין לפניו, באיוב ובעזרא ובדברי הימים. זכריה בן קבוטל אומר, פעמים הרבה קריתי לפניו בדניאל (משנה יומא א ו).

ניתן אמנם להקשות בשאלה האם אין דבריו של זכריה בן קבוטל בגדר דעת יחיד, אולם מעניין לראות את דעת רמב"ם על כך: אלו הספרים הנזכרים יש בהם ספורים וחשבונות לזמנים שעברו ישעשעו הנפש ולא יתנמנם"; ומוסיף רש"י: "שהן דברים ממשיכין את הלב לשומען ואין שינה חוטפתו". כלומר במקרה זה איכותם של חיבורים אלו, ודניאל ביניהם, הוא היותם מעניינים ומושכים לקריאה שכן אחרת ייתכן שפרשנים היו מוציאים את דניאל מן הכלל. יחד עם זאת כבר הניחו מלומדים כי בית המקדש שימש כמקום שבו הוחזקו הספרים "הנכונים", או לפחות אלו שהגהתם וניסוחם היו מוסכמים ומקובלים על רשויות המקדש.[[424]](#footnote-424) אין ספק שדניאל על פי עדות זו הוא אחד מהם.

היחס לדניאל בספרות התלמודית נגזר כמובן מערכיו המרכזיים ומקומם של ערכים אלה במציאות המעצבת של תקופת התנאים. כמו כן יש לזכור שהשיח שעוסק בפרקטיקה הפולחנית של יום הכיפורים מתרחש בין כוהנים, כלומר במרחב שמקובל לזהותו כצדוקי[[425]](#footnote-425) ועל כן אפשר שאינו מייצג דעות פרושיות עקרוניות על רעיונות מרכזיים בספר דניאל, כמו רעיון המשיח. אולם כפי שנראה בהמשך המשיח של דניאל מהווה דגם ייחודי שאינו מתקשר ישירות לרעיון המשיח לבית דוד, ואולי אף סותר אותו במידת מה. את ההבדל ניתן להסביר על רקע העובדה שהתפיסה המסורתית הדומיננטית היא שהמשיח לבית דוד הוא הסמל הנצחי והדמות הגואלת לאחרית הימים, בעוד שהמשיח הדניאלי נראה כמלך לשעתו. אף יש לזכור שספר דניאל שנכתב בראשית ימי מרד החשמונאים משקף תחושות ורגשות אותנטיים של התקופה. היות שבית דוד לא היה קיים באותם ימים, התבקש מאליו להבין את הציפיה הריאלית לבואו של מנהיג ומצביא בחסד אלוהים ולקוות כי יופיע מיד. על כן המשיח הדניאלי לא יכול להיות בשלב זה אלא לוט באלמוניות. מסיבה זו ממש יכול המשיח של דניאל לשמש כסות והשראה לכל דמות של משיח עתידי.

יוספוס פלאביוס שכתב את ספריו סמוך לתחילת דור התנאים ותקופת יבנה התעלם גם הוא מהצמדת התואר משיח לאישיות כלשהי.[[426]](#footnote-426) יוספוס מספר, כאשר הוא מתאר את מצוקות הימים שתחת עולה של רומא, עוד מימי השושלת ההרודיאנית ועד למרד הגדול, על הופעתן של דמויות גואלות ומושיעות מטעם עצמן. חלקן אף קושרות את עצמן למופתים או לרעיונות מקראיים, כמו יהודה הגלילי, מנהיגה של 'הפילוסופיה הרביעית' (הקנאים) עליהם כתב יוספוס "החושבים את אלוהים לבדו למנהיגם וריבונם"[[427]](#footnote-427) ובניו אחריו;[[428]](#footnote-428) כך גם אתרונגיוס (Ἀθρόγγης) הרועה "ששאף למלכות" על פי יוספוס שהיא בלשון אחר שאיפה משיחית, ושאף ענד כתר מלכות.[[429]](#footnote-429) דמויות גואלות אחרות מציג יוספוס כנביאי שקר, כמו תודס (Θευδᾶς) שמבטיח לבקע את הירדן[[430]](#footnote-430) בהשראת המודל המקראי של חציית ים סוף על ידי משה, ולבסוף הוא נתפס ומוצא להורג. סיפורו של תודס מוזכר גם בחיבור הנוצרי 'מעשי השליחים' לצד יהודה הגלילי שנזכר לעיל. תודס ויהודה מוזהרים על פי גרסת מעשי השליחים על ידי לא אחר מאשר 'גמליאל' הוא חבר הסנהדרין ו'אחד מן הפרושים'. יוספוס אף מציג כת של 'אנשי בליעל' שטענו כי הינם "עומדים בסוד האלוהים" ואשר ניסו למשוך אנשים אל המדבר "כי שם יראה להם אלוהים את אותות הגאולה".[[431]](#footnote-431) ומן הציטוט האחרון אנו למדים כי גם אם אין יוספוס נוקב בשמו של אדם, הרי שהוא משתמש בדיאלקטיקה משיחית קלאסית של גאולה. יוספוס אף מגלה את עיני הקורא כי הגורם לכל אלה הוא דבר חזון שנמצא בכתבי הקודש על איש שיקום בארצם וימלוך על העולם.[[432]](#footnote-432) ומוסיף על כך במסה ארוכה על נביא שקר נוסף שמבטיח גאולה וישועה על פי הפרדיגמה המקראית של גאולה המלווה בהתגלות שמיימית פלאית (Επιφάνεια).

לפיכך אין זה מקרה שלמרות הכל פלאביוס נמנע מאזכור המושג משיח בכל אחד מההקשרים האפשריים. לא רק הופעתה של התנועה המשיחית הנוצרית, שלפחות בסוף ימיו מתחילה להיות מובחנת ומוכרת על ידי הרומאים (והזרם התנאי היהודי כמובן) כאמונה של 'שונאי אדם',[[433]](#footnote-433) אלא שמושג זה הופך להיות מוקצה לחלוטין במרחב הפוליטי הרגיש של היהדות הרבנית בארץ ישראל. ועל כן גם אם לאותם גיבורים עממיים שמובילים תנועות קנאיות ומציעים גאולה שמיימית יש מאפיינים משיחיים לחלוטין,[[434]](#footnote-434) הרי שאין להזכיר זאת באוירת אותם ימים שלאחר המרד, אלא רק כמאחזי עיניים וכנביאי שקר, וזאת על מנת למחוק ככל האפשר את מורשתם מהמרחב הציבורי.

התוצאות הטרגיות של המרד הגדול הורידו את האידאולוגיה המשיחית מתחת להוויה הציבוריות היהודית שלאחר החורבן. ביטויים של קנאות משיחית התמתנו במדה רבה מאד אם כי לא נעלמו לחלוטין אלא התקיימו ברבדים סמויים. תפיסות משיחיות אף השתנו במידה ניכרת. הנצרות היא דוגמה טובה לכך לשינוי רדיקלי ולהתאמה ברוח התיאולוגיה החדשה. האידיאולוגיה הקנאית שממנה יצאו קבוצות המורדים העיקריות במרד הגדול לא נגוזה באחת לאחר דיכוי המרד, אלא חיה בצל עמוק ולכל היותר בדיונים הלכתיים מסוימים בבית המדרש[[435]](#footnote-435) עד שיצאה אל האור ממערות המסתור של מרד בר כוכבא ועד להכחדתה הסופית מיד לאחר מכן. שני המאורעות הרי הגורל הללו, הופעת הנצרות ומרד בר כוכבא, נטלו כל אחת את מרכיבי הגאולה המשיחית המקראית לקוטב מנוגד. על פי הכתוב התפיסה המשיחית הרימה ראשה בהתרסה בלתי נסבלת מבחינת הרומאים בעצם ייחוס תכונה משיחית מלכותית לבר כוכבא.[[436]](#footnote-436) המנהיגות שהתהוותה למן תקופת יבנה ואילך בקרב ממשיכי בית הלל מצאה את עצמה מטולטלת בין שני כוחות אלה. מחד חכמים כדוגמת רבי אליעזר בן הורקנוס שנחשד במינות (נוצרית)[[437]](#footnote-437) ומאידך חכמים כמו רבי עקיבא שמאורעות ראשית מרד בר כוכבא כנראה הציתו בהם לזמן קצר את ניצוץ המשיחיות הקנאית. נראה שלרגע אחד התנגשה המשיחיות הקנאית באידיאולוגיה המשיחית כמו זו של הנצרות. העדויות על כך הן בעיקר נוצריות אולם אין סיבה לפקפק בהן.

האידיאולוגיה הקנאית שפעפעה בקרב קבוצות מסוימות באוכלוסייה היהודית בארץ ישראל עוד משלהי ימיו של הורדוס, ויש אומרים שאפילו מתקופת מרד החשמונאים, הייתה בהגדרתה ובפועליה לוחמנית ואלימה. המשיחיות הנוצרית מאידך גיסא, הצטיירה כבר משלביה המוקדמים כתנועה פציפיסטית. לנצרות הצעירה לא הייתה כמובן ברירה שכן היא נרדפה בתדירות גוברת והולכת החל מתקופתו של הקיסר הרומי נרווה (98-96) ובעיקר בגלל אופיה המשיחי וגם על רקע ההתרחקות המהירה של הזרם היהודי הרבני מכל סממן של נוצריות באותה התקופה. אל מול המשיחיות היהודית, המשיחיות הנוצרית של אותה התקופה גילמה בתוכה פרדוקס שנולד מחוסר ברירה. התפיסה היהודית התנ"כית מציגה את הדמות המשיחית כנצר לבית דוד, כלומר כבן תמותה המולך בחסדי האל ובהשראתו באמצעות אקט המשיחה, והמגלם בדמותו ובתפקידיו את הילת הגבורה של דוד, אבי השושלת המלכותית. הדמות המשיחית הנוצרית הפכה בתוך זמן לא ארוך לישות טראנסצנדנטית אלוהית. והנה דווקא הדמות האנושית של המשיח היהודי הבליחה להופעה קצרה ואלימה מאין כמותה בדמותו של בר כוכבא (שמעון בן כוסבה[[438]](#footnote-438)) שכמו בטרגדיה יוונית סופו היה רע ומר. מאידך גיסא, וודאי שלאורם של האירועים הללו יחד עם מעמדה של הנצרות באימפריה הרומית באותה התקופה, המשיחיות הנוצרית האלוהית עטתה על עצמה ארשת מתחסדת של הימנעות קיצונית, לא רק ממלחמה ומרד, אלא גם מכל סוג של תוקפנות בין אישית.[[439]](#footnote-439)

האפיזודה המשיחית הקצרה של מרד בר כוכבא (136-132) שדוכא באכזריות יוצאת דופן על ידי הרומאים, גם הקפיאה לשנים רבות כל מחשבה משיחית אחרת, אם לא הביאה לשינויים משמעותיים במחשבות אלו. בדרך כלל מייחסים חשיבות רבה לדבריו של רבי עקיבא אשר דרש על פי הכתוב את הפסוק מנבואת בלעם בן העור "דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב" על בר כוכבא במילים "דין הוא מלכא משיחא" (מארמית: זהו מלך המשיח).[[440]](#footnote-440) שכן לראשונה נזכרת כאן משיחיות יהודית במובן החריג של מלך משיח לוחם.[[441]](#footnote-441) אולם לדיוננו חשובה אף יותר התגובה המובאת מפיו של יוחנן בן תורתא "עקיבה, יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבוא".[[442]](#footnote-442) המדרש והתגובה קושרים כאן יחדיו במישרין את דמות מלך המשיח עם ההבטחה לבית דוד, כאשר בהעלם אחד קשר זה מובא במשמעות אחת ובהיפוכה. נשאלת השאלה מה ראה המקור התלמודי להעמיד אל מול דברי רבי עקיבא, מגדולי חכמי היהדות מאז ומעולם וכבר בימיו, את התרסתו של אחד, כמעט אלמוני, יוחנן בן תורתא. שכן האחרון אינו מוכר לנו כתנא בולט בתקופתו ונזכר רק בעוד מקור תנאי אחד.[[443]](#footnote-443) אולם לדבריו יש משמעות מכוננת וחשובה ביותר לתקופתה, דור התנאים השלישי, וכנראה שגם לאחר מכן: רעיון המשיח הדוידי מוצא אל מחוץ לשיח התנאי. ולא זו בלבד, אלא שבמקרה של מנהיג המורדים היהודי, "כוסבה" הופך מניה וביה על דעת חכמים ל"כוזבא", דהיינו למשיח כוזב, כפי שמפרש וסותם את הגולל על משיחיות זו מדרש איכה רבה: "רבי (יהודה הנשיא) היה דורש "דרך כוכב מיעקב" אל תקרי כוכב אלא כוזב".[[444]](#footnote-444) על סמך העדויות על יחסיו הקרובים ויוצאי הדופן של רבי יהודה הנשיא עם הרומאים[[445]](#footnote-445) ניתן להניח במידה רבה של וודאות שהתייחסות זו למשיחיות בכלל, ולדמותו המיתית של מנהיג המרד בפרט, הייתה מחויבת המציאות, לא רק בתקופתו של רבי יהודה אלא לכל אורכה של תקופת התנאים בארץ ישראל שלפני וכמובן שלאחר המרד המדובר. בפרספקטיבה של הדיון בירושלמי, הרי שניכר שהזיכרון ההיסטורי שמונח בפני העורך מכיל מצידו האחד את התקוה המשיחית שעורר המרד, גם אם תקווה זו רחקה מאד מהאידיאל המקראי של בית דוד, לבין שִברה של אותה תקווה מצידו השני. דברי בן תורתא אינם מייצג בהכרח גישה פצפיסטית, או התנגדות לעצם המרד ואפילו למנהיגו, אלא שכוונתם היא לסוגיה המשיחית בלבד. דברים אלו אמנם משיבים את בית דוד לפרדיגמה המשיחית, אולם באותה הנשימה הם מרחיקים את העיסוק במשיחיות למרחק דתי ופוליטי בטוח. בית דוד איננו בנמצא ועל כן הרעיון של הגאולה חוזר לסטטוס המוכר, אך הבלתי מושג, של 'אחרית הימים', ומבחינת הדמות שמוציאה לפועל את הייעודים המשיחיים המושג עובר למימד הטרנסצנדנטי, ומכאן ואילך הופעתו תלויה באל בלבד, וכך בדיוק אנו מוצאים בתפילה.[[446]](#footnote-446)

אירועי מרד בר כוכבא מחדדים את ההבחנה הידועה וההגיונית שפרקים ורעיונות מסוימים בתנ"ך הפכו "משיחיים" בדיעבד, מתוך פרשנות אקטואלית המבוססת על צרכי התקופה וכמובן כאשר מתחזקת הנטייה לחפש תמיכה מקראית לרעיונות או אירועים בני הזמן.[[447]](#footnote-447) באותה המידה צמח והתהווה רעיון "חבלי משיח" על כל אותם מכות וייסורים שיקדימו את הופעתו של משיח ישראל.[[448]](#footnote-448) באופן זה גם יש לראות את פרשנות פרקי דניאל בסוגיה זו. אפרון מציין כי מניין שנות המרד על פי גרסת התלמוד הירושלמי, "שלוש שנים ומחצה עשה אדריינוס מקיף על ביתר"[[449]](#footnote-449) בנוי על התבנית אסכאטולוגית שמבוססת על רעיונות ספר דניאל.[[450]](#footnote-450) הירונימוס (420-340) אחד מגדולי אבות הכנסיה הפרשניים, איש בית לחם ויוצר ההכסאפלה, פירש את דברי דניאל באופן פולמוסי נגד התפיסה היהודית. על פי פרשנותו של הירונימוס היהדות ראתה את השבוע האחרון של 'שבעים השבועים',[[451]](#footnote-451) כשבע השנים האחרונות, שטרם הופעת המשיח, וזאת על פי התבנית של ספר דניאל "עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד שָׁבֻעִים שִׁבְעָה" (דניאל ט כה). הרעיון היהודי בעיניו של הירונימוס הוא סמלי ומחבר יחדיו את שלוש וחצי השנים של מלחמת אספסיאנוס במרד הגדול עם אותו פרק זמן במרד בר כוכבא. מסקנתו של הירונימוס מסתדרת כמובן עם אמונתו שלו: תקוות היהודים להופעה משיחית של מלך לוחם, המתגלה בזמן קצוב ודטרמיניסטי, ושאינו קשור לבית דוד, תקווה זו נוחלת מפח נפש, כצפוי בראייתו של הירונימוס, אולם נראה בעליל שקדמה להירונימוס מסקנה דומה, על בסיס תיאולוגי שונה כמובן, של התנאים שחוו את מוראותיה של תקופת המרד.

אין ספק שדברי דניאל על קציבת הזמן עד להופעתו של המשיח, דברים המקבלים את עוצמתם ממקור ההשראה שבנבואת בירמיהו (כה יא), השפיעו רבות הן על תפיסת הגאולה והן על הדרכים להשגתה בזרמים השונים,[[452]](#footnote-452) בעיקר בשלהי תקופת הבית ובעיקר בימים הקשים של תקופת הנציבים הראשונה והשניה וקשייה. שכן דברי דניאל ורעיון קציבת הזמן נוצרו אף הם בתקופת מצוקה לאומית, בעיצומה של הדרדרות היחסים עם הממלכה הסלבקית, קניית הכהונה הגדולה בכסף וההתנגשויות הראשונות אשר הובילו למרד החשמונאים. אולם האסכטולוגיה של דניאל ספגה מכה אחר מכה משקיעת הממלכה החשמונאית – שקיעה אשר הייתה מלווה בהתנצחות עם חפרושים – דרך מאורעות המרד הגדול וחורבנה של ירושלים ומקדשה ועד למרד בן כוסבה. ניתן לומר כי המִקְסָם הדניאלי איבד את משיכתו לחלוטין, למעט כמובן בנצרות הקדומה אשר ראתה בקציבת הזמן של דניאל נבואה על זמן התגלותו המשיחית של ישו.

תפיסת מושג המשיחיות בהקשר היהודי-רומאי בשלהי תקופת הבית ובמאה ה-2 (ואילך) מרומזת בספרי הבשורה של הברית החדשה בעיקר בסיפור משפטו של ישו ובמיוחד בהשוואה של שני המעמדים המשפטיים של הסיפור, בפני הסנהדרין ובפני הנציב הרומאי פונטיוס פילאטוס. בשימוע של ישו בפני הסנהדרין מטיח הכהן הגדול בפני ישו: "האתה הוא המשיח בן המבורך?"[[453]](#footnote-453) תשובתו של ישו היא ישירה: "אני הוא ואתם תראו את בן-האדם יושב לימין הגבורה ובא עם ענני השמים" (מרקוס יד 62 ומקבילות).[[454]](#footnote-454) על כך קורע הכהן הגדול את בגדיו ומודיע כי ישו חייב מיתה. ההרשעה בסנהדרין היא על משיחיות (שקר). בגרסת לוקס, כאשר ישו מוסגר לנציב הרומאי מאשימים אותו היהודים בעיקר בהמרדה. הטענה שישו מציג עצמו כמשיח מובהרת מיניה וביה לפני פילאטוס – "כלומר מלך". בערכאה המשפטית הרומית שבפני פילאטוס, שואל הנציב: "האתה הוא מלך היהודים?" וכאן תשובתו המפורסמת והעקיפה של ישו: "אתה אומר" (או "אמרת").[[455]](#footnote-455) שני טיפוסים מקראיים עולים בדיאלוגים בשני המעמדים המשפטיים. האחד במעמד הסנהדרין הוא המשיח על פי דניאל, זה אשר בואו מאופיין בתהליך דטרמיניסטי, בזמן קצוב ובמועד שנחזה מראש ואשר הופעתו בנויה על פי המתואר בחלומו של דניאל (ז יג). משיח זה גם סופו להיכרת כפי שנאמר בחיזיון מפי המלאך גבריאל אשר מפרש לדניאל את המראות, בדומה לגורלו הגזור מראש של ישו העתיד להיות מוצא להורג; הטיפוס השני, בערכאה הרומית של משפט ישו מוצג מאפיין המשיח הדוידי, המלך הלוחם והמושיע לאחרית הימים.

בכל הגרסאות מוצג פילאטוס כמי שמתייחס לסיפור הסנהדרין על מלכותו של ישו בספקנות ולאחר מכן אף בסרקאזם (כלפי ישו). המגמה הנוצרית היא כמובן לנקות את הנציב הרומאי מאשמת הריגתו של משיחם וברוח זו פילאטוס מוצג כשופט (ונציב) חלש והססן. על פי גרסת יוחנן שלוש פעמים יוצא פילאטוס אל היהודים ואומר להם כי אינו מוצא כל אשמה בישו, ולא זו בלבד אלא שמאחר ופילאטוס אינו ממהר להכיר בסכנת מלכותו-משיחיותו של ישו כפי שתובעים היהודים, מתארת גרסת יוחנן מצג דמיוני לפיו היהודים מאיימים על הנציב כי אם ישחרר את ישו לא יהיה ידיד הקיסר. על פי גרסת מתי פילאטוס נעתר ליהודים גם עקב הנדר שהם לוקחים על עצמם כי יקחו את האשמה עליהם (מתי כב 22). דמותו של פילאטוס מוצגת באוונגליונים באופן המנוגד לחלוטין לידוע על אופיו מכתבי פילון, שם מוצג הנציב הרומי ליהודה כעקשן, קשוח ואכזר, נקמן ומהיר חימה.[[456]](#footnote-456) מכאן שאין ספק שאם אכן ישו הועמד למשפט בערכאה רומית באשמת המרדה כמלך משיח, כפי שמתארים הכתובים, הרי שהוצאה להורג הוא גזר הדין היחידי שבא בחשבון.

המקורות האחרונים שדנו בהם, על משיחיותם המלכותית של בן כוסבה ושל ישו, שבכל אחת מאפיזודות היסטוריות אלה הסתיימה במוות בזוי של גיבורים אלה מידי אדם, מדגימים היטב את מקומו של משיח-מלך במציאות האימפריאלית. נראה כי במקרה זה, הריאל-פוליטיק מביא לכך שהרומאים והמנהיגות היהודית גם רואים עניין זה עין בעין. אף דומה שאין לדעת היכן מסתיימת ההתנגדות התנאית לעצם הדיבור או העיסוק במשיח-מלך והיכן מתחילה העוינות הרומית לאותו העניין. רק שניתן לומר במידה רבה של שכנוע וודאות, שמרחב החפיפה שבין הגישה הרומית לגישה היהודית-רבנית כנראה שלא היה צר מאד.

אולם בסופו של דבר, ולאורכה של כל המאה ה-2 וגם לאחריה, גם היהדות הרבנית וגם הנצרות שהחלה להתפשט ברחבי האימפריה הרומית, צייתו, כל אחת בדרכה ועל פי עניינה, אך באורח דומה, למדיניות הנוקשה של 'השלום הרומאי' (Pax Romana). משום כך הרדיפות של הרשויות הרומיות אחר הנוצרים הפכו להיות יותר ויותר ספוראדיות. בה בשעה התבססה והלכה המנהיגות היהודית בארץ ישראל, ולאחר מכן מוסד הנשיאות, כאוטונומיה דתית בהסכמתה המלאה של רומא. הרמוניה זו הייתה חייבת להשתקף ברוחה ובתוכנה של תפילת העמידה, התפילה הציבורית הראשונה שהלכה ותפסה בציבוריות היהודית לאורכה של המאה ה-2, תקופת העיצוב וההתייצבות של היהדות הרבנית.

הברכות הגאוליות בעמידה

השאלה שנעסוק בה להלן היא איזו תפיסת גאולה ורעיון משיחי מאלה שנמנו לעיל ניתן לזהות בגלגוליה הקדומים של תפילת העמידה עד כמה שניתן לזהות גלגולים אלה. בעיה מרכזית בסוגיה זו כרוכה בשאלה האם העמידה אורגנה בראשיתה כיחידה אורגנית. לשאלה זו תיתכן השפעה על הבנת הברכות בעלות האופי הגאולי-משיחי שבה וגם על מקומו של הרעיון המשיחי בכלל בתקופה שבה על פי דעתנו חוברה התפילה והוכרזה כתפילת קבע. אולם בעוד שניתן לנמק את ההנחה בדבר קדמותה של התפילה, הרי שחסרונו של נוסח מוסכם שניתן לשייכו לראשית המאה ה-2 עשוי להוות מכשול מסוים לשאלות אלו, אם כי ההנחה היא שלפחות בגרסאות המוקדמות של התפילה, ובעיקר בביטויהם במנהג ארץ ישראל, ובהתייחס לנסיבות הקיימות, עצם היותה של התפילה מעין הצהרה ציבורית אינו מאפשר חופש גדול מדי בנוסחים הנוהגים, אולם יחד עם זאת שומה עלינו לנהוג בזהירות המתבקשת בניתוח סוגיה זו אל מול הרמזים והאזכורים המועטים שמצויים בספרות התלמודית ונוכח העובדה שהנוסחים המלאים המוקדמים ביותר של העמידה לימי חול שמצויים בידינו הם לא לפני ימי הביניים התיכוניים (המאה ה-8 עד המאה ה-12 לערך).

הטקסטים המלאים הקדומים ביותר של התפילה שהגיעו לידינו הם מימי הביניים ומרביתם נתגלו בגניזת קהיר. נוסח גניזה מלא של העמידה פורסם לראשונה על ידי שניאור זלמן (סולומון) שכטר בשנת 1895. מכאן ואילך התווספו למחקר פרסומים נוספים רבים של קטעי גניזה ובהם נוסחאות עתיקות של התפילה.[[457]](#footnote-457) הראשון שבהם הוא סדר רב עמרם.[[458]](#footnote-458) הסדר המקורי נכתב כנראה במאה ה-9 אולם זמנם של כתבי היד עליהם הושתתה המהדורה הביקורתית כנראה שאינו קדום למאה ה-14.[[459]](#footnote-459) אחריו נודע סידור התפילה של רב סעדיה גאון מפיום שבמצרים שכנראה משקף את המאה ה-10[[460]](#footnote-460) וכן סדר התפילות של הרמב"ם.[[461]](#footnote-461) גילויי גניזת קהיר חידדו הבחנות בין מה שהוכר במנהג בבל ומנהג ארץ ישראל.[[462]](#footnote-462) הטקסטים של ימי הביניים אינם שונים בדרך כלל זה מזה באופן משמעותי, ומתוך השוואה לרמזים ולאזכורים שפזורים בספרות התלמודית ניתן לשער שלא היו שינויים דרמטיים מדי בנוסחי הברכות במהלך ההיסטוריה של תפילת העמידה מראשיתה ועד לימי הביניים. לפחות לא כאלה שמשנים לחלוטין את מבנים רעיוניים מרכזיים במניפסט של התפילה. זאת כמובן למעט שניים: האחת היא 'ברכת המינים', שאמנם לא נוספה לשמונה עשרה הברכות כפי שמניחה הברייתא המפורסמת שבבבלי ברכות (כח ע"ב-כט ע"א). אולם כפי הנראה הייתה זו הברכה שחלו בה שינוים והתאמות יותר מכל ברכה אחרת. הסיבה לכך מתבקשת, שכן הברכה מתייחסת לאויבי ישראל ואלו, כמאמר הפיוט המוכר שבהגדה של פסח, קיימים (ומתחלפים) בכל דור ודור. שינוי בולט למדי במרבית גרסאות ימי ביניים הוא הפתיחה "למשומדים" ולצידה הצירוף "*Notzrim u-Minim* (Christians and Heretics)". הפתיחה והצירוף הם ימי-ביניימים מובהקים ובמידה רבה מותאמים למציאות של המאות האחרונות של האלף הראשון, שכן "משומדים" אמנם מבוסס על מונח שגור,[[463]](#footnote-463) אולם יש גם לשים לב להופעתו של מונח זה בספר הכוזרי ליהודה לוי שם הוא מציין 'טובלים' במשמעות הנוצרית.[[464]](#footnote-464) הצירוף 'נוצרים ומינים' האופייני לגרסאות ברכת המינים מהגניזה ומופיע גם בסידור רב עמרם (כ"י א) הוא ייחודי ובמקום אחר הגעתי למסקנה שהמונח 'מינים' שמופיעים לצד 'נוצרים' בגרסאות אלו מתייחס קרוב לוודאי לקָרָאִים, שמילאו במאות 11-9 את תפקיד האויבים הפנימיים של היהדות הרבנית.[[465]](#footnote-465) השינוי המשמעותי השני שחל במבנה התפילה הוא הוספת ברכת 'צמח דוד',[[466]](#footnote-466) שהתווספה למנהג הבבלי והגדילה את מספר הברכות לתשע עשרה.

המחקר נאלץ למלא את החלל של מאות רבות של שנים שבין הנוסחים שהתגלו בגניזה לבין הרמזים הקדומים ביותר שניתן לחלץ מבין דפי הספרות התלמודית, אולם נאלץ להכיר במגבלה של פער זמנים זה, וודאי גם באתגר של מיקומם של נוסחים כאלה ואחרים בזמנים שונים ובנסיבות מתחלפות. על כן יש להכיר בכך שלמרות כל פערי הידע, בכל זאת יש לפנינו נקודת ההתחלה קשיחה, והיא כאמור לעיל נוסחים ימי ביניימים מלאים במספר לא קטן של הופעות. נצטרך גם לצאת מנקודת הנחה שגם אם היו שינויי נוסח באבולוציה של התפילה במהלך התקופות שבין תום העת העתיקה לימי הביניים המוקדמים, הם כנראה לא היו דרמטיים וכי ניתן לחלץ מכתבים אלו את הרעיונות המרכזיים לדיוננו.

מטבע הדברים נעסוק בברכות שעיקרן תפילה ובקשה לגאולה, ובעיקר על פי מנהג ארץ ישראל. השאלה אם נוסחי התפילה המגוונים שנמצאו בגניזה הקהירית אכן משקפים את הנוסחים הקדומים שהתפתחו בארץ ישראל במהלך תקופת התנאים עוד לא התבררה כל צרכה והיא מקשה מאד על הסקת מסקנות חותכות לגבי התפילה ומעמדה בתקופה זו. ארליך מציין את העובדה שבחלקה הראשון של הברכה אין זכר לחורבן ירושלים ומקדשה ועל כן לדעתו ייתכן כי חלק זה משמר נוסח קדום מאד, אולי אף מימי הבית. לכך הוא מחבר את הדמיון שבין ברכת ירושלים לתפילת הבקשה בבן סירא (לו יז-יט) לרחמים על עם ישראל, ירושלים והמקדש. עדויות אלו הן אמנם נסיבתיות, אולם נראה שיש בהן הגיון רב. אין אמנם רגל משמעותית לסברה שברכה זו היוותה מרכיב בתפילה ציבורית כלשהי טרם החורבן, כפי שניתן אולי לשער מבן סירא, שכן מעבר להשערה זו לא נמצאה כל הוכחה לתפילה בציבור בתקופת הבית,[[467]](#footnote-467) למעט כמובן המנהגים הליטורגיים של קומראן שאינם קשורים לדעתי לתפילת התנאים.[[468]](#footnote-468) ונראה כיש לציין את העובדה שאנו מבחינים בלא פחות משש ברכות שהגאולה מהווה את עיקרן, כמובן שבדגשים שונים שבין ברכה לברכה. נציגם להלן על פי סדר כינוסן של הברכות והבאות חילופי הנוסח שקיבץ, ערך ופירש אורי ארליך.[[469]](#footnote-469)

פותחת את ברכות הגאולה הברכה השביעית במניין: " Behold our afflictions and defend our cause, And redeem us for thy name’s sake. Blessed art thou, O Lord, Redeemer of Israel ". ברכה זו מביאה לראשונה במישרין את מוטיב הגאולה[[470]](#footnote-470) אולם הברכה אינה מחוברת בסדר הברכות למקבץ הברכות הגאוליות שמתחילות מהברכה העשירית. המסורת ניסתה לתרץ את התופעה כבר משלבים מוקדמים: "אמר רב אחא, מפני מה התקינו גואל ישראל ברכה שביעית? ללמדך שאין ישראל נגאלין אלא בשביעית". אורבך הסביר את הניתוק בזה שבברכה זו לא מדובר בגאולת האומה אלא בגאולת יחידים.[[471]](#footnote-471) אף ארליך מפרש באופן דומה את הברכה. לדידו ברכת הגאולה אינה דומה למקבץ הברכות האסכתולוגיות אלא "להצלת יחידים או להצלת עם ישראל מידי משעבדיהם בהווה". טיעון זה מנסה אמנם להסביר את הבעיתיות לכאורה במיקומה של הברכה, אולם יחד עם זאת כאשר אנו בוחנים את התפתחותה של תפיסת הגאולה האסכתולוגית ובעיקר על הרצף ההיסטורי, מהנבואות, החזיונות ופרקי השירה המקראית ועד לאידיאולוגיה הרבנית שמתגבשת מתקופת יבנה ואילך, אין לנו אפשרות לקיים הבחנות חד משמעיות של כוונת הברכה. שכן איננו יכולים לראות בבהירות את התפיסה המקראית בנוגע לתקוות לעתיד, ובעיקר בשאלה על איזה עתיד בעצם מדובר? קרוב או רחוק? בקרבה ריאלית או בסימן קץ היסטוריה? סביר יותר להניח שבתקופות מצוקה, בדיוק כפי שמעלה האידיאולוגיה המשיחית של ספר דניאל, העתיד שאליו שואפים הוא קרוב מאד, כלומר הוא מצופה להופיע באותם הימים הקשים שבהם מתבקשת ועולה התקווה לגאולה. מבחינה זו צודק ארליך בדבר הצלת עם ישראל בהווה, אולם נראה כי גם בשלהי הבית השני אין עדיין הבחנה בין גאולה ממצוקת ההווה לציפיה לאחרית ימים רחוקה ולקץ ההיסטוריה.[[472]](#footnote-472) הללו הן בחזקת תקוות 'גנריות' ופחות דחופות, כמו הציפיה הקבועה אצל כל יהודי מאמין ובכל דור ודור למשיח.

יתר הברכות הגאוליות מוצגות כדלקמן על פי סדרן המקובל במנהג ארץ ישראל מהגניזה:[[473]](#footnote-473)

X. Blow a blast upon the great *Shofar* for our freedom, And raise a banner for the  
 ingathering of our exiles. Blessed art thou, O Lord, who gathers the dispersed of his   
 people Israel.

XI. Restore our judges as of old, And our leaders as in days of yore, [And reign over us   
 - thou alone]. Blessed art thou, O Lord, Lover of justice.

XII. May there be no hope for the apostates, And speedily uproot the kingdom of   
 arrogance in our own day. May the Nazarenes and the *minim* [sectarians] [[474]](#footnote-474) perish   
 in an instant. May they be blotted out of the book of living, And not be written   
 with the righteous. Blessed art thou, O Lord, who subdues the arrogant.

XIII. Show abundant compassion to the righteous converts, And give us a good reward   
 together with those who do thy will. Blessed art thou, O Lord, Stay of the  
 righteous.

XIV. Have compassion, O Lord our God, in thine abundant mercy, On Israel thy people,   
 And on Jerusalem thy city, And on Zion, the abode of thy glory, And upon the royal   
 seed of David, thy justly anointed. Blessed art thou, O Lord, God of David, Rebuilder   
 of Jerusalem

מקבץ זה מייצג בעיקר אלמנטים מגוונים של חירות דתית ולאומית, עצמאות וחופש פולחן, קיבוץ גלויות ברוח נביאי ישראל, משפט התורה, סילוק האיום של האויב הפנימי, בעיקר הנצרות היהודית, קימומה של ירושלים עיר המקדש והיכלה, וכמובן קיום הבטחת האל לבואו של בית דוד, מייצג רעיון הגאולה לאחרית הימים. כל אלה כאמור בחטיבת הבקשות הלאומיות שעל פי מנהג ארץ ישראל. במנהג בבל לעומת זאת, הופרד דוד מברכת ירושלים והוקדשה לו ברכה נוספת, מיוחדת, שקיבלה את השם ברכת דוד, או 'צמח דוד'. בנוסף אנו רואים כי מנהג בבל גם מביא אזכורים לגאולה גם בחטיבת הברכות הראשונה. לברכת אבות נוסף בנוסח בבל כדלהלן: "זוֹכֵר חַסְדֵי־אָבוֹת, וּמֵבִיא גוֹאֵל לִבְנֵי בְנֵיהֶם לְמַעַן שְׁמוֹ בְּאַהֲבָה". אולם הופעתה של דמות גואלת כבר בברכה הראשונה במנהג בבל, ושונוּת זו ממנהג ארץ ישראל, עולות בקנה אחד עם האוירה הכללית ששררה במקומות שבהן התפתחו הגרסאות המוקדמות של התפילה. נראה כי הציפיה מהאל לזכור חסדי אבות ולהביא גואל לבני בניהם עונה במישרין להבטחה המקראית לבית דוד, כלומר למימוש הקלאסי של הגאולה המשיחית. ציפיה זו היא מעטפת ההשראה לכלל התפילה במנהגה הבבלי, ורק במעטפת זו יכולה להיווצר ברכה כמו 'צמח דוד' על פי הקלאסיקה המשיחית. לעובדה שכמובן גם בבבל אין זכר לבית דוד אינה משנה מבחינה זו, שכן בבבל ניתן לחזור לבקשה הגנרית שאין בה שום דחיפות ובהילות כמו בתקופות מצוקה מחד, ואין בה גם שום איום אמיתי או מדומה על סדר של מעצמה אימפריאלית כזו או אחרת.

רוח זו מצויה גם בספר בן סירא שנכתב קרוב לוודאי לא רחוק מראשיתה של התקופה הסלווקית בארץ ישראל (הרבע הראשון של המאה ה-2 לפנה"ס) וכפי הנראה טרם הדרדרות היחסים עם הממלכה הסלווקית ומרד החשמונאים.[[475]](#footnote-475) תקופה זו עדיין התאפיינה ביחסים הרמוניים עם השלטונות, עוד מימיו של אנטיוכוס ה-3 הגדול שכבש את הארץ מידי הממלכה התלמית וגמל ליהודיה בפריבילגיות כלכליות ואזרחיות למכביר.[[476]](#footnote-476) ניתן לשער במידה רבה של ביטחון שלימים אלו התכוון מחבר ספר מקבים ב' כאשר תיאר אותם באורח אידילי כימי שלום ושלווה שבהם אפילו המלכים דאגו למלא את אוצר המקדש[[477]](#footnote-477). ספר בן סירא מכיל את אותם אלמנטים של גאולה מקראית קלאסית הכרוכה בבית דוד שיימצאו לימים גם בתפילת העמידה.

הוֹדוּ לְגוֹאֵל יִשְׂרָאֵל, כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. הוֹדוּ לִמְקַבֵּץ נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל, כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. הוֹדוּ לְבוֹנֶה עִירוֹ וּמִקְדָּשׁוֹ, כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. הוֹדוּ לַמַּצְמִיחַ קֶרֶן לְבֵית דָּוִד, כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ. (בן סירא נא יב).

אם נקבל את התיארוך המוצע של ספר בן סירא (למעט פרק נא),[[478]](#footnote-478) נמצא שבאותם ימים שבהם נכתב החיבור משתמשים בביטויים מקראיים שגורים שטובים ונכונים לכל זמן, למעט תקופות של מצוקה ומלחמה. המזמור בנוי בתבנית השירית של ההלל הגדול בתהילים (קלו) שאינו כולל את האלמנטים הגאוליים שמשתמש בהם בן סירא. מלבד זאת אין כמובן בדברי בן סירא ציפיה מתוחה או בקשה נואשת לגאולה מיידית. בנוסף נעדרת משורות אלו בקשה לדמות של משיח גואל. הגואל הוא ה' והוא Builder of Jerusalem והמקדש והוא שיקיים את הבטחתו לעולם לבית דוד.

ברכת 'צמח דוד' (דוד): ירידתה ועלייתה של המשיחיות הדוידית

ברכת 'דוד' שנוספה לתפילה במנהג בבל מהווה עדות ממעלה ראשונה להבנת מקומה של האידיאולוגיה המשיחית בתפילה, ובעיקר תוך הבנת הרגישות המשתנה של הביטוי הציבורי של אידיאולוגיה זו בתקופות שונות ובנסיבות מתחלפות. לשונה של הברכה הינה כדלקמן:

Cause the offspring of David, Your servant, to flourish and raise his horn with Your salvation, for we constantly hope for Your redemption. Blessed are thou, O Lord, Who assures our redemption[[479]](#footnote-479)

לא ברור מתי בדיוק פוצלה ברכת ירושלים ונוספה הברכה המיוחדת לדוד. רייף מעלה כי ניתן להסתמך על אינדיקציה מהתלמוד הבבלי על זמנה של הברכה: "אמר רבה בר שילא: דצלותא — ״מצמיח קרן ישועה"[[480]](#footnote-480). רבה בר שילא היה אמורא בבלי מהדור הרביעי, בערך במחצית המאה ה-4. מרחב זמן זה תואם למדי לשלב זה באבולוציה של התפילה, שכן טענתי היא שהצירוף 'צמח דוד', או כל ביטוי רעיוני דומה לא יכול היה להופיע בגרסאות הקדומות של התפילה, במידה שניתן למצער לעקוב אחריהן. בגרסה המקוצרת של התפילה שמוכרת גם בשם הֲבִינֵנוּ על פי פתיחתה, או בהגדרה "מעין שמונה עשרה", מופיע כדלקמן: "יִשְׂמְחוּ צַדִּיקִים בְּבִנְיַן עִירֶךָ וּבְתִקּוּן הֵיכָלֶךָ, וּבִצְמִיחַת קֶרֶן לְדָוִד עַבְדֶּךָ וּבַעֲרִיכַת נֵר לְבֶן יִשַׁי מְשִׁיחֶךָ" נוסח שהוא פרפראזה לברכת דוד הבבלית. אמנם המשנה היא זו שמביאה את השיח בין התנאים על 'מעין שמונה עשרה' אולם הנוסח עצמו מופיע בתלמוד הבבלי.[[481]](#footnote-481) בירושלמי מאידך גיסא מופיעה גרסה מעוקרת ומרוככת, ככל שזה נוגע לבית דוד: "ישמחו כל חוסי בך בבנין עירך ובחידוש בית מקדשך ובצמח דוד עבדך".[[482]](#footnote-482)

בנוסחים הארצישראליים של התפילה שנשמרו במספר עותקים בגניזה, מופיע דוד בגרסה צנועה שרחוקה עד מאד מדמותו המקראית ומייעודיה המשיחיים.[[483]](#footnote-483) הירושלמי שמציג את הרכבות ברכות העמידה, ושמייצג כנראה מקור קדום, מביא את דוד במבנה כדלקמן: "ותני עלה כולל של מינים ושל פושעים במכניע זדים ושל זקנים ושל גרים במבטח לצדיקים ושל דוד בBuilder of Jerusalem" (ירושלמי, ברכות ב ד[[484]](#footnote-484), ה ע"א). הכללת ברכת 'דוד' מעלה שאלה על המשמעות של הצגת המלך, הגיבור המקראי העילאי, 'נעים זמירות ישראל' ונושא ההבטחה המשיחית לאחרית הימים, בברכה, וכמובן על תפקידו של דוד בברכה זו. ייתכן שהברייתא הנדונה בירושלמי משמרת זיכרון עתיק של ברכה נפרדת לדוד שהושמטה בשלב מסוים ומוקדם של ניסוח ברכות העמידה.[[485]](#footnote-485) אמנם אין לדעת באיזה שלב מדובר אולם השמטת ברכה לדוד, ובעיקר למקומו בתקווה המשיחית, היא עניין סביר למדי שכוחו יפה בעיקר לימי התנאים.

דוד מופיע במנהג ארץ ישראל כמרכיב סמלי הכרחי בבקשת הרחמים. בשני ענפים של מנהג א"י מוזכר דוד כמשיח באותו ההקשר: "רחם ה' אלוהינו ברחמיך הרבים על ישראל עמך ועל ירושלים עירך, ועל ציון משכן כבודך [ועל היכלך ועל מעונך (1א-3)] ועל מלכות בית דוד [משיחך/ משיח צדקך].[[486]](#footnote-486) זהו אמנם אזכור של רעיון המשיחיות לבית דוד אולם בצמצום רב. בעיקר בהשוואה אל מול רובם של הטקסטים המקראיים מלאי הפאתוס והרגש שקושרים בין דוד ושושלתו אחריו לירושלים העתידית:

נִשְׁבַּע־יְהוָה לְדָוִד אֱמֶת לֹא־יָשׁוּב מִמֶּנָּה מִפְּרִי בִטְנְךָ אָשִׁית לְכִסֵּא־לָךְ׃ [...] כִּי־בָחַר יְהוָה בְּצִיּוֹן אִוָּהּ לְמוֹשָׁב לוֹ׃ [..] שָׁם אַצְמִיחַ קֶרֶן לְדָוִד עָרַכְתִּי נֵר לִמְשִׁיחִי (תהילים קלב יא-יז).

הבסיס הרעיוני למשיחיותו של דוד נמצא ככל המוקדם בשירה המיוחסת לדוד עצמו בספר שמואל ב: "מגדיל [מִגְדּוֹל] ישווֹת מַלְכּוֹ וְעֹשֶׂה־חֶסֶד לִמְשִׁיחוֹ לְדָוִד וּלְזַרְעוֹ עַד־עוֹלָם" (כב נא), וכך גם בהמשך בדברי הנביא שמתאר את תכונות הדמות המשיחית לעתיד לבוא שנפתח בהבטחה: "וְיָצָא חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי וְנֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו יִפְרֶה" (ישעיהו יא א) ומיד לאחריו על התגלותו של הנצר לבית דוד כהאי לישנא: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שֹׁרֶשׁ יִשַׁי אֲשֶׁר עֹמֵד לְנֵס עַמִּים אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד". התפילה בגרסתה הארצישראלית וכאמור לעיל ייתכן שאף שבנוסחה הקדום כנראה שאינה מביאה דבר מכל אלה, ועל כן תמוה לכאורה שבאותן ברכות שעניינן גאולתו העתידה של עם ישראל נפקדת דמותו של של המשיח לבית דוד שתפקידה על פי המודל המקראי הוא אורגני לחלוטין. דוגמה לכך היא מזמור מתהילים שקושר יחדיו את האלמנטים הגאוליים והמשיחיים – ההבטחה להופעת המשיח לבית דוד בירושלים ביום ה' כדלקמן:

לָמָּה רָגְשׁוּ גוֹיִם וּלְאֻמִּים יֶהְגּוּ־רִיק׃ יִתְיַצְּבוּ מַלְכֵי־אֶרֶץ וְרוֹזְנִים נוֹסְדוּ־יָחַד עַל־יְהוָה וְעַל־מְשִׁיחוֹ׃ נְנַתְּקָה אֶת־מוֹסְרוֹתֵימוֹ וְנַשְׁלִיכָה מִמֶּנּוּ עֲבֹתֵימוֹ׃ יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק אֲדֹנָי יִלְעַג־לָמוֹ׃ אָז יְדַבֵּר אֵלֵימוֹ בְאַפּוֹ וּבַחֲרוֹנוֹ יְבַהֲלֵמוֹ׃ וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי עַל־צִיּוֹן הַר־קָדְשִׁי׃ אֲסַפְּרָה אֶל חֹק יְהוָה אָמַר אֵלַי בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ (תהילים ב א-ז).

מקומו של דוד בברכת ירושלים שבמנהג ארץ ישראל כפוף כמו המרכיבים האחרים של הברכה לבקשה הצנועה 'רַחֵם'. הבקשות הגאוליות מגולמות בבקשה זו בצמצום רב, וכנראה מכוון, לבקשת הרחמים. על כן ומבחינה זו אין לראות בברכת ירושלים שבנוסח ארץ ישראל, על מרכיביה, כולל 'בית דוד משיח צדקך' או 'בן דוד משיחך' כבקשות שמבטאות אידיאולוגיה משיחית קלאסית.

נוסח מנהג בבל בברכה זו דומה למדי לנוסח הארצישראלי, למעט כמובן העובדה שמקומו של דוד שונה לחלוטין בנוסח הבבלי של העמידה, בעצם הוספתה של ברכה מיוחדת לדוד. בקשה ממשית אחת לעתיד לבוא חורגת במנהג ארץ ישראל מבקשת הרחמים ומבקשת על בית המקדש: 'בנה ביתך ושכלל היכלך' בענף אחד. בענף מקביל מופיע 'קנא לביתך והיכלך' שמשמעותו אינה ברורה כל צרכה. בנוסחים הבבליים חוזרת הבקשה הממשית לבניין ירושלים במרבית הגרסאות.[[487]](#footnote-487)

הדיון המאוחר בתלמוד הירושלמי על הרכבן של הברכות 'האמצעיות' מנסה להסביר את הגיון סדרן של הברכות. על פי הכתוב מוסר את הדברים ר' אחא בשם ר' יהושע בן לוי: "אף מי שהתקין את התפילה הזאת על הסדר התקינה. שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות האחרונות שבחו של מקום והאמצעיות צרכן של בריות". ההסבר המאוחר שבירושלמי לוקה כמובן באנכרוניזם ובנוי כטלאי על גבי טלאי, אולם גם הוא מנסה לעשות צדק מסוים עם ההבטחה האלוהית למשיח לאחרית הימים מבית דוד, כולל דיון על שמו של אותו משיח (דוד, מנחם, צמח). מקור מאוחר עוד יותר מנסה אף הוא להניח הסבר הגיוני להבדלים שבין הנוסחים בדגש על תוספת ברכת 'צמח דוד' כדלקמן:

בזמן שבית המקדש היה קיים היינו מקריבים קרבן ומתכפר ועכשיו אין בידינו אלא תפילה. טוב בגימטריא י"ז , תפילה י"ט ברכות. הוצא משם ברכת המינין שתיקנוה ביבנה ואת צמח דוד שתקנו אחריו על שום יבחנני ה' וניסני (במדבר רבה יח כא)[[488]](#footnote-488)

עד כמה שגם מקור זה הינו ימי ביניימי מאוחר ובלי להתייחס למידת אי הדיוק בניסיון להסביר את השינוי במספרי הברכות, עדיין משתקף בו הסדר הנכון של ההתרחשויות, ככל שמדובר בתוספת המאוחרת של ברכת 'צמח דוד'. חשיבותו של 'צמח דוד' כתוספת בבלית מאוחרת היא בעיקר השוואתית. טקסט כזה, עד כמה שהוא מבטא את הסמליות המקראית לגבי דמותו של המשיח לבית דוד, לא יכול היה להופיע כאמור לעיל בשום נוסח קדום מתקופת יבנה, ולא לכל אורכה של המאה ה-2.

הצירוף של ירושלים (או ציון) ודוד בתפילה מופיע גם באחת הברכות שבחיבור הנוצרי בן המאה ה-4 'תקנות השליחים'.[[489]](#footnote-489)

You who have fulfilled the promises made through the prophets, who showed mercy on Zion and had compassion on Jerusalem by exalting the throne of your servant David in its midst, *by the birth of Christ who according to the flesh was born of his seed from a virgin alone*, O Master (and) God, please do accept also now the prayers which come from the lips of your people which are out of the gentiles, of those who call upon you in truth (*CA* 7:37) [[490]](#footnote-490)

קיסטר ציין ברכה זו במיוחד, ובצדק רב לדעתי, כ"דוגמה מרשימה לתרומתן של התפילות בחיבור הנוצרי לנוסחי הליטורגיה היהודית".[[491]](#footnote-491) ללא המרכיב הכריסטולוגי כמובן, הברכה הנוצרית דומה למדי לברכת עבודה בתפילת העמידה ליום השבת,[[492]](#footnote-492) אולם ענייננו ממוקד באותם מונחים שמופיעים בברכות העמידה לימי החול, ובמקרה זה ירושלים ודוד. הברכה הנוצרית עושה שימוש במרכיבים שגם מוכרים לנו מברכת המזון וממופעים אחרים בספרות התלמודית, וכמובן מהעמידה לימי חול, אולם הופעתה מנוסחת כמובן מאליו בנאמנות לאידיאולוגיה של הגאולה המשיחית המגולמת בישו כריסטוס. מבחינה זו לידת המשיח הנוצרי ופעלו בתקופת חייו עלי אדמות מהווה את הגשמת נבואות הנחמה של נביאי ישראל על אודות מלך המשיח מבית דוד שעל פי הבטחת ה'. הדוגמה הבולטת ביותר לכך ממוקמת, ולא במקרה כמובן, כבר בפתיחת קובץ הברית החדשה, לאחר סיפור הבשורה ליוסף (לבית דוד) על הולדת בנו: "כל זה ארע למען יתקים מה שדבר אדני בפי הנביא: הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת שמו עמנו אל" (מתי א 23-22; בעקבות ישעיהו ז יד).

הקובץ 'תקנות השליחים' נכתב כאמור לעיל בסביבות המאה ה-4 באנטיוכיה שבסוריה. ייתכן שמקורותיו קדומים עוד יותר ומשקפים מציאות שקרובה יותר לתקופת התנאים, אם כי מן הנמנע להוכיח זאת בוודאות. וכפי שראינו באגרתו של הירונימוס לאוגוסטינוס מראשית המאה ה-5, על כתות יהודיות-נוצריות או שרידיהן של כתות כאלה, שהיו מצויות במיקומים מסויימים על הרצף שבין היהדות והנצרות של המאות הראשונות לספירה, סביר להניח שלפחות אותן כתות שמרו את התפילה היהודית עם שינויים שהתחייבו מהאמונה במשיחיותו של ישו. המרחק לכתות שמרוחקות יותר מהיהדות וקרובות יותר לנצרות הקלאסית, עד כמה שניתן להגדירה ככזו במאות ה-4 וה-5, היה קצר למדי ואין הוכחה חותכת שמרכיבים אלו התקיימו גם שם. באינטרפרטציה המשיחית-כריסטולוגית כמובן.

את הבסיס התיאולוגי לגישה זו ניתן לראות גם בברית החדשה, ובמיוחד בתפילת זכריה, אביו של יוחנן המטביל, עם לידת בנו. תפילה זו, שהיא גם שירת הודיה, מוכרת במסורת הנוצרית בשם Benedictus (בָּרוּךְ) המילה הפותחת את התפילה בגרסתה הלטינית. התפילה כוללת אף היא את אותם המרכיבים שמקורם מקראי ומוצגים לראשונה באינטרפרטציה הנוצרית הקלאסית: "ברוך ה' אלוהי ישראל ברוך יהוה אלהי ישראל כי פקד את-עמו וישלח לו פדות ויצמח (ἤγειρεν) לנו קרן ישועה בבית דוד עבדו כאשר דבר בפי-נביאיו הקדושים אשר מעולם" (לוקס א 70-68). ירושלים נעדרת מתפילת זכריה ונמצא בה בית דוד בלבד שכן מעמדה של ירושלים בברית החדשה מגובש סופית רק בתיאור האפוקליפטי של הגאולה בקץ הימים כפי שמתואר בספר 'חזון יוחנן' האפוקליפסה החותמת את הקובץ: לאחר סדרת האסונות הקוסמיים הפוקדים את האנושות ולאחר המלחמה האחרונה בין המשיח לבין השטן וחילו, יורדת ירושלים החדשה מאת האלהים מן-השמים והיא מתוּקנת "ככלה המקושטת לבעלה" (כא 2). לירושלים הארצית אין כל מעמד בתפיסת אחרית הימים הנוצרית. על כן אזכורה של ירושלים ב'תקנות השליחים' מדגיש עוד יותר את קרבת הטקסט הנוצרי לתפיסת הגאולה התנ"כית, בבחינת מיזוג של האידיאולוגיה הנבואית עם הבשורה הנוצרית בדבר הופעתו של ישו כריסטוס. מיזוג זה מסתבר במה שניתן להניח כתפיסתן הדתית של הקבוצות היהודיות-נוצריות, כמו כתות 'האביונים' או 'הנצרנים', שעמדו על הרצף התיאולוגי שבין היהדות הרבנית לנצרות היהודית.[[493]](#footnote-493)

המשיח של מזמורי שלמה כמאפיין פסאודו-אפיגראפי

מקור חשוב לדיוננו הוא אחד מהספרים החיצוניים, וליתר דיוק יצירה פסאודו-אפיגראפית שנקראית 'מזמורי שלמה'. יצירה זו דומה במאפיינים מרכזיים מסוימים לחיבורים אחרים בז'אנר הנדון, כמו ברוך הסורי, חזון עזרא (או עזרא הרביעי) ואחרים, אולם יש בו מרכיבים מהותיים לדיוננו. חיבור זה בנוי משמונה עשר פיוטים על פי מתכונת ספרות הנבואה והמזמורים המקראית והוא מספר באופן מקוטע ולא קוהרנטי על חורבנה של ירושלים ועל האויב המסתורי שקם על כסא דוד בגלל חטאים ועוונות. היצירה מסתיימת במזמור תפילה לישות ה' ולהופעתו של המשיח לבית דוד (פרקים יז-יח). הגישה המקובלת במחקר עוד מהמאה ה-19 משייכת את החיבור לתקופת נפילתה של הממלכה החשמונאית, ובעיקר לאירועים שסביב כיבוש הארץ על ידי המצביא הרומי פומפיוס[[494]](#footnote-494) בשנת 63 לפנה"ס, תוך המאבק על הבכורה בין האחים החשמונאים יוחנן הורקנוס ויהודה אריסטובולוס, בניהם-יורשיהם של המלך ינאי אלכסנדר והמלכה שלומציון. לגישה זו קמה התנגדות מועטה[[495]](#footnote-495) אולם היא לא התערערה ביסודה.

פרק הישועה שמסיים את תיאורי האסון שנפל על ירושלים פותח במילים "Lord, you are our king forevermore" (v. 1), וממשיך בפניה לה' בבקשה: "See Lord, and raise up for them their king, the son of David, to rule over your servant Israel in the time known to you" (v. 21) בנוסח של בקשות אלו אין כמובן כל חריגה ממאפייני המשיחיות המקראית שהוצגה לעיל[[496]](#footnote-496), למעט עובדה בולטת אחת: הצגת המשיח במזמורי שלמה מזווגת יחדיו את המשיח הקלאסי הדוידי המיועד לאחרית הימים, עם מאפייני המשיח של דניאל אשר מועד הופעתו נקצב בזמן.[[497]](#footnote-497) בהמשך מוצגת הדמות המשיחית באורח חריג אף יותר: "For all shall be holy, and their kong shall be the Lord Messiah" (v. 32). במרבית כתבי היד ביוונית נכתב מָשִׁיחַ ה' (χριστὸς κύριος), דהיינו משיח שהינו אל וכך גם מופיע בסורית (*mšyḥ' mry*') השוני הוא כמובן לא פחות מדרמטי. משיח-אל בצימוד דומה של פרדיגמה המקראית שעליה מבוססים מזמורי שלמה יש רק אחד והוא ישו-כריסטוס, המשיח הנוצרי. לפרשנות זו אין כמובן מקום בשיטה המקובלת שרואה במזמורי שלמה אפוקליפטיקה יהודית למהדרין, ועל כן מזדרז המתרגם מנחם שטיין להצהיר בהערה לפסוק זה כי זה וודאי שינוי שנעשה ע"י אחד המעתיקים הנוצרים אשר רצה להכניס לכאן את הרעיון הכריסטולוגי של אלוהיות המשיח.

הגהתו של שטיין ונימוקו אמנם אינם חורגים מהידוע והמוכר לנו על מנהגם של מגיהים ומעתיקים נוצרים לתקן חיבורים עתיקים ולהוסיף תחיבות ושרבובים על בסיס התיאולוגיה הנוצרית.[[498]](#footnote-498) תיקונים כאלה מצויים במקומות שונים בתרגומים של התנ"ך לשפה היוונית, ובעיקר ב [[499]](#footnote-499).Septuaginta אולם לא הכל מקבלים את רעיון התיקון הנוצרי והתחיבה הכריסטולוגית במזמורי שלמה. כך לדוגמה, הוא תרגומו השיטתי של רוברט רייט שהולך בעקבות מרבית כתבי היד וגורס "and their king shall be the Lord Messiah (καὶ βασιλεὺϛ αὐτῶν χριστὸς κύριος)".[[500]](#footnote-500) על כן יש לנסות ולברר ראשית לכל אם אכן משיח-אל הולם את ההקשר התיאולוגי הכללי של מזמורי שלמה או שמא ניתן להביא טיעון נסיבתי מנומק דיו שאכן התבצע בכתוב תיקון או שינוי של המעתיק הנוצרי.

בחינת מעמדו של מזמורי שלמה בספרות הנוצרית הקדומה אינה מסייעת בהכרח לטענת התיקון הנוצרי של הטקסט המקורי לכאורה ואולי אף מקשות עליו. כבר בשלב מוקדם של התפתחות הנצרות היה קושי לראות במזמורי שלמה חיבור קאנוני. בדרך כלל נכללה אסופת המזמורים בקבוצת חיבורים שבשולי הביבליה הנוצרית. חלקם של חיבורים אלה הוגדרו בתהליך הקאנוניזציה של ספרי הקודש הנוצריים כ"שנויים במחלוקת" ἀντιλεγόμενα)). הגדרה זו ניתנה לראשונה על ידי ההיסטוריון הכנסייתי הראשון אוסביוס בישוף קיסריה, כשהוא תיאר בספרו 'תולדות הכנסייה' את ההיסטוריה של סידור כתבי הקודש ואת חשיבותו של סידור זה. כדי להבהיר את הסוגיה החשובה לקורא הציג אוסביוס קטגוריות של קדושה בחיבורים שונים שסבבו בקרב קהילות שונות שבסביבה הנוצרית ומנה אותם בשמותיהם.[[501]](#footnote-501) 'מזמורי שלמה' אמנם אינו מופיע ברשימתו, הגדולה, יש לומר, של אוסביוס אולם מגמת הדיפרנציאציה והדיוק ניכרים בדבריו ואין ספק שגם מזמורי שלמה עבר במסננות כאלה. לצידם של אסופת החיבורים החיצוניים הנוצרים ישנם גם חיבורים שהוגדרו מלכתחילה כ"כופרים", ביניהם בולטים כמה כתבים גנוסטיים.

הזרם הגנוסטי שהלך והתרחב במהלך המאה ה-2 אִתְגֵּר והעסיק רבות את הזרם המרכזי שהתפתח בנצרות הקדומה. הקונסנזוס האפוסטולי דחק תוך כדי התפתחותו והתחזקותו קבוצות אידיאולוגיות מתחרות אל השוליים. כך הוגדרו גם הגנוסטים כקבוצות כופרות.[[502]](#footnote-502) תורות אלו הוגדרו מלכתחילה כסטייה חמורה מהציר המרכזי של האמונה, עוד מתקופת אחד מראשוניה, מרקיון איש סינופה (לערך 160-110) שהשפיע על רבים מאד ברעיונותיו שעיקריהן הפרדת הבשורה המשיחית של כריסטוס ממקורותיה היהודיים והסתמכות בעיקר על התיאולוגיה הפאולינית.[[503]](#footnote-503) סימון סוגי הספרות השונים והחיבורים הרבים שסבבו בעולמה של הנצרות הקדומה למכביר היה מהלך מחוייב המציאות, שכן תהליך הקאנוניזציה הגדיר את גבולותיה החיצוניים של האמונה ואת המושגים והערכים "הנכונים" שעליהם נבנתה בסופו של דבר הדוקטרינה האפוסטולית-קתולית. העובדה שמזמורי שלמה אינו מופיע ברשימתו של אוסביוס עשויה להצביע על אחת משתי אפשרויות: האחת, שאכן הייתה התערבות מעתיק בטקסט והתאמה לאידיאולוגיה הכריסטולוגית, והשניה, שמשיח אל הופיע בטקסט המקורי.

העותק הקדום ביותר של מזמורי שלמה שיש בידינו הוא מהמאה ה-10. שמו של החיבור מופיע בתוכן העניינים של Codex Alexandrinus מהמאה ה-4, שהוא אחד מכתבי היד המלאים הקדומים של המקרא בשפה היוונית, אולם החיבור לא נכלל בקבצים הגדולים האחרים.[[504]](#footnote-504) הכללתו של פרק יחיד של החיבור בקובץ זה של 'תרגום השבעים' היא קרוב לוודאי ביטוי של המחלוקת על קדושתו לנצרות, ועל כן הפרק שנכלל למצער הוא האפילוג המשיחי. סביר להניח שהפרקים הקודמים שעל פי פרשנות הפשט מתארים כאמור את מפלתו של המצביא הרומי גניאוס פומפיאוס, כובש ארץ ישראל וירושלים על "הרי מצרים" ולאחר מכן את הופעת המשיח לבית דוד, נראו יהודיים מדי לעין המתבונן, ועל כן הפרק האחרון, כמו גם קודמו, קרובים יותר לבטא את התיאולוגיה הכריסטולוגית. יש דמיון רב במרכיבים שונים בגרסה היוונית של מזמורי שלמה עם תרגום השבעים אשר כשלעצמו שימש כמקור מוסמך עבור מעתיקים ומתרגמים של סוגה ספרותית זו.

רייט רואה בזה חיזוק להנחה שזו עבודה מכוונת של המתרגם מהמקור העברי, שבעצם השימוש בתרגום השבעים כבר עשה אדפטציה של המקור לסמנטיקה הנוצרית. אלא שהשערת המקור העברי של 'מזמורי שלמה' אינה ניתנת להוכחה חד-משמעית;[[505]](#footnote-505) כך גם הנחתם של כמה חוקרים כי המעתיק הנוצרי שינה בוודאות את המילים הנדונות ובדיעבד הגדיר מחדש את כל מהותה ומשמעותה של הפילוסופיה התיאולוגית של מחבר המזמורים. מאידך רוב החוקרים שסבורים שהחיבור המקורי של מזמורי שלמה נכתב בעברית, נוטים לטעון שהתרגום הסורי תלוי בתרגום (או בנוסח) היווני. להנחה זו קמו מתנגדים, והבולט שבהם ג'וזף טראפטון אף הציג במאמר משכנע למדי את הטיעון שהתרגום הסורי הוא תרגום ישיר מהמקור העברי, ואולי אף מדויק הרבה יותר מהתרגומים היווניים לאותו המקור.[[506]](#footnote-506)

אלא שענין האל המשיח או משיח האל אינו עומד לבדו. שני הפרקים האחרונים, המשיחיים, של מזמורי שלמה הם תכליתו של החיבור כולו. עיקרם הוא הכתרת הדמות הגואלת. תבנית דומה נהוגה בחיבורים אפוקליפטיים נוספים שמכוונים לגאולה או להופעה פלאית של דמות גואלת, כמו חנוך א חזון עזרא (או עזרא הרביעי), חזון ברוך (הסורי) ועוד. אף אם נתעלם מסוגיית הדמות המשיחית-אלוהית במזמורי שלמה, עדיין ניתן לאפיין מרכיבים משיחיים ייחודיים בעיקר תוך הבנת הרקע המקראי של אפיונים אלו ועיבודם בפרשנות של החיבורים הפסאודו-אפיגראפיים ואפילו באינטרפרטציה הנוצרית המובהקת. המשיח של מזמורי שלמה הינו משיח-מלך לוחם. הוא מופיע במועד שנקבע מראש "לטהר את ירושלים מגוים [...] ולהשמיד גויי רשע בהבל פיו" (יז). הוא מחזיר עטרה היסטורית אבודה ליושנה ומחלק את העם לשבטים ומבטיח כי "גר ונכרי לא יגור עוד עמהם". אם נקבל את ההנחה המקובלת במחקר שהפרקים 'ההיסטוריים' של מזמורי שלמה מתארים את כיבוש הארץ בידי המצביא הרומאי פומפיוס, הרי שהמשיח של מזמורי שלמה מטהר את הארץ מהאוכלוסיה הסורית-הלניסטית, מהרומאים ומגויים אחרים תושבי הארץ, שהיו עושי דברם של הרומאים, שירתו בצבאם, זכו בפריבילגיות חשובות על חשבון שכניהם היהודים וחלקם אף היו בין הגורמים העיקריים למאורעות שהובילו למרד הגדול של שנת 66.

המאפיין המשיחי במזמורי שלמה דומה למדי לדמות המשיחית של ספר דניאל, שם החזון מתאר את כיבוש ירושלים וחורבן בית המקדש הראשון בידי נבוכדנאצר מלך בבל. החיבור מציג את הופעתו של משיח בעת קצובה ומדודה. דניאל רואה בחיזיונו את המלאך גבריאל הדובר לו כך:

שָׁבֻעִים שִׁבְעִים נֶחְתַּךְ עַל־עַמְּךָ וְעַל־עִיר קָדְשֶׁךָ לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע ולחתם [וּלְהָתֵם] חטאות [חַטָּאת] וּלְכַפֵּר עָוֺן וּלְהָבִיא צֶדֶק עֹלָמִים וְלַחְתֹּם חָזוֹן וְנָבִיא וְלִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים׃ וְתֵדַע וְתַשְׂכֵּל מִן־מֹצָא דָבָר לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת יְרוּשָׁלִַם עַד־מָשִׁיחַ נָגִיד שָׁבֻעִים שִׁבְעָה וְשָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה רְחוֹב וְחָרוּץ וּבְצוֹק הָעִתִּים. (דניאל ט כד-כה).

המלאך מביא בפסוקים אלה את בשורת המשיח, וכורך בדברים את רעיון הכפרה של עבד ה' עם הבטחת הגאולה המשיחית. במקום אחר בחיבור מתאר החיזיון את דמותו של המשיח: חָזֵה הֲוֵית, בְּחֶזְוֵי לֵילְיָא, וַאֲרוּ עִם-עֲנָנֵי שְׁמַיָּא, כְּ**בַר אֱנָשׁ** אָתֵה הֲוָא; וְעַד-עַתִּיק יוֹמַיָּא מְטָה, וּקְדָמוֹהִי הַקְרְבוּהִי (עברית: "רואה הייתי בחזיון הלילה והנה בא עם ענני השמיים כבן האדם, ועד עתיק הימים הגיע, ולפניו הקריבוהו" דניאל ז יג). המשיח הוא 'בן האדם'[[507]](#footnote-507) שמגיע ומוקרב אל האלוהים (עתיק הימים) והאל עצמו מתגלה בפני מאמיניו. רעיונות אלו של דניאל סיפקו את המרכיבים שמהם יצקו הנצרות והיהדות את הפרדיגמה האפוקליפטית שבאה לידי ביטוי במזמורי שלמה כמו גם בחיבורים דומים אחרים, וכמובן בדמותו של ישו מנצרת. הנצרות אף תיארה את דניאל כנביא,[[508]](#footnote-508) החלטה הכרחית לנוכח חשיבות הפרדיגמה הדניאלית לישועה. היהדות, אין צורך לומר, רחוקה הייתה מאד מלייחס לדניאל איכות נבואית שכן בניגוד לספר יחזקאל, שיש בו רעיונות דומים לספר דניאל כמו הקונסטרוקציה הרעיונית של חזיונות תחילה ופרשנות אלוהית על ידי מלאך משמים בהמשך, דניאל לא נכלל אחר כבוד באנתולוגיה של הנבואה, ולפחות על פי עדות אחד התנאים, כפי שהראינו, היה דניאל ספר 'חביב' לקריאה.

שלא בדומה לנבואות או מזמורים 'משיחיים' אחרים, ספר דניאל יחודי בנושא זה בהציגו 'חישובי קיצין'.[[509]](#footnote-509) התגלות משיחית מחושבת לתקופת 'שבעים שבועים', דהיינו 490 שנה.[[510]](#footnote-510) בנוסף נזכרת קוממיותו של בית המקדש: "עַד עֶרֶב בֹּקֶר אַלְפַּיִם וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְנִצְדַּק קֹדֶשׁ" (דניאל ח יד), כדוגמת המשיח של דניאל גם עת קימומו של בית המקדש מחושבת, כאן כנראה בספירה של ימים (ערבים ובקרים),[[511]](#footnote-511) שבהם, כך משערים, יעמוד המקדש מחולל. ומשערים שספירת הימים מכוונת לשנת 164 לפנה"ס, שנת טיהור בית המקדש מהשיקוץ המשומם. הפרדיגמה המשיחית המקראית שבנויה ברובה סביב ההבטחה לבית דוד נעדרת לחלוטין מפרקי דניאל. הופעתו בדניאל אף סותרת במידה מהותית את ההבטחה לנצר מגזע ישי, גם על פי הכתוב: "וְאַחֲרֵי הַשָּׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם יִכָּרֵת מָשִׁיחַ" (שם ט ט). המבנה המשיחי של דניאל אינו מתכנס בשום לוגיקה לפרדיגמה הדוידית של דמות המשיח. הסיבות ההיסטוריות לסתירה זו אינן ברורות כל צרכן, אם כי ניתן להניח במידה רבה של וודאות שמחבר פרקים אלה כיוון במיוחד לגאולה המקווה של זמנו הוא, על רקע הקונפליקט המייאש והמדמם עם הממלכה הסלווקית ועם משרתיה בציבוריות היהודית. בכל מקרה, הסיבות לסיפור הפתלתל של בעל דניאל על הדמות המשיחית אינן רלוונטיות לדיוננו זה. העניין החשוב כאן הוא הסטייה של דניאל מהקונסטרוקציה המשיחית הקלאסית של המקרא שבמרכזה התפקיד המשיחי של בית דוד.[[512]](#footnote-512) יתירה מכך: בפרקים אלו של דניאל מונחת התבנית האפוקליפטית, שבה הישועה היא קוסמית ודמות המשיח אינה ארצית אלא טרנסצנדנטית. זהו הבסיס הסמלי והרעיוני שעליו נבנתה בספרי הבשורה הדמות המשיחית של ישו בבשורות, ובעיקר דבריו בפרקים שנהוג לכנותם בשם 'האפוקליפסה הסינופטית' (או 'האפוקליפסה הקטנה'[[513]](#footnote-513)) שבכתבי בקודש הנוצריים: "ואז יראו את-בן-האדם בא בעננים בגבורה רבה ובכבוד" (מרקוס יג 26). ובגרסה שניונית מורחבת מעט יותר: "אז יראה אות בן האדם בשמים ואז יספדו כל משפחות הארץ ויראו את בן האדם בא עם ענני שמים בגבורה ובכבוד רב" (מתי כד 30). פסוקים אלו מבוססים כאמור על רעיון הופעת 'בן האדם' ('בר אנש') בדניאל, וגרסת המשיח הכוללנית שמתפתחת בנצרות הקדומה מזווגת בין סמל 'בן האדם' הבא באחרית הימים עם ענני שמים לבין הפרדיגמה המשיחית הדוידית השזורה בדברי הנביאים ובמזמורי תהילים.[[514]](#footnote-514)

המשיח של דניאל תואם לחלוטין מציאות של מרד ומלחמה בכובש זר, במחללי קדושת בית המקדש ומניחי השיקוץ המשומם על מזבחו, ובהולכים בדרכו ובתרבותו של שלטון זה מקרב האצולה היהודית, מבכירי הכהונה הירושלמית ועד למשפחות ההון המקורבות למלכות.[[515]](#footnote-515) אימת המלכות וגזירותיה על קודשי ישראל של אותם ימים מבקשת ישועה כהרף עין. את המגמה ההכרחית הזו משרתת נאמנה קציבת ימי הגאולה עד להופעת המשיח המקווה בעצם אותם ימים. משיח כזה אינו יכול להיכלל, ולו ברמז, בתפילה הציבורית הראשונה, ובין היוזמות הפולחניות הראשונות של איחוי פצעי המרד הגדול ותחת עינה הפקוחה תמיד של רומא. סגנונו היחודי של דניאל אינו מביא כמובן לידי ביטוי ישיר ומתלהם של אוירת המרד, כפי שמוכר לנו מהתיאור המובהק של מקבים א למשל, אלא שוזר את מוראותיה של התקופה, כמו גם את תקוותיה, במעטפת הספרותית של חזיונות ופתרונם. המגמה הדידקטית ברורה: בניית דמות משיחית עכשווית, או בתקופה נראית לעין, על בסיס פרדיגמה משיחית תואמת, שנוקבת בזמן קצוב על פי התבנית שהוצגה על ידי הנביא ירמיהו. זמן זה מגיע למועדו על פי דניאל בעצם אותם הימים.

דבר מדחיפות גאולית זו לא היה קיים אצל רוב החכמים, ודאי לא באורח פומבי והצהרתי, בתקופה שבה גובשה התפילה תחת כנפי הנהגת יבנה. אין ספק שדברי דניאל על קציבת הזמן עד להופעתו של המשיח, דברים המקבלים את עוצמתם ממקור ההשראה שבנבואת בירמיהו (כה יא), השפיעו רבות הן על תפיסת הגאולה והן על הדרכים להשגתה בזרמים השונים,[[516]](#footnote-516) בעיקר בשלהי תקופת הבית ובעיקר בימים הקשים של תקופת הנציבים הראשונה והשניה וקשייה. שכן דברי דניאל ורעיון קציבת הזמן נוצרו אף הם בתקופת מצוקה לאומית, בעיצומה של הדרדרות היחסים עם הממלכה הסלבקית, קניית הכהונה הגדולה בכסף וההתנגשויות הראשונות אשר הובילו למרד החשמונאים. אולם האסכטולוגיה של דניאל ספגה מכה אחר מכה משקיעת הממלכה החשמונאית – שקיעה אשר הייתה מלווה בהתנצחות עם חפרושים – דרך מאורעות המרד הגדול וחורבנה של ירושלים ומקדשה ועד למרד בר כוכבא. ניתן לומר כי המִקְסָם הדניאלי איבד את משיכתו לפחות בזרם הרבני, למעט כמובן בנצרות הקדומה אשר ראתה בקציבת הזמן של דניאל נבואה על זמן התגלותו המשיחית של ישו. בנוסף, יש להכיר בשוני המהותי, הפסיכולוגי יש לומר, שבין נימת המשבר המצויה ברקע של דברי דניאל והמשוועת למעורבות אלוהית מידית, לבין המצב הפוסט-טראומטי שאפיין את הימים שלאחר המרד הגדול. התגובות לזה ולזה הן שונות וכמותן גם אופיין ומהותן של התקוות, או ליתר דיוק למידת התאמתן של תקוות אלו למצב הכללי. ככל שמדובר בתקופת יבנה, הזיכרונות המשוקעים בדברי תנאים ראשונים בספרות התלמודית מראים בעיקר את הדחיפות שבשיקום הציבוריות היהודית בארץ ישראל על כל מאפייניה. נראה בעליל כי הדחיפות הגאולית שדורשת סוג אחד של אקטיביות, פינתה את מקומה לדחיפות השיקומית שחותרת לסוג אחר של עשייה ופעולה. התפילה הציבורית, כפי שנאמר כאן בכמה סוגיות, משקפת בדיוק את רוח התקופה ובעיקר את העדפותיה.

מוטיב נוסף מייחד את המשיחיות בנוסח ספר דניאל והוא תפקיד המלאך המבשר. מלאכים מצויים בתנ"ך במקומות שונים, אולם רק בספר דניאל מופיעים מלאכים בשמותיהם, גבריאל ומיכאל. בשנת שלוש למלך בלשאצר רואה דניאל בחזונו את מאבק החיות שמייצג את מלחמת הניצחון של אלכסנדר מוקדון בדריווש מלך פרס ובתוצאותיה המרומזות של מלחמת הדיאדוכים. דניאל מבקש בִינָה (ח טו), פרוש החזון בלשון החיבור. המענה לבקשה מתקיים בהופעת המלאך גבריאל האומר לדניאל: "הָבֵן לְהַלָּז אֶת־הַמַּרְאֶה [....] הָבֵן בֶּן־אָדָם כִּי לְעֶת־קֵץ הֶחָזוֹן" (שם, טז-יז). גם אם כוונת הדברים בדניאל אינה ברורה כל צרכה, החידוש הוא בבשורת הקץ. כלומר למלאך יש תפקיד קלאסי ומוכר של מבשר אולם בשורתו של גבריאל על בסיס פרשנות החזון היא מעין נבואה ל"אֲשֶׁר־יִהְיֶה בְּאַחֲרִית הַזָּעַם כִּי לְמוֹעֵד קֵץ" ומניח בכך יסודות חשובים למחשבה האפוקליפטית ולספרות העניפה הבתר מקראית שנוצרה בהשראה זו. כידוע, רובה ככולה של ספרות זו לא נכלל בתנ"ך אלא בתרגומים העתיקים של קודקסים בארמית, יוונית, סורית ועוד. אולם למרות התפוצה הרבה של 'תורת המלאכים' (אנגלולוגיה) אנו רואים כי יחסם של חז"ל לנושא זה הוא אמביוולנטי במידה מסוימת וגם הוא תלוי תקופה. נראה כי בעיקר התנאים נטו לדחוק את מקומם של המלאכים לשולי השיח התיאולוגי של זמנם. אורבך מתרץ זאת בחשש מכך שתפקיד שניתן למלאך עשוי להעלותו באינטרפרטציה מסוימת בעיני המתבונן "לכוח עצמאי, למעין דמיורגוס".[[517]](#footnote-517) נראה כי חשש זה הוזן בימי התנאים גם מהנצרות ומשוליה[[518]](#footnote-518) ועל כן, ובנוסף לעניינים אחרים של אותה תקופה, גם עניין המלאכים כנראה שעשה את פעולתו על גישת הגאולה של התנאים. אמנם מן הנמנע לקשור במישרין את היעדרם של מלאכים מהברכות הגאוליות שבעמידה בגישתם של התנאים לסוגיה זו, אולם לדעתי, לאור הנאמר לעיל לא תהא זו הנחה מרחיקת לכת לראות בקשר זה אפשרות ריאלית.

נחזור לדניאל: התפיסה המשיחית בגרסתה האפוקליפטית שבספר דניאל, לא יכלה למצוא את מקומה או את השראתה בקרב רוב התנאים, ובתפילה הציבורית התקנית לא כל שכן. אולם לצד החשש המתמיד מרומא ומתגובתה, והצורך הדחוף בשיקום היחסים עימה, באישור המנהיגות מטעמה ובהכשרת הלבבות לחידושי ההנהגה החדשה, התווספה העובדה שהנצרות ההולכת ומתגבשת בסוף המאה ה-1 ובראשיתה של המאה ה-2, הציבה אתגרים קשים בפני אותה מנהיגות ואותו הציבור. המשיחיות הנוצרית שהפכה לצנינים בעיני השלטונות הרומים לפחות מתקופת הקיסר נרווה (98-96) ולאחריו,[[519]](#footnote-519) הן עשתה שימוש כאמור במבנה הדניאלי בבניית מיתוס המשיח הנוצרי וסמליותו, המבנה שקוצב זמן להופעת המשיח ומסמל כולו, כאמור לעיל, אווירת מרד במלכות. על כך אומר הירושלמי:

אשכח תניי ופליג, לכל אין מחזירין אותו[[520]](#footnote-520) חוץ ממי שלא אמר מחיה המתים ומכניע זדים וBuilder of Jerusalem אני אומר מין הוא (ירושלמי, ברכות ה ג, מ ע"א)

המקור התנאי של ברייתא זו מצרף לברכת המינים, הברכה האנטי נוצרית שנוסחה כבר במקורה תחת הנהגת יבנה,[[521]](#footnote-521) שתי ברכות נוספות, 'מחיה המתים' ו'Builder of Jerusalem' כאבן בוחן למינות. הברייתא בתלמוד הבבלי שמתארת את תיקונה של ברכת המינים על ידי שמואל הקטן לבקשתו של רבן גמליאל השני (ברכות כח ע"ב-כט ע"א) מעלה שטעות בקריאתה של ברכת המינים מחשידה במינות נוצרית ועל כן יש לחזור על הברכה על ידי שליח הציבור בקול רם. הירושלמי נראה כקרוב יותר למקור הארצישראלי והוא מרחיב את הבסיס התיאולוגי להגדרת מינות נוצרית. ובעיקר נוגע הדבר מבחינת הנושא הנדון למקומה של ירושלים. כפי שראינו לעיל, ירושלים הארצית חסרת משמעות בתיאולוגיה הנוצרית הקדומה, אלא רק ירושלים השמיימית. על כן בתפיסה הנוצרית ירושלים אינה יכולה לשוב ולהיבנות, שכן העיר השמימית כבר בנויה מקדם, כשם שהמשיח קיים מקדם.

בשנת 1984 פרסם יהודה ליבס מאמר מקורי בשם 'מצמיח קרן ישוע' על ברכה זו, שעורר מהומה קטנה בקרב החוקרים. ליבס הגיע למסקנה הייחודית שברכת צמח דוד נוסחה בהשפעתם של יהודים-נוצרים[[522]](#footnote-522) ובנה לצורך כך טיעון הגיוני מאד מבחינת תוכן הברכה ותחביר החתימה, ובעיקר על בסיס ניתוח הקשר הבעייתי שבין שניהם., עד כמה שמבנה הטיעון של ליבס מדויק ומרשים בהגיונו הפנימי, ומבלי להידרש כאן לצורך להפריכו, ניתן בהחלט להבין מדוע מבנה הברכה ומילותיה כפי שנוסחה בבבל עשוי לעורר בכלל מבנה כזה של טיעון. שכן המענה לכך עולה בקנה אחד עם טענת דיון זה שנוסח צמח דוד לא יכול היה להיכתב תחת האכסניה האידיאולוגית והפוליטית של חכמי יבנה, מכל הסיבות שמנינו לעיל. מאידך גיסא אין סיבה שלא לקבל נוסח שמשקף סוג מסוים, כמעט לטנטי, של עוררות משיחית בקרב יהודי בבל, לפחות מתוך תחושה פנימית של מחבריו שיש לגיטימציה לעוררות זו. לכל היותר ניתן להניח כי יוזמה זו התבססה על התחושה שלא נשקפת כל סכנה בשימוש ציבורי במושגים וביטויים מסוג זה, שכן אין בידינו כל עדות למעשים שמבטאים תסיסה משיחית כפי שהיא מוכרת לנו היטב מימים קדומים יותר. לעומת זאת ניתן להעריך את העדויות הבבליות (בתלמוד), יותר כשיח גנרי שאמנם מבטא תקוות דתיות אמיתיות ולעומת זאת מייצג הרבה פחות, אם בכלל, תשתית אידיאולוגית שמוּכוונת לפעולה לאומית כלשהי.

לא הייתי ממהר על כן לשלול את הנחת ליבס במלואה. ניתן להעריך בסבירות רבה שהייתה מידה של השפעה מצד גורמים יהודים-נוצרים, או נוצרים בכלל,[[523]](#footnote-523) על חוגי האמוראים הבבליים, בעיקר באוירה הבבלית הניטראלית, ובכל מקרה במידה פחוּתה מהרבה של השפעה אימפריאלית כפי שהיה בתקופת יבנה ביחס לרומא. בסביבה בבלית זו כנראה שהייתה פריחה לא רק של קהילות יהודיות בבליות אלא גם של קבוצות שעמדו עוד באותה התקופה במקומות שונים על הרצף שבין יהדות לבין נצרות. יש לציין בהקשר זה את עדותו של הירונימוס באגרת לאוגוסטינוס על קבוצות כאלה, בעיקר על אודות 'הנצרנים' (*Nazarenorum*), שנקראות על פי דבריו בפי היהודים בשם 'מינים' (*Minaeorum*), ושקבוצות אלו מצויות על פי עדותו 'בבתי הכנסת שבמזרח'. נראה שתיאורו של הירונימוס לפחות מְקָרֵב קבוצות אלו של יהודים-נוצרים לסביבה הדתית של קהילת יהודי בבל.[[524]](#footnote-524) בנוסף, זמן כתיבתה המשוערת של האיגרת מהירונימוס לאוגוסטינוס נמצא לפחות במרחב התקופה שבה ישיבות בבל מגיעות ככל הנראה לשיא גדולתן ותפארתן.[[525]](#footnote-525) עובדה זו חשובה לענייננו שכן זו עדות לנוכחות גדולה ומתעצמת של יהודים בבבל. דבר נוסף הוא שישיבות בבל כבר מתחילות לקבל את ההכרה כסמכות עליונה של ההלכה, הכרה שתתקיים ללא ערעור מאות שנים לאחר מכן. אין זה פלא, עקב כך, שגם התפילה בנוסחה הבבלי הפכה להיות במהרה לנוסח המקובל במרבית הקהילות היהודיות, בבבל כמובן ובהמשך גם בקהילות המרובות שתחת האימפריה הביזנטית בתחילה והאימפריה המוסלמית בהמשך.

מסקנות הסקירה של מאפייני המשיחיות הדוידית בספרות הפסאודו-אפיגראפית ובהשוואתה לספר דניאל, מקור ההשראה של האפוקליפטיקה, מחדדות ומחזקות את ההנחה שברכת צמח דוד לא יכולה הייתה להופיע בארץ ישראל של המאה ה-3,2 מכל הסיבות שצויינו לעיל. אף לא כרעיון שיש להגות בו בפומבי. רעיון המשיח שמאחד את מאפייני המשיחיות הדניאלית עם הדוידית לא התקיים בשום מקום פרט לאותם אזכורים שנויים במחלוקת שבספרות החיצונית. מבחינה זו ברכת 'צמח דוד' הופיעה במקומה ובזמנה. שכן נראה שהזכרונות הרחוקים והמעורפלים על משיחיות בית דוד חזרו להתעורר באוירה הבבלית שהייתה כבר מרוחקת מאד הן מהסביבה הרומית והן מהרגישות הארצישראלית שמהתקופה הלא יציבה שלאחר חורבן הבית.

את ברכת צמח דוד הבבלית ניתן לראות כממלאת ברוחה, אם לא במילותיה המדויקות, את מה שהיה חסר או את מה שנמנע היה מלהעלות בנוסח הארצישראלי הקדום, או עד כמה שאנו יכולים להניח, בנוסחים הראשוניים שנהגו למן תקופת יבנה ולאחריה. ימי ההתאוששות של הישוב ומנהיגותו המתגבשת מהחורבן הגדול היו כנראה ארוכים למדי, והתאוששות זו ספגה מכה איומה נוספת במרד בר כוכבא, מכה שאת שיעורה אנו יכולים רק להעריך. יש לשער שחסר זה היה כרוך בדיכוי חריף של כל ביטוי חיצוני או פומבי של רגשות משיחיים. על כן יש להניח שתוספת הברכה בנוסחים הבבליים כבר נראתה יותר כמו השלמה חשובה של החסר העתיק, אלא שללא הרגשות העמוקים שליוו את הנוסחים הראשוניים של העמידה.[[526]](#footnote-526) עובדת חסרונה של ברכה זו ממרבית הנוסחים הארצישראליים שמתקופת הגאונים ואילך, בכל אופן אלה שבין ממצאי הגניזה, מרמזת כנראה על המשכה של המסורת הקדומה, גם אם סיבותיה התפוגגו זה מכבר בערפל הזמן.

וכך כותב קימלמן בהמשך לניתוח של הברכות הגאוליות: Once the ear is attuned to the theme of redemption, it becomes possible to hear its reverberations on the first and the last triads of the blessings as well (180). למרות שקימלמן כותב זאת בפתח הדיון בשלוש הברכות הראשונות, דומה שזו ממש כוונת הדברים לגבי תפיסת כלל התפילה בציבור המתפללים, להרגיל את התודעה לרעיונות הגאולה בלא להסתכן בגילויים משיחיים. גישה זו נראית כיותר מפשרה עם המציאות אלא כפתרון אידיאלי לשעתו. נוסיף על כך שגם הסגנון הזהיר והניסוחים שבין הטיפות מהווים חיזוק להנחת קדמותה של התפילה. ואמנם, גם בברכות הראשונות, אם נפסע בעקבות הצעתו של קימלמן, האל הוא הגיבור ועל כן הוא המושיע ואין בלתו ואין בידו מסייע. דמות האל המושיע משובצת בשלוש הברכות הראשונות במוטיבים המקראיים הידועים של האל ועל כן גם מבט חיצוני בנוסחים אלה, מעמיק ככל שיהיה, לא ימצא כל חריגה מן הרצוי בעינה הבוחנת של רומא. ההיפך הוא הנכון: פתיחה זו מכוונת בדיוק אל המושג שהרומאים טבעו וכיבדו – מסורת אבות.[[527]](#footnote-527) דומה כי לשם בדיוק מכוונת פתיחת התפילה (ופתיחת שפתי המתפלל) בברכת 'אבות' שמציגה את ראשיתה של שלשלת האמונה באבות האומה, אברהם יצחק ויעקב. במובן מסוים ניתן לראות פתיחה זו גם כהצהרה על טיבה ורוחה של התפילה כולה. ואולי גם בהיפוך מסוים לשיטת קימלמן, מהדהדת בשלוש ברכות הפתיחה גם הזהירות המופלגת שבתפילה הציבורית, שאינה פוגעת כהוא זה בעיקרי האמונה. השורה בברכה השנייה, ברכת הגבורה, קולעת היטב להצהרה חד משמעית זו: האל הוא "מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה". כאשר שורה זו חוזרת בעצם על הרעיון בשורת הפתיחה של הברכה, "מחיה מתים אתה רב להושיע". ישות ה' נקשרת כאן בעיקר לתחיית המתים, רעיון שחוזר גם בהמשכה של התפילה בברכה נפרדת.

ברכת הגאולה, הברכה השביעית בתפילה, נאמנה לקו הצהרתי זה. כוחו של האל האחד והיחיד הוא הערובה היחידה לגאולה, ובכוחו זה, מחרה מחזיק נוסח התפילה בברכות הגאוליות הנוספות, יתקיימו השאיפות הלאומיות של חרות, קיבוץ גלויות, השבת המשפט וכמובן הרחקת סכנתם הפנימית של המשיחיים המכונים 'מינים' שעצם קיומם בטבורה של הקהילה היהודית באשר היא, היא הסכנה הגדולה ביותר לכל המרקם העדין שקווי הרשת האידיאולוגיים שלו ארוגים ומרושתים היטב בנוסח הארצישראלי של תפילת העמידה.

ההקשר וההסבר הפוליטי עולה גם בשולי מאמרו של קוהלר על ראשיתה של העמידה. אלא שקוהלר,[[528]](#footnote-528) בניגוד לדעתו של אלבוגן,[[529]](#footnote-529) אינו פוסל את האפשרות שברכת צמח דוד הייתה ידועה או מוכרת גם בארץ ישראל. את הנחתו הוא תומך בכך שצירוף של המונח 'קרן הישועה' עם בית דוד נמצא כבר בברכת זכריה בלוקס: "ויצמח לנו קרן ישועה בבית דוד עבדו" (א 69) וכן בהודיות של בן סירא: "הוֹדוּ לַמַּצְמִיחַ קֶרֶן לְבֵית דָּוִד" (נא כח). ההופעה זו בלוקס איננה יכולה לשמש בבחינת ראייה לקיומו של הרעיון גם במרחב התנאי. במרחב המושגי בוודאי שכן, אולם לא כצירוף הצהרתי שמקובל באותה העת על הזרם המרכזי היהודי. ההיפך הוא הנכון. קשר מושגי זה הוא נושא מרכזי מובהק בתפיסה הנוצרית, מראשיתה ועד סופה. מלכתחילה רואה הנצרות את רעיון שמאחורי 'צמח דוד' או של בית דוד בכלל, כמושא מימוש ההבטחה האלוהית לישועה ולגאולה כפי שהיא מופיעה במקרא. לא יכולה להיות אפשרות אחרת, שכן הישועה האלוהית בבית דוד היא הבסיס התיאולוגי הבלעדי למשיחיותו של ישו באינטרפרטציה הנוצרית. אם זו האפשרות היחידה והופעתה המוקדמת בלוקס מאשרת זו, הרי שבכל מקרה אין כל אפשרות לראות במהלך המאה ה-2 ניסוח ברכה בתפילת העמידה שדומה לבנדיקטוס של לוקס. אף מעניין מאד בהקשר לזה הוא הדברים מפיו של ר' בא בשם אבא בר ירמיה: "בתפילה הוא אומר 'אלוהי דוד ובנה ירושלים' בנביא הוא אומר אלוהי דוד מצמיח ישועה" (ירושלמי, ראש השנה ד ו, נט ע"ג)[[530]](#footnote-530) במקרה זה מדובר על ההפטרה בנביא בשבת. ליבס תרץ כי "מצמיח ישועה" נשתמר בהפטרה דווקא, כי המעמד הליטורגי של ההפטרה נמוך מזה של תפילת שמונה עשרה. כך גם לגבי ההופעה בבן סירא, או ליתר דיוק בתוספת המאוחרת לחיבור. המושגים רובם ככולם מקראיים[[531]](#footnote-531) וכפי שאומר סגל, "הביטוי "מצמיח" אולי מורה שהתקוה להשבת מלבות בית דויד היתה תקוה לעתיד לבוא ולא למאורע תכוף".[[532]](#footnote-532) אין כמובן לדעת את כוונת הדברים לאשורם, אולם ברור שהרעיון אמנם מצוי בסביבה הרבנית אולם מקומו בירושלמי רק יכול להעיד כי ההצמדה לתפילה הייתה אפשרית בתקופת האמוראים. בסופו של דבר גם קוהלר עצמו מודה שאף אם לתפיסתו הברכה הייתה מוכרת, הרי שאת הסיבות להשמטתה יש לראות במצב הפוליטי.[[533]](#footnote-533)

עדיאל שרמר מציג רעיון חדש לדבריו והוא ש"גאולת ישראל כרוכה בהענשת הגויים בידי האל עד כדי השמדתם". זוהי לדבריו קריאה חדשה של אידאל הגאולה אצל התנאים.[[534]](#footnote-534) שרמר מייחד פרק ארוך מאד, ומרכזי, למכילתא דרבי ישמעאל כבסיס לרעיונו ושם הוא מוצא בדרשות שונות, ביניהן על 'שירת הים',[[535]](#footnote-535) ביסוס לכך שהאויב הנוכחי או זה לעתיד לבוא של אלוהים הוא רומא, ומרומא ייפרע האל כאשר תתגלה ותתממש גאולתו. רעיון זה התגבש, כך טוען שרמר, גם כדי "לשקם את מעמדו של האל" נוכח "חולשתו" במלחמה נגד רומא.

ניתן בנקל לבסס הנחות אלו במבנה הנפשי הקולקטיבי היהודי בתקופות המצוקה, כפי שניתן לשער, וכן חשבון הנפש שבין המרידות ולאחריהן. אלא שבספרות התלמודית, בעיקר ספרות התנאים שבה רואה שרמר, בצדק רב,[[536]](#footnote-536) את המקור הטוב יותר לתקופת התנאים, לפחות הביטוי הציבורי לכך הוא דחוק, אם בכלל. סיפורו המכונן של רבי אליעזר בן הורקנוס ה'שמותי' (מבית שמאי) שנודה עקב עמדותיו המתריסות בסוגיות שדרשו מתינות[[537]](#footnote-537) מוכיחות את ההיפך. בדבר אחד צודק שרמר לחלוטין: עמדת החכמים בדורות התנאים הראשונים בעניינים שונים הושפעה מאד מעוצמתה של האימפריה הרומית. וגם אם נניח שהצהרות שנאמרו בדיונים פנימיים חרגו לעיתים מקו זה, הרי שאין להעלות על הדעת רמיסת קו הזהירות ברגל גסה – למעט האפיזודה הקטסטרופלית של מרד בר כוכבא – ובכל מקרה לא באופן ציבורי ופומבי כמו בתפילה. ואמנם, המשך דבריו של שרמר באותו המאמר מאזן את טיעונו לבסיס הגיוני לחלוטין שעולה בקנה אחד עם הנחותיי דלעיל: השימוש בכוחו של האל ובתפקידו כמממש הנקם בגויים במסגרת הגאולה, ממלא לדברי שרמר לא רק "כוח מנחם אלא גם כוח מרסן".[[538]](#footnote-538) האחריות לכך מצויה בידיו של האל בלבד. בכך תוּצא אל הפועל גאולת האל במלואה ועל כלל מרכיביה, כפי שמראים המקורות ובעיקר מדרשי התנאים המפליאים לייצג את רוח התקופה.

נוסחי ברכות הגאולה הארץ ישראליות אינם חורגים בדבר מקווי גבול אידיאולוגיים אלא ומבטאים במלואם פוליטיקה ריאליסטית שתואמת את מנהיגות התנאים כפי שהיא באה לידי במדרשי התנאים ובהגותם הכללית. ברכת המינים היא דוגמא בולטת ומייצגת להנחה זו. חתימת הברכה קולעת לכך היטב: האל הוא מכניע הזדים. יחד עם זאת כבר הראיתי במחקרי על ברכת המינים כי אין אפשרות שהתיבה "מלכות זדון" מכוונת לרומא. בכל אופן לא בנוסחים שרווחו בארץ ישראל במהלך המאה ה-2 או ה-3 אלא כנראה לנצרות.[[539]](#footnote-539) רומא יכלה להיות יעד פומבי מקווה לזעם האל אך ורק באווירה הבבלית שהייתה משוחררת מהריסון העצמי שהיה מחויב מבחינת מנהיגות התנאים שתחת השלטון הרומי. הקללה המגולמת בברכת המינים היא גם כן ברכה המהווה תקווה לעתיד (קרוב) טוב יותר, שבו תתגלה מלכות השמים ועוצמת כוחו של האל במיגור אויבי ישראל, ובמקרה זה, ולנוכח הנסיבות שתיארנו, אויבי האל, הנוצרים, הם גם אויביה של רומא.

כל יתר הברכות הגאוליות שבתפילה כבר נמנעות לחלוטין מהצגת כוחו ועצמתו של האל במלחמה נגד אויבים כאלה ואחרים, שכן אין בכך צורך מעבר למוצהר בברכת המינים. כוח האל המבוקש בתפילה מכוון כולו לערכי עצמאות וגאולה כפי שבאים לידי ביטוי בשאיפות המקראיות שבדברי הנביאים: על ישראל, על קיבוץ גלויות, על ציון, על קימום המקדש ועל חידוש מלכות בית דוד. וכל זה ללא כל נימה של מלחמה אלוהית במידה שהיא נדרשת כדי לממש נבואות אלו. ולא זו בלבד. נראה כי המוטיבים הגאוליים בתפילה נעדרים לחלוטין ערך מרכזי מאד בדברי הנביאים והוא יום ה'. ארבעים פעם מופיע מוטיב זה בדברי הנביאים, ועל כן מרכזיותו בנבואות לאחרית הימים אינה מוטלת בספק. הגוונים של יום ה' הם אפוקליפטיים לעילא, ומדגישים את עוצמתו האדירה של האל שהופעתו קשורה לעיתים בשינוי סדרי עולם ובתופעות קוסמולוגיות עתירות הוד. כמובן שהבסיס לכל אלה הוא הדרך שבה בחר האל להופיע בהיסטוריה של העם הנבחר למן יציאת מצרים ואילך. לצד האירועים הניסיים שליוו את היציאה מעבדות לחירות על פי המתואר בספר שמות, מתוארת גם כריתת הברית במעמד מתן התורה בהר סיני בתצוגה מרהיבה של אש ועשן, ברקים ורעמים.[[540]](#footnote-540) מעמד סיני מעביר את השראת ההתגלות גם למלחמות המוקדמות ביותר של שבטי ישראל לאחר ההתנחלות. כך בשירת דבורה הניצחון מושג בהשראה מיתולוגית-אפוקליפטית: "יְהוָה בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם אֶרֶץ רָעָשָׁה גַּם־שָׁמַיִם נָטָפוּ גַּם־עָבִים נָטְפוּ מָיִם׃ הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְהוָה זֶה סִינַי מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (שופטים ה ד). ולאחר גבורת שבטי ישראל ומנהיגיהם, דבורה וברק בן אבינועם המושרת בשירה מקראית זו, כמו גם גבורת יעל אשת חבר הקיני שהרגה את סיסרא מצביאו של יבין מלך חצור, מסתיימת השירה באותה הרוח כמו בפתיחתה: "כֵּן יֹאבְדוּ כָל־אוֹיְבֶיךָ יְהוָה וְאֹהֲבָיו כְּצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בִּגְבֻרָתוֹ" (שם לא). נראה כי ברוח זו ובהשראתה, המכנה משותף הבולט בהופעות של יום ה' בנבואה המקראית הוא היותו יום נקם ושילם באויבי ישראל על הדם השפוך ויום הסרת חרפת הכיבוש והשעבוד.[[541]](#footnote-541) בתפילת העמידה אין דבר מכל אלה, ועל כן גם מובן מאליו מדוע דמות של משיח לוחם אינה בנמצא בתפילה.

סקירה זו ומסקנותיה מחדדות עוד יותר את הבנת הברכות הגאוליות שבעמידה. באופן מטאפורי ניתן לומר שאופיו המשתנה של רעיון הגאולה המשיחית נמתח בין הסביבה המילולית והרעיונית שבין מנהג ארץ ישראל שבתפילה, למנהג בבל. אמנם מוסכם שאין וודאות לגבי קדמותו של מנהג ארץ ישראל, אולם ניתוחינו העלה את כלל הנסיבות לכך שיש חפיפה רעיונית בין התכנים של נוסח ארץ ישראל לבין התְּנָאִים ששררו בארץ ישראל בימי התַּנָּאִים.

עד כמה שניתן לעקוב אחרי האבולוציה של התפילה הציבורית הראשונה בהיסטוריה של העם היהודי, אנו רואים את ההתאמות במניפסט של המנהיגות הרוחנית של היהדות בכוונון המדויק של השאיפות הלאומיות במורשת נביאי ישראל לרוח הזמן בכל אתר ואתר. המעבר בין נוסח ארץ ישראל לנוסח בבל ייצג גם את הנדידה של המרכז היהודי מהכא להתם ואת מרחב ההגמוניה שלו ושלוחותיו. בהמשך, ובתהליך הדרגתי הפך נוסח בבל למנהג המקובל, בהתאמה לייצוב מעמדו של התלמוד הבבלי ולמנהיגותם של אמוראי וגאוני סורא, פומבדיתא, נהרדעא ומחוזא, הישיבות הגדולות של בבל והאיזור המקודש של 'מישן'. מעמדם הפוליטי היציב של יהודי בבל אפשר להם לשוב למקורות העתיקים ולפרש אותם באורח משוחרר יותר. המשיחיות חזרה למתכונתה הקלאסית, מהתעייה הדחופה בצורך המיידי שבמשיחיות הדניאלית אל הקלאסיקה הדוידית. בין לבין השכילה המנהיגות היהודית, עוד מימי תנאים ראשונים, לייצר מכנה משותף דתי ולאומי ברמה הצהרתית שהצלחתה הייתה בעצם צליחתה את מוראות סוף המאה ה-1 וראשיתה של ה-2, ולגבש את החפיפה שנראתה אך מעט מאוחר יותר כמובנת מאליה, בין התפילה להלכה ולמציאותה של התקופה.

Index of Sources

Hebrew Bible

*Genesis*

1:1

22:16-19

22:17

26:3-4

28:13-15

48:15

49:10

*Exodus*

6:6

15:3

16

18:13-15

19:17

24:9

24:10

30:20

32:20

32:34

34:6

35

*Leviticus*

1

14:1-32

14:34-57

16:21

16:23

19:18

19:28

23:4

25:8-9

*Numbers*

5

6:22-27

10

12

12:9-12

20:4-27

24:17-19

*Deuteronomy*

5:1

10:16

17:17

23

32:39

*Judges*

5:4

5:31

*1 Kings*

16:5

*2 Kings*

4:33

5:1-14

*Isiah*

7:14

6:3

8:14

11:1

14

14:1

19:19

29:13

41:1

44:1

44:24

46:4

51:10-11

57:7

*Jermiah*

25:11

31:6-8

31:31

*Ezekiel*

3:2

29:21

37:25

40

*Joel*

2:3

*Micah*

5:1

*Haggai*

2:23

*Zechariah*

9:9

*Malachi*

1:10

*Psalms*

2:1-7

18:3

23:4

69:19

103:1-4

132:11-17

132:17

136

*Proverbs*

5:8

5:43

*Job*

10:22

*Lamentations*

4:21

*Daniel*

7:9

7:10

7:13

8:15

8:16-17

8:26

9:3

9:9

9:21-25

9:24

9:29

9:24-25

*Ezra*

9:5

9:5-16

*Nehemiah*

11:1

*2 Chronicles*

6:19-21

29:19

Septuagint (LXX)

*Isaiah*

7:14

*Lamentations*

4:21

Old Testament Apocrypha and Pseudoepigrapha

*1 Maccabees*

4:31

2:53

*2 Maccabees*

3:1

4:1-3

*Baruch*

1:13

*Ben Sira*

36:1-17

36:2

36:17-19

50:22-31

51:12

51:58

*Psalms of Solomon*

7-18

17:21

*Jubilees*

33:17

New Testament

*Mark*

1:21

5:22

6:2

10:17-19

12:38-40

13:26

14:62

*Matthew*

1:22-23

2:9

3:9

5:1

5:3-5

5:9

5:17-18

5:18

5:21-22

5:39

6:2

6:5-8

6:7

11:20-21

12:2

12:6

12:38

15:1

15:12

16:12

21:4

22:20

23:2

23:5-6

23:13

24:1

24:2

24:3

24:15

24:30

24:35

26:63

*Luke*

1:68-70

1:69

4:16

4:20-22

11:2-4

11:3

11:43

12:1

13:10-14

20:46-47

21:20

23:35

*John*

1:1

1:15

3:1-10

7:14-51

8:37

9:22

11:47-48

12:42

18:33-38

*Acts*

7

2:46

7:49

7:51-52

11:1

11:19

11:26

13:1

13:4

13:15

13:42

14:1

17:2

17:2-3

18:4

18:15

24:21

*Romans*

2:29

9:6

14:8-10

*2 Corinthians*

3

*Galatians*

2:11-12

3

*Ephesians*

3:1

*James*

2:1-3

*Revelation*

21:1-2

21:2

Christian Apocrypha

*Acts of John* 20

Dead Sea Scrolls (Qumran)

1QpHab 2

1QpHab 7:5

1QS

1QS 9.26-10.17

2Q18

4Q409

4Q503

4Q504

4Q482

4Q520

Talmudic Literarure

Mishnah

*Avot*

1:1

2:16

3:11

*Berakhot*

4:3

4:3-4

4:5

5:3-5

*Shabbat*

1:2

1:4

*Roah Hashanah*

2:9-10

*Yoma*

5:7

6:1

7:1

*Sanhedrin*

10:11

*Sotah*

9:12

*Tamid*

5:1

*Menahot*

13:3

Tosefta

*Berakhot*

1:8

3:1

3:25

*Shabat*

1:16

*Yoma*

3:3

*Sotah*

13:4

14:1

*Sanhedrin*

13:4

*Eduyot*

1:1

*Hulin*

2:6

2:24

*Menahot*

10

12:16

33:5

*Nega'im*

1:4

Mekhilta deRabbi Ishmael

*Beshallah*

51

Jerusalem Talmud

*Berakhot*

1:8 (3c)

2:4 (4d)

2:4 (5a)

4:3 (8a)

4:5 (8b)

5:3 (40a)

7:4 (11c)

*Yoma*

2:2 (39d)

6:3 (43d)

7:1 (44b)

7:2 (44b)

*Sukkah*

2:8 (53a)

5:1 (55a)

*Rosh Ha-Shana*

4:6 (59c)

*Ta'anyot*

4:8 (68a)

4:8 (68b)

*Mo'ed Qatan*

3:1 (81c)

*Sotah*

7:1 (25b)

*Sanhedrin*

10:1 (28a)

Babylonian Talmud

*Berakhot*

4a

26b

28b-29a

29a

*Shabbat*

31a

32b

116a

130b

*Pesahim*

49b

56a

87b

117b

*Roah Hashanah*

17b

31b

*Yoma*

14b

32a

*Ta'anit*

19b-20a

25b

*Megillah*

17b

18a

*Yevamot*

47b

*Sotah*

32b

49a

*Kidushin*

70b

*Bava Qamma*

82a

*Bava Meziah*

59b

*Sanhedrin*

11a

21b

38b

49b

99a

100b

*Makkot*

24b

*Menahot*

109b

*Avot deRabbi Natan (A)*

2:7

4:4

6:3

*Mekhilta deRabbi Ishmael*

Vayassa 1

Bahodesh 9

Bahodesh 5

Shirah 10

Mishpatim 20

*Sifra*

Aharei Mot 6

*Sifre Numbers*

12

*Sifre Deuteronomy*

16

41

*Genesis Rabbah*

1:3

42:4

67:7

68:9

*Numbers Rabbah*

18:21

*Deuteronomy Rabbah*

2:24

7:3

*Midrash Psalms*

3:2

*Lamentations Rabbah*

1:3

2:4

*Ecclesiastes Rabbah*

12:12

*Midrah Samuel*

2:3

Miscellaneous

Rambam (Mimonides)

Mishneh Torah

*The Laws of Kings in their Wars* 11:3

*Kitab al-Khazari (The Kuzari)*

3:212

*Damascus Docment* (T-S 10K6)

2:12

11:18-20

*Theodotos inscription* (CIJ 1404)

*Codex Theodosianus* 16.8.4

Josephus

*BJ*

1:31-33

3:29

2:60

2:119-166

2:258-259

2:258-260

2:261

3:354-351

6:285-288

6:312-313

7:43

7:46-52

7:420-436

*AJ*

11:300

12: 138-144

12: 154-159

12:175-179

12:387-388

14:113

14:213-216

16:162-163

16:160-178

17:278ff

18:23

18:63-64

18:116-119

19:284

19:287

19:290

20:97

20:97-98

20:102

20:197

Philo

*Legatio ad Caium*

156-157

301;302

*De Decalogo*

*De Vita Mosis*

2:20-22

*Quod Omnis Probus Liber Ist*

75-91

Greek and Latin Authors

Plinius 'Secundus'

*Epistulae*

10:96-97

Suetonius

De Vita Caesarum

*Nero*

16:2

*Domitian*

9

12

15

Tacitus

*Annales*

15:5.2

15:44

44:2

Cassius Dio

*Historia Romana*

65:7

67:14. 1-2

68:1

Christian Writings

Tertullian

*Apologia* 5:2

*Adversus Marcionem*

Jerome

*Commentaria in Isaiam*

5:18

49:7

52:4-5

*Commentaria in Amos*

1:11

*Epistulae (to Augustin)*

112:13

*Epistulae* 125

Origen

*Homilies on Numbers* 7:4

Theodoret of Cyrus

*Questions on Leviticus* 18

Cyrill of Alexandria

*Glaphyra on Leviticus* 14

Eusebius

*Historia Ecclesiastica*

3:17; 19; 20

3:25

Justin Martyr

*Dialogus cum Tryphone Judaeo*

9:1

11:5

16:4

38:1

47:4

62:2

68:7

71:1

71-73

80:3-4

80:4

83:1

93:4

94:4

95:2

102:7

103:9

110:1

112:4

117:2

117:4

134:1

137

137:2

140:2

142:2-3

*Apologia* I

67:3

*Constitutiones Apostolorum*

7:31-38

8:12

37:7

**אינדקס**

**אישים**

אבא בר ירמיה

אַהֲרֹן

אוגוסטוס

אוסביוס

אוריגנס

אוריה

איגנאטיוס מאנטיוכיה

אֶכּוּר

רבי אליעזר בן הורקנוס

אלישע

אלכסנדר ינאי

אלכסנדר מוקדון

אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס

אנטיוכוס השלישי "הגדול"

אספסיאנוס

ארכילאוס

אשורבניפל

אתרונגס

בלשאצר

בר כוכבא, ראה שמעון בן כוסבה

דבורה

דוד, המלך

דומיטיאנוס

דריווש מלך פרס

הומרוס

הורדוס "הגדול"

הירונימוס

הלל הזקן

תיאודורט מקירוס

זכריה בן קבוטל

טריאנוס

יבין מלך חצור

יהודה אריסטובולוס הראשון

יהודה הגלילי

יהויריב/ בית

יוחנן בן תורתא

יוחנן הורקנוס הראשון

יוסטינוס מרטיר

יעקב אחי ישוע

יעל אשת חבר הקיני,

ישו

כריסוסטומוס, יוהנס

ליסיאס

מוחמד א-דיב

מורה הצדק

מנתון

מרקיון מסינופה

משה

נבוכדנצר

נבוכדראצר

נבונאיד

ניקודמוס

ניקולאוס איש דמשק

נרווה

סטפנוס

סיסרא

סקאורוס

עוזיהו, מלך יהודה

עזרא

פאולוס

פוליקארפוס מסמירנה

פומפיוס

פטרוס

פילון האלכסנדרוני

פלאביה דומיטילה

פלאביוס קלמנס

פליניוס "הזקן"

פליניוס "הצעיר"

פטרארקה, פרנצ'סקו

מורה הצדק

קירילוס מאלכסנדריה

קלמנס מרומא

קלאודיוס

רב אחא

רב בא

רב יוחנן

רב יוסף

רב נטרונאי

רב סעדיה בן יוסף

רבה בר שילא

רבי אבהו

רבי אליעזר

רבי אלעזר בן פדת

רבי דוסא בן הרכינס

רבי טרפון

רבי יהודה הנשיא

רבי יהושע

רבי יהושע אוניא

רבי יהושע בן לוי

רבי יהושע דסכנין

רבי יוסי ברבי חנינא

רבי יצחק

רבי לוי

רבי עקיבא

רבי שמעון בר יוחאי

רבי שמעון איש המצפה

רבן גמליאל

רבן גמליאל השני

רבן יוחנן בן זכאי

שלומציון

שלמה, המלך

שמואל הקטן

שמעון בן כוסבא

שמעון בן קלאופס

שמעון הפקולי

תאודורט מקירוס

תאודס

**מקומות**

אלכסנדריה

אנטיוכיה

אנטיוכיה בפיסידיה

אסיה הקטנה

ארץ ישראל

אקול ביבליק

בבל

בית לחם

בית צור

ביתניה-פונטוס

ברינדיזי

ברית דמשק

גבריאל

גויים

גופנה

גנוזיס

הר הצופים

הר סיני

יבנה

ירושלים

כאלקיס, מדבר

מודיעין

מחוזא

מצרים

מקדש חוניו

נהרדעא

פארוס

פומבדיתא

פרנדיסין, ראה ברינדיזי

קוריני

קיפרוס, ראה קפריסין

קפריסין

תסלוניקי

**עניינים**

אבות הכנסייה

אביונים, כת

אוהל מועד

איגרת אריסטיאס

איסיים

איסלאם

אכדית, שפה

אמוראים

אסכתולוגיה

אפוקליפסה הסינופטית

אפוקריפה

בודליאנה, ספריית אוקספורד

בית דוד

בית הלל

בית המקדש

בית שמאי

בית תלמי

בנדיקטוס, תפילת

בר אנש

ברכת (בונה) ירושלים

ברכת יוצר אור

ברכת הגאולה

ברכת הכהנים

ברכת המזון

ברכת המינים

גאולה

גאונים

גויים

גיהינום

גיור

גניזת קהיר

גרים

דמיורגוס

דרשת ההר

האימפריה הרומית

האמוראים

הביננו, תפילת

הגדה של פסח

הילל בן שחר

הכהן הבבלי

הכהן הגדול

הלניזם

הסעודה האחרונה

העדות הפלביאנית

זקנים

חכמת ישראל

חנפים

טומאה וטהרה

טלית

יהודה

יהודים-נוצרים

יוונית (שפה)

יום ה'

יום הכיפורים

יום השמש

יום ראשון

יום שבת

ימי הביניים

יציאת מצרים

יראי אלוהים

ירושלים של מעלה

ישראל האמיתי

כודורו, אבן

כוכב בית לחם

כנסת הגדולה

כרם רבעי

כשרות

כת, כתתיות

כת מדבר יהודה

לוויים

לוח שמש

מחצית השקל

מיכאל, המלאך

מילה, ברית

מיסטיקה

מלחמת גוג ומגוג

מנהג ארץ ישראל

מנהג בבל

מס היהודים

מעין שמונה עשרה

מרד בר כוכבא

מרד ווארוס

משומדים

משיח

משיח שקר

נזרנים/ נצרנים

נימולים

נציבים

נצרות

סדר רב עמרם

סדר רב עמרם גאון

סדר תפילות הרמב"ם

סופרים

סידור הרמב"ם

סידור רס"ג

סיקריים

סנהדרין

ספרים חיצוניים

סרך היחד

עברית (שפה)

ערלים

עשתורת

פחמן 14, בדיקת

פיסקוס יודאיקוס (ראה, מס היהודים)

פרה אדומה

פרושים

פשר/ פשרים

צרעת

קודש הקודשים

קדושה דסדרא

קודקס אלכסנדרינוס

קנאים

קראים

קרבנות

שבע ברכות לשבת וחג

שבת

שופר

שיבת ציון

שיקוץ משומם

שירת דבורה

שירת הלל

שליח הציבור

שמותי

שמש, פולחן

שמתא

שעירים

שתי רשויות

תורת משה

תחית מתים

תמיד, תמידין

תנאים

תנורו של עכנאי

תפילת האדון

תפילת יחיד

תפילת מנחה

תפילת עזרא

תפילת קבע

תפילת קומראן

תקופת יבנה

תרגום השבעים

תשרי

Bibliography

Aescoly, Aaron Z. Jewish Messianic Movements: Sources and documents on Messianism in Jewish Histoey from the Bar-Kokhba Revolt untill Recent Time, vol. 1, Jerusalem: Bialik Institute 1987

Alon, Gedalyahu. "Rabban Johanan B. Zakkai's Removal to Jabneh" idem. *Jews, Judaism and the Classical World*, (trans. I.Abrahams), Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1977, pp. 269-312

Alon, Gedalyahu. *The Jews in their Land in the Talmudic Age 60-740 CE*, vol. 1 (Translated and edited by G. Levi), Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1989

Assaf, Simha. "Mi-Seder ha-Tefilla be-Eretz Yisrael", Y. Beer (et. al. eds.), *Festschrift in Honor of B. Dinaburg*, (Jerusalem, 1949), pp. 116-131.

Assaf, Simha. Tekufat ha-Ge'onim ve-Sifrutah, Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1955

Baer, Yitzhak, F. "Some Aspects of Judaism as Presented in the Synoptic Gospels", *Zion* 31 (1966), pp. 117-152. (in Hebrew).

Baer, Yitzhak F. *Peoples of Israel: Studies in the History of the Second Temple Period of the Mishna, the Foundations of Law and Faith*. Jerusalem: Bialik Institute, 1955 (in Hebrew)

Baigent, Michael; Leigh, Richard. *The Dead Sea Scrolls Deception*, London: Jonathan Cape, 1991.

Baillet, Maurice. Prières quotidiennes, Qumrân Grotte 4.III (4Q482-4Q520) *( DJD VII*); Oxford: Clarendon, 1982; Reprinted 2003, pp. 105-136

Baker, Margaret. *The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*, New York: T&T Clarck, 2003.

Barclay, John M.G. *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, *Vol. 10: Against Apion*, Leiden: Brill 2007, pp. 327-328

Bar-Kochva, Bezalel. "Argumentum ex silentio non’ and ‘Alarming Silence", *Katedra* 153 (2017), pp. 157-164 (In Hebrew).

Bar-Kochva, Bezalel. "On the History of the Judaean Desert Sect: Relations with the Hasmonean Rulers from Simeon to Jannaeus" (143-76 BCE), *Zion* 84 (2013), pp. 5-57 (In Hebrew)

Bar-Kochva, Bezalel. "The Essaioi: A Fiction or Historical Reality?", *Tarbiẕ* 80 (2012), pp. 275-308. (In Hebrew).

Barrett, Charles K. *The Gospel of John and Judaism*, (Trans. D.M. Smith), London: SPCK 1975.

Baumgarten, Joseph M. "4 Q 503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar", *RQ* 12 (1986), pp. 399-407.

Beckwith, Roger T. "Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation", *RQ* 10 (1981), pp. 521-542.

Beckwith, Roger T. "The Essene Calendar and the Moon: a reconsideration", *RQ* 15 (1992), pp. 457-466.

Beckwith, Roger. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its background in Early Judaism*, London: SPCK, 1985

Ben-Shalom, Israel. *The School of Shammai and the Zealots' Struggle against Rome*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1993 (in Hebrew)

Ben-Shalom, Israel. Events and Ideology of the Yavneh Period as Indirect Causes of the Bar-Kokhva Revolt, A. Oppenheimer, U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt: A New Approach*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1984, pp. 1-12 (in Hebrew)

Bickerman, Elias J. "The Civic Prayer for Jerusalem", *HTR* 55(1962), pp. 163-185.

Billings, Bradly S. "From House Church to Tenement Church: Domestic Space and the Development of Early Urban Christianity--The Example of Ephesus", *JTS* 62 (2011), pp. 541-569.

Botha, Pieter J. J. "History and Point of View: Understanding the Sadducees", *Neotestamentica* 30 (1996), pp. 235-280

Boyarin, Daniel. "Justin Martyr Invents Judaism", *Church History*, 70 (2001), pp. 427-461.

Boyarin, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

Boyarin, Daniel. *Dying For God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford CA: Stanford University Press, 1999.

Bradshaw, Paul F. *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, Eugene OR: Wipf and Stock Publishers, (Prev. SPCK), 1981.

Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship*, Oxford: The University Press, 2002.

Brodie, Thomas L. *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press 1993.

Burrows, Millar; Trever, John C.; Brownlee, William H. *The Dead Sea Scrolls Of St. Mark's Monastery, II 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, New Haven: American Schools of Oriental Research, 1950-1951.

Burton, DeWitt E. "The Ancient Synagogue Service", *The Biblical World,* 8 (1896), pp. 143-148.

Charlesworth, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 Apocalyptic Literature and Testament, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1983.

Chazon, Esther G. "Prayers from Qumran and Their Historical Implications", *DJD* 1 (1994), pp. 265-284.

Chazon, Esther G. *A Liturgical Document From Qumran and its Implications: "Words of the Luminaries"*, (Ph.D Thesis), Jerusalem 1991 (in Hebrew)

Cohen, Shaye J.D. "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism, *HUCA* 55 (1984), pp. 27-53.

Cooke, Stanley A. "A Pre-Masoretic Biblical Papyrus", *PSBA* 25 (1903), pp. 34-56.

Croix, Geoffrey de ste. "Why were the Early Christians Persecuted?", *Past and Present,* 26 (1963), pp. 6-38.

Davidson, Israel, Assaf, Simha., Joël, Issachar. (eds.) *Siddur R. Saadja Gaon : Kitāb ǵāmi' aṣ-ṣalawāt wat-tasābīh*, Jerusalem: Rubin Mass, 2000

Dimant, Devorah. "Criteria for the Identification of the Qumran Sectarian Texts", Kister, Menahem (ed.), *The Qumran Scrolls and their World*, vol. I, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2009. pp. 49-86. (In Hebrew).

Dimant, Devorah. "Sons of Heaven: The Teaching about Angels in *Jubilees* and the Qumran Sectarian Literature", idem. *Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls and the Literatue of the Second Temple Period*, Jerusalem: Bialik Institute, 2010, pp. 141-160.

Dinur, Ben-Zion. "The Tractate Aboth (Sayings of the Fathers) as a Historical Source", *Zion* 35 (1970), pp. 1-34. (In Hebrew).

Downey, Glanville, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1961.

Dupont-Sommer, André. *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris: Maisonneuve 1953.

Efron, Joshua, "Simeon Ben Shatah and Alexander Jannaeus", idem. *Studies in the Hasmonean Period*, Leiden: Brill, 1987, pp. 143-218

Efron, Joshua, "The Great Sanhedrin in Vision and Reality", idem. *Studies in the Hasmonean Period*, Leiden: Brill, 1987, pp. 287-338

Efron, Joshua, "The Hasmonean Revolt on Modern Historiography", idem. *Studies in the Hasmonean Period*, Leiden: Brill, 1987, pp. 1-32

Efron, Joshua, Bar-Kokhva in the Light of the Palestinian and Babylonian Talmudic Literature, A. Oppenheimer, U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt: A New Approach*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1984, pp. 47-105 (in Hebrew)

Efron, Joshua. "The Psalms of Solomon", The Hasmonean Decline and Christianity", idem. *Studies in the Hasmonean Period*, Leiden: Brill, 1987, pp. 219-286

Ehelich ,Uri. "The Text of the *Amidah* in the Siddur of R. Shlomo B. Natan and the Question of the Provenance of the Siddur", Tabory, Joseph (ed.), *Kenishta* (4): Studies of the Synagogue World, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2010, pp. 9-36

Ehrlich, Uri. “On the Ancient Version of the Benediction ‘Builder of Jerusalem’ and the Benediction of David.” *Pe’amim*, 78 (1999), pp. 16-43 (in Hebrew).

Ehrlich, Uri. *The Weekday Amidah in Geniza Prayer Books: Origins and Transmission*, Jerusalem: Yad Izhak

Elbogen, Ismar. "A Proposito della Parola Seder", *Rivista Israelitica* 5(1908), pp. 98-102.

Elbogen, Ismar. "Die Tefilla für die Festtage", *MGWJ* 55 (1911), pp. 426-446, 586-599.

Elbogen, Ismar. *Jewish liturgy: A Comprehensive History* (Translated by Raymond P. Scheindlin), Philadelphia; Jerusalem: Jewish Publication Society, 1993

Elior, Rachel, *Memory and Oblivion: The Mystery of the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem: Van Leer Institute, 2009 (in Hebrew)

Elior, Rachel, *Temple and Chariot, Priests and Angels, Sanctuary and Heavenly Sanctuaries in Early Jewish Mysticism*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press 2007 (in Hebrew)

Epstein, Jacob N. *Introduction to Tannaitic literature, Jerusalem*, Tel Aviv: Magnes, Dvir 1957 (in hebrew)

Epstein, Jacob N. *Seder Rav Amram Ga'on Siduro u-Mesadrav* (Berlin 1929)

Eshel, Hanan. *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonaean State*, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi 2004 (in Hebrew)

Falk, Daniel K. *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Leiden: Brill 1998.

Faur, Jose. “Concerning the Term ‘kore Be-Iggeret’", *Alei Sefer: Studies in Bibliography and in the History of the Printed and the Digital Hebrew Book*, 30-31 (1988) (In Hebrew).

Finkelstein, Louis. "Introductory Study to Pirke Abot", *JBL* 57 (1938), pp. 13-50.

Finsey, David. "Redaction History and the Apostolic Constitutions", *JQR* 72 (1982), pp. 293-

Fishman, Rivkah D. "The Bar-Kokhva Revolt in Christian Sources", A. Oppenheimer, U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt: A New Approach*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1984, pp. 233-242 (in Hebrew)

Fleischer, Ezra. The Qedusha of the Amida (and other Qedushot): Historical, Liturgical and Ideological Aspects, *Tarbiẕ* 67 (1998), pp. 301-350 (In Hebrew).

Fleischer, Ezra. The Shemone Esre – Its Character, Internal Order, Content and Goals, *Tarbiz* 62 (1993), pp. 179-223 (in Hebrew)

Florsheim, Joel. The Establishment and Early Development of the Babylonian Academies, Sura and Pumbeditha", Zion 39 (1974), pp. 183-197 (in Hebrew)

Flusser, David. " he Concept of the Messiah", *Jewish Sources in Early Christianity*, Tel Aviv: Sifriat ha'Poalim, 1979, pp. 55-60

Flusser, David. "The Dead Sea Sect and Pre-Paulin Christianity, *Jewish Sources in Early Christianity*, Tel Aviv: Sifriat ha'Poalim, 1979, pp. 213-358. (also = *Aspects of the Dead Sea Scrolls, Scripta Hierosolymitana* IV (1950)

Flusser, David. "The Last Supper and the Essenes", *Immanuel* 2 (1973), pp. 23-27

France, R.T. *The Gospel of Matthew*, The New International Commentary of the New Testament, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge UK: Eerdmans Publishing Co. 2007.

Gafni, Ishaia. "Jerusalem in the Rabbinic Literature", Yoram Tsafrir, Shmuel Safrai (eds.) The *History of Jerusalem: The Roman and Byzantine Period*, Jerusalem: Yad Ben Zvi Press, 1999, pp. 35-114 (in Hebrew).

Gafni, Ishaiah. "Nestorian Literature as a Source for the History of the Babylonian Yeshivot" Tarbiz (51) 1982, pp. 567-576 (In Hebrew)

Gilat, Yitzhak D. "The Drasha and rhe Reading of the Torah in the Synagogue on the Shabbath", I. Gafni, A. Oppenheimer, M. Stern (eds.), *Jews and Judaism in the Second Temple, Mishna and Talmud Perios, Studies in Honor of Shmuel Safrai*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1993 (in Hebrew)

Gilat, Yitzhak D. *R. Eliezer ben Hyrcanus: A Scholar Outcast*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1984

Ginzberg, Louis. *An Unknown Jewish Sect*, JTS, New York 1976 (Translated, revised and updated from the German origin = *Eine Unbekannte jüdische Sekte*, 1922)

Golan, David. *A History of the Hellenistic World*, Jerusalem: The Magnes Press, 1983 (In Hebrew).

Golb, Norman. ***W****ho Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret Of Qumran*, New York: Scribner Book Company, 1995.

Goldschmidt, Daniel. "Prayer Books", *EJ,* vol 13 (1972), p. 985.

Goodblatt, David. *The Monarchic Principle: Studies on Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1994

Goodman, Martin, "Introduction to the Apocrypha", Martin Goodman, John Barton, and John Muddiman (eds.), *The Apocrypha*, Oxford: Oxford University Press 2012, pp. 1-12

Goodman, Martin. "Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity", *JRS* 79 (1989), pp. 40-44.

Goodman, Martin. "The Meaning of the 'Fisci Judaici Calumnia Sublata' on the Coinage of Nerva", Cohen Shaye J.D et. al. (eds.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism* (Leiden; Boston: Brill, 2007, pp. 81-89.

Goodman, Martin. 'Judaism beyond the Rabbis', *A History of Judaism*, Princeton Univesity Press, pp. 189-300.

Goodman, Martin. *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*, Totowa NJ: Rowman & Allanheld 1983.

Goodman. Martin. *Judaism in the Roman World*, Leiden: Brill, 2003.

Greenstein, Edward L. "The Language of Job and Its Poetic Function", *JBL* 122 (2003), pp. 651-666

Greenstein, Edward L. "The Poetic Use of the Akkadian Book of Job", *Language Studies* 11-12 (2009), pp. 67-68 (in Hebrew)

Guttmann, Alexander. "Tractate Abot: Its Place in Rabbinic Literature", *JQR* 41 (1950), pp. 181-193.

Heemstra, Marius. *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2010.

Heinrich W. Guggenheimer, *Talmud Yerushalmi (The Jerusalem Talmud), Tractate Berakhot*; Edition, Translation and Commentary De Gruyter 2000

Herford, Robert T. *Christianity in Talmud and Midrash*,  London: Williams & Norgate, 1903

Herr, Moshe D. "Continuum in the Chain of Torah Transmission", *Yitzhak Baer Memorial Voliume, Zion* (1979), pp. 43-56 (in Hebrew).

Hilgenfeld, Adolf. "Die Psalmen Salomos und die Himmelfahrt des Moses, griechisch und erklärt", *ZWT* 11 (1868), pp. 133-168.

Hinke, William J., *Selected Babylonian Kudurru Inscriptions*, Leiden: Brill, 1911.

Horbury, William. "Early Christians on Synagogue Prayer and Imprecation", G. N. Stanton and G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, New York: Cambridge University Press 1998, pp. 296-317.

Horbury, William. "The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy", *JTS* 33 (1982), pp. 19-61.

Horbury, William. "The Messianic Associations of the Son of Man", *JTS* 36 (1985), pp. 34-55.

Horst, Pieter W. van der; Newman, Judith H. *Early Jewish Prayers in Greek*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.

Hurowitz, Victor A. *Divine service and its rewards : ideology and poetics in Hinke Kudurru*, Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 1997

Hurowitz, Victor A. *Divine Service and its Rewards: Ideology and Poetics in Hinke Kudurru*, Beer-Sheva, Studies by the Department of Bible and Ancient Near East, vol. 10, Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev Press, 1997

Idel, Moshe. The Angelic World – Apotheosis and Theophany, Tel Aviv: Yediot Aharonot and Chemed Books, 2008 (in Hebrew).

Ilan, Tal. "The Temple of Onias", Ilan, Tal; Noam, Vered. (Eds.), *Josephus and the Rabbis*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2017, pp. 197-240. (In Hebrew).

Jaffé, Dan. "Extra Ecclesiam nulla Salus! Birkat ha-Minim Reconsidered – Text and Context", Jaffé, Dan; Nir, Rivka; Teppler, Yaakov. (Eds.), *Reflections on Judasm and Christanity in Antiquity*, Bruxelles: Peter Lang 2021, pp. 151-176.

Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, Berlin-New york: Walter de Gruyter 1977

Junod, Eric; Kaestly, Jean-Daniel, Acta Johannis. Textus alii, commentarius, indices, *Corpus Christianorum, Series Apocryphprum*, II, Turnhout: Berpols, 1983

Kallendorf, Craig. "The Historical Petrarch", *AHR* 101 (1996), pp. 130-141.

Kasher, Aryeh, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985

Kasher, Aryeh. "The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima", *JQR* 68 (1977), pp. 16-27.

Kasher, Aryeh. *Jews and Hellenistic cities in Eretz-Israel: Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities During the Second Temple Period (332 BCE-70 CE)*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1990, pp. 266-268

Kimelman, Reuven. "Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity", E. P. Sanders et al. [eds.], *Jewish and Christian Self-Definition*, London: SCM Press 1981, pp. 226-244.

Kimelman, Reuven. "The Daily 'Amidah and the Rhetoric of Redemption", JQR 79 2-3 (1988-1989), pp. 165-197

Kister, Manahem. Prolegomenon, *Avot de-Rabbi Nathan Solomon Schechter Edition*, New York; Jerusalem: The Jewish Theolgical Seminary of America, 1997, pp. 7-40

Kister, Menahem. "Concerning the History of the Essenes", *Tarbiz* 56 (1986), pp. 1-18 (In Hebrew).

Kister, Menahem. "Liturgical Formulae in the Light of Fragments from the Judaean Desert", *Tarbiẕ* 77 (2008), pp. 331-355 (In Hebrew).

Kister, Menahem. "The Horn of David and the Horn of Salvation (Maẓmiaḥ Qeren Yeshu'ah)", *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4 (1985), pp. 191-207

Kister, Menahem. "The Prayers of the Seventh Book of the 'Apostolic Constitutions' and their Implications for the Formulation of the Synagogue Prayers", *Tarbiz* 77 (2008), pp. 205-238 (in Hebrew).

Klausner, Joseph. *The Messianic Idea in Israel: From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*. (Translated by W. F. Stinespring) New York: Macmillan 1954, pp. 30-31

Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, New York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2007.

Knohl, Israel. *The Sanctuary of Silence: the priestly Torah and the Holiness*, Minneapolis: Fortress Press, 1995

Knohl, Israel. *The Sanctuary of Silence: the Priestly Torah and the Holiness*, Minneapolis: Fortress Press, 1995

Kohler Kaufmann, "The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions with a Translation of the Corresponding Essene Prayers in the Apostolic Constitutions", *HUCA* 1 (1924), pp. 387-425.

Kohler, Kaufmann. "Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie," *MGWJ*, 37 (1893), pp. 441-451, 489-497.

Kohler, Kaufmann. DIDASCALIA (Διδασκαλία = "Instruction"), *JE* vol. 4 (1906), pp. 589-594.

Korobkin Daniel, (Translated and Annotated), *Yehuda Halevi, The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*, Northvale, N.J.: J. Aronson 1998

Kraeling, Carl, H. "Jewish Community at Antioch", *JBL* 51 (1932), pp. 130-160.

Krauss, Samuel, (Edited and Revised by William Horbury), *The Jewish-Christian Controversy from the earliest times to 1789*, I, Tübingen: Mohr-Siebeck 1996.

Krauss, Samuel. "The Jews in the Works of the Church Fathers", *JQR* 5 (1893), pp. 122-157.

Krauss, Samuel; Horbury, William. *The Jewish-Christian Controversy*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995.

Kutscher, Yechezkel E. *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 QIsaa)*, Leiden: Brill 1974

Langer, Ruth. *Cursing the Christians? A History of the Birkat Haminim*, Oxford: Oxford University Press: 2012.

Lawler, Andrew. "First Churches of the Jesus Cult", *Archaeology* 60 (2007), pp.46-51.

Lévi, Israel. "Fragments de Rituels de Prières", *REJ* 53 (1907) pp. 231-241.

Levine, Israel L. "Messianic Tendencies at the End of the Second Temple Period", Z. Baras (ed.),*Messianism and Eschatology*, (Jerusalem: Shazar Center, 1983), 135-152. (in Hebrew)

Levine, Israel L. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Heaven; London: Yale University Press, 2000.

Licht, Jacob. *The Rule Scroll: A Scroll from the Wilderness of Judaea (1QS, 1QSa, 1QSb)*, Jerusalem: The Bialik Institute 1965 (in Hebrew)

Lieberman, Saul. "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and Acta Martyrium", *JQR* 35 (1944), pp. 1-57.

Lieberman, Saul. *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century BCE. - IV Century CE*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950

Lieberman, Saul. Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary transmission beliefs and manners of Palestine in the I century B.C.E. - IV century C.E., ew York : Jewish Theological Seminary of America, 1950

Lieberman, Saul. *Tosefta KiFshutah*, Vol. 1, Newark: Jewish Theological Seminary of America, 1963.

Liebes, Yehuda. "An Addition to my Article "Maẓmiaḥ Qeren Yeshu'a", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 3-4 (1984-85), pp. 313-358; 341-344 (in Hebrew).

Liebes, Yehuda. "Matzmiach Qeren Yeshu’ah’, *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 3 (1983-84), pp. 313-348. (in Hebrew). pp. 313-348

Lieu, Judith M. "The Race of the God-Fearers", *JTS* 45 (1995), pp. 483-501.

Luger, Yechezkel. *The Weekday Amidah in the Cairo Genizah*, (Ph.d Thesis, Bar-Ilan University, 1992) (in Hebrew)

Lukyn Williams Arthur, ed. and trans., *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho*, Translations of Christian Literature, London: SPCK, 1930)

Lukyn Williams, Arthur. *Adversus Judaeos: a bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance,* Cambridge: At the University press, 1935.

Mack, Hananel. *A Pray and Prayers*, Jersalem: Rubin Mass 2008 (in Hebrew)

Mann, Jacob. "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service", *HUCA* 2 (1925), pp. 269-338.

Marcovich, Miroslav. (ed.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Patristische Texte und Studien 47 (Berlin; Boston:Walter de Gruyter, 1997.

Marmorstein, Arthur. "The Amidah of the Public Fast Days", *JQR* 15 (1924-1925), pp. 409-418.

Metzger, Marcel. *Les Constitutions Apostoliques*, I (SC, 320), Paris 1985.

Mitcell, Knox E. "The Jewish Synagogue and the Relation of Jesus to It", *The Biblical World*, 16 (1900), pp. 10-17.

Nakman, David. "When Were the 'Daily Prayers' (4Q503) Said in Qumran?", *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, 13 (2002), pp. 177-183/ (In Hebrew).

Neeman' Pinhas, "The Day of the Lord in the Prophetic Literature" *Beit Mikra (Journal for the Study of the Bible and Its World)* 13 (1968), pp. 57-75 (in Hebrew)

Neusner, Jacob. "Genesis and Judaism: The Perspective of Genesis Rabbah", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 22 (1987), pp. 88-101.

Nitzan, Bilha. "Pesher and Midrash in the Qumran Scrolls, *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls*, 7 (2009), pp. 99-127 (in Hebrew).

Nitzan, Bilhah. "The Liturgy of Qumran", Kister, Menahem (ed.), *The Qumran Scrolls and their World*, vol. I, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2009. pp. 225-260. (In Hebrew).

Nitzan, Bilhah. "The Pesharim Scrolls from Qumran", Kister, Menahem (ed.), *The Qumran Scrolls and their World*, vol. I, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2009. pp. 169-190. (In Hebrew).

Nock, Arthur D. *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background,* New York: Harper & Row, 1964.

Oppenheimer, Aharon, Rabbi Judah ha-Nasi, Jerusalem: Zalman Shazar Centre, 2007, pp. 41-57 (in Hebrew).

Oppenheimer, Aharon. "Der Aufstieg der babylonischen Judenheit in der parthisch-sassanidischen Epoche", Id., *Between Rome and Babylon*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005, pp. 373-388.

Oppenheimer, Aharon. "Rabban Gamaliel of Yavneh and his Circuits of Eretz Yisrael", id., *Between Rome and Babylon*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005, pp. 145-155.

Oppenheimer, Aharon. *Rabbi Judah ha-Nasi: Statesman, Reformer, and the Redactor of the Mishnah*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2017

Pritz, Ray A. *Nazarene Jewish Christianity*, Leiden: Brill 1988.

Qimron, Elisha "Times for Praising God: A Fragment of a Scroll from Qumran", (4Q409)', *JQR* 80 (1990), pp. 341-347.

Qimron, Elisha. *The Dead Sea Scrolls: The Hebrew Writings*, Vol. 1, Jerusalem: Yad Ben Zvi Press, 2010

Rabin, Chaim. *The Zadokite Documents*, Oxford: Clarendon Press, 1954.

Rajak, Tessa. *Josephus, the Historian and His Society*, Philadelphia: Fortress, 1984, pp. 67,131 n. 13

Rajak, Tessa; Noy, David. "Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in Greco-Jewish Synagogue", *JRS*, 83 (1993), pp. 75-93.

Regev, Eyal. "How Many Sects Were in the Qumran Movement? On the Differences between the yahad, the Damascus Covenant, the Essenes, and Kh. Qumran", *Cathedra* 148 (2013), pp. 7-40. (In Hebrew)

Regev, Eyal. *The Sadducees and their Halakhah*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 2005 (in Hebrew).

Reif, Stefan C. "Prayer in Ben Sira, Qumran and second Temple Judaism", Idem*. Problems with Prayers*, Berlin; New York: W. de Gruyter, 2006, pp. 51-69.

Reif, Stefan C. *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*, Richmond, Surrey: Curzon 2000.

Reif, Stefan C. Jewish Liturgy in the Second Temple Period: Some Methodological Considerations, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, Division c: Thought And Literature, Volume I: Rabbinic and Talmudic Literature, Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1993, pp. 1-8.

Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, New York: Cambridge UnFiversity Press, 1993

Reif, Stefan C. 'The Damascus Document from the Cairo Genizah: Its Discovery, Early Study and Historical Significance', Idem. *Jews, Bible and Prayer:**Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notions*, pp. 11-33.

Reif, Stefan C. 'The Figure of David in Early Jewish Prayer', *Jews, Bible and Prayer: Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notion*, Berlin, Germany; Boston, Massachusetts: de Gruyter 2017, pp. 231-259.

Riggner, Hemer. sv. *Ga'al* etc. *TDOT* 2 (1977), pp. 350-355.

Rivkin, Ellis. "Ben Sira and the Nonexistence of the Synagogue: a Study in Historical Method" in Silver *In the Time of Harvest: Essays in Honor of Abba Hillel Silver on the Occasion of his 70th birthday,* ed. Silver, Daniel J. (ed.), New York : Macmillan C., 1963.

Rosenfeld, Ben-Zion. The Standing and Activities of Rabban Gamaliel Prior to his Move to Yavneh, *Zion* 55 (1990), pp. 151-169 (In Hebrew).

Roth, Cecil. "Why the Qumran Sect cannot have been Essenes", *RQ* 1 (1959), pp. 417-422.

Rubenstein, Jeffrey L. "The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence", *JSIJ* 1 (2002), pp. 55-68.

Safrai, Shmuel and Safrai, Ze'ev, *Mishnat Eretz Israel: Tractats Yoma*, Kvuzat Yavne: Mishnat Eretz Israel 2020 (in Hebrew)

Schechter, Solomon. "Genizah Specimens", *JQR* 10 (1898), pp. 655-659.

Schechter, Solomon. *Documents of Jewish Sectaries*, vol. 1, *Fragmants of Zadokite Work*, Cambridge: University Press, 1910.

Schiffman, Lawrence H. "The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy", Israel Levine, (Ed.) *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, Penns. ASOR 1987, pp. 33-48.

Schiffman, Lawrence. "The *Damascus Document* and the *Serakhim*", Kister, Menahem (ed.), *The Qumran Scrolls and their World*, vol. I, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2009, pp. 275-298 (In Hebrew).

Schnabel, Eckhard J. "Jewish Opposition to Christians In Asia Minor in the First Century", *BBR,* 18(2008), pp. 233-270.

Schremer, Adiel. "Midrash and History: God's Power, the Roman Empire, and Hopes for Redemption in Tannaitic Literature", Zion 72 (2007), pp. 5-36

Schürer, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Rev. and ed. by Vermes, Geza; Millar, Fergus; Black, Matthew), Edinburgh: T&T Clark, 1973.

Schwartz, Daniel R. *1 Maccabees: A New Translation With Introduction and Commentary*, New Heaven: Yale University Press, 1922

Segal, Michael. "The Text of Daniel in the Dead Sea Scrolls", *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls*, 11,12 (2014-2015), pp. 171-198 (in Hebrew)

Segal, Moshe Z. *Sirach (The Complete Ben Sirah)* 2nd Edition*,* Jerusalem: The Bialik Institute 2007

Seow, Leong C. *Job 1-21: Interpretation and Commentary*, Grand Rapids MI: B. Eerdmans Publishing Co. 2013.

Sherwin-White, Adrian. "The Early Persecutions and Roman Law", *JTS* n.s. 3 (1952), pp. 199-213.

Siegal, Michal Bar-Asher. *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Simon, Marcel. *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris: Presses universitaires de France 1960.

Slanski, Katherine E. *The Babylonian Entitlements Narȗs (Kudurrus)*, (ASOR Books 9), Boston: ASOR Books, 2003.

Smallwood, Mary. *The Jews Under Roman Rule*, Leiden: Brill, 1981.

Smarr, Janet L. "Petrarch: A Vergil Without a Rome," Ramsey, Paul A. (ed.), *Rome in the Renaissance: The City and the Myth*, Binghamton, N.Y: State University of New York at Binghamton, 1982, pp. 133-140.

Smit, Peter-Ben. "Negotiating a New World View in Acts 1.8? A Note on the Expression ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, *NTS* 63 (2017), pp. 1-22.

Stemberger, Günter, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh: T&T Clarck, 1996.

Stern*,* Menahem. *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.

Strack, Herman L, Stemberger, Gunter. *Introduction to the Talmud and Midrash*, 2nd edition (Trans. & ed. M. Bockmuehl), Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel

Tabory, Joseph (ed.)*. From Qumran to Cairo* *: Studies in the History of Prayer*, Jerusalem: Orhot 1999 (in Hebrew)

Tcherikover, Victor A. *et al. Corpus Papyrorum Judaicarum.* Harvard University Press*,* 1957.

Teppler, Yaakov. "The Trial of Rabbi Eliezer ben Hyrcanus and the Parting of the Ways", Jaffé, Dan; Nir, Rivka; Teppler, Yaakov. (Eds.), *Reflections on Judasm and Christanity in Antiquity*, Bruxelles: Peter Lang 2021.

Teppler, Yaakov. *Birkat Haminim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007

Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Leiden; Boston: Brill 2005

Tov, Emanuel. "The Biblical Text in Ancient Synagogues in Light of Judean Desert Finds", *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls* 1 (2003), pp. 185-201 (in Hebrew)

Trafton, Joseph L. "The Psalms of Solomon: New Light from the Syriac Version?", *JBL* 105 (1986), pp. 227-237.

Tur-Sinai, Naphtali H. *The Book of Job: a New Commentary*, Jerusalem: Kiryath Sepher 1957

Uffenheimer, Benjamin. From the Prophetic Eschatology to the Apocalyptic, Z. Baras (ed.), Messianism and Eschatology, Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1983, pp. 27-72 (in Hebrew)

Urbach, Ephraim E. *Class-Status and Leadership in the World of the Palestinian Sages*, Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities (English series) vol. 2, n. 4, 1966

Urbach, Ephraim E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, (translated from the Hebrew by Israel Abrahams), Jerusalem : Magnes Press, Hebrew University, 1975

VanderKam, James C. "Controversies about the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co. 1994.

Vaux, Roland de. *Archaeology and the Dead Sea Scrolls, The Schweich Lectures of the British Academy*, London: Oxford University Press 1973.

Vermes, Géza. "The Etymology of the 'Essenes"', *RQ*, 2 (1960), pp. 427-443.

Vermes, Geza. "The Use of בר נשא/בר נש in Jewish Aramaic", Appendix E in Matthew Black, An Aramaic approach to the Gospels and Acts, (3rd ed.), Oxford: Oxord University Press: 1967.

Victor Tcherikover, *The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman Age in the Light of the Papyri*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1963

Viteau, Joseph. *Les Psaumes de Salomon: Introduction, texte Grec et traduction*, avec les principales variantes de la version Syriaque par Frangois Martin (Documents pour l’etude de la Bible); Paris: Letouzey et Ane, 1911.

Weinfeld, Moshe. "The Day of the Lord’: Aspirations for the Kingdom of God in the Bible and Jewish Liturgy" S. Japhet (ed.), Studies in Bible (Scripta Hierosolymitana, 31), Jerusalem: Magnes (1986) 341–372

White, Lloyd M. *Domus Ecclesiae--domus Dei: Adaptation and Development in the Setting for Early Christian Assembly*, Diss. Yale University, 1983.

Wright, Robert B. "Psalms of Solomon, A New Translation and Introduction', James A. Charlesworth, (Ed.). *The Old Testament Pseudoepigraph*a, New York: Doubleday & Company, 1985, pp. 667-668.

Wright, Robert B. *The Psalms of Solomon, A Critical Edition of the Greek Text*, New York: T&T Clark 2007.

Yadin, Yigael. *The Ben Sira scroll from Masada*, Jerusalem: Israel Exploration Society and the Shrine of the Book, 1965

Yadin. Yigael. *Bar-Kokhba: The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Rome*. New York: Random House, 1971 London: Weidenfeld and Nicolson 1971

Yardeni, Ada. *Textbook of Aramaic, Hebrew and Nabataean Documentary Texts from Judaean Desert and Related Material*, Vol. 1, Beer Sheva: 1995 (In Hebrew).

Zeitlin, Solomon. "The Hebrew Scrolls: Once More and Finally", *JQR* 41 (1950), pp. 1-58.

1. בדרך כלל אין התייחסות לשאלת זהותו של שמעון הפקולי, פרט להנחות כאלה ואחרות שאינן ניתנות להוכחה. הדוגמה הקיצונית לכך היא ההשערה ששמעון הפקולי הוא בן דמותו Symeon the son of Clopas שעל פי המסורת הנוצרית הוא בן דודו של ישו (על פי הגסיפוס שמצוטט אצל Eusebius, *HE* 4:20). דיון ומראי מקומות אצל Liebes, Yehuda. "An Addition to my Article "Maẓmiaḥ Qeren Yeshu'a", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 3-4 (1984-85), pp. 341-344 (in Hebrew). [↑](#footnote-ref-1)
2. לפחות בהקשר הנכון. הביטוי מופיע במקומות נוספים בספרות התלמודית, והקשרו לזמן ולמקום משנה את משמעותו המקורית, כפי שקורה לא אחת בספרות זו לרבדיה. [↑](#footnote-ref-2)
3. על מקומה של המיסטיקה בהקשר הנדון ראה להלן עמ' XX. [↑](#footnote-ref-3)
4. להלן, עמ' XX. [↑](#footnote-ref-4)
5. מבחינה זו חשוב לציין את תפילת עזרא הסופר (עזרא ט ה-טו) כמקור השראה לתפילה בכלל על כל ביטוייה ומחוותיה וייתכן שאף על תפילת שמונה עשרה. השווה Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, New York: Cambridge University Press, 1993, p. 38. [↑](#footnote-ref-5)
6. המשנה מתייחסת בעוד כמה מקומות לטעויות בתפילה (ברכות ה ג-ה). לא ברור מהיגדים אלה אם הכוונה לברכת המינים, אולם בהמשך ההתייחסות לטעות של שליח הציבור מובאת במסגרת אחת עם ברכות בעייתיות נוספות: "האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך, ועל טוב ייזכר שמך, מודים מודים משתקין אותו. העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו". (ה ג). [↑](#footnote-ref-6)
7. "נוסח מקובל" כוונתו תלוית זמן ומקום, ויעיד על כך המספר הרב של נוסחי ברכת המינים בחלוף הדורות. [↑](#footnote-ref-7)
8. בלשון הכתוב: "הני י"ח כנגד מי?" [↑](#footnote-ref-8)
9. למשל, תוספתא סוטה יג ד; בבלי תענית כה ע"ב, וכדומה. [↑](#footnote-ref-9)
10. "תפילות אבות תקנום" בבלי ברכות כו ב. [↑](#footnote-ref-10)
11. ראה גם: "אמר ר' יהושע דסיכנין בשם רבי לוי אמר הקב"ה אם שמעת למצותי אף אני שומע תפלתך" (דברים רבה ז ג). ראה Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), p. 111. [↑](#footnote-ref-11)
12. ישנה סברה על פי ההקשר של הסיפור שמדובר בסדר אמירת י"ג מידות (על פי שמות לד ו-ז). אם משמעות 'סדר תפילה' רחבה יותר וכוונתו ל'סידור התפילה במשמעות התואר **המוכר** של קובץ תפילות קאנוני, אין לדעת. הברייתא מובאת מפי רבי יוחנן, וככל הנראה מדובר באמורא הארצישראלי הנודע מראשית המאה השלישית. היא מצוטטת בבבלי שזמן עריכתו קודם לייחוס הראשון של סידור תפילות לעמרם בן ששנא הבבלי אם לא לרב נטרונאי גאון סורא מהמאה העשירית. אולם לא תהא זו השערה בלתי מבוססת אם נאמר כי הבבלי מדבר על קובץ כלשהו, שמידתו אמנם אינה ידועה אך ודאי וברי כי תפילת שמונה עשרה כלולה בו, שכן זו התפילה בהא הידיעה, גם בתפיסת הבבלי. עורכי התלמוד מכירים קובצי ברכות או 'סידור' קדום כלשהו, והם אף בונים את הסצנה המקודשת כמתרחשת במקום שבו ברכות התפילה נישאות, בבית הכנסת, ובו שליח הציבור המעוטף בטליתו והמברך בשמו של הציבור את ברכות התפילה. [↑](#footnote-ref-12)
13. לא ברור אם החלק שנקרא מכילתא דמילואים הוא אכן בלתי נפרד מהספרא או ליקוט מאוחר שהוצמד לספרא. [↑](#footnote-ref-13)
14. Gunter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 2nd edition (Trans. & ed. M. Bockmuehl), Edinburgh: T&T Clark, 1996, pp. 323-324 [↑](#footnote-ref-14)
15. השווה: "רבי יצחק אמר (אדם הראשון) מושך בערלתו היה" (בבלי סנהדרין לח ע"ב). משיכת עורלה נודעה כסממן הסתרת היהדות בקרב מתנצרים או אלו שהתכחשו ליהדותם כדי לא לשלם את מס הפיסקוס יודאיקוס. ראה עמ' XX. [↑](#footnote-ref-15)
16. על הלגיטימיות של המחקר המודרני בנושא השפעות מיסטיות בתפילה ראה:Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), p. 59, 86-87. [↑](#footnote-ref-16)
17. השווה: תוספתא יומא ג ג באותו העניין. [↑](#footnote-ref-17)
18. Safrai and Ze'ev Safrai, *Mishnat Eretz Israel: Tractats Yoma*, Kvuzat Yavne: 2020, p. 190 (in Hebrew) . המחבר מציע לקרוא "על סדר". [↑](#footnote-ref-18)
19. כמו "האמור לעיל". [↑](#footnote-ref-19)
20. Safrai (ibid.), p. 4 [↑](#footnote-ref-20)
21. "אֶרֶץ עֵיפָתָה כְּמוֹ אֹפֶל צַלְמָוֶת וְלֹא סְדָרִים וַתֹּפַע כְּמוֹ אֹפֶל" (איוב י כב). על כך, ובעיקר על פרשנות הבבלי לפסוק זה להלן. [↑](#footnote-ref-21)
22. *CAD (The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago)* 1891-1906, Vol. S, p. 11, sv.Sadāru; *CDA (The Concise Dictionary of Akkadian)*, 2nd (corrected) printing, Wiesbaden, 2000, P. 310 [↑](#footnote-ref-22)
23. *Kudurru* היא אבן גבול הנושאת כתובת החקוקה בעיקר בתיעוד מענקי קרקע מלכותיים. אבני כודורו נהגו בין המאה ה-16 למאה ה-12 לפנה"ס. על אבני כודורו ראה: Katherine.E. Slanski, *The Babylonian Entitlements Narȗs (Kudurrus)*, Boston: ASOR Books, 2003. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Hinke Kudurru* על שמו של החוקר שפרסם אותה לראשונה. ראה: William J. Hinke, *Selected Babylonian Kudurru Inscriptions*, Leiden: Brill 1911. . ראה גם Victor A. Hurowitz, *Divine Service and its Rewards: Ideology and Poetics in Hinke Kudurru,* Beer-Sheva, Studies by the Department of Bible and Ancient Near East, vol. 10, Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev Press, 1997, 34 II, 8-16.. [↑](#footnote-ref-24)
25. השווה לתיאור הכהן הגדול ושבחיו בספר בן סירא נ ה-כא. [↑](#footnote-ref-25)
26. Hurowitz, *Ibid*. p. 33, I 22-II 7; pp. 67-68, 72 [↑](#footnote-ref-26)
27. *CT (Cuneiform texts from Babylonian Tablets in the Britsh Museum)*, Vol. XL, 8 k.2192.3 [↑](#footnote-ref-27)
28. *Ibid*. k.2192.7 [↑](#footnote-ref-28)
29. *Ibid*. 11:63 [↑](#footnote-ref-29)
30. *VAB (Vorderasiatische Bibliothek- Neubabylonischen königsinschriften)* IV 260 ii 52 [↑](#footnote-ref-30)
31. BBR *(Heinrich Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Hinrichs, Leipzig*  No. 11 r. i 19; No. 73 r. 20 הכתובות וההפניות באכדית לקוחות מהמילון האכדי, לעיל הערה XX. [↑](#footnote-ref-31)
32. יש לציין גם את שם העצם *Sidru* שמשמעותו קרוב לודאי קרבן התמיד. *CAD* מתרגם זאת בסימן שאלה, ו-*CDA* מתרגם כך (regular offering) ללא סימן שאלה. [↑](#footnote-ref-32)
33. דיון ישן אך מפורט בגלגולי השורש ס ד ר בתרגומים ובספרות התלמודית, ראה: Ismar Elbogen, "A Proposito della Parola Seder", *Rivista Israelitica* 5(1908), pp. 98-102.. [↑](#footnote-ref-33)
34. קשה לקבוע את זמנו של בראשית רבה. יש המקדימים למאה ה-3. Jacob Neusner, "Genesis and Judaism: The Perspective of Genesis Rabbah", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 22 (1987), pp. 88-101. ויש המאחרים למאה ה-4 ואף הלאה. Gunter Stemberger, (above, p. XX, n. XX), pp. 279-280. [↑](#footnote-ref-34)
35. Jacob N. *Introduction to Tannaitic literature, Jerusalem*, Tel Aviv: Magnes, Dvir 1957 (in hebrew), p. 28. השווה בבלי, יומא יד ע"ב: "מאן תנא תמיד – רבי שמעון איש המצפה הוא" (ומקבילה בירושלמי יומא ב ב, לט ע"ד). רבי שמעון איש המצפה חי ופעל עוד בימי הבית. ראה משנה, פאה ב ו. [↑](#footnote-ref-35)
36. "שנויה הברייתא כשיטת זה וכשיטת זה". [↑](#footnote-ref-36)
37. בבלי יומא לב ע"א; ע ע"ב; ירושלמי, יומא ז ב, מד ע"ב. [↑](#footnote-ref-37)
38. למעט המדרשים הימי בייניימיים – במדבר רבה וילקוט שמעוני, שניהם שואבים כפי הנראה מספרי במדבר. [↑](#footnote-ref-38)
39. על בעיית תקפותם ההיסטוריים של המקורות התלמודיים כתב בהרחבה Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), pp. 91-92. [↑](#footnote-ref-39)
40. Naphtali H. Tur-Sinai, *The Book of Job: A New Commentary*, Jerusalem: Kiryat Sepher 1967, pp. 185-187 [↑](#footnote-ref-40)
41. Edward L. Greenstein, 'The Language of Job and Its Poetic Function', *JBL* 122 (2003), pp. 651-666 במקום אחר מראה גרינשטיין שימוש של לשונות אכדיות בחלק השירי של ספר איוב. לדבריו – " מחבר הספר שפעל בתקופה הפרסית השתמש בלשונות אכדיות כדי ליצור דו משמעות ולשון נופל על לשון... להכפלת המשמעות של הטקסט. ראה: Edward L. Greenstein, "The Poetic Use of the Akkadian Book of Job", *Language Studies* 11-12 (2009), p. 56 (in Hebrew) מבחינת הדיון במאמר זה אין הבדל אם השימוש בשורש ס ד ר בספר איוב מושפע מלשונות אכדיות או מארמית. שורש זה מופיע בשתיהן. [↑](#footnote-ref-41)
42. Leong, C. Seow, *Job 1-21: Interpretation and Commentary*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 2013, pp. 21-25 [↑](#footnote-ref-42)
43. על הסדרים הקוסמיים ושיבושיהם ראה פרשנותה של רחל אליאור לחנוך א, י ח על "all the secret things that the Watchers have disclosed", Rachel Elior, *Temple and Chariot, Priests and Angels, Sanctuary and Heavenly Sanctuaries in Early Jewish Mysticism*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press 2007 (in Hebrew), p. 139 [↑](#footnote-ref-43)
44. Ezra Fleischer, The Qedusha of the Amida (and other Qedushot): Historical, Liturgical and Ideological Aspects, *Tarbiẕ* 67 (1998), pp. 301-350 (In Hebrew), pp. 344; 349. [↑](#footnote-ref-44)
45. שם, עמ' 348. [↑](#footnote-ref-45)
46. שם, עמ' 305. [↑](#footnote-ref-46)
47. שם, שם. המחקר המודרני התלבט כמעט מראשיתו בסוגית מקורן של הקדושות. ראה: Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (Translated by Raymond P. Scheindlin), Philadelphia; Jerusalem: Jewish Publication Society, 1993, p. 45 [↑](#footnote-ref-47)
48. Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, Berlin-New york: Walter de Gruyter 1977, pp. 24, 230-233 [↑](#footnote-ref-48)
49. על חיבור זה וקרבתו לתפילת העמידה ראה להלן עמ' XX. [↑](#footnote-ref-49)
50. "גַּם כִּי־אֵלֵךְ בְּגֵיא צַלְמָוֶת לֹא־אִירָא רָע כִּי־אַתָּה עִמָּדִי" תהלים כג ד. [↑](#footnote-ref-50)
51. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), p. 49 [↑](#footnote-ref-51)
52. Ezra Fleischer, The Qedusha, (above p. xx, n. xx), p. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibid. pp. 312, 315 [↑](#footnote-ref-53)
54. בניגוד לדעתו של מפרש התוספתא, שאול ליברמן. ראה: Saul Lieberman, *Tosefta KiFshutah*, Vol. 1, Newark: Jewish Theological Seminary of America, 1963, p. 53. [↑](#footnote-ref-54)
55. כמקובל שרבי שמעון סתם הוא בר יוחאי. [↑](#footnote-ref-55)
56. המשנה על הניגוד בין רבן גמליאל ורבי אליעזר בן הורקנוס על קבע מול תחנונים מצוטטת בירושלמי פעמיים בסמיכות זו לזו (בהלכה ג ובהלכה ד). בפעם הראשונה סיפור המחלוקת מובא בתוך הדיון על המשנה הקודמת, היא משנה ג שבמסכת ברכות, שבה לא נזכר ויכוח הקבע והתחנונים. והוא משובץ במקום שבו מסתיים דיון הירושלמי בתפילת "הביננו", בקביעה "ואומר שלוש ברכות ראשונות ושלוש אחרונות. ואומר "ברוך ה' כי שמע קול תחנוני" (תהילים כח ו). תפילת "הביננו", הגירסה הקצרה של תפילת שמונה עשרה, נחתמת כאן במזמור המאפיין את התפילה כתחנון. ועל כן אזכור מקדים של מחלוקת הקבע מול התחנון אינו אלא מתבקש במקום זה, עוד לפני הדיון העיקרי במחלוקת עצמה בהלכה הבאה. בכמה כתבי יד של הירושלמי דבר המחלוקת מובא רק בסוף הלכה ג או בהלכה ד. ראה דברי Guggenheimer כי מעתיקי הירושלמי רק חזרו על טעותם של מעתיקי המשנה: Heinrich Guggenheimer, *Talmud Yerushalmi (The Jerusalem Talmud), Tractate Berakhot; Edition, Translation and Commentary*, Berlin-New York: De Gruyter 2000, p. 379 [↑](#footnote-ref-56)
57. Jose Faur, “Concerning the Term ‘kore Be-Iggeret’", *Alei Sefer: Studies in Bibliography and in the History of the Printed and the Digital Hebrew Book*, 30-31 (1988) (In Hebrew). p. 21ff. [↑](#footnote-ref-57)
58. ראה גם קהלת רבה יב, שם לצד ספרי בן סירא מופיע גם 'בן תגלא'. [↑](#footnote-ref-58)
59. דיון נרחב בקטע זה שבירושלמי, בכללו במהותם של ספרי המירס, ראה בספרי: Yaakov Teppler, *Birkat Haminim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*, Tubingen: Mohr-Siebeck, 2007, pp. 252, 258-260. [↑](#footnote-ref-59)
60. Hananel Mack, *A Pray and Prayers*, Jersalem: Rubin Mass 2008, pp. 14-15 (in Hebrew). [↑](#footnote-ref-60)
61. ראה לדוגמה בפרשנות של ספראי למשנה, לפיה דעתו של ר' אליעזר היא שתפילה צריכה להיות "חופשית, אישית וספונטאנית". Safrai, *Mishnat Eretz Israel: Tractate Yoma,* (above, p. xx n. xx), p. 179 [↑](#footnote-ref-61)
62. ראה דיון מקיף אצל David Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies on Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1994, pp. 176-231 . על רבן גמליאל טרם תקופת יבנה, ראה Ben Zion Rosenfeld, "The Standing and Activities of Rabban Gamaliel Prior to his Move to Yavneh", *Zion* 55 (1990), pp. 151-169 (In Hebrew). . יש לציין את דעתו של גודמן שמנהיגותו של ר"ג לא קבלה הכרה כלל. Martin Goodman, *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*, Totowa NJ: Rowman & Allanheld 1983, pp. 111-118. [↑](#footnote-ref-62)
63. על כך הצביע כבר Gedalyahu Alon, *The Jews in their Land in the Talmudic Age 60-740 CE*, vol. 1 (Translated and edited by G. Levi), Cambridge, Mass: Harvard University Press 1989, p. 96 הוסיף על כך אלון את מאמרו פורץ הדרך, Idem. "Rabban Johanan B. Zakkai's Removal to Jabneh" id. *Jews, Judaism and the Classical World*, (trans. I.Abrahams), Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1977, pp. 269-312. [↑](#footnote-ref-63)
64. השווה סיפורו של יוספוס על משלחת של יהודים שמגיעה לרומא לאחר מות הורדוס ומרד וארוס לשם בקשת שלטון עצמי (αἰτήσεως αὐτονομίας) קדמוניות יא 300; וכן האזכור שבידי קיסר הסמכות לתת את השלטון לארכילאוס בנו של הורדוס (שם, 312). [↑](#footnote-ref-64)
65. אמנם כבר שירר הציע שבמשנה עדיות מדובר בסמכויות משפטיות, אולם גם סמכות משפטית עליונה (כמו סנהדרין) היא בחזקת מנהיגות קיימת. ראה: Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Rev. and ed. by Geza Vermes, Fergus Millar and Matthew Black), Edinburgh: T&T Clark, 1973, p. 523 n. 64. על סיוריו של רבן גמליאל בארץ ישראל, כנראה כדי לבסס את מנהיגותו, ראה: Aharon Oppenheimer, 'Rabban Gamaliel of Yavneh and his Circuits of Eretz Yisrael', id., *Between Rome and Babylon*, (Tubingen 2005), pp. 145-155. [↑](#footnote-ref-65)
66. תוספתא, ביצה ב י"ב. לכך ניתן להוסיף כי מספר מקורות בתוספתא עשויות להצביע על סמכות הלכתית של רבן גמליאל גם בקרב הקהילה היהודית שבעיר רומא עצמה. ראה הסיפור על Theodosius of Rome (*Todos Ish Romi*), בתוספתא חולין ג ה ומקבילות. [↑](#footnote-ref-66)
67. אלון אף הציע כי נטילת הרשות מההגמון שבסוריה (לעיל) ייתכן שפירושה רשות יציאה מן הארץ. Alon, *The Jews,* (above n. xx), p. xx. [↑](#footnote-ref-67)
68. משנה, עבודה זרה ג ד. [↑](#footnote-ref-68)
69. כך כפי הנראה ניתן גם ללמוד מהכתוב: "התירו להם לבית ר"ג ללמד בניהם יונית מפני שהן קרובין למלכות". תוספתא, סוטה טו ח. [↑](#footnote-ref-69)
70. ראו למשל בספרֵי הדורש את הפסוק "וָאֲצַוֶּה אֶת שֹׁפְטֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא וכו'" (דברים א ט"ז) על מינויי השופטים של רבן גמליאל דיבנה (ספרי דברים, טז). סמכויות שיפוטיות היו וודאי מפוקחות על ידי השלטונות הרומאים, ועל כן אין ספק שהממנה שופטים הוא בעל סמכות מנהיגותית עליונה וברשות הרומאים. [↑](#footnote-ref-70)
71. שמאוחר יותר יוחסו גם לשושלת הלל הזקן, ומסיבות דומות. [↑](#footnote-ref-71)
72. Aryeh Kasher, *Jews and Hellenistic cities in Eretz-Israel: Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities During the Second Temple Period (332 BCE-70 CE)*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1990, pp. 266-268 [↑](#footnote-ref-72)
73. ירושלמי, ב א ע"ז ע"ב. [↑](#footnote-ref-73)
74. איכה רבה, א ג. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ephraim E. Urbach, *Class-Status and Leadership in the World of the Palestinian Sages*, Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities (English series) vol. 2, n. 4, 1966 [↑](#footnote-ref-75)
76. למשל בבבלי שבת קל ע"ב, על פי ההקשר ניתן להבין שבוויכוח מוצג רבי אליעזר כנוטה לבית שמאי בניגוד לדעת רבים כבית הלל. או בירושלמי, סוכה ב ח, נג ע"א, שם עולה השאלה האם בסוגיה הנדונה קיבלו בית שמאי את דעת בית הלל או להיפך, וההכרעה המביאה את דעתו של רבי אליעזר שואלת "ורבי אליעזר לא שמותי הוא?" כלומר בקטעים אלה לפחות "שמותי" מציין באופן ברור השתייכות לבית שמאי, ולכן כנראה שכך גם דינם של האחרים. אמנם לא בכל הכרעה נטייתו של ר' אליעזר היא לבית שמאי ויש יוצאים מכלל זה (Israel Ben-Shalom, *The School of Shammai and the Zealots’ Struggle against Rome*, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi 1993, p. 79 (in Hebrew). and see below p. xx n. xx); Yitzhak D. Gilat, *R. Eliezer ben Hyrcanus: A Scholar Outcast*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1984, pp. 309-315 . אולם לענייננו החשיבות היא בהשתייכותו של ר' אליעזר לאידיאולוגיה קנאית מאסכולת בית שמאי. ראה: Gilat, ibid. pp. 462-473 [↑](#footnote-ref-76)
77. המחלוקת הידועה על י"ח דבר שהסתיימה בהתנגשות דמים בין נציגי בית הלל לאלה של בית שמאי. "תנא רבי יהושע אונייא, תלמידי בית שמאי עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל". ירושלמי, שבת, א ד, ג ע"ג. אף אם הירושלמי נוקט לשון הגזמה, בוודאי שיש כאן הד לניגוד החריף שבין שתי האסכולות, וודאי גם לשון של האשמה כלפי בית שמאי לאור התוצאות הידועות של המרד הגדול. המשנה והתוספתא מביאות נוסח מרוכך: "בעליית בן גרון נמנו בית שמאי על בית הלל" (משנה שבת א ב; תוספתא שבת א ט"ז). ר' אליעזר בן הורקנוס מוצג כמי שתמך בגישה הקנאית של בית שמאי בתקנות 'י"ח דבר'. [↑](#footnote-ref-77)
78. (above p. xx n. xx) Gedalyahu Alon, Rabban Johanan B. Zakkai's. [↑](#footnote-ref-78)
79. ראה למשל הויכוח על תקנת 'כרם רבעי' (בבלי ראש השנה לא ע"ב); או הדיון על דיני 'פרה אדומה' (משנה פרה ב ב). [↑](#footnote-ref-79)
80. בבלי בבא מציעא נט ע"ב; ירושלמי, מועד קטן ג א, פא ע"ג. [↑](#footnote-ref-80)
81. קביעה זו מבוססת בכמה מקומות במחקרו המקיף של Ben-Shalom, The School of Shammai (above, p. xx n. xx). בן שלום, למרות שמסייג שלא בכל דבר הלך ר' אליעזר בדרכי בית שמאי, גם הוא קובע שאליעזר "ידוע כקנאי, שמותי" (עמ' 161). [↑](#footnote-ref-81)
82. על סדר תפילה זה ראה: Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), pp. 38-39 [↑](#footnote-ref-82)
83. על גלגוליה של ברכת 'Builder of Jerusalem' ראה, Uri Ehrlich, “On the Ancient Version of the Benediction ‘Builder of Jerusalem’ and the Benediction of David.” *Pe’amim*, 78 (1999), pp. 16-43 (in Hebrew). [↑](#footnote-ref-83)
84. בספרות הפופולרית והעיתונאית אך גם במחקר הישראלי נודעו המגילות בכמה כינויים: מגילות קומראן, מגילות ים המלח, המגילות הגנוזות וכדומה. במחקר הבינלאומי הן מוכרות יותר כמגילות ים המלח, באנגלית Dead Sea Scrolls. [↑](#footnote-ref-84)
85. חשוב לציין כי ספרים 'חיצוניים' הוא כינוי גנרי שדבק בסוגות ספרותיות שונות, שהמאחד אותן הוא זיקתן לעולם המקרא, או לתקופת בית שני, ואשר לא נכללו בתנ"ך. אין הכוונה במקרה זה לאפוקריפה הנוצרית אלא רק לספרים שמקובל לזהותם כיהודיים ושנכללו בקבצי ביבליה כמו תרגום השבעים. הסוגות העיקריות הן הכתבים האפוקריפיים והפסאודו-אפיגראפיים. [↑](#footnote-ref-85)
86. דומני שהראשון שכתב על קרבה זו היה דופון-סומר. ראה: André Dupont- Sommer, *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953, p. 63. See also: Menahem Kister, "Concerning the History of the Essenes", *Tarbiz* 56 (1986), pp. 1-18 (In Hebrew). [↑](#footnote-ref-86)
87. Norman Golb, ***W****ho Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret Of Qumran*, New York: Scribner Book Company, 1995 [↑](#footnote-ref-87)
88. Heinemann, *Prayer* (above p. xx n. xx), p. 5 [↑](#footnote-ref-88)
89. Michael Baigent & Richard Leigh, *The Dead Sea Scrolls Deception*, London: Jonathan Cape, 1991; James .C. WanderKam, "Controversies about the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co., 1994, pp. 189ff זהו כמובן רק מבחר מצומצם. בתחילת שנות ה-90 אף הופיעו כתבות וסקופים בעניין בעיתונים מרכזיים כמו *New York Times, Washington Post* וכדומה. [↑](#footnote-ref-89)
90. או כפי שהם זוהו באותה התקופה כ"איסיים". תיאוריה זו הייתה השלטת מראשית גילוי המגילות ועד לעשורים האחרונים. [↑](#footnote-ref-90)
91. Esther G. Chazon, "Prayers from Qumran and Their Historical Implications", *DJD* 1 (1994), p. 269 [↑](#footnote-ref-91)
92. Bilhan Nitzan*, Qumran Prayer and Religious Poetry*, (Trans. Jonathan Chipman), Leiden: Brill 1994, p. 1 [↑](#footnote-ref-92)
93. למעלה מעשור לאחר פרסום ספרה זה, במאמר אחר כבר אימצה ניצן גישה קצת יותר קרובה לרעיון הגשר הלינארי של התפתחות התפילה לכיוון התפילה הסדורה, כדבריה. ניצן מציינת את העובדה ההיסטורית כי כל עוד המקדש עמד על מכונו התנהל פולחן הקרבנות על פי ציווי התורה על עבודת האל. לאחר החורבן נתקנה תפילת החובה הסדורה. ומוסיפה: טקסטים ליטורגיים שנמצאו במערות קומראן מעידים בבירור על קיומן של תפילות קבועות בימי בית שני בחוגי כת היחד. טיבו של ממצא זה - זמני התפילות, דפוסיהן ותוכניהן - עשוי לשפוך אור על סוגיית ראשיתה של תפילה סדורה בישראל, זמניה, מנהגיה וצורתה הספרותית. Bilha Nitzan, The Liturgy of Qumran", Kister, Menahem (ed.), *The Qumran Scrolls and their World*, vol. I, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2009. p. 225. (In Hebrew). [↑](#footnote-ref-93)
94. Martin Goodman, "Judaism beyond the Rabbis", Id., *A History of Judaism*, Princeton Univesity Press, pp. 189-300 [↑](#footnote-ref-94)
95. לא ייפלא איפה שקובץ מאמרים שכלל פרי מחקרים של חוקרים מובילים בחקר התפילה כבר יכול היה לקבל את הכותרת *From Qumran to Cairo* *: Studies in the History of Prayer* (ed. Joseph Tabory, Jerusalem: Orhot 1999 (in Hebrew). כעין הכרה עקיפה בכך שממצאי קומראן הם מקור לגיטימי לחקר התפילה. [↑](#footnote-ref-95)
96. הדמות הבולטת ביותר היה הכומר הדומיניקני Roland de Vauxשעמד באותה התקופה בראש בית הספר הצרפתי École Biblique שבמזרח ירושלים, אז בתחומי ממלכת ירדן. דה וו הוביל בשנות ה-50 צוות בינלאומי של חוקרים בדמותו שהתמנה על ידי הממשלה הירדנית ששלטה אז בחלקו הצפון מערבי של ים המלח, באיזור שבו התגלו המגילות הראשונות. [↑](#footnote-ref-96)
97. Craig Kallendorf, "The Historical Petrarch", *AHR* 101 (1996), pp. 130-141; Janet L. Smarr, "Petrarch: A Vergil without a Rome," P. A. Ramsey, ed., *Rome in the Renaissance: The City and the Myth*, Binghamton, N.Y: State University of New York at Binghamton, 1982, p. 135. [↑](#footnote-ref-97)
98. הזרם הפרוטסטנטי אינו מכיר בקדושתם של החיבורים האפוקריפים ואילו הכנסיה הקתולית והכנסיה האורתודוקסית מגדירות אותם כחיבורים דאוטרו-קאנוניים, כלומר משניים בקדושתם. [↑](#footnote-ref-98)
99. היו שחלקו על יהדותם של חלק מהחיבורים הפסאודו-אפיגראפיים בעיקר. ראה Joshua Efron, "The Psalms of Solomon, The Hasmonean Decline and Christianity", idem. *Studies in the Hasmonean Period*, Leiden: Brill, 1987, pp. 219-286. [↑](#footnote-ref-99)
100. הסבר מפורט ראה: James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudoepigrapha*, vol. 1 Apocalyptic Literature and Testament, Garden City, N. Y. : Doubleday 1983, pp. xxvi-xxvii. [↑](#footnote-ref-100)
101. Martin Goodman, "Introduction to the Apocrypha", Martin Goodman, John Barton, and John Muddiman (eds.), *The Apocrypha*, Oxford : Oxford University Press 2012, pp. 1-12 [↑](#footnote-ref-101)
102. עמד על כך בעיקר רייף. ראה Stefan C. Reif, "Prayer in Ben Sira, Qumran and second Temple Judaism", Idem*. Problems with Prayers*, Berlin; New York: W. de Gruyter, 2006, p. 51 [↑](#footnote-ref-102)
103. למשל Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), pp. 43-45. בתוספת של היינמן לספרו של אלבוגן, הוא טוען שהיו סדרי תפילה אלטרנטיביים הרבה קודם לתקופת יבנה, ואף בימי 'כנסת הגדולה'. לדוגמה הוא מביא את ההמנון שבספר בן סירא העברי (נא יב) ואת סדרת הבקשות שם (פ לו). Elbogen, *Jewish Liturgy* (above, p. xx n. xx), p. 35. [↑](#footnote-ref-103)
104. Reif, *Problems with Prayers* (above, n. XX), pp. 63-65. [↑](#footnote-ref-104)
105. Nitzan, *Qumran Prayer* (above, n. XX), p. 41 [↑](#footnote-ref-105)
106. Elias Bickerman, "Civic Prayer for Jerusalem", *HTR* 55(1962), p. 171 [↑](#footnote-ref-106)
107. Reif, ibid. p. 58. [↑](#footnote-ref-107)
108. למעט פרק נ"א שנוסף כנראה כמאה שנה מאוחר יותר. [↑](#footnote-ref-108)
109. תקווה משיחית ניתן לדעתי לראות בחזונו של זכריה: "גִּילִי מְאֹד בַּת-צִיּוֹן, הָרִיעִי בַּת יְרוּשָׁלִַם! הִנֵּה מַלְכֵּךְ יָבוֹא לָךְ, צַדִּיק וְנוֹשָׁע הוּא, עָנִי וְרֹכֵב עַל-חֲמוֹר, וְעַל-עַיִר בֶּן-אֲתֹנוֹת" (זכריה ט ט). הנצרות הקדומה עיטרה בפרפראזה של פסוקים אלה את כניסתו של ישו לירושלים. ראה: מתי כא 4. [↑](#footnote-ref-109)
110. ראה ניתוח עדותו של Hecataeus of Abdera אצל Menahem Stern*, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Vol. 1, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976.p.31 [↑](#footnote-ref-110)
111. יוספוס, קדמוניות, יב 159-154. סגל שמסתמך אף הוא על תיאורי יוספוס במבוא למהדורתו על בן סירא בוחר דווקא להעצים את הקונפליקטים הפנימיים ביהודה ולתאר את היחסים ביהודה בהקצנה רבה. Moshe Z. Segal, *Sirach (The Complete Ben Sirah)* 2nd Edition*,* Jerusalem: The Bialik Institute 2007, pp. 8-9 (in Hebrew) [↑](#footnote-ref-111)
112. יוספוס קדמוניות יב 144-138. [↑](#footnote-ref-112)
113. המושג שדומה לו מופיע בברכת ירושלים שבבן סירא לו ב: "רחם על קרית קודשך ירושלים מכון שבתך". [↑](#footnote-ref-113)
114. מקבים ב, ד א-ג. [↑](#footnote-ref-114)
115. בקהלת רבה יב, לצד ספרי בן סירא מופיע Ben Tigla. [↑](#footnote-ref-115)
116. כפי שמושאי ברכת המינים השתנו לאורך הדורות במהלך הגיוני ומתבקש. [↑](#footnote-ref-116)
117. על כל הסוגיה ראה בספרי Yaakov Teppler, *Birkat Haminim* (above, p. xx n.xx). [↑](#footnote-ref-117)
118. בהקדמה לספר הגלוי, עמ' קעו-קעז; קסב קסג [↑](#footnote-ref-118)
119. לדוגמא: השבעים מתרגם את הפסוק מישעיהו ז יד "הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל" ליוונית ἰδοὺ ἡ **παρθένος** ἐν γαστρὶ λήμψεται καὶ τέξεται υἱόν. (במקום העלמה, הבתולה *Parthenos*). בתרגומים היווניים האחרים ב'ששת הטורים' (Hexapla) של אוריגנס, מופיעה המילה ἡ νεᾶνιϛ שפירושו עלמה (אישה צעירה). כוונת התיקון ברורה מאליה, ולראיה בתרגום 'הבתולה' משתמש מחבר הבשורה על פי מתי כאשר הוא מסמיך את לידת הבתולה לנבואת ישעיהו. [↑](#footnote-ref-119)
120. השווה: "אמר להם, (ריב"ז) אף כתבי הקדש לפי חבתן היא טמאתן, וספרי הומריס, שאינן חביבין, אינן מטמאין את הידים" (משנה ידים ד ו). [↑](#footnote-ref-120)
121. Ellis Rivkin, "Ben Sira and the Nonexistence of the Synagogue: a Study in Historical Method" in Silver, Daniel J. (ed.), *In the Time of Harvest: Essays in Honor of Abba Hillel Silver on the Occasion of his 70th birthday,* New York: Macmillan C., 1963, pp. 320-54 [↑](#footnote-ref-121)
122. Heinemann, *Prayer* (above p. xx n. xx), pp. 218-220. [↑](#footnote-ref-122)
123. אינני כולל בהגדרה זו חיבורים היסטוריים יהודיים כמו ספרי מקבים. [↑](#footnote-ref-123)
124. Heinemann, *Prayer* (above p. xx n. xx), p. 56. [↑](#footnote-ref-124)
125. סימנם בקיימברידג', T-S 10 K 6; T-S 16 311. ראה: Solomon Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, vol. 1, *Fragmants of Zadokite Work*, Cambridge: University Press, 1910 [↑](#footnote-ref-125)
126. Damascus Covenant (DC); 'דמשק' על שום שבחיבור מדובר על " those who entered the new (renewed) covenant in the land of Damascus". על הגילוי ותולדות המחקר ראה: Stefan C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah* Richmond, Surrey: Curzon 2000, pp. 113-115 [↑](#footnote-ref-126)
127. סקירה על גלגולים ראשונים במחקר של ברית דמשק ראה: Stefan C. Reif, "The Damascus Document from the Cairo Genizah: Its Discovery, Early Study and Historical Significance", Idem. *Jews, Bible and Prayer:**Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notions*, pp. 11-33. [↑](#footnote-ref-127)
128. על כן כונתה במחקרים הראשונים 'כת בלתי ידועה'. ראה: Louis Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, *JTS*, New York 1976 (Translated, revised and updated from the German origin = *Eine Unbekannte jüdische Sekte*, 1922) [↑](#footnote-ref-128)
129. Schechter, *Documents* (above, n. xx), p. xxix. [↑](#footnote-ref-129)
130. Schiffman, Lawrence. "The *Damascus Document* and the *Serakhim*", Kister, Menahem (ed.), *The Qumran Scrolls and their World*, vol. I, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2009, pp. 275-298 (In Hebrew) [↑](#footnote-ref-130)
131. לדוגמה במגילת פשר חבקוק (1QpHab 7:5). [↑](#footnote-ref-131)
132. למעט מספר פסוקים בעברית שהופיעו במקומות שונים במקורות חז"ל. [↑](#footnote-ref-132)
133. Yigael Yadin, *The Ben Sira scroll from Masada*, Jerusalem: Israel Exploration Society and the Shrine of the Book, 1965 [↑](#footnote-ref-133)
134. Solomon Zeitlin, "The Hebrew Scrolls: Once More and Finally", *JQR* 41 (1950), pp. 1-50 [↑](#footnote-ref-134)
135. Roland de Vaux , *Archaeology and the Dead Sea Scrolls, The Schweich Lectures of the British Academy*, 1959, London: Oxford University Press 1973, p. 168ff. פרסומיו של האב דה וו לא היו סדורים אלא התפרסמו כאמור בסדרת הרצאות זו באקדמיה הבריטית. [↑](#footnote-ref-135)
136. בשנות המחקר הראשונות נשמעו קולות בודדים נגד התיאוריה האיסיית. ראה: Cecil Roth, "Why the Qumran Sect cannot have been Essenes", *RQ* 1 (1959), pp. 417-422 [↑](#footnote-ref-136)
137. Menahem Kister, "Liturgical Formulae in the Light of Fragments from the Judaean Desert", *Tarbiẕ* 77 (2008), p. 331 (In Hebrew) [↑](#footnote-ref-137)
138. שם, 334-333, ובעיקר הערה 14 בה מפרט קיסטר מחקרים על השוואות בין נוסחי תפילה לממצאי קומראן והספרות החיצונית. [↑](#footnote-ref-138)
139. הצד הזה של הממצא הארכיאולוגי ותפקידו בטיפוח האתוס הלאומי הישראלי אינו מעניינו הישיר של מחקר זה, אולם הקמת 'היכל הספר' בירושלים בשלב כה מוקדם (תוכנן בשנת 1955) של חקר המגילות, הינה ללא ספק ביטוי של החלטה פוליטית ולאומית שאינה בהכרח קשורה להתפתחות המחקר. [↑](#footnote-ref-139)
140. פורסם ע"י Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic, Hebrew and Nabataean Documentary Texts from Judaean Desert and Related Material*, Vol. 1, Beer Sheva: 1995 (In Hebrew). ירדני, מומחית לפליאוגרפיה של הכתב קבעה על סמך בדיקתה את מועד חיבור המגילות לסביבות שנת 100 לספירה. [↑](#footnote-ref-140)
141. ראה עמ' XX [↑](#footnote-ref-141)
142. ראה עמ' XX. [↑](#footnote-ref-142)
143. Uri Ehrlich, “Builder of Jerusalem" (above, pp.xx n. xx), pp. 16-43 . ראה גם על הקרבה לBuilder of Jerusalem בברכת המזון. שם, הערה 12. [↑](#footnote-ref-143)
144. ייתכן שברוח זו ניתן לקרוא את האגדה על רבי עקיבא ורעיו שעלו לירושלים וראו מהר הצופים שועל יוצא ממקומו של קודש הקודשים (בבלי, מכות כד ע"ב). [↑](#footnote-ref-144)
145. Ehrlich, Uri. *The Weekday Amidah in Geniza Prayer Books: Origins and Transmission*, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 2013 (in Hebrew), p. 221 [↑](#footnote-ref-145)
146. במדבר ו כב-כז. עדות נוספת וחשובה לחשיבותה של ברכת הכהנים ולמסורת הארוכה של השימוש בה הוא בתגלית של נוסח ברכת כהנים שנחרט על לוחית כסף מהמאה ה-7 לפנה"ס שנחשפה בחפירות בגיא בן הינום. [↑](#footnote-ref-146)
147. Heinemann, *Prayer* (above p. xx n. xx), pp. 125-126. [↑](#footnote-ref-147)
148. ראה תיאור עבודת המקדש באגרת אריסטיאס, צה; הראשון שציין עובדה זו היה Kaufmann, Yehezkel. The Religion of Israel, from its Beginnings to the Babylonian Exile, vol. 2, Chicago: University of Chicago Press, 1960 היו כמובן מעט מאד יוצאי דופן, כמו למשל מנהג הכהן הגדול לאמר וידוי טרם שליחת השעיר לעזאזל ביום הכיפורים (ויקרא טז כא). עוד על תפקידה של הדממה המוחלטת בפולחן הקרבנות והסיבות לכך: Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence: the Priestly Torah and the Holiness*, Minneapolis: Fortress Press, 1995

     [↑](#footnote-ref-148)
149. Heinemann, *Prayer* (above p. xx n. xx), p. 134. [↑](#footnote-ref-149)
150. יוספוס פלאביוס, מלחמת היהודים ב, 166-119. המושג "כת" נושא בעברית המודרנית משא שלילי. במקור היווני משתמש המחבר במילה (αἵρεσις) שגם היא הפכה ברבות הימים לציין כפירה. יש לזכור כי יוספוס כתב לקורא המשכיל של זמנו, בן התרבות ההלניסטית-רומית. [↑](#footnote-ref-150)
151. לא כאן המקום לעסוק בויכוח העז שניטש בין חוקרים על אמירתו זו של יוספוס, שניתן להסיק ממנה כי האיסיים קיימו פולחן לשמש. לדידי אין ספק שלמרות השאלות שעולות מפיסקה זו, לא ייתכן שיוספוס ייחס פולחן שמש פגאני לאיסיים כאשר הוא מפליג בשבחיהם על מעלת אמונתם. מעניינת ההערה של מורטון סמית' כי ייתכן שמדובר באי הבנה של מנהג שהיה קיים בתפילת הבוקר שנמצאה בגניזה (?) בהשראת הפסוק מישעיהו: "ק֥וּמִי א֖וֹרִי כִּ֣י בָ֣א אוֹרֵ֑ךְ וּכְב֥וֹד יְהוָ֖ה עָלַ֥יִךְ זָרָֽח" (ס א). [↑](#footnote-ref-151)
152. Philo, Quod omnis probus liber sit 75-99 [↑](#footnote-ref-152)
153. Menahem Stern*, Greek and Latin* (above, p. XX, n. XX), p. 539 [↑](#footnote-ref-153)
154. כאמור אינני מכנה את קהילת קומראן בשם 'איסיים' כי בעיני זיהוי זה עדיין שנוי במחלוקת. ובכל מקרה אין לסוגיה זו השפעה על מסקנות הדיון, שכן אני בוחן את האיסיים של יוספוס ופילון ואת כתבי קומראן כקהילות שהליטורגיה שלהם השפיעה או לא השפיעה על התפתחות התפילה. לכן אין זה משנה אם מדובר בקהילות זהות או רק קרובות. [↑](#footnote-ref-154)
155. Millar Burrows, John C. Trever, William H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls Of St. Mark's Monastery, II 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline, N*ew Haven: American Schools of Oriental Research, 1950-1951*.*  יש לציין כי פרגמנטים נוספים של המגילה, חלקם בנוסחים שונים במקצת, התגלו גם במערה מס' 4. ראה סקירה על מגילת הסרכים, הנוסחים השונים ומקצת תולדות מחקר בשאלת הנוסחים, Elisha Qimron, The Dead Sea Scrolls: The Hebrew Writings, Vol. 1, Jerusalem: Yad Ben Zvi Press, 2010. [↑](#footnote-ref-155)
156. Maurice Baillet, Prières quotidiennes, Qumrân Grotte 4.III (4Q482-4Q520) *( DJD VII*; Oxford: Clarendon, 1982; (Reprinted 2003), pp. 105-136 [↑](#footnote-ref-156)
157. Lawrence H. Schiffman, "The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy'", Israel Levine, (Ed.) *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, Penns: ASOR 1987, pp. 39-40 [↑](#footnote-ref-157)
158. Daniel K. Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Leiden: Brill 1998, pp. 29-35 [↑](#footnote-ref-158)
159. פלק, לעיל. וראה סיכום גישות אלו אצלDavid Nakman, "When Were the 'Daily Prayers", (4Q503) Said in Qumran?", *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, 13 (2002), pp. 177-183 (In Hebrew). . [↑](#footnote-ref-159)
160. Esther G. Chazon, "Prayers from Qumran and their Historical Implications", *DJD* 1 (1994), p. 282 [↑](#footnote-ref-160)
161. Joseph M. Baumgarten, '4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar', *RQ* 12 (1986), pp. 399-407 [↑](#footnote-ref-161)
162. Roger T. Beckwith, "The Essene Calendar and the Moon: a Reconsideration", *RQ* 15 (1992), pp. 457-466 [↑](#footnote-ref-162)
163. Baillet, Prières quotidiennes (above, n. xx) קבע ששני עותקים נוספים 4Q505; 4Q506 שייכים גם הם לתפילה זו. [↑](#footnote-ref-163)
164. Esther G. Chazon, *A Liturgical Document From Qumran and its Implications: "**Words of the Luminaries"*, (Ph.D Thesis), Jerusalem 1991, pp. 26-28 (in Hebrew). [↑](#footnote-ref-164)
165. Bilhah Nitzan, "The Liturgy of Qumran", (above, p. XX, n. XX), p. 245. [↑](#footnote-ref-165)
166. Jacob Licht, *The Rule Scroll: A Scroll from the Wilderness of Judaea (1QS, 1QSa, 1QSb)*, Jerusalem: The Bialik Institute 1965, p. 215 (in Hebrew). [↑](#footnote-ref-166)
167. על פי ההשלמה של הטקסט: [This passage refers to] the traitors with the man of the lie, becase they have not [obeyed the words of] The teacher of righteousness from the mouth of god. It also refers to the trai[tors to the] New [Covenant] because they did not believe ib God's covenant [and desecrated] his holy name (1QpHab 2). [↑](#footnote-ref-167)
168. על המושג 'פשר', ראה Bilha Nitzan,"*Pesher* and Midrash in the Qumran Scroll*s*", *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls*, 7 (2009), pp. 99-127. [↑](#footnote-ref-168)
169. בהקשר זה ניתן לראות את מגילת מלחמת בני אור בבני חושך (או מגילת המלחמה) שהתגלתה אף היא במערה מס' 1 בקומראן. [↑](#footnote-ref-169)
170. Elisha Qimron, 'Times for Praising God: A Fragment of a Scroll from Qumran (4Q409)', *JQR* 80 (1990), pp. 341-347 [↑](#footnote-ref-170)
171. 1QS 9.26-10.17; Qimron, ibid., pp. 342-343 [↑](#footnote-ref-171)
172. הבסיס המקראי לאיסור בויקרא לז. יוצא דופן הוא סיפורו של מקדש חוניו במצרים. על מקדש חוניו והנסיבות להקמתו כתב יוספוס במלחמת היהודים, א 33-31. ז 436-420; קדמוניות יב 388-387. מופיע גם במקורות תלמודיים: משנה, מנחות יג, י; תוספתא, מנחות י, יב-טו; בבלי מנחות קט ע"ב; ירושלמי יומא ו ג, מג ע"ד. יוספוס סותר את עצמו בתיאוריו. פעם אחת הוא טוען שמקדש חוניו דמה למקדש הירושלמי ופעם אחרת שלא דמה. גם לא ברור אם מקדש חוניו נבנה כאופוזיציה לבית המקדש שבירושלים. הלגיטימציה המקראית למקדש במצרים מבוססת על 'משא מצרים' של הנביא ישעיהו: "בַּיּ֣וֹם הַה֗וּא יִֽהְיֶ֤ה מִזְבֵּ֙חַ֙ לַֽיהוָ֔ה בְּת֖וֹךְ אֶ֣רֶץ מִצְרָ֑יִם וּמַצֵּבָ֥ה אֵֽצֶל־גְּבוּלָ֖הּ לַֽיהוָֽה" (ישעיהו יט יט). על המקדש ובעיית המקורות השונים, Tal Ilan, "The Temple of Onias", Ilan, Tal; Noam, Vered. (Eds.), *Josephus and the Rabbis*, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2017, pp. 197-240. (In Hebrew).

     . [↑](#footnote-ref-172)
173. Nitzan, *Qumran Prayer* (above, n. XX), p. 48. [↑](#footnote-ref-173)
174. "טקס" (Τάξιϛ) גם הוא סדר ליטורגי. [↑](#footnote-ref-174)
175. ראה מקבילה בירושלמי, ברכות ד ה, ח ע"ב. [↑](#footnote-ref-175)
176. Aharon Oppenheimer, "Rabban Gamaliel of Yavneh and his Circuits of Eretz Israel", id. *Between Rome and Babylon*, Mohr-Siebeck, Tȗbingen, 2005, pp. 145-156 [↑](#footnote-ref-176)
177. Bilhah Nitzan, "The Liturgy of Qumran", (above, p. XX, n. XX), p. 228 [↑](#footnote-ref-177)
178. בעיקרן מגילות שנתגלו במערה מספר 1, כמו הסרכים, מלחמת בני אור בבני חושך, פשר חבקוק ועוד. ברית דמשק מהגניזה קרוב למגילות אלה. ראהDevorah Dimant, "Criteria for the Identification of the Qumran Sectarian Texts", Menahem Kister (ed.), *The Qumran Scrolls and their World*, vol. I, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2009. p. 49. (In Hebrew) [↑](#footnote-ref-178)
179. Hanan Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonaean State*, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi 2004 ( in Hebrew); Recently: Bezalel Bar-Kochva,. "On the History of the Judaean Desert Sect: Relations with the Hasmonean Rulers from Simeon to Jannaeus" (143-76 BCE), *Zion* 84 (2013), pp. 5-57 (In Hebrew) [↑](#footnote-ref-179)
180. Menahen Stern, Greek and Latin Authors (above p. XX n. XX ): Joshua Efron, "Simeon Ben Shatah and Alexander Jannaeus", idem. *Studies in the Hasmonean Period*, Leiden: Brill, 1987, pp. 143-218. [↑](#footnote-ref-180)
181. גם בספרות החוצונית שקרובה כאמור ברוחה לכתבי קומראן מופיעה גישה זו במלוא עוצמתה. ראה למשל ב'מזמורי שלמה': על "הרשעים" אשר הרבו לפשוע מן הגוים אשר לפניהם חלל חיללו קודשי ה'". [↑](#footnote-ref-181)
182. מתתיהו הכהן, אבי השושלת החשמונאית, היה ממשפחת הכהנים יהויריב (נחמיה יא י), שהיתה כנראה גם אחת ממשמרות הכהונה בבית המקדש. [↑](#footnote-ref-182)
183. בברית דמשק; במגילת פשר חבקוק וכדומה. [↑](#footnote-ref-183)
184. See: Aryeh Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*, Tubingen: Mohr-Siebeck, 1985, pp. 152, 157. [↑](#footnote-ref-184)
185. Bilhah Nitzan, "The Liturgy of Qumran", (above, p. XX, n. XX), p. 231 [↑](#footnote-ref-185)
186. David Flusser, "The Dead Sea Sect and Pre-Paulin Christianity, *Jewish Sources in Early Christianity*, Tel Aviv: Sifriat ha'Poalim, 1979, pp. 213-358. (also = *Aspects of the Dead Sea Scrolls,* *Scripta Hierosolymitana* IV (1950). [↑](#footnote-ref-186)
187. David Flusser, "The Last Supper and the Essenes", *Immanuel* 2 (1973), pp. 23-27 . [↑](#footnote-ref-187)
188. היו גם מי שהטילו ספק בעצם קיומם של האיסיים. ראה למשל Rachel Elior, *Memory and Oblivion: The Mystery of the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem: Van Leer Institute, 2009 (in Hebrew) תיאוריה זו הופרכה מכל וכל. ראה: Bezalel Bar-Kochva, "The Essaioi: A Fiction or Historical Reality?", *Tarbiẕ* 80 (2012), pp. 275-308. (In Hebrew).. בר כוכבא אף העיר במאמר אחר על כך שהיעדר השם איסיים מהמגילות אינו מעיד על אי קיומם. Bezalel Bar-Kochva, "Argumentum ex silentio non’ and ‘Alarming Silence", *Katedra* 153 (2017), pp. 157-164 (In Hebrew) על מקור השם 'איסיים' ראה בעיקר: Géza Vermes, "The Etymology of the 'Essenes'", *RQ*, 2 (1960), pp. 427-443 [↑](#footnote-ref-188)
189. בבלי ברכות כו ע"ב. [↑](#footnote-ref-189)
190. מגילה יז ע"ב-יח ע"א. [↑](#footnote-ref-190)
191. בבלי ברכות כח ע"ב-כט ע"א. [↑](#footnote-ref-191)
192. בבלי סנהדרין יא ע"א. [↑](#footnote-ref-192)
193. משנה ברכות ד ד. [↑](#footnote-ref-193)
194. וראה לעיל בפרק על הסדר ביבנה, עמ' XX. [↑](#footnote-ref-194)
195. על חלוקת מסכת אבות לחטיבות שונות ולהצעות על זמני כתיבתן השונים של חטיבות אלו ונסיבותיהם, ראה Ben-Zion Dinur, "The Tractate Aboth (Sayings of the Fathers) as a Historical Source", *Zion* 35 (1970), p. 34. (In Hebrew). השאלה מדוע מסכת אבות נכללה במשנה העסיקה את החוקרים אף היא. ראה מחקרים ראשונים: Louis Finkelstein, 'Introductory Study to Pirke Abot', *JBL* 57 (1938), pp. 13-50; Alexander Guttmann, 'Tractate Abot: Its Place in Rabbinic Literature', *JQR* 41 (1950), pp. 181-193; שאלות אלה אינן רלבנטיות לסוגיות הנדונות כאן אלא קביעתה של המסורת. סביר מאד להניח בעקבות דינור שלפחות שתי החטיבות הראשונות של המסכת הן מתקופת התנאים הראשונים מתוך העניין הדחוף שעמד לפתחם לגבש את המסורת ההלכתית ולהתקין לה באופן מוסמך את המסורת ההיסטורית האוטוריטטיבית המחייבת. [↑](#footnote-ref-195)
196. הזנות וההון על פי חוקת המלך בדברים יז יז: "וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד". [↑](#footnote-ref-196)
197. ניתן לראות דמיון מסוים למסופר בספר היובלים על ראובן בן יעקב ששכב עם פילגש אביו, שכן בזמנו "the ordinance and judgement and law had not benn reveald till then (as) completed for everyone", Jubilees 33:16 הצורך לטהר את דוד, אבי השושלת שלה ניתנה ההבטחת הנצח המשיחית, קיים כמובן בנצרות הקדומה שכן ישו מתיחס באופן סמלי (דרך יוסף ארוסה של מרים) לדוד, אבל כך גם בתלמוד. ראה בבלי ברכות ד ע"א. [↑](#footnote-ref-197)
198. בעקבות מלכים א' טז ה. [↑](#footnote-ref-198)
199. ראה: Chaim Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford: Clarendon Press, 1954, pp. 18-19 [↑](#footnote-ref-199)
200. Moshe D. Herr, "Continuum in the Chain of Torah Transmission", *Yitzhak Baer Memorial Voliume, Zion* (1979), p. 51 (in Hebrew) [↑](#footnote-ref-200)
201. Eyal Regev, "How Many Sects Were in the Qumran Movement? On the Differences between the yahad, the Damascus Covenant, the Essenes, and Kh. Qumran", *Cathedra* 148 (2013), pp. 7-40. (In Hebrew) . רגב מציין כי מחקר זה הוא סיכום שרשרת של מחקרים שלו בנושא. [↑](#footnote-ref-201)
202. בצדק רב מביא רגב דוגמאות מכיתות מודרניות שהתפצלו מכיתה אחת. יש לכך דוגמאות אין ספור בהיסטוריה האנושית. [↑](#footnote-ref-202)
203. לצד האקסיומה הלוגית שהייתה לנצרות הקדומה עם קהילת האם, יש לציין שאיננו מכירים את מהותה ההיסטורית, אלא רק את המסורת המוטה מראש של כתבי הברית החדשה כשהיא מתארת הרמוניה מלאכותית וכפויה בין הסיעות שנוצרו כבר בתקופת השליחים. [↑](#footnote-ref-203)
204. קדמוניות, יט 287. [↑](#footnote-ref-204)
205. הספרות התלמודית הרלבנטית. [↑](#footnote-ref-205)
206. במובן התיאולוגי היהודי של המושג. [↑](#footnote-ref-206)
207. הכוונה לאגרות פאולוס האותנטיות (כמקובל האגרות אל הרומים, אל הפיליפיים, אל הגלטים, אל פילמון, הראשונה והשנייה אל הקורינתיים והראשונה אל התסלוניקיים) ולא אלה הנקראות Deutero-Pauline [↑](#footnote-ref-207)
208. כפי שניתן לדלות מידע מסוים, ולדעתי בעל ערך, על הנצרות הקדומה מתוך בקטעי מקור שונים, חלקם פולמוסיים, בספרות התלמודית לסוגיה ולרבדיה השונים. ספרות מרובה נכתבה על מקורות אלו. בין הראשונים ראה Robert T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*,  London: Williams & Norgate, 1903 [↑](#footnote-ref-208)
209. Reif*, Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), p. 8. מצביע על כך שעדיין המחקר הינו טקסטואלי בלבד. דוגמה טובה לכך הוא מחקרו של Menahem Kister, "The Prayers of the Seventh Book of the 'Apostolic Constitutions' and their Implications for the Formulation of the Synagogue Prayers", *Tarbiz* 77 (2008), pp. 205-238 (in Hebrew) [↑](#footnote-ref-209)
210. על ביקורת אמינותם של הקטעים בכתבי יוספוס המזכירים את ישו (העדות שמכונה במסורת הנוצרית בשם *Testimomium Flavianum* קדמוניות היהודים יח 64-63); את יוחנן המטביל, קדמוניות יח, 119-116; ואת יעקב אחי ישו (קדמוניות כ 197) נכתב רבות, ובעיקר כמובן על הראשון והחשוב מכולם. ראה: Tessa Rajak, *Josephus, the Historian and His Society*, Philadelphia: Fortress, 1984, pp. 67,131 n. 13 [↑](#footnote-ref-210)
211. על הקשיים המתודיים שיש לקחת בחשבון בניתוח המקורות לתקופה זו, ובעיקר בנושא הנדון, עמד בפרוטרוט רייף. ראה Stefan C. Reif, Jewish Liturgy in the Second Temple Period: Some Methodological Considerations, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, Vol. Division c: Thought And Literature, Volume I: Rabbinic and Talmudic Literature, Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1993, pp. 1-8 [↑](#footnote-ref-211)
212. ראה הערתו של רייף כי "even the most basic facts about the early liturgical relationship between Jews and Christians must be rethought". Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), p. 10. [↑](#footnote-ref-212)
213. בכוונת מכוון אני נוקט כאן בלשון נייטראלית. המושג הגנרי שמקובל לכנות קבוצות כאלה בספרות היהודית-הלניסטית ובברית החדשה הוא בדרך כלל "God Fearers" (φοβούμενοι τὸν Θεόν) אולם המושג אינו לחלוטין ברור. על כך ראה: Judith M. Lieu, 'The Race of the God-Fearers', *JTS* 45 (1995), pp. 483-501 [↑](#footnote-ref-213)
214. מלבד עדותו ההרמוניסטית בכוח של 'מעשי השליחים' על מסעותיו המיסיונריים של פאולוס לגויים, עדויות ראשונות, חיצוניות לנצרות על התפשטותה אל העולם היווני-רומי, חלקן שנוי במחלוקת ולם מציגים את מגמת ההתפשטות, אנו מוצאים בעיקר אצל טקיטוס, פליניוס "הצעיר" וסווטוניוס: Tacitus, *Annales*, 15:44;Plinius, *Epistulae*, 10:96-97; Suetonius, *De Vita Caesarum*, Nero 16:2 [↑](#footnote-ref-214)
215. כמו אגרות האבות האפוסטוליים, בר נבא, קלמנס הרומי, איגנאטיוס מאנטיוכיה ופוליקארפוס מסמירנה. [↑](#footnote-ref-215)
216. באסכולות מתבקש לכוון לבית הלל ובית שמאי שביהדות הפרושית. [↑](#footnote-ref-216)
217. מוכרת בעיקר בלשון הלטינית *Pater Noster* ("אבינו שבשמים"( שהן מילות הפתיחה לתפילה. ראה מקבילה בלוקס יא 4-2. יש לציין שבנוסחי הגניזה בתפילת העמידה אלוהים מצוין כמלך ולא כאב. [↑](#footnote-ref-217)
218. בגרסת לוקס קודמת לנוסח המוצע בקשת אחד התלמידים מישו ללמדם להתפלל לאחר שישו עצמו מתפלל תפילת יחיד. [↑](#footnote-ref-218)
219. ראה גם שם, פס' ג: אלישע מורה לאישה "בָאת וְסָגַרְתְּ הַדֶּלֶת בַּעֲדֵךְ". [↑](#footnote-ref-219)
220. ראה גם בפסוק הפותח את הפרק: πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς ("מתוך כוונה שיראו אתכם"). [↑](#footnote-ref-220)
221. להלן, עמ' XX וראה: Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, Eugene Or: Wipf and Stock Publishers, Eugene OR, (Prev. SPCK), 1981, p. 1 [↑](#footnote-ref-221)
222. יוספוס פלאביוס מזכיר את תופעת God Fearers'' בכמה מקומות בכתביו. אפילו דרך הגזמה. לדוגמה: "What is more, even among the masses for a long time there has been much emulation of our piety, and there is not one city of the Greeks, nor a single barbarian nation, where the custom of the seventh day, on which we rest, has not permeated" (*CA* 2:282). . דברים כמעט זהים נכתבו על ידי פילון האלכסנדרוני (*De Vita Mosis*) מה שהוביל לסברה שיוספוס העתיק מפילון. דיון ומקורות אצל John M.G. Barclay, *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, *Vol. 10: Against Apion*, Leiden: Brill 2007, pp. 327-328. [↑](#footnote-ref-222)
223. בדרשתו הראשונה של פאולוס בבית הכנסת שבאנטיוכיה אשר בפיסידיה, פונה פאולוס ל "Men of Israel, and you who fear God" Acts 13:16 [↑](#footnote-ref-223)
224. בעיקר בסוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20. ראה:Edwin K. Mitchell, "The Jewish Synagogue and the Relation of Jesus to It", *The Biblical World*, 16 (1900), pp. 10-17.. חוקר אחר מאותה התקופה מדגיש את העניין המשותף של המלומד חוקר היהדות לבין חוקר הנצרות הקדומה. היהדות נשענת על בית הכנסת כמוסד החשוב ביותר שלה לאחר חורבן הבית, ואילו לנצרות חשיבות בית הכנסת היא כמקום שבו ישו נשא את דרשותיו הראשונות ואת קריאתו להתכונן לקראת בואה של מלכות השמים (לוקס ד 16). ראה: Ernst DeWitt Burton, "The Ancient Synagogue Service", *The Biblical World,* 8 (1896), p. 143. [↑](#footnote-ref-224)
225. במובנו הנוצרי של המושג, על פי העדות המוקדמת: "אז הוחל באנטיוכיה לקרא את-התלמידים בשם משיחיים (Χριστιανούς) [↑](#footnote-ref-225)
226. Margaret Baker, *The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*, , New York: T&T Clarck, 2003, pp. 56-57 [↑](#footnote-ref-226)
227. Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, (translated from the Hebrew by Israel Abrahams), Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1975, p. 61 [↑](#footnote-ref-227)
228. καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται [↑](#footnote-ref-228)
229. דיון ומראי מקומות אצל Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), p. 59, n. 12. [↑](#footnote-ref-229)
230. לעיל, עמ' XX [↑](#footnote-ref-230)
231. אין כאן כוונה לשאלה האמנם נאמרו דברים אלו על ידי ישו עצמו, שכן שאלה זו היא עצמה בחזקת מרכיב נוסף בשאלת הבלתי פתירה של דמותו ההיסטורית של ישו עצמו. [↑](#footnote-ref-231)
232. "כראותו את המון העם עלה במעלה ההר וישב" (מתי ה 1). [↑](#footnote-ref-232)
233. התגלות אלוהית (תיאופניה) בשינוי סדרי טבע מופיעה תדיר במקרא. הבסיס כמובן הוא סיפור ראשית הבריאה הפותח את ספר בראשית: אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ (א,א). מכאן ואילך השווה: שירת דבורה "יְהוָה, בְּצֵאתְךָ מִשֵּׂעִיר בְּצַעְדְּךָ מִשְּׂדֵה אֱדוֹם, אֶרֶץ  רָעָשָׁה, גַּם-שָׁמַיִם נָטָפוּ" (שופטים ה ד); [↑](#footnote-ref-233)
234. השווה: מכילתא דרבי ישמעאל , דשירה, י: "'כסא של מטה הוא מכוון כנגד כסא של מעלה' (עמ' 150); בראשית רבה סט ז: 'בית קדשי הקדשים שלמטן מכוון כנגד בית קדש הקדשים שלמעלן' (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 797); ירושלמי, ברכות פ"ד, ח ע"ג: "כי בית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה שנאמר 'מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ' (שמות טו יז) מכוון לשבתך הוא בית מקדש של מעלה"; ראה רעיון זה במעשי השליחים ז 49: "״העליון איננו שוכן בהיכלות מעשי ידים״. על נושא זה וביבליוגרפיה נרחבת ראה: Ishaia Gafni, "Jerusalem in the Rabbinic Literature", Yoram Tsafrir, Shmuel Safrai (eds.) The *History of Jerusalem: The Roman and Byzantine Period*, Jerusalem: Yad Ben Zvi Press, 1999, p. 48 (in Hebrew) [↑](#footnote-ref-234)
235. יש לסייג הנחה זו רק בנוגע לחלק הראשון של פסוק 5 שמציין תפילה בבית הכנסת. החלק השני על תפילה "בפינות של רחובות" (ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες) כנראה מציין תפילת יחיד שנאמרת במרחב הציבורי מחוץ לבית הכנסת בשעה שנדרשת תפילה. ייתכן שניתן לראות בכך רמיזה לתפילת "מעין שמונה עשרה". [↑](#footnote-ref-235)
236. על תפקידו של בית הכנסת במרחב ההלניסטי-רומי בתקופתו של פאולוס, ראה לעיל, עמ' XX. [↑](#footnote-ref-236)
237. מתי כד 2 ומקבילות. [↑](#footnote-ref-237)
238. יוחנן ט 22. [↑](#footnote-ref-238)
239. משנה ברכות ד ג. [↑](#footnote-ref-239)
240. ראה לעיל עמ' XX. [↑](#footnote-ref-240)
241. לעיל, עמ' XX [↑](#footnote-ref-241)
242. כי אמן אמר אני לכם עד כי-יעברו השמים והארץ לא תעבר יוד אחת או-קוץ אחד מן-התורה עד אשר יקים הכל (מתי ה 18) כלומר, לתורה ש תוקף זמני עד להתרחשות קוסמית כלשהי. [↑](#footnote-ref-242)
243. גם בקרב התנאים היו שהתנגדו לאופי התפילה בציבור. כפי שמשתקף בתיאור הקונפליקט שבין רבי אליעזר בן הורקנוס לחכמים במשנה ברכות ד ד. [↑](#footnote-ref-243)
244. Andrew Lawler, "First Churches of the Jesus Cult", *Archaeology* 60 (2007), pp.46-51; Bradly S. Billings, "From House Church to Tenement Church: Domestic Space and the Development of Early Urban Christianity--The Example of Ephesus", *JTS* 62 (2011), pp. 541-569 על התפתחות והתמסדות הכנסיה ראה: Lloyd M. White, *Domus Ecclesiae--domus Dei: Adaptation and Development in the Setting for Early Christian Assembly*, Diss. Yale University, 1983 [↑](#footnote-ref-244)
245. לא כאן המקום לדון בסוגית ביקורת המקורות. [↑](#footnote-ref-245)
246. על השיבושים המכוונים והשימושים המוזרים של האוונגליונים בתארים 'בעלי משמעות מיוחדת במסורת ישראל' כמו הפרושים והסופרים, ראה Isaac F. Baer, "Some Aspects of Judaism as Presented in the Synoptic Gospels", *Zion* 31 (1966), pp. 117-152. (in Hebrew). ועוד. [↑](#footnote-ref-246)
247. השווה מתי יא 21-20 ועוד. δυνάμεις מתורגם ל mighty works. חוששני שתרגום זה אינו משקף את עוצמת ההצהרה. ראה גם שם, פס' 19: "צדקתה של החוכמה הוכחה במעשיה". (ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς). [↑](#footnote-ref-247)
248. על 'תקנות השליחים' כמקור לחקר התפילה ראה בהרחבה עמ' XX. [↑](#footnote-ref-248)
249. השווה: פרק, עמ' XX. [↑](#footnote-ref-249)
250. מתי ב 9 ומקבילות. [↑](#footnote-ref-250)
251. ביוונית στολαῖς. ייתכן שזו מקורה של המילה העברית *Tallit* (praying shawl)אולם אין כאן בהכרח הכוונה לפריט הלבוש המוכר מבית הכנסת אלא לגלימה אופיינית למלכים, לאצולה או לבני מעמד גבוה. נראה שבמקרה זה ציון הטלית נועד להראות שהמתפללים נוהגים מנהגי אצילים. ההיפך כמובן מבשורתו של ישו לעניים ולענווים. [↑](#footnote-ref-251)
252. גרסאות מקבילות במתי כג 6-5; לוקס יא 43, כ 47-46. [↑](#footnote-ref-252)
253. על טשטוש הזהויות ביניהם ראה לעיל, עמ' XX. [↑](#footnote-ref-253)
254. ביקורת ברוח דומה ניתן לראות בין הפסוקים הפותחים את אגרת יעקב: אחי אל-יהי משא פנים באמונתכם בישו המשיח אדנינו אדון הכבוד:  כי אם-יבוא איש לבית הכנסת שלכם וטבעת זהב על-ידיו והוא לבוש לבשי מכלול ובא שמה גם-איש עני בבגדים צואים:  ופניתם אל-הלבוש לבשי מכלול ואמרתם לו שב-לך הנה בכבוד ולעני תאמרו עמד-שם או שב-פה מתחת להדם רגלי". אגרת יעקב ב 3-1. [↑](#footnote-ref-254)
255. Origen, *Homilies on Numbers*, 7:4, on Num. 12, וראה לעיל. [↑](#footnote-ref-255)
256. Cyril of Alexandria, *Glaphyra* *on Leviticus*, (14:34-57) *PG* lxix, 361d, 565c. See idem. *Glaphyra on the Pentateuch*, Volume 2. Catholic University of America Press, 2019, p. 155; Also See Samuel Krauss, *The Jewish-Christian Controversy* (Edited and Revised by W. Horbury), vol. I, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995, pp. 25-24 [↑](#footnote-ref-256)
257. Theodoret of Cyrus, *Questions on Leviticus,* xviii, on Leviticus (ibid.), (*PG* lxxx 324). Krauss/ Horbury, Ibid.. [↑](#footnote-ref-257)
258. למשל דברי מנתון, כירמון, ליסימכוס ואפיון שמצוטטים במספר מקומות בחיבורו של יוספוס נגד אפיון. [↑](#footnote-ref-258)
259. במקרים בודדים בן אנוש מרפא ממחלת הצרעת, אלא שגם במקרים אלו המרפא הוא נביא כמו בסיפור אלישע ונעמן (מלכים ב' ה א-יד). אלא שגם בסיפור זה שבו הנביא הוא גם הגורם לנעמן לחלות מתקיימת אותה הקבלה לאל המנגע ולאל המרפא. לא במקרה בעל תפקיד המטהר את נרפאי המחלה הוא כהן (ויקרא יד א-לב). [↑](#footnote-ref-259)
260. Moshe Weinfeld, "The Day of the Lord’: Aspirations for the Kingdom of God in the Bible and Jewish Liturgy" S. Japhet (ed.), Studies in Bible (*Scripta Hierosolymitana*, 31), Jerusalem: Magnes (1986) 341–372 [↑](#footnote-ref-260)
261. לדוגמה לוקס ד 17-16. ישו מפנה לרמזים מספר ישעיהו על אודות שליחותו ומשיחיותו. [↑](#footnote-ref-261)
262. לא רק עובדת חורבן הבית לנגד עיניו, אלא וודאי שגם נבואת ישו על אותו עניין. ראה מתי כד 1 ומקבילות. [↑](#footnote-ref-262)
263. על הקבלת הזבחים והמנחות המקראיים שבמלאכי לתפילות הקבע שנאמרות שלוש פעמים ביום. ראה יוסטינוס, דיאלוג, עמ' 269 הע' 485. [↑](#footnote-ref-263)
264. וכן כמובן החמישית מתפילת השבע של שבת ויום טוב, והשביעית בתפילת תשע הברכות הנאמרות במוסף ראש השנה. חלק זה היה חסר במנהג ארץ ישראל. על ברכת עבודה ראה להלן עמ' XX. [↑](#footnote-ref-264)
265. אש הקרבן על פי "בְגִשְׁתָּם אֶל־הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת לְהַקְטִיר אִשֶּׁה לַֽיהוָֽה" שמות ל כ ומקבילות. [↑](#footnote-ref-265)
266. לאברהם, בראשית כב טו-יט; ליצחק, שם כו ג-ד; ליעקב, שם כח, יג-טו. [↑](#footnote-ref-266)
267. *CA* 7:31-38. בדרך כלל מוסכם כי קובץ התקנות מבוסס בחלקו על חיבור מהמאה ה-3 בשם *Didascalia* וחלקו האחר על קטע חיבור קדום עוד יותר שנודע בשם *Didache*. [↑](#footnote-ref-267)
268. Kaufmann Kohler, "Über die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie," *MGWJ*, 37 (1893), pp. 441-451, 489-497 הקובץ מופיע בתשעה כתבי יד. ראה רשימה וביבליוגרפיה עשירה אצל Pieter W. Van Der Horst & Judith H. Newman, *Early Jewish Prayers in Gree*k, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008 [↑](#footnote-ref-268)
269. Kaufmann Kohler, s.v. DIDASCALIA (Διδασκαλία = "Instruction"), *JE* vol. 4 (1906), p. 593ff; Id., "The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions with a Translation of the Corresponding Essene Prayers in the Apostolic Constitutions", *HUCA* 1 (1924), pp. 387-425. [↑](#footnote-ref-269)
270. David Finsey, "Redaction History and the Apostolic Constitutions", *JQR* 72 (1982), pp. 293-302 [↑](#footnote-ref-270)
271. בעיקר שש מתוך שבע ברכות. הסבר על היעדר הברכה השביעית, 'שים שלום', ראה:( Kister, The Prayers (above p. xx n. xx), p. 256, n. 9 [↑](#footnote-ref-271)
272. שם, עמ' 220-218. [↑](#footnote-ref-272)
273. "בראשית היה הדבר" (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος) יוחנן א 1. [↑](#footnote-ref-273)
274. על פי הרעיון שראשיתו בדברי פאולוס: "כי לא-כל אשר מישראל ישראל המה". אל הרומים ט 6: ושפותח על ידי יוסטינוס: "For we are the true and spiritual Israelitish nation" דיאלוג 11:5. [↑](#footnote-ref-274)
275. כלל החוקים והמשפטים שמופיעים בתורה (ממעמד הר סיני ואילך) וכמובן השלשלת ההלכתית שמתוארת בפתיחת מסכת אבות מהמשנה, "משה קיבל תורה מסיני וכו'" שכוללת כמובן גם את התורה שבעל פה. [↑](#footnote-ref-275)
276. על צמידות עשרת הדברות לשמע מוסרת המשנה כדלקמן**:** "אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו קראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע". משנה, תמיד ה א; נוסח עברי הכולל את עשרת הדברות לצד שמע נמצא בפאפירוס   
     נאש. ראה: Stanley A. Cooke, "A Pre-Masoretic Biblical Papyrus", *PSBA* 25 (1903), pp. 34-56 ; יש אמנם ספקות לגבי זמנו של הפאפירוס אך אין זה משנה באופן מהותי לעניננו. ראה: Victor A. Tcherikover, *et al. Corpus Papyrorum Judaicarum.* Harvard University Press,1957, pp. 197-198; Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Leiden; Boston: Brill 2005, p. 118 [↑](#footnote-ref-276)
277. על מרכזיות חוקת סיני ניתן ללמוד גם מחיבורו של פילון, *De Decalogo*. פילון מפרש את עשרת הדברות במשמעות רחבה ורואה בהם את הבסיס לתורה כולה. השווה גם פפירוס נש בהקשר זה (Cooke שם, שם). ראה דיון בספרי *Birkat Haminim* (above, p. XX, n. XX), p. 157 [↑](#footnote-ref-277)
278. "דעלך סני - לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא, זיל גמור" (בבלי שבת לא ע"א) [↑](#footnote-ref-278)
279. כך גם מרמז ישו על היותו תחליף לעבודת המקדש: " גדול מן המקדש נמצא כאן" (מתי יב 6). [↑](#footnote-ref-279)
280. אפשר גם להשתמש במושגים נוצריים דומים שמציינים את הבחירה בחדש מול הישן: בישראל האמיתי מול ישראל הישן; החסד הנוצרי מול חוקי התורה; הרוח מול הבשר וכדומה. כל אלה מציינים את התגלותה של הבשורה החדשה מתוך הישנה, כאשר הבסיס לזה הוא הפרשנות הרפורמיסטית הנוצרית של המקורות המקראיים. [↑](#footnote-ref-280)
281. Kister, The Prayers (above p. xx n. xx) [↑](#footnote-ref-281)
282. Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, I (SC, 320), Paris 1985, pp. 54-60; Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, Oxford: The University Press 2002, pp. 73 [↑](#footnote-ref-282)
283. ראה, עמ' XX. [↑](#footnote-ref-283)
284. מתי טז. [↑](#footnote-ref-284)
285. בלשון האגרת אל האפסיים ג 1: "אני פולוס אסיר המשיח למענכם הגוים". [↑](#footnote-ref-285)
286. סיפורו של המרטיר הנוצרי הראשון. מעשי השליחים ז. [↑](#footnote-ref-286)
287. ויכוח ארוך ניטש בין חוקרים על משמעות הביטוי 'עד קצה הארץ'. ראה לאחרונה הסבר אידיאולוגי של הפסוק: Peter- Ben Smit, "Negotiating a New World View in Acts 1.8? A Note on the Expression ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς", *NTS* 63 (2017), pp. 1-22 [↑](#footnote-ref-287)
288. Arthur D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background,* New York: Harper & Row, 1964*.* pp. 51-156**,** [↑](#footnote-ref-288)
289. יוספוס, מלחמת היהודים, ז, 52-46; Glanville Downey, The Anti-Jewish Outbreak in November A.D. 70, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1961, pp. 586-587 [↑](#footnote-ref-289)
290. Carl H. Kreaaling, "Jewish Community at Antioch", *JBL* 51 (1932), pp. 150-152 [↑](#footnote-ref-290)
291. השווה משנה שבת א ד, על הויכוח בין בית הלל המתון לבית שמאי שמתוכו צמחו קבוצות קנאיות ושהסתיים כנראה בטרגדיה גדולה של מלחמת אחים. גרסה זו על "שמונה עשרה דברים" שהיו במחלוקת בין שתי אסכולות אלה מאשרת במקרה זה את דברי יוספוס. [↑](#footnote-ref-291)
292. באלכסנדריה, כמו בערים מעורבות בארץ ישראל, מוכר מאבקה של הקהילה היהודית הגדולה למעמד פוליטי שווה עם האוכלוסיה הנוכרית. Aryeh Kasher, "The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima", *JQR* 68 (1977), pp. 16-27 [↑](#footnote-ref-292)
293. המושג הרומאי *Religio Licita* ביחס ליהודים מוכר לנו מעדותו של אב הכנסייה. Tertullian, *Apologeticum* 2.1 [↑](#footnote-ref-293)
294. כוונתו למרחב האימפריה הרומית. [↑](#footnote-ref-294)
295. מרטין גודמן הציג עמדה מסויגת יותר בסוגית הגיור באנטיוכיה. ראה" Martin Goodman. "Jewish Proselytising in the First Century A.D.", idem. *Judaism in the Roman World*, Leiden: Brill 2003. p. 97 [↑](#footnote-ref-295)
296. מעשי השליחים ו 5. [↑](#footnote-ref-296)
297. Cassius Dio, *Historia Romana.* 67.14. ישנה סברה בקרב חוקרים כי הכוונה להתנצרות ולאו דווקא להתגיירות. סברה זו אינה מעלה או מורידה. בתקופת דומיטיאנוס לא הוכר על ידי השלטונות הרומים כל הבדל בין יהדות רבנית ליהדות נוצרית. הראשון להציב גדר משפטית בין אלה מבחינת השלטון ובעיקר ביטויו במנגנון הפיסקוס יודאיקוס היה הקיסר נרווה. [↑](#footnote-ref-297)
298. Σύγκλητος = קונסול או סנאטור. [↑](#footnote-ref-298)
299. דברים רבה, ב כד. [↑](#footnote-ref-299)
300. יש כמובן גם להביא בחשבון את אמירתו של רבי חלבו על גרים שהיו "קשים לישראל כספחת" (בבלי יבמות מז ע"ב; קידושין ע ע"ב ועוד). דברי רבי חלבו הם פרשנות על הפסוק "כִּי יְרַחֵם יְהֹוָה אֶת־יַעֲקֹב וּבָחַר עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל וְהִנִּיחָם עַל־אַדְמָתָם וְנִלְוָה הַגֵּר עֲלֵיהֶם וְנִסְפְּחוּ עַל־בֵּית יַעֲקֹב" (ישעיהו יד א). מכאן שלא נראה בזה משום סתירה או התמגדות למגמה כללית של התגיירות. [↑](#footnote-ref-300)
301. Jerome, Epist. 112:13, in: J. Labourt (ed.), *Saint Jérome Lettres*, V, Paris 1958 [↑](#footnote-ref-301)
302. *PL* 22 (1081) and more *י*  Jerome, Epist. 125 'Ad Rusticum Monachum [↑](#footnote-ref-302)
303. “*in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizent vocabulum*

     *Christianum” (*In Isaiam 5:18*). PL* 24 col. 86

     “---*cui ter per singulus dies, sub nomine...maledicunt"---* (ibid. 49:7)*.* col. 467

     “---*sub nomine...ter in die Christianos congerunt maledicia*---" (ibid. 52:4-5)“. col. 489

     “---*sub nomine...blasphemant populum Christianum*---“ (In Amos 1:11). *PL* 25 col. 1050 [↑](#footnote-ref-303)
304. Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 200 [↑](#footnote-ref-304)
305. "מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר" (בבלי מגילה, יז ע"א). ראה גם עמ' XX. [↑](#footnote-ref-305)
306. משנה, אבות א א. [↑](#footnote-ref-306)
307. "Too many of his theories are arbitrary assumptions and corrections rather than historical elucidations of the facts recorded in the traditional sources, though his "Studies" have cast new light upon the composition in general". Kaufmann Kohler, "The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions with a Translation of the Corresponding Essene Prayers in the Apostolic Constitutions", *HUCA* 1 (1924), p. 387. [↑](#footnote-ref-307)
308. Elbogen, *Jewish Liturgy* (above, p. xx n. xx), p. 34 [↑](#footnote-ref-308)
309. בבלי בבא קמא פב ע"א. [↑](#footnote-ref-309)
310. יש לשאול אם זו הסיבה לדברי ר' שמעון בן אלעזר, "בעוון שני דברים עמי ארצות מתים: על שקורין לארון הקודש ארנא, ועל שקורין לבית הכנסת בית העם" (בבלי שבת לב ע"א) עפ"י דק"ס שם, עמ' 64. וראה כרך א' עמ' 643; כרך ב עמ' 987 הערה 99, [↑](#footnote-ref-310)
311. יש לתת את הדעת בדיון בנושא זה את הערתו המתודולוגית החשובה של רייף, שפותחת את הדיון שלו בעבודה הקדומה בבית הכנסת, על המכשולים שניצבים בדרכו של החוקר בניסיון לשחזר את אופי העבודה בבית הכנסת הקדום. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer* (above, p. XX, n. XX), pp. 53-54.. כמו כן יש לקחת בחשבון גם את הערת ההמשך על השפעת הטקסטים והמושגים התלמודיים המאוחרים על תפיסת בית הכנסת הקדום (ibid. p. 55). דומה בעיני, אם כך, שמכשולים דומים או שונים אמנם מתקיימים אולם הרבה פחות וכמובן באופי שונה לגמרי כאשר אנו קוראים על בית הכנסת הקדום במקורות יהודיים בעלי נטייה מובנית לתרבות ההלניסטית כמו כתבי יוספוס פלאביוס ופילון האלכסנדרוני או להבדיל, בין כתבי הברית החדשה. ראה הסייג של רייף גם בעניין זה, שם, שם. [↑](#footnote-ref-311)
312. Israel L. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Heaven; London: Yale University Press, 2000, pp. 119-123 [↑](#footnote-ref-312)
313. אנקדוטה אישית: בעת שהותי בשליחות קהילתית בקרב הקהילה היהודית בעיר לידס שבאנגליה (1993-1991) למדתי לראשונה שיהודים לא מעטים מקהילה זו, בעיקר כאלה שאינם ידועים במיוחד בהקפדה יתירה על תרי"ג מצוות, רשומים כחברים באחד מבתי הכנסת שבעיר ולו רק כדי להיות זכאים לקבורה יהודית כהלכה בעת הקראם לבית דין של מעלה. למיטב התרשמותי מעדויות אישיות למרביתם החשיבות הייתה בעיקר בשמירת המחסה הקהילתי לעת צרה. [↑](#footnote-ref-313)
314. מס היהודים או "אוצר היהודים". ראה לעיל עמ' XX. [↑](#footnote-ref-314)
315. ראו בעניין זה את הערתו של תומפסון:The original tax-lists can hardly have been compiled without the cooperation (perhaps even as publicly avowed intermediaries) of the leaders of the various Jewish communities who must have provided the *fiscus* with lists of payers of the temple-dues, Thompson 1982, 333. נראה שמשלב מסוים היהודים שיתפו פעולה אקטיבי עם מנגנון המס גם כן לצורך שליטה בקהילה וגם בהתאמה למדיניות הזהירה מול השלטונות הרומים. [↑](#footnote-ref-315)
316. מקומו של מרד בר כוכבא בסבך יחסים זה, והסתירה המופלגת בין עצם המרד והאופי המשיחי שיוחס על ידי רבי עקיבא למנהיגו כפי שעולה מהמקורות (ירושלמי, תענית ד ח, ס"ח ע"ב) היא כנראה חריגה ויוצאת מן הכלל שאינה מעידה על הכלל. ולראייה, מנהיג המרד שמעון בן כוסבא (שמו האמיתי על פי האגרות שנמצאו במדבר יהודה) שעוטר בכתר משיחי בראשית דרכו על ידי רבי עקיבא נדחה בהמשך על ידי חכמים. אין כאן המקום לדון באופיו של מרד זה שהמקורות עליו זעומים ומצומצמים, בעיקר בהשוואה למרד שקיבל את הכינוי 'המרד הגדול' ושתיאוריו הארוכים והמפורטים נשמרו לדורות בכתבי יוספוס פלאביוס. עובדה היא שיהודי ארץ ישראל לא לקחו חלק במרד שקיבל את הכינוי 'מרד התפוצות' (117-115) שבו היו פעולות איבה מרדניות של יהודים במספר פרובינקיות נגד הקיסר טריינוס. [↑](#footnote-ref-316)
317. כל שמדובר בזיכרונות היסטוריים שמובאים בדיונים הלכתיים כדי לשרת מטרות דידקטיות או הלכתיות. באופן הדיון התלמודי כשלעצמו יש כמובן סדר ושיטה. [↑](#footnote-ref-317)
318. ראה סיכום ומסקנות בספרי ומחקרים אחרונים: Yaakov Teppler, *Birkat Haminim* (above, p. XX n. XX); Ruth Langer, *Cursing the Christians? A History of the Birkat Haminim*, Oxford: The University Press 2012; Dan Jaffé, "Extra Ecclesiam nulla Salus! Birkat ha-Minim Reconsidered – Text and Context", Dan Jaffé, Rivka Nir and Yaakov Teppler, *Reflections on Judasm and Christanity in Antiquity*, Peter Lang: Bruxelles 2021, pp. 151-176 [↑](#footnote-ref-318)
319. Daniel Boyarin, "Justin Martyr Invents Judaism", *Church History*, 70 no. 3(2001), pp. 431-434 [↑](#footnote-ref-319)
320. Marius Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2010 [↑](#footnote-ref-320)
321. יוספוס, קדמוניות טז, 163-162. על אישורו של אוגוסטוס על פי פילון ראה להלן עמ' XX. [↑](#footnote-ref-321)
322. הוא מס "מחצית השקל" על פי שמות ל, יא-טז. פילון אף מאשר בחיבורו דלעיל כי אוגוסטוס "knew that they collect money for sacred purposes from their first-fruits and send them to Jerusalem" . העדות הקדומה ביותר מתקופת הבית השני על כספי הקדש אלה אצל יוסיפוס, קדמוניות יד 113. [↑](#footnote-ref-322)
323. אזהרה ממוקדת יותר ברוח זו היא אגרתו של אוגוסטוס לתושבי האי פארוס המצוטטת אצל יוסיפוס, שלא להפריע ליהודים שם לקיים את מנהגי אבותיהם, להתכנס ואף לנדב כספים למטרותיהם הקדושות. קדמוניות יד 216-213. [↑](#footnote-ref-323)
324. ראה עמ' XX [↑](#footnote-ref-324)
325. סקירה מקיפה על מגוון העדויות למס היהודי: אביגדור צ'ריקובר, *היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-רומית לאור הפאפירולוגיה*, מאגנס, ירושלים תשכ"ד, עמ' 94-86. העדויות על גביית המס היהודי במצרים הן המפורטות ביותר שיש בידינו. על כך ראה גם Mary Smallwood, *The Jews Under Roman Rule*, Leiden: Brill 1981, p. 375. [↑](#footnote-ref-325)
326. שם. [↑](#footnote-ref-326)
327. Suetonius, *Domitian* 12.. [↑](#footnote-ref-327)
328. נראה לפחות עד לתקופה זו, ניתן לראות באפיזודה שמתוארת במעשי השליחים ביטוי לגישה הרומית שאינה מבחינה בזרם הנוצרי שביהדות. גליון (Lucius Junius Gallio Annaeanus) הנציב הרומי של אכאיה (Achaia) שביוון, אומר ליהודים שמתלוננים על דרשותיו המשיחיות של פאולוס בבית הכנסת: "אם אלה שאלות על מלים ועל שמות ועל התורה שלכם - זה ענינכם" (מעשי השליחים יח 15). נראה כי רק מימי נרווה התקיימה הבחנה רשמית של הזרם הנוצרי. [↑](#footnote-ref-328)
329. על מושג זה ראה להלן עמ' XX. [↑](#footnote-ref-329)
330. Cassius Dio, *Hist. Rom.* 68:1 [↑](#footnote-ref-330)
331. כך למשל חושב Martin Goodman, "The Meaning of the 'Fisci Judaici Calumnia Sublata' on the Coinage of Nerva", Cohen Shaye J.D et. al. (eds.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism* Leiden; Boston: Brill, 2007 pp. 81-89. [↑](#footnote-ref-331)
332. שם, *Historia Romana* 65:7 [↑](#footnote-ref-332)
333. Martin Goodman, "Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity", *JRS* 79 (1989), p. 44; Heemstra, (above, p. xx, n. xx), p. 87 [↑](#footnote-ref-333)
334. סקירה מרפרפת במקורות השונים על יחסה הרשמי של רומא לנצרות הקדומה אינה מעלה בחובה פרוצדורות חוקתיות תקדימיות נגד הנוצרים. המעמדים המשפטיים המתוארים בין כתבי הברית החדשה מכוונים לתכלית תיאולוגית.- אם זה בסיפור מעמד גזר דינו של כריסטוס בפני הסמכות הרומית ואפילו אם מדובר בשימוע המקדמי של ישו באותה סנהדרין דמיונית. ראה Joshua Efron, "The Great Sanhedrin in Vision and Reality", idem. *Studies in the Hasmonean Period*, Leiden: Brill, 1987, pp. 287-338. כך גם במשפט סטפנוס, המרטיר הראשון (מעשי השליחים ז). תיאור משפטו של פאולוס בקורינתוס לפני הפרוקונסול הרומי של גליון (שם יח 15-14) והשימוע לפני הנציב פליקס (שם כג) מעלים כי לא הייתה מוכרת אשמה רשמית כלפי הנוצרים בתקופה זו. חוסר ערך מוחלט לענייננו יש לדבריו של טרטוליאנוס על איומו הבדוי של טיבריוס לבל יאשים איש את הנוצרים ראה: Tertullian, *Apologia*, 5,2.. העדויות על רדיפות ראשונות של נוצרים ברומא מיוחסות לימי שלטון האימים של נירון. ראה: Tacitus, *Annales*, 15: 44; Suetonius, *Nero*, 16:2. ישנן גם עדויות מאוחרות יותר על אפיזודה זו שמובאות אצל אבות הכנסייה אולם ערכן אינו עולה על עדויות הסופרים הרומאים. אולם גם מימיו של נירון, שלא לומר לפני כן, אין בנמצא עדות לחוק, לצו קיסרי או להחלטת סנאט רשמית (*senatus consultum*) בעניין הנוצרים. העילה היחידה לרדיפה בימי נידון מוסברת אצל טקיטוס בעוון שנאתם של הנוצרים למין האנושי (*odio humani generis*) Tacitus, Annales 15:44. ראה: Geoffrey de ste Croix, "Why were the Early Christians Persecuted?", *Past and Present,* 26 (1963), p. 8 היסודות של קביעה זו אינם רלבנטים למאמר זה, אלא רק בהיותה – או באי היותה – תשתית משפטית. בכל מקרה, ברור שאפיזודה מימיו של נירון ודאי שלא השליכה על מדיניותם של הקיסרים שאחריו, ובעיקר, כטענת שרווין-וייט, לא השפיעה של מושלי הפרובינקיות בתקופות מאוחרות יותר. Adrian Sherwin-White, "The Early Persecutions and Roman Law", *JTS* n.s. 3 (1952), pp. 199-213 . ההיסטוריה הכנסייתית מצביעה על חידוש רדיפות הנוצרים בימי דומיטיאנוס. ((Eusebius, *Historia Ecclesiastica* (3:17;19;20 אולם האינפורמציה הזו מוטה ומעורפלת למדי. המעשייה שמביא אאוסביוס בשם הגסיפוס על רדיפת צאצאי "בית דוד" על ידי דומיטיאנוס מבוססת על תבניות תיאולוגיות ואין להן כל קשר למציאות. תקדים לכך מייחס אוסביוס לאספסיאנוס שדרש אף הוא לחפש את אותם צאצאים לאחר כיבוש ירושלים בשנת 70. ידועים סיפורים על עונשים שנגזרו על אישים רומאים באשמת אתיאיזם, כמו הסיפור על פלאביה דומיטילה אחיינית הקיסר ובעלה הפרוקונסול פלאביוס קלמנס, שיש מי שמפרש זאת כהתנצרות (Suetonius, *Domitian*, 15; Cassius Dio, *Hist. Rom*. 67:14.. (לעיל הערה XX). אך בדרך כלל לא ניתן לנתק סיפורים אלה מאופי שלטון העריצות של ימי דומיטיאנוס ברומא. ידועים גם הצעדים הכלכליים הקשים שנקט דומיטיאנוס כלפי היהודים ופיסקה בעדותו של סווטוניוס עשויה לרמוז כאילו לצורך גביית מס היהודים התייחס הקיסר לנוצרים ברומא כאל יהודי (Suetonius, *Domitian*, 12). כלומר, הלחץ שהושת על הקהילה הנוצרית ברומא, אם אכן כך קרה, לא נגרם עקב נוצריותם. בכל מקרה, יש לציין, גם מהימים הקשים של שלטון דומיטיאנוס אין בנמצא עדות לחקיקה אנטי-נוצרית [↑](#footnote-ref-334)
335. Plinius, *Epistulae*, 10:96, [↑](#footnote-ref-335)
336. מקבילות: בבלי, עבודה זרה, טז ע"ב-יז ע"א; קהלת רבה, א ח. [↑](#footnote-ref-336)
337. ראה גם בנוסח ב': "רבי יהושע בן קרחה אומר אין זו אלא דרך [המינות] אומרים לאדם שלא תלך אצל המינים ולא תאזין את דבריהם שלא תכשל במעשיהם" (עמ' 13). [↑](#footnote-ref-337)
338. Gunter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh: T&T Clark, 1995, pp. 226-227 [↑](#footnote-ref-338)
339. קיסטר מדבר על "תהליך ארוך של התהוות"Manahem Kister, Prolegomenon, *Avot de-Rabbi Nathan Solomon Schechter Edition*, New York; Jerusalem: The Jewish Theolgical Seminary of America, 1997, pp. 7-40 [↑](#footnote-ref-339)
340. השווה: בן דורו של יהושע בן קרחה, רבי נתן, אומר: "מדבר שקר תרחק, הרי זה אזהרה לפרוש מן המינות". מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, כ, עמ' 327. [↑](#footnote-ref-340)
341. Suetonius, *Domitian* 9; כך גם ניתן ללמוד מחליפת המכתבים שבין טריאנוס לפליניוס. אמנם לא מוכרות לנו הלשנות מתועדות על נוצרים ממוצא יהודי אולם אין ספק שאחת הדרכים היחידות להאשים נוצרים יהודיים בערכאה משפטית היא דרך הסגרתם בהלשנה. [↑](#footnote-ref-341)
342. ידועה רק הופעה אחת נוספת, גם היא בתוספתא (נגעים א ד) שממנה ניתן להבין שמדובר בשיער לבן, דהיינו 'סיבות' משמעו 'זקנים'. [↑](#footnote-ref-342)
343. Saul Lieberman, "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and Acta Martyrium", *JQR* 35 (1944), p. 22 [↑](#footnote-ref-343)
344. ראה 'אגרת קלאודיוס' אצל יוספוס, קדמוניות, יט 290. [↑](#footnote-ref-344)
345. *Acta Iohannis* (Acts of John) 20, M. Bonnet (ed.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, II.1, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959 [1898]). On the history of this book see: Eric Junod, Jean-Daniel Kaestly, Acta Johannis. Textus alii, commentarius, indices, *Corpus Christianorum, Series Apocryphprum*, II, Turnhout: Berpols, 1983 [↑](#footnote-ref-345)
346. "But he is a Jew, which is one inwardly; and circumcision is that of the heart". Romans 2:29 [↑](#footnote-ref-346)
347. בחילופי הדברים בין השופט הרומאי לרבי אליעזר: "זקן כמותך יעסוק בדברים הללו?  אמר לו: נאמן דיין עלי". [↑](#footnote-ref-347)
348. ראה דברי יוספוס על תופעות אלו כגורמים מרכזיים (לצד אחרים) למרד הגדול: מלחמת היהודים, ב' 259-258; 261; ג' 354-351; ו' 288-285; 313-312; קדמוניות, כ' 98-97. [↑](#footnote-ref-348)
349. בוולגטה *et locum et gentem*. הנוסח "מקומנו" מועדף במרבית התרגומים. ייתכן שהכוונה לבית המקדש. [↑](#footnote-ref-349)
350. על פי עדותו שלו: Justin. *I Apologia*, I, PG 6, col. 329 [↑](#footnote-ref-350)
351. Miroslav Marcovich (ed*.), Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Patristische Texte und Studien 47, Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 1997; Arthur Lukyn Williams, ed. and trans., *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho*, Translations of Christian Literature, London: SPCK, 1930 [↑](#footnote-ref-351)
352. Charles K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, (Trans. D.M. Smith), London: SPCK 1975, p. 48 [↑](#footnote-ref-352)
353. הראשון שניתח באריכות זיקה זו היה: Samuel Krauss, "The Jews in the Works of the Church Fathers", *JQR* v (1893), pp.- 122-157 בקרב התומכים בזיקה זו עלתה מחלוקת בשאלה האם ברכת המינים כפי שהיא מוצגת אצל יוסטיונס מכוונת ליהודים הנוצרים, ראה למשל: Arthur Lukyn Williams, *Adversus Judaeos: a bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance,* Cambridge: The University press, 1935, p.34. או לכלל הנוצרים, קרי גם אלה שממוצא פגאני. ראה: William Horbury, "Early Christians on Synagogue Prayer and Imprecation', G. N. Stanton and G. G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in**Early Judaism and Christianity,* New York: Cambridge University Press 1998, pp. 309-312. [↑](#footnote-ref-353)
354. Reuven Kimelman, "Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity", E. P. Sanders et al. [eds.], *Jewish and Christian Self-Definition*, London: SCM Press 1981, pp.. 235-236.. הדעות השונות המוצגות כאן הן כמובן רק מייצגות מכלל הספרות העניפה שנכתבה בנושא זה. ראה: Samuel Krauss, (edited and revised by William Horbury), *The Jewish-Christian Controversy from the Earliest Times to 1789*, I, Tübingen: Mohr-Siebeck 1996, p. 30. [↑](#footnote-ref-354)
355. על מנת שלא להיגרר לראות מושג זה בהקשר הנדון בלבד ולא זה הנוצרי, יש לזכור שלא רק שהיחסים שבין ה' לעמו מאושרים חדשות לבקרים במילה 'ברית', שלא לומר שבנבואה נחמה קלאסית מבטיח הנביא כריתת 'ברית חדשה' לעתיד לבוא. (ירמיהו לא לא). [↑](#footnote-ref-355)
356. את היסודות לתפיסה זו ניתן לראות באגרות פאולוס לרוב. ראה בעיקר אל הגלטיים ג; השנייה לקורינתיים ג. [↑](#footnote-ref-356)
357. או 'מכריז' או 'קורא בקול'. מופיע גם יוחנן א 15; מעשה"ש כד 21. [↑](#footnote-ref-357)
358. פרפראזה פרשנית לדברים י טז: "וּמַלְתֶּם אֵת עָרְלַת לְבַבְכֶם וְעָרְפְּכֶם לֹא תַקְשׁוּ עוֹד". [↑](#footnote-ref-358)
359. קשיות ערפם של היהודים שמגיעה לשיאה ברצח הנביאים ובהריגת המשיח מופיעה בסדר זה בדיוק בנאום סטפנוס, המרטיר הראשון (שגם הוא "נרצח" בידי היהודים): "קשי ערף וערלי לב ואזנים, תמיד מתנגדים אתם לרוח הקדש, כאבותיכם כן גם אתם. את מי מהנביאים לא רדפו אבותיכם? גם הרגו את אלה שהגידו מראש את דבר בוא הצדיק אשר כעת אתם הייתם מסגיריו והורגיו" (מעשי השליחים ז 52-51). [↑](#footnote-ref-359)
360. יוסטינוס חוזר וכורך את קללת כריסטוס ומאמיניו בהתכחשות היהודית לנביאים כמה פעמים. ראה 93:4 ; 95:2 (וראה דיון להלן). [↑](#footnote-ref-360)
361. שכן היהודים נוטלים על עצמם את האשמה בהוצאתו להורג של ישו וקושרים את גורלם לעתיד לבוא בתוצאותיו, על פי הפסוק המפורסם שמושם בפיהם – "דמו עלינו ועל בנינו" (מתי כב 20). [↑](#footnote-ref-361)
362. יוסטינוס אף מאשים את היהודים בהשמטת קטעים מקראיים מתרגום השבעים כדי להעלים את 'האמת' של הנביאים על אודות ישו. ראה דיאלוגים 71-73. [↑](#footnote-ref-362)
363. השווה דיאלוג 102:7, "[...] כך עשיתם גם אתם תמיד: פעם עשיתם את העגל, אולם תמיד נתגליתם ככפויי טובה והורגי הצדיקים [...]". [↑](#footnote-ref-363)
364. אבחנות פנימיות של יהודים-נוצרים, כמו 'אביונים', 'נצרנים' וכדומה, אינם מעניינו של דיון זה. [↑](#footnote-ref-364)
365. על כל ראה בעיקר: William Horbury, "The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy", *JTS* 33 (1982), pp. 19-61. [↑](#footnote-ref-365)
366. ראה להלן עמ' XX. [↑](#footnote-ref-366)
367. מעניינת ההשוואה עם אותה אש גיהנום השמורה על פי התוספתא לפושעי ישראל: "פושעי ישראל בגופן פושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונידונין בה שנים עשר חודש ולאחר שנים עשר חודש נפשותן כלה וגופן נשרף וגיהנם פולטתו ונעשין אפר..." (תוספתא סנהדרין יג ד). [↑](#footnote-ref-367)
368. במקומות מסוימים באוונגליונים, לצד הפרושים מופיעים צדוקים או סופרים. ההבחנה בין הפרושים לסופרים אינה ברורה בברית החדשה. אזכור יוצא דופן שמעמיק את הבלבול נמצא במעשי השליחים כג 8, שם מסופר על "סופרים אחדים מכת הפרושים". [↑](#footnote-ref-368)
369. על השבת (מתי יב 2 ומקבילות); על דיני טומאה וטהרה (שם טו 1; 12 ומק'). . [↑](#footnote-ref-369)
370. שם, יב 24. [↑](#footnote-ref-370)
371. שם, יב 38. [↑](#footnote-ref-371)
372. שם, כג 23. [↑](#footnote-ref-372)
373. שם, טז 12. [↑](#footnote-ref-373)
374. ניתן לומר במידה רבה של וודאות שהביטוי "כסא משה" (ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας) במובן הוראת התורה ופרשנותה המוסמכת מתבסס על שמות פרק י"ח המתאר את מקורו של המעמד: "וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לִשְׁפֹּט אֶת הָעָם". לשאלת חותנו יתרו " מָה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לָעָם" עונה משה "וְהוֹדַעְתִּי אֶת חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת תּוֹרֹתָיו" (פס' יג-טו). גם ישו "יושב" כאשר הוא מפרש את התורה בפתיחתה של 'דרשת ההר' (מתי ה 1), וכך הוא נוהג בשבתו בבית הכנסת ובפרשנותו את פסוקי ישעיהו על שליחותו ובשורתו (לוקס ד 22-20). [↑](#footnote-ref-374)
375. הפירוש מוגדר כ'צביעות' על פי התוספת של לוקס (יב 1). יוסטינוס חוזר עוד כמה פעמים בעניינים דומים ל'מורים' היהודים ולהוראתם הפרשנית המוטעית בעיניו גם בלי קשירתם לפרושים. ראה דיאלוגים; 62:2; 83:1; 94:4; 110:1; 112:4; 117:4; 140:2. בדיאלוג 9:1 אף אומר יוסטינוס במפורש לטריפון שייסלח לו ויימחל לו "שהרי אינך יודע את אשר אתה סח אלא סומך אתה על מוריך שאינם מבינים את הכתבים". הדבר נאמן גם כן לרוח הברית החדשה אולם ממחיש את מעמדם של מורי ההלכה בקרב היהודים, וגם, על דרך הפולמוס כמובן, בעיני הנוצרים כדוגמת יוסטינוס המייחסים להם השפעה ניכרת. השווה גם 38:1 (להלן הערה XX). יוסטינוס אף מאשים את מורי היהודים בדחיית פרשנויות המבוססות על 'תרגום השבעים' (68:7; 71:1. [↑](#footnote-ref-375)
376. מתי כג 13. [↑](#footnote-ref-376)
377. בתרגום העברי של הברית החדשה מוצג ניקודמוס כ *Naqdīmōn*, ולעיתים הוא מזוהה עם נקדימון בן גריון שמוכר בספרות התלמודית כעשיר מופלג שחי בירושלים בשלהי ימי הבית. ראה אבות דרבי נתן, א' ו ג; בבלי תענית יט ע"ב-כ ע"א, ועוד. ברי שזיהוי זה עומד על משענת קנה רצוץ, אולם אין זה מעלה ומוריד מבחינת הדיאלוג בין ניקודמוס לישו. לא הישות ההיסטורית חשובה כאן אלא הגדרתה כמורה וממנהיגי הפרושים. [↑](#footnote-ref-377)
378. לסיפור זה ביוחנן אין מקבילות באוונגליונים הסינופטיים. [↑](#footnote-ref-378)
379. השווה דיאלוג 103:9, על ישו הגובר על "המורים חסרי התבונה". יוסטינוס חוזר על הביטוי גם בדיאלוג 134:1. [↑](#footnote-ref-379)
380. Thomas L. Brodie, *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Literary and Theological Commentary*, Oford: The University Press 1997, p. 194 [↑](#footnote-ref-380)
381. סביר מאד שמדובר באסכולת התנאים מהדור השלישי-רביעי, כדוגמת ר' עקיבא, ר' טרפון, ר' מאיר וחבריהם , [↑](#footnote-ref-381)
382. מאלפת בהקשר זה הודאתו של יוסטינוס "אף אצלנו מצויים עכשיו גם מורי שקר רבים" (1:82). יוסטינוס מתאר גם כאן מציאות פולמוסית פנימית ידועה ומוכרת מתקופתו ובאופן הטבעי ביותר הוא משתמש במונחים ובסמלים שבכתבי הקודש שמיוחסים במקרה זה לישו עצמו. ראה לדוגמה מתי כד 11. [↑](#footnote-ref-382)
383. ראה דברי טריפון על איסור החכמים לקיים מגע עם הנוצרים (1:38). כאן מורי היהודים אינם רק מטעים בפרשנות הכתובים אלא גם ממלאים תפקיד אקטיבי ופרקטי בפולמוס עם הנוצרים בעת ימיו של יוסטינוס, וכפי שמסתבר היטב גם במקורות היהודיים. ראה: אבות דרבי נתן, א' ב ז; מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, כ, (עמ' )327; תוספתא חולין ב כד. לאיסורים אלו אחזור בהרחבה להלן בעמ' XX. [↑](#footnote-ref-383)
384. משנה יומא ז א וראה להלן הערה XX. [↑](#footnote-ref-384)
385. יש לזכור שמקורו של הביטוי הוא במונח היווני *synagoga* שמובנו התכנסות, ולכן ניתן למצוא פה ושם את הביטוי *Archisynagogos* מחוץ לעולם היהודי, אולם כאמור התפוצה הנרחבת ביותר של מונח זה היא כמעט לחלוטין בעולם היהודי. סקירה מקיפה על כך ראה: Tessa Rajak and David Noy, "Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in Greco-Jewish Synagogue", *JRS*, 83 (1993), pp. 75-93. [↑](#footnote-ref-385)
386. לדוגמא כתובת תאודוטוס בן וטנוס (*CIJ 1404*) שנמצאה בירושלים ושבה מופיע תואר זה. הכתובת נחשפה בחפירות שהתבצעו בשטח העופל בשנים 1914-1913. ראה: A Greek Synagogue Inscription from Jerusalem, *BASOR* 4 (21) [↑](#footnote-ref-386)
387. ראה בבלי פסחים מט ע"ב: "תנו רבנן לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור לא מצא בת גדולי הדור ישא בת ראשי כנסיות"; השווה בבלי גיטין ס ע"א. על מעמד ראש בית הכנסת בעולם הנוצרי-רומי במאה ה-4 ראה 'קודקס תאודוסיאנוס' 16.8.4. [↑](#footnote-ref-387)
388. שכן גם בקרבם של ראשי בתי הכנסת יש כאלה שמאמינים במשיחיותו של ישו. ראה מרקוס ה 22 על ראש בית כנסת שכתוצאה מאמונתו מחייה ישו את בתו המתה. כנגדו מוצג הטיפוס השלילי שמביע את כעסו על ישו המרפא ביום השבת. לוקס יג 14-10. [↑](#footnote-ref-388)
389. בחלקה המערבי של טורקיה דהיום. [↑](#footnote-ref-389)
390. כך בתרגומים לעברית. יכול גם להתפרש כדבר תוכחה או עידוד. [↑](#footnote-ref-390)
391. בסלמיס (יג 4); איקוניון (יד 1); תסלוניקי (יז 2); קורינתוס (יח 4). [↑](#footnote-ref-391)
392. Yitzhak D. Gilat, "The Drasha and the Reading of the Torah in the Synagogue on the Shabbath", I. Gafni, A. Oppenheimer, M. Stern (eds.), *Jews and Judaism in the Second Temple, Mishna and Talmud Periods, Studies in Honor of Shmuel Safrai*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1993, pp. 266-271 (in Hebrew) [↑](#footnote-ref-392)
393. ראה Pieter W. van der Horst and Judith H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 80 [↑](#footnote-ref-393)
394. שם, עמ' 94 הערה 218. [↑](#footnote-ref-394)
395. Israel L. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Heaven and London: Yale University Press, 2000, pp. 119-123. [↑](#footnote-ref-395)
396. נוסח זה ביוונית, על אישור התכנסויות לשם ביאור החוקים, נראה כמדבר על דיון בפשט של חוקי התורה, וכך גם מובן יותר לעין הקורא ההלניסטי-רומי. סביר אף להניח שזו בדיוק הייתה כוונת ההיתר הרומי לעסוק בכך בהתכנסויות בבתי הכנסת, אולם אין ספק שמבחינה פנים יהודית הוחל היתר זה, גם אם לא הצהרתית, גם על הפרשנות – הן של חוקי התורה אולם גם של דברי הנביאים. על תשתית זו בנויה פעולתו של פאולוס בבתי הכנסת בהם הוא מבקר. [↑](#footnote-ref-396)
397. ראה עדויות בתלמוד הירושלמי (סוכה ה א, נה ע"א) ומקבילות. Aryeh Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*, Tubingen: Mohr-Siebeck, 1985, pp. [↑](#footnote-ref-397)
398. על כך בהרחבה Eckhard J. Schnabel, "Jewish Opposition to Christians In Asia Minor in the First Century", *BBR* 18.2 (2008), pp. 233-270. [↑](#footnote-ref-398)
399. יוספוס פלאביוס, לעיל, הערה XX; על כך לאחרונה, Marius Heemstra, *The Fiscus Judaicus* (above, n. 3), pp. 22-24. [↑](#footnote-ref-399)
400. ראה: Marcel Simon. *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris: Presses universitaires de France 1960, pp. 229-231 [↑](#footnote-ref-400)
401. השווה: […] Those who are Christians in name,’ but in reality are godless and impious heretics, […] For even if you yourselves have ever met with some so-called Christians, […] do not suppose that they are Christians, any more than if one examined the matter rightly he would acknowledge as Jews those who are Sadduces, or similar sects of Genistae, and Meristae, and Galileans, and Hellenians, and Pharisees and Baptists ]…] but (would say) that though called Jews and children of Abraham, and acknowledging God with their lips, as God Himself has cried aloud, yet their heart is far from Him (dialog 80:3-4. [↑](#footnote-ref-401)
402. ואפילו הראשון לעשות זאת. ראה: Shaye J.D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism", *HUCA* 55 (1984), pp. 34 [↑](#footnote-ref-402)
403. ראה לעיל עמ' XX. [↑](#footnote-ref-403)
404. משנה ברכות ד ג-ד. [↑](#footnote-ref-404)
405. פליישר גורס. ובצדק גמור לדעתי, כי התפילה נוצרה מראש כתפילה ציבורית (למעט במקרים שבהן היחיד אינו יכול לקחת חלק בתפילה, וגם אז הוא נדרש לתפילה בגרסת יחיד. איש אינו פטור ממנה). Ezra Fleischer, "The Shemone Esre – Its Character, Internal Order, Content and Goals", *Tarbiz* 62 (1993), pp. 179-223 (in Hebrew) [↑](#footnote-ref-405)
406. ראה דיון מקיף בסוגיה בספרי *Birkat Haminim*, (above, p. XX, n. XX), pp. XX [↑](#footnote-ref-406)
407. מזכיר במקצת את מה שהוכר בעת המודרנית כ'דוקטרינת ההלם'. Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, New York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2007 [↑](#footnote-ref-407)
408. ניתן לומר שאפילו ברכת המינים שאמורה להיות ממוקדת מאד עדיין נוקטת בלשון סימנים ורמיזות. כך כשמדובר ב'מינים' וכן ב'מלכות זדון'. כל מרכיב ניתן להסבר כללי וגנרי. [↑](#footnote-ref-408)
409. דיון מפורט בנוסח להלן עמ' XX. [↑](#footnote-ref-409)
410. David Flusser, "The Concept of the Messiah", *Jewish Sources in Early Christianity*, Tel Aviv: Sifriat ha'Poalim, 1979, p. 55 [↑](#footnote-ref-410)
411. להלן: עמ' XX. [↑](#footnote-ref-411)
412. להלן הע' XX. [↑](#footnote-ref-412)
413. Israel L. Levine, "Messianic Tendencies at the End of the Second Temple Period", Z. Baras (ed.),*Messianism and Eschatology*, Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1983, p. 135 (in Hebrew)

     [↑](#footnote-ref-413)
414. אין זה המקום לדיון רחב בטיפוסים השונים של השורש ג א ל בתנ"ך ומקביליו (ישועה, פְּדוּת, פִּדְיוֹן, הַצָּלָה, נָקָם ושִׁחְרוּר). נציין בקצרה כי המושג מופיע במשמעויות דתיות אך גם ענייני חולין וגאולה פרטית וכללית ולא תמיד ניתן להבחין ביניהן. לעיתים נמצא תקבולות בין ג א ל למקביליו דלעיל. לדוגמא פדות וגאולה: "קׇרְבָה אֶל־נַפְשִׁי גְאָלָהּ לְמַעַן אֹיְבַי פְּדֵנִי" (תהילים סט יט); וכן ישעיהו נא י-יא והושע יג יד; שחרור מעבדות, גאולה והצלה ביציאת מצרים: "לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְהֹוָה וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים" (שמות ו ו); תקבולת גאולה וישועה ביציאת מצרים: "וַיּוֹשִׁיעֵם מִיַּד שׂוֹנֵא וַיִּגְאָלֵם מִיַּד אוֹיֵב" (תהילים קו י); תקבולת בין סליחה, רפואה וגאולה: "לְדָוִד  בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת־יְהֹוָה וְכׇל־קְרָבַי אֶת־שֵׁם קׇדְשׁוֹ׃ בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת־יְהֹוָה וְאַל־תִּשְׁכְּחִי כׇּל־גְּמוּלָיו׃ הַסֹּלֵחַ לְכׇל־עֲוֺנֵכִי הָרֹפֵא לְכׇל־תַּחֲלוּאָיְכִי׃ הַגּוֹאֵל מִשַּׁחַת חַיָּיְכִי הַמְעַטְּרֵכִי חֶסֶד וְרַחֲמִים" (תהילים קג א-ד). ראה: Hemer Riggner, sv. *Ga'al* etc. *TDOT* 2 (1977), pp. 350-355; ההופעה שנראית כקדומה ביותר מופיעה בברכת יעקב ליוסף: " הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכׇּל־רָע" (בראשית מח טז). הופעה זו נראית כמחברת בין הפרטי ללאומי שכן יעקב הוא אחד מאבות האומה. ענייננו בגאולה המשיחית, הכללית והלאומית. לעומת זאת רעיון המשיח השתלב ברעיון הגאולה בשלב מאוחר יותר כשהוא מתפתח מהמושג הטקסי והפולחני של משיחה בקודש. אין כאן המקום לדון במכלול התפתחות זו אלא רק בדמות המגובשת פחות או יותר של המשיח הגואל. דיון זה עוסק בעיקר בשני טיפוסים: המשיח הדוידי (מבית דוד) ודמות המשיח על פי ספר דניאל. ראה להלן. [↑](#footnote-ref-414)
415. דיון ומראי מקומות להלן עמ' XX. [↑](#footnote-ref-415)
416. כמו המושגים הנלווים גם 'אחרית הימים' הוא מושג מעורפל. [↑](#footnote-ref-416)
417. ייתכן שהדברים המיוחסים לר' הילל בבבלי משקפים את התובנה הידועה על היעלמותו הפיזית של בית דוד: "ר' הילל אומר אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה" (בבלי סנהדרין צט ע"א). [↑](#footnote-ref-417)
418. Daniel R. Schwartz, *1 Maccabees: A New Translation With Introduction and Commentary*, New Heaven: Yale University Press, 1922 [↑](#footnote-ref-418)
419. מק"א ד 31. [↑](#footnote-ref-419)
420. Yitzhak F. Baer, *Peoples of Israel: Studies in the History of the Second Temple Period of the Mishna, the Foundations of Law and Faith*. Jerusalem: Bialik Institute, 1955 (in Hebrew); Joshua Efron, "The Hasmonean Revolt on Modern Historiography", idem. *Studies in the Hasmonean Period*, Leiden: Brill, 1987, pp. 1-32 אפרון משרטט את נתיבי המחקר והסתעפויותיו בנושא זה כולל ביבליוגרפיה עשירה. בעיני רבים הכתבים הכיתתיים שהתגלו במערות קומראן מאששים לחלוטין גישה זו של פסילת מלכות החשמונאים. [↑](#footnote-ref-420)
421. יתכן שאפילו ממש בראשיתה, או בימים שטרום יציאת משפחת מתתיהו ממודיעין להרי גופנה. [↑](#footnote-ref-421)
422. Michael Segal, "The Text of Daniel in the Dead Sea Scrolls", *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls*, 11,12 (2014-2015), pp. 171-198 (in Hebrew). השפעתו של ספר דניאל עוד חורגת הרבה מעבר לכך. יחד עם ספר יחזקאל משמש ספר דניאל כאחד מיסודותיה החשובים ביותר של התפיסה האפוקליפטית שקנתה לה שבת בעיקר בספרות הפסאודו-אפיגראפית. [↑](#footnote-ref-422)
423. חנוך א, חזון עזרא (או עזרא הרביעי), חזון ברוך הסורי ועוד. [↑](#footnote-ref-423)
424. Yechezkel E. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 QIsaa)*, Leiden: Brill 1974; Emanuel Tov. "The Biblical Text in Ancient Synagogues in Light of Judean Desert Finds", *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls* 1 (2003), pp. 185-201 (in Hebrew); Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, London: SPCK, 1985, pp. 80-86; Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century BCE. - IV Century CE*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950, pp. 20-27 [↑](#footnote-ref-424)
425. אין כאן כוונה לנקוט עמדה בשאלה מי שלט בבית המקדש ומה היה מקומם של הפרושים במקום הקדוש, אלא לשיח ספציפי שבזמן ובמקום המפורטים במסכת יומא שייך לכיהנים הצדוקים בלבד. על השאלה הכללית יותר ראה Eyal Regev, *The Sadducees and their Halakhah*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 2005, pp. 348-396 (in Hebrew). הסתייגות על זהות יתר של הצדוקים עם בית המקדש העלה למשלPieter J. J. Botha, "History and Point of View: Understanding the Sadducees", *Neotestamentica* , 30 (1996), pp. 235-280 [↑](#footnote-ref-425)
426. למעט הפסקה בקדמוניות יח 64-63 שם מופיע ישו בתואר 'משיח' (χριστὸς). מקובל שפיסקה זו לא נכתבה על ידי יוספוס אלא הושתלה בטקסט על ידי עורך נוצרי. [↑](#footnote-ref-426)
427. קדמוניות יח 23. [↑](#footnote-ref-427)
428. קדמוניות כ 102. [↑](#footnote-ref-428)
429. מלחמת היהודים ב 60, קדמוניות יז 278 ואילך. [↑](#footnote-ref-429)
430. קדמוניות כ 97. השווה מעשי השליחים ה 39-34 שם מושמת התיחסות לתפקידו השלילי של אותו תודס בפי רבן גמליאל. בחיבור הנוצרי מוצגת דמותו של תודס לצד יהודה הגלילי על מנת להראות את חוסר התוחלת בדבקות בדמויות גואלות לכאורה. [↑](#footnote-ref-430)
431. מלחמת היהודים ב' 260-258. [↑](#footnote-ref-431)
432. ראה לעיל עמ' XX. [↑](#footnote-ref-432)
433. טקיטוס,Annales 44:2; פליניוס "הצעיר" (Plinius Secundus), המכתבים, 10:96. [↑](#footnote-ref-433)
434. כך למשל טוען Aaron Z. Aescoly, *Jewish Messianic Movements: Sources and Documents on Messianism in Jewish Histoey From the Bar-Kokhba Revolt Untill Recent Time*, vol. 1, Jerusalem: Bialik Institute 1987, pp. 53-56 (in Hebrew) [↑](#footnote-ref-434)
435. ראה לדוגמה Israel Ben-Shalom, "Events and Ideology of the Yavneh Period as Indirect Causes of the Bar-Kokhva Revolt", A. Oppenheimer, U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt: A New Approach*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1984, pp. 1-12 (in Hebrew). בן-שלום אף מייחס את האידיאולוגיה הקנאית לבית שמאי כמסקנתו בעבודת הדוקטורט שלו שפורסמה לאחר מכן כספר: הנ"ל, Israel Ben-Shalom, *The School of Shammai and the Zealots' Struggle against Rome*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1993 (in Hebrew), pp. 151-252, 273, 276 [↑](#footnote-ref-435)
436. אמנם מגילויי האגרות בואדי מורבעאת בשנות ה-50 התברר כי השם האמיתי הוא (שמעון) בן כוסבה, אולם לנוחות הקריאה נמשיך להשתמש בכינוי 'בר כוכבא'.. השם 'בר כוכבא' (בארמית: 'בן כוכב'; ביוונית Χοχεβάς) ניתן על ידי היסטוריונים נוצריים כמו אוסביוס והירונימוס. על הנוצרים ובר כוכבא ראה: Rivkah D. Fishman, "The Bar-Kokhva Revolt in Christian Sources", A. Oppenheimer, U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt* (above, n. xx), pp. 233-242. סביר להניח שהכינוי 'בן הכוכב' סימל מבחינתם את הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר הכוכב שנפל משמים כיוון שרצה להיות כאלהים. מבחינה זו נראית תפיסה זו כהתרסה נוצרית נגד ראייתו של בן כוסבה לתקופת מה כמשיח שמגשים את נבואת בלעם בן בעור "דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב (במדבר כד יז). מכאן החל להיטמע השם בר כוכבא (בר כובבאס) שהוא הצורה הארמית לבן הכוכב (הכוזב) כאשר רעיון זה מתכתב באופן ברור ובולט עם החיזיון של ישעיהו (פרק יד) על הֵילֵל בֶּן שָׁחַר, הוא הכוכב הנופל משמים ונגדע לארץ לאחר שכשל רצונו הנואל להידמות לאל. אין זה המקום לדון במיהותו של הילל בן שחר ועל הרקע ההיסטורי והמיתולוגי של הסיפור, אלא רק בתפקידו בתיאולוגיה הנוצרית, והעניין הנוצרי להציגו כך היא כדי להראות את משיחיות השקר של הגיבור היהודי ואף להוכיחה בכתובים. [↑](#footnote-ref-436)
437. Yaakov Teppler, *Birkat Haminim* (above, p. XX, n. XX), pp. XX; Yaakov Teppler, "The Trial" (above, p. XX n. XX). pp. XX [↑](#footnote-ref-437)
438. שמו האמיתי כפי שמופיע באגרות שהתגלו בשנות ה-50 בואדי מורבעאת שבמדבר יהודה. ראה: Yigael Yadin, *Bar-Kokhba: The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Rome*. New York: Random House, 1971 [↑](#footnote-ref-438)
439. עוד מדבריו של ישו בדרשת ההר: "הסוטר לך על הלחי הימנית הפנה לו את הלחי האחרת" (מתי ה 39). יש לשים לב גם לנבואת החורבן של ישו שבה הוא מבקש ממאמיניו לנוס מירושלים כאשר יצורו עליה מחנות אויב (לוקס כא 20 ומקבילות). דברים אלו מהווים כמובן הצהרה נגד הקנאות היהודית. [↑](#footnote-ref-439)
440. אפרון מנסח זאת כך: "נאום הגבר שתום העין חקוק בתורת משה אשר מידת סמכותיותה גבוהה מכל הכתובים, ושגור מאז התקופה העתיקה בין הנבואות המזינות את התקוות המשיחיות היהודיות". בין היתר מביא אפרון את השפעת פסוקים אלו על פילון האלכסנדרוני וכמובן על הופעת הכוכב מספרי הבשורה, הוא כוכב בית לחם, שמבשר בהופעה קוסמית שמיימית את הולדתו של ישו. ראה: Joshua Efron, Bar-Kokhva in the Light of the Palestinian and Babylonian Talmudic Literature, A. Oppenheimer, U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt: A New Approach*, Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi 1984, pp. 53-54, (in Hebrew). הנצרות אמנם מחויבת לרעיון המשיח לבית דוד, אולם באותה המידה הנצרות חותרת להציג את קיומו של המשיח עוד טרם הבריאה. על כן ניתן לחבר יחדיו את הנבואות והרמזים המקראיים הקדומים ולאחדם עם המשיח הדוידי. הנצרות אף לקחה את ההתנערות הכללית ממשיחיותו של בר כוכבא למחוזות התיאולוגיים שלה ועשתה בו שימוש להוכחה שישו הוא משיח האמת וכולם מלבדו משיחי שקר. ראה מובאות של יוסטינוס מרטיר ואוסביוס, שם, עמ' 54 הערה 39. [↑](#footnote-ref-440)
441. מדרש איכה רבה (ב ד) אף מביא דוגמאות להיותו של בן כוסבה לוחם בעל יכולות יוצאות דופן. ניתן לראות בזה עדות מאוחרת ליכולותיו המוכחות ואף למנהיגותו הצבאית שהביאו לפרק זמן מסוים להכיר בו כמי שמממש תקוות לאומיות ששורשיהן מקראיים. זמנו של איכה רבה אינו ידוע, אולם השערות שונות מקדימות את המדרש לירושלמי וממקמות אותו במאה ה-3. ראה: Günter Stemberger, Lamentation Rabbah, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh: T&T Clarck, 1996, 1996, pp. 284-285 [↑](#footnote-ref-441)
442. ירושלמי תעניות ד סח ד; איכה רבה שם. [↑](#footnote-ref-442)
443. תוספתא מנחות לג ה. [↑](#footnote-ref-443)
444. איכה רבה שם. [↑](#footnote-ref-444)
445. Aharon Oppenheimer, *Rabbi Judah ha-Nasi: Statesman, Reformer, and the Redactor of the Mishnah*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2017 [↑](#footnote-ref-445)
446. בדיעבד ובמרחק רב מאד מימי מרד בר כוכבא, נראה כי רק הרמב"ם ידע לתמצת את לקחה של התופעה ולהעמידה בפרופורציה הראויה: "One should not presume that the Messianic king must work miracles and wonders, bring about new phenomena in the world, resurrect the dead, or perform other similar deeds. This is definitely not true. Proof can be brought from the fact that Rabbi Akiva, one of the greater Sages of the Mishnah, was one of the supporters of King Bar Kozibah and would describe him as the Messianic king. He and all the Sages of his generation considered him to be the Messianic king until he was killed because of sins. Once he was killed, they realized that he was not the Mashiach. The Sages did not ask him for any signs or wonders. The main thrust of the matter is: This Torah, its statutes and its laws, are everlasting. We may not add to them or detract from them". Maiminides (Rambam), *Mishnh Torah, The Laws of Kings in their Wars* 11:3 [↑](#footnote-ref-446)
447. כך לדוגמה מקורות וסיפורים שקדמו לימי מלוכת דוד ולהבטחה לשושלתו, כמו ברכת יעקב ליהודה (בראשית מט י), או נבואת בלעם בן בעור (במדבר כד יז-יט). Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel: From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*. (Translated by W. F. Stinespring) New York: Macmillan 1954, pp. 30-31 [↑](#footnote-ref-447)
448. דניאל יב א; ראה בעיקר את התוספת המאוחרת למשנה סוטה, ט טו: "בעקבות משיחא חוצפא ישגא וכו". השווה גם בראשית רבה מב ד: "אמר רבי אלעזר בר אבינא אם ראית מלכיות מתגרות זו בזו צפה לרגלו של משיח". יש מקבילות לא מעטות לרעיון זה שחוזר לציפיה המובנת של האמונה שהתקווה טמונה גם בייסורים וגם באירועים דרמטיים שאין לו לאדם שליטה עליהם. התלמוד אף מתאר שבוע של מאורעות שמקדימים את בואו של משיח בן דוד שהופעתו במוצאי היום השביעי. [↑](#footnote-ref-448)
449. ירושלמי, תעניות ד ח, ס"ח ע"א. [↑](#footnote-ref-449)
450. Efron, Bar-Kokhva (above pp, xx n. xx), pp. 67-68 [↑](#footnote-ref-450)
451. דניאל ט כד, וראה לעיל עמ' XX. [↑](#footnote-ref-451)
452. Roger T. Beckwith, "Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation", *RQ* 10 (1981), pp. 521-542 [↑](#footnote-ref-452)
453. בגרסת מתי "בן האלוהים" (כו 63) . [↑](#footnote-ref-453)
454. בגרסת הבשורה על פי יוחנן ישו נשאל על תורתו, או הלימוד שלו, כלומר על פרשנותו הייחודית את הכתובים והנביאים, ולא על משיחיותו. דברי ישו על בואו "לימין הגבורה על ענני שמים" הוא זיווג של שני מקורות מקראיים. דניאל ט כה ותהילים ק. [↑](#footnote-ref-454)
455. גרסת יוחנן מרחיבה את הסצינה לדו-שיח ארוך יותר בין פילאטוס לישו שבו מודה האחרון בהיותו מלך ומוסיף כי מלכותו אינה מהעולם הזה. יוחנן יח 38-33. [↑](#footnote-ref-455)
456. המשלחת לגאיוס *Legatio ad Caium* *LCL* 379:301, 303 [↑](#footnote-ref-456)
457. Solomon Schechter, "Genizah Specimens", *JQR* 10 (1898), pp. 655-659; Israel Lévi, "Fragments de Rituels de Prières", *REJ* 53 (1907) pp. 231-241; Ismar Elbogen, "Die Tefilla für die Festtage", *MGWJ* 55 (1911), pp. 426-446, 586-599; Arthur Marmorstein, "The Amidah of the Public Fast Days", *JQR* 15 (1924-1925), pp. 409-418; Jacob Mann, "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service", *HUCA* 2 (1925), pp. 269-338; Simha Assaf, "Mi-Seder ha-Tefilla be-Eretz Yisrael", Y. Beer (et. al. eds.), *Festschrift in Honor of B. Dinaburg*, (Jerusalem, 1949), pp. 116-131 (in Hebrew); Yechezkel Luger, *The Weekday Amidah in the Cairo Genizah*, (Ph.d Thesis, Bar-Ilan University, 1992) (in Hebrew); Ehrlich, *The Weekday Amidah* (above, p. xx n. xx), pp; Uri Ehrlich, "The Text of the *Amidah* in the Siddur of R. Shlomo B. Natan and the Question of the Provenance of the Siddur", Tabory, Joseph (ed.), *Kenishta* (4): *Studies of the Synagogue World*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2010, p. 4 [↑](#footnote-ref-457)
458. Daniel Goldschmidt Edition, Jerusalem: Mosad haRav Kook, 1971 [↑](#footnote-ref-458)
459. Ismar Elbogen, *ibid*. p. 269; Simha Assaf, *Tekufat ha-Ge'onim ve-Sifrutah*, Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1955, p. 184; Jacob N. Epstein, *Seder Rav Amram Ga'on Siduro u-Mesadrav* (Berlin 1929), pp. 122-141; Daniel Goldschmidt, "Prayer Books", *EJ,* vol 13 (1972), p. 985. [↑](#footnote-ref-459)
460. Israel Davidson, Simha Assaf, Issachar Joël, (eds.) *Siddur R. Saadja Gaon: Kitāb ǵāmi' aṣ-ṣalawāt wat-tasābīh*, Jerusalem: Rubin Mass, 2000 [↑](#footnote-ref-460)
461. Critical edition: Daniel Goldschmidt, "Mainonides Rite of the Prayer According to an Oxford Manuscript", (Hunt. 80; Neubauer 577), *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry,* 7 (1958), p. 199. [↑](#footnote-ref-461)
462. Ehrlich, *The Weekday Amidah* (above, p. xx n. xx), pp. 4-6 [↑](#footnote-ref-462)
463. לדוגמה בבלי עבודה זרה כו ע"ב שם *meshumadim*"" מופיעים לצד "*masorot*" ("*mosrim*" = Informaers), and "*minim*". . [↑](#footnote-ref-463)
464. Rabbi Judah haLevi tries in his Kuzari to explain indirectly the term ‘apostates’ in Birkat haMinim, as follows: “The followers of Jesus are the Baptists (משועמדים) who adopted the doctrine of baptism, being baptized in Jordan”. See *Judah ha-Levi, Kitab al-Khazari*, III:212, (ed. Hirschfeld), New York 1904, p. 188; cf. *Judah ha-Levi: The Book of Refutation and Proof of the Despised Faith (The Kuzari)*, (ed. Baneth, Jerusalem, 1977, p. 139). The Arabic word for Baptists al-ma’amudiah is similar to the Hebrew meshumadim, and means Christians, but there is no evidence to support the suggestion that the opening ‘apostates’/a-meshumadim was in any way influenced by this word, even in the versions of the Middle Ages. See also, Daniel Korobkin, (Trranslated and Annonated), *Yehuda Halevi, The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*, Northvale, N.J.: J. Aronson 1998, p. 188 [↑](#footnote-ref-464)
465. Teppler, Birkat Haminim, (above, p. XX, n. XX), pp. XX [↑](#footnote-ref-465)
466. דיון מפורט בברכה זו להלן עמ' XX. [↑](#footnote-ref-466)
467. ראה דיון קודם על בית הכנסת בתקופת הבית כמקום התכנסות ללימוד ולדרישת מצוות התורה ללא פעולה פולחנית. (לעיל עמ' XX). [↑](#footnote-ref-467)
468. ראה דיוננו בסוגית התפילה בקומראן ומסקנותיו, לעיל עמ' XX. [↑](#footnote-ref-468)
469. Ehrlich, *The Weekday Amidah* (above, p. xx n. xx),. [↑](#footnote-ref-469)
470. קימלמן העלה את שאלת מיקומה של ברכת הגאולה, השביעית במניין וניסה להסבירה. ראה: Kimelman, The Daily .'Amidah (above, p. xx n. xx), p. 171 ניסיון זה משתייך לגישה המחקרית שמבקשת לראות משמעויות ותובנות בסדרן של הברכות. [↑](#footnote-ref-470)
471. Urbach, *The Sages* (above p.xx n. xx), p. 641 [↑](#footnote-ref-471)
472. השכלול של התפיסה האסכתולוגית אל קץ ההיסטוריה התפתח בעיקר בנצרות. אולם גם שם יש להבחין ברבדים שונים ובעיקר באבולוציה של הרעיונות בתקופות השונות. ישו נוזף בחסידיו ובמבקריו כאשר הם מבקשים אותות: "מה הוא אות בואך וקץ העולם" (מתי כד 3). רמיזה זו שכורכת בין הופעתו של ישו לקץ העולם משתכללת לבסוף באפוקליפסה הגדולה של ספר 'חזון יוחנן'. יחד עם זאת יש לזכור שחזון יוחנן הוא חיבור מאוחר ושרעיונותיו התגבשו במהלך מאוחר של התפתחות התיאולוגיה הנוצרית. [↑](#footnote-ref-472)
473. תרגום הברכות לאנגלית מספרו של Heinemann, *Prayer* (above p. xx n. xx), pp. 27-29 [↑](#footnote-ref-473)
474. על ההכפלה 'נצרים ומינים' בגרסאות הגניזה שמשקפת את הקונפליקט הקשה שבין הזרם הרבני ולבין הקראים, ראה לעיל הערה XX.. [↑](#footnote-ref-474)
475. בספר בן סירא אין ביטוי למצוקה הרבה של הקונפליקט שהתפתח תקופה קצרה לאחר מכן. ראה Segal, *Sirach* (above pp. xx n. xx) [↑](#footnote-ref-475)
476. יוספוס פלאביוס, קדמוניות יב, 144-138. [↑](#footnote-ref-476)
477. מקבים ב ג א. [↑](#footnote-ref-477)
478. ראה לעיל עמ' XX. [↑](#footnote-ref-478)
479. Ehrlich, *The Weekday Amidah* (above, p. xx n. xx). ראה שם הבדלי הגרסאות. [↑](#footnote-ref-479)
480. בבלי פסחים קיז ע"ב. וראה Stefan C. Reif, , "The Figure of David in Early Jewish Prayer", id. *Jews, Bible and Prayer: Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notion*, Berlin, Germany; Boston, Massachusetts: de Gruyter 2017, pp. 231-259 [↑](#footnote-ref-480)
481. ברכות כט ע"א . [↑](#footnote-ref-481)
482. ירושלמי, ברכות ד ג , ח ע"א. [↑](#footnote-ref-482)
483. יש לציין כי אין בתנ"ך אף דמות שעולה על המלך דוד במספר האזכורים (68 פרקים). [↑](#footnote-ref-483)
484. בכ"י לידן הלכה ג; ראה גם עדי נוסח שרידי ירושלמי עמ' 8; כ"י ותיקן עמ' 54 XX. [↑](#footnote-ref-484)
485. Ehrlich, *The Weekday Amidah* (above, p. xx n. xx), p. 203. [↑](#footnote-ref-485)
486. Ibid. p. 190. [↑](#footnote-ref-486)
487. Ibid.. [↑](#footnote-ref-487)
488. השווה מדרש תהלים מזמור כ: "ואם תאמר תשעה עשר הן, אמור לו ותפלת החול תשע עשר ברכות הוויין עם מצמיח קרן ישועה". [↑](#footnote-ref-488)
489. *Constitutiones Apostolorum, sv. CA*. דיון מפורט במקור זה, לעיל עמ' XX. [↑](#footnote-ref-489)
490. Van der Horst & Newman, *Early Jewish Prayers in Greek* (above n. XX), p. XX בצירוף פירוש וביבליוגרפיה נבחרת. [↑](#footnote-ref-490)
491. שם, שם. [↑](#footnote-ref-491)
492. ראה גם טיעונו של קאופמן קוהלר שכמה מהברכות בחיבור הנוצרי הן גרסה יוונית לנוסח היהודי של שבע ברכות לשבת וחג. Kohler, The Origin (above p. XX, n. XX) [↑](#footnote-ref-492)
493. היטיב לתאר ולאפיין את הרצף שבין היהדות לנצרות, לפחות על לפרידתן הסופית לפי הצעתו, לא קודם למאה ה-4: Daniel Boyarin, *Dying For God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford CA: Stanford University Press; Cf. Ray A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, Leiden: Brill) [↑](#footnote-ref-493)
494. Gnaeus Pompeius Magnus (106-48 BCE) [↑](#footnote-ref-494)
495. את עיקרי ההתנגדות נימק בעיקר Efron, The Psalms of Solomon (above pp. xx n. xx). ראה רשימת התומכים בשיטה, (p. 219 n. 2). שיטת אפרון מבוססת על שני יסודות: האחד ביקורת מקורותיו של יוספוס פלאביוס שמתאר בהרחבה את השקיעה החשמונאית, והשניה היא ביקורת השתלשלות מחקר ביקורת המקרא מיוליוס וולהאוזן ואילך. הצעתו של אפרון שרואה במזמורי שלמה יצירה נוצרית אמנם מנומקת היטב אולם בעיקרה לא התקבלה במחקר. אין ספק שהדיון במקומו של 'מזמורי שלמה' עדיין לא הסתיים, ובעיקר כי אלמנטים משמעותיים ומרכזיים בחיבור זה עדיין לא התבררו כל צרכם, ובמיוחד השאלה המשיחית שתידון להלן. [↑](#footnote-ref-495)
496. לדוגמה: ישעיהו יא א; תהילים קלב יא יז; יחזקאל לז כה ועוד. [↑](#footnote-ref-496)
497. לבד מהספרות הפסאודו-אפיגראפית צימוד זה של שתי הדמויות המשיחיות התנ"כיות לדמות אחת נמצא רק במרכיבי דמותו הכריסטולוגית של ישו. [↑](#footnote-ref-497)
498. ולא רק בחיבורים בעלי אופי תיאולוגי. הידוע ביותר הוא הקטע על ישו שנתחב לקדמוניות היהודים של פלאביוס. הקטע נודע בשם "העדות הפלאביאנית" (*Testimonium Flavianum*) , קדמוניות, יח 64-63. [↑](#footnote-ref-498)
499. השם המלא *Septuaginta et duo* = שבעים ושניים, על פי האגדה על תרגום התנ"ך ליוונית באגרת אריסטיאס. [↑](#footnote-ref-499)
500. בעקבות תרגום השבעים לפסוק מספר איכה "רוּחַ אַפֵּינוּ מְשִׁיחַ יְהוָה" (ד כא) (Πνεῦμα προσώπου ἡμῶν χριστὸς Κυρίου) שמהווה בוודאות רבה התאמה נוצרית. Robert B.Wright, "Psalms of Solomon, A New Translation and Introduction", James A. Charlesworth, *The Old Testament Pseudoepigraph*a, (above, n. xx pp. xx), pp. 667-668 and n. z. כך גם במהדורה הביקורתית של רייט: Id., *The Psalms of Solomon, A Critical Edition of the Greek Text*, Norfolk: T&T Clark 2007, p. 194 קדם לו Joseph Viteau, *Les Psaumes de Salomon: Introduction, texte Grec et traduction*, avec les principales variantes de la version Syriaque par Frangois Martin (Documents pour l’etude de la Bible; Paris: Letouzey et Ane, 1911), pp. 361-362 [↑](#footnote-ref-500)
501. Eusebius *HE* 3:25. [↑](#footnote-ref-501)
502. לדוגמא: (Tertullian ,*Adversus Marcionem,* *PL* 2). מרקיון איש סינופה היה מראשוני הוגי הרעיונות הגנוסטיים והציע תיאולוגיה שמתנתקת לחלוטין מהשורשים היהודיים של הברית החדשה והרעיון המשיחי. מרקיון היה גם הראשון להציע קאנון של ספרי קודש שהיה מבוסס בעיקר על לוקס ועל כמה מאגרות פאולוס. [↑](#footnote-ref-502)
503. Tertullian, *Ibid.*  XX [↑](#footnote-ref-503)
504. הקבצים הקדומים המלאים של תרגום השבעים שנקראים "אונקיאליים" (Uncial), כלומר כתובים באותיות גדולות. ביניהם *Codex Sinaiticus* העותק המלא ביוונית שזמן כתיבתו המשוער הוא המאה ה-4 ועל כן נחשב לקדום ביותר מביניהם. [↑](#footnote-ref-504)
505. הראשון שטען שהמקור אינו עברי אלא יווני היה הילגנפלד: Adolf Hilgenfeld, "Die Psalmen Salomos und die Himmelfahrt des Moses, griechisch und erklärt", *ZWT* 11 (1868), pp. 133-168. רוב החוקרים לא קיבלו את דעתו זו. [↑](#footnote-ref-505)
506. Joseph L. Trafton, 'The Psalms of Solomon: New Light from the Syriac Version?', *JBL* 105 (1986), p. 234 [↑](#footnote-ref-506)
507. הדמות של (*bar enash*)the 'Son of Man' בדניאל, משמעויותיה וכוונותיה וכן האינטרפרטציות היהודיות והנוצריות לדמות זו עוררה ויכוחים גדולים במחקר. ראה בעיקר Geza Vermes, "The Use of '*bar nash/ bar nasha*' in Jewish Aramaic", Appendix E in Matthew Black, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*, (3rd ed.), Oxord University Press: Oxford 1967; William Horbury, "The Messianic Associations of the Son of Man", *JTS* 36 (1985), pp. 34-55 . מקובלת עלי דעתו של הורבורי. [↑](#footnote-ref-507)
508. "לכן כאשר תראו את-שקוץ משמם אשר אמר דניאל הנביא עומד במקום קדוש הקרא יבין". מתי כד 15. [↑](#footnote-ref-508)
509. ראה גםBenjamin Uffenheimer, "From the Prophetic Eschatology to the Apocalyptic", Z. Baras (ed.), *Messianism and Eschatology*, Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1983, pp. 27-72 (in Hebrew). [↑](#footnote-ref-509)
510. כידוע 'שבוע' הוא ספירת שבע יחידות, ובמקרה זה שבע יחידות שנה, דהיינו שבע שנים. הבסיס הוא ירמיהו כה יא; ט ב. [↑](#footnote-ref-510)
511. השווה דניאל ח כו: "וּמַרְאֵה הָעֶרֶב וְהַבֹּקֶר אֲשֶׁר נֶאֱמַר אֱמֶת הוּא". [↑](#footnote-ref-511)
512. נראה כי זה מקומה של הערה על עצם קיומם הפיזי וההיסטורי של צאצאי בית דוד בתקופה החשמונאית. בספרות הדלה. פרק להיסטוריה המתועדת בספר זכריה על אחרוני בית דוד אין עדות לקיומה שארית משפחתית כלשהי לבית דוד ומכאן נראה שקצרה הדרך להפוך את ההבטחה לסמל, ואת תופעת המשיחיות בכלל לאפוקליפטיקה. [↑](#footnote-ref-512)
513. בהשוואה לספר חזון יוחנן שהוא האפוקליפסה הגדולה. [↑](#footnote-ref-513)
514. לתרכובת הנוצרית של דמות המשיח יש להסף כמובן את האלמנטים של דמות עבד ה' הנרדף והסובל על פי ישעיהו נב-נג. [↑](#footnote-ref-514)
515. לדוגמה משפחת טוביה שהייתה משפחת אצולה מקורבת למלכות בית תלמי וששימשה בתפקיד גובה המסים המלכותי. יוספוס, קדמוניות יב 179-175; וראה Aryeh Kasher, *The Jews* (above, p,xx n. xx), pp. 59-60 [↑](#footnote-ref-515)
516. Beckwith, Daniel 9 (above, pp. xx n. xx), pp. 521-542 [↑](#footnote-ref-516)
517. Urbach, *The Sages* (above p.xx n. xx), p. 135. מדרש בראשית רבה אף מעלה אזהרה כדלקמן: "הכל מודים שלא נברא ביום ראשון כלום, שלא יאמרו מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע, וגבריאל בצפונו, והקדוש ברוך הוא ממדד באמצעו, אלא אָנֹכִי ה' עֹשֶׂה כֹּל נֹטֶה שָׁמַיִם לְבַדִּי (ישעיהו מד כד) (בראשית רבה א ג). סביר להניח שאזהרה זו מהמדרש מכוונת לתופעות מוכרות באותה התקופה שכן אחרת אין צורך בה. ייתכן שהדומיננטיות הרבה של האנגלולוגיה בעיקר בספרות הפסאודו-אפיגראפית גרמה לתגובה זו ודומותיה. כמן כן יש לתת את הדעת על מקומה הרחב של תורת המלאכים במגילות קומראן. כל אלה לא נקלטו בזרם הרבני של תקופת התנאים. ראה למשל: Moshe Idel, *The Angelic World – Apotheosis and Theophany*, Tel Aviv: Yediot Aharonot and Chemed Books, 2008, p. 8 (in Hebrew).. על תורת המלאכים במגילות ראה: Dimant, Devorah. "Sons of Heaven: The Teaching about Angels in *Jubilees* and the Qumran Sectarian Literature", idem. *Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls and the Literatue of the Second Temple Period*, Jerusalem: Bialik Institute, 2010, pp. 141-160 (in Hebrew). [↑](#footnote-ref-517)
518. לצד הזהירות מהאינטרפרטציה הנוצרית לתפקידי המלאכים התווספה לכך בוודאי גם הדאגה מהשפעתן של תנועות גנוסטיות שאף הן שאבו את השראתם מרעיונות שבספר דניאל. ראה במכילתא: "אנכי ה' אלהיך", למה נאמר? לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמות, שנאמר "ה' איש מלחמה" (שמות טו ג), נגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים שנאמר "ויראו את אלהי ישראל" (שמות כד י), וכשנגאלו מה הוא אומר (שם)? – "וכעצם השמים", ואו' "חזה הוית עד די כרסוון רמיו" (דניאל ז ט) ואומר "נהר דינור נגד ונפק מן קדמוהי" (דניאל ז י) וגו', שלא יתן פתחון פה לאומות העולם, לומר שתי רשויות הן, אלא: "אנכי ה' אלהיך": אני על הים – אני על היבשה. אני לשעבר – אני לעתיד לבא. אני לעולם הזה – אני לעולם הבא! שנאמר "ראו עתה כי אני אני הוא (דברים לב לט) "עד זקנה אני הוא" (ישעיהו מו ד) "כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו ה' צבאות אני ראשון ואני אחרון" (ישעיה מד ו) , ואומר "מי פעל ועשה קורא הדורות מראש אני ה' אני ראשון וגו'" (ישעיהו מד א). ר' נתן אומר: מכאן תשובה למינין שאומרים שתי רשויות הן". מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש, ה. גישת האמוראים ביחס לעולם המלאכים כבר מרוככת בהרבה ובהשוואה לתנאים גם היא משקפת מציאות שונה ונסיבות משתנות. [↑](#footnote-ref-518)
519. ראה לעיל, עמ' XX. [↑](#footnote-ref-519)
520. את שליח הציבור. [↑](#footnote-ref-520)
521. Teppler, *Birkat Haminim* (above n. XX) [↑](#footnote-ref-521)
522. Yehuda Liebes, "Matzmiach Qeren Yeshu’ah’, *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 3 (1983-84), pp. 313-348, pp. 313-348; id., "An Addition to my Article "Maẓmiaḥ Qeren Yeshu'a", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 3-4 (1984-85), pp. 313-358; 341-344 (in Hebrew). ראה מאמר תגובהMenahem Kister, "The Horn of David and the Horn of Salvation (Maẓmiaḥ Qeren Yeshu'ah)", *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4 (1985), pp. 191-207 [↑](#footnote-ref-522)
523. Michal Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014 . על זיקה מושגית מסוייגת יותר בין שני העולמות כתב Ishaiah Gafni, "Nestorian Literature as a Source for the History of the Babylonian Yeshivot" *Tarbiz* (51) 1982, pp. 567-576 (In Hebrew) [↑](#footnote-ref-523)
524. יש לומר שהנחה זו שנויה במחלוקת. ראה: Ray A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity*, Leiden: Brill 1988, pp. 120-121. ייתכן שדברי הירונימוס מתייחסים למקומו שלו. באותה התקופה ישב הירונימוס בבית לחם שבארץ ישראל. חשוב להזכיר בהקשר זה את אמירתו של רבי אבהו: "התקינו שיהו אומרין אותו בקול רם מפני תרעומת המינין, ובנהרדעא דליכא (אין) מינין – עד השתא אמרי לה בחשאי". פסחים נו ע"א. כוונת הדברים לקריאת שמע ולמענה "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". לא ברורה כוונת ההצהרה שאין מינים בנהרדעא וייתכן שמדובר על עניין מקומי. על כך יש להוסיף כי התיקון בשמו של רבי אבהו אינו מופיע בגוף הטקסט של כתב יד מינכן של הבבלי אלא נוסף בשולי הדף בסמוך לברייתא. ראה כ"י מינכן (95), תשל"א עמ’ 120; וכן דקדוקי סופרים לפסחים עמ’ 166. [↑](#footnote-ref-524)
525. Joel Florsheim, "The Establishment and Early Development of the Babylonian Academies, Sura and Pumbeditha", *Zion* 39 (1974), pp. 183-197 (in Hebrew); Aharon Oppenheimer, "Der Aufstieg der babylonischen Judenheit in der parthisch-sassanidischen Epoche", Id., *Between Rome and Babylon* (above, p. XX, n. XX), pp. 373-388, Jeffrey L. Rubenstein, "The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence", *JSIJ* 1 (2002), pp. 55-68. האחרון אף סיכם את המחלוקות בסוגיה זו. [↑](#footnote-ref-525)
526. אם כי מפתה למדי לראות באפיזודה הקצרה של שלטון יוליאנוס "הכופר" (קיסר רומא בין 363-362) ושנאתו העזה לנצרות. ייתכן שתקופת יוליאנוס עוררה רגשות משיחיים שבאו לידי ביטוי ביצירת האווירה של לגיטימציה של רגשות משיחיים. [↑](#footnote-ref-526)
527. מושג זה מופיע אצל יוספוס כמה פעמים: ראה דברי אוגוסטוס ואגריפס בקדמוניות טז, 178-160; וכן באדיקט של קלאודיוס על זכויות יהודי אלכסנדריה אצל יוספוס, קדמוניות יט, 284. [↑](#footnote-ref-527)
528. p. 391 Kohler, The Origin (Above, n. XX) [↑](#footnote-ref-528)
529. Elbogen, *Jewish Liturgy* (above, p. xx n. xx), p. 34 [↑](#footnote-ref-529)
530. ראה גם מדרש שמואל כו ג. [↑](#footnote-ref-530)
531. תהילים יח ג; קלב יז; יחזקאל כט כא. [↑](#footnote-ref-531)
532. (above pp. xx n. xx), pp. 356-357 Segal, *Sirach*. [↑](#footnote-ref-532)
533. Ibid. [↑](#footnote-ref-533)
534. Adiel Schremer, "Midrash and History: God's Power, the Roman Empire, and Hopes for Redemption in Tannaitic Literature", *Zion* 72 (2007), p. 4 (in Hebrew) [↑](#footnote-ref-534)
535. שמות טו. [↑](#footnote-ref-535)
536. קשה לומר כאן "כמובן מאליו" שכן לא אחת נפלו חוקרים במכשול זה של ההבחנות (או חסרונן) בין ספרות מוקדמת למאוחרת ובין מקורות ארץ ישראליים ובבליים, בעיקר ככל הנוגע לאירועים שקרו בארץ ישראל. [↑](#footnote-ref-536)
537. לעיל, עמ' XX. [↑](#footnote-ref-537)
538. שם, עמ' 31. [↑](#footnote-ref-538)
539. Yaakov Teppler, "The kingdom pf Arrogance and the Christian Kingdom of Heaven", Idem. *Birkat Haminim*, (Above n. XX), pp. 148-164 [↑](#footnote-ref-539)
540. שמות יט יז. [↑](#footnote-ref-540)
541. ראה את כינוס הופעות אלו ופירושן אצל Pinhas Neeman, "The Day of the Lord in the Prophetic Literature" *Beit Mikra (Journal for the Study of the Bible and Its World)* 13 (1968), pp. 57-75 (in Hebrew) [↑](#footnote-ref-541)