

בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל גורמים ותהליכים בהתפתחות התפילה בימי הבית השני

מאת איל רגב

בשנים האחרונות חלה תפנית בחקר ראשיתה של התפילה הקבועה והממוסדת בישראל. בעבר היה מקובל שדפוסי תפילת הקבע התפתחו בהדרגה, במהלך ימי הבית השני, עד שהגיעו לידי עיצוב כמעט סופי ומוחלט בתקופת המשנה.¹ ואולם, למן סוף שנות השמונים של המאה העשרים החלה להתגבש גישה חדשה, שהובילו שמואל ספראי, ובייחוד ישראל לויין ועזרא פליישר, ושותפים לה חוקרים רבים נוספים. לפי גישה זו, בימי הבית לא נהגו כלל להתפלל בציבור באופן קבוע, לכל הפחות בארץ ישראל, והתפילה (בעיקר תפילת שמונה-עשרה) התמסדה רק בדור יבנה.² ואולם ישנן מספר עדויות על תפילת קבע בבית

* תודתי לפרופ' זאב ספראי על הערותיו.

1 י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ערך והשלים י' היינמן, תל אביב 1972, עמ' 178–189; י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, טיבה ודפוסיה, ירושלים תשמ"ד,⁴ עמ' 18, 22–23, 83, 139, *Jewish Quarterly Review* (=JQR), XVI (1925–1926), pp. 1–43. L. Finkelstein, 'The Development of the Amidah', *Jewish Quarterly Review* (=JQR), XVI (1925–1926), pp. 1–43. ייחוס ברכות העמידה לאנשי כנסת הגדולה (בבלי, מגילה יז ע"ב).

2 S. Zeitlin, 'The Shemone Esreh, An Historical Study of the First Canonization of the Hebrew Liturgy', *JQR*, LIV (1963–1964), pp. 208–249. פקפוקים זהירים העלה ש' ספראי, 'בית הכנסת ועבודת האלוהים בו', ההיסטוריה של עם ישראל: חברה ודת בימי בית שני, בעריכת מ' אבי-יונה וצ' ברס, ירושלים תשמ"ג, עמ' 45–54; וביתר ביטחון: הנ"ל, 'ההתכנסות בבתי הכנסת בימי מועד בשבתות ובימות החול', חקרי ארץ, עיונים בתולדות ארץ-ישראל מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס, בעריכת ז' ספראי ואחרים, רמת גן תשנ"ז, עמ' 235–245. ואולם לדעת ספראי נהגה בסוף ימי הבית תפילת קבע בשבתות ובמועדים. וראו גם: י"ל לויין, 'בית הכנסת בתקופת בית שני – אופיו והתפתחותו' בתי כנסת עתיקים – קובץ מחקרים, בעריכת א' אופנהיימר ואחרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 11–30; L.I. Levine, 'The Nature and Origin of the Synagogue Reconsidered', *Journal of Biblical Literature* (=JBL), CXV (1996), pp. 425–448; idem, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven 2000, pp. 153–159; ע' פליישר, 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 397–441; S. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer*, Cambridge 1993, pp. 53–87; L.L. Grabbe, 'Synagogues in Pre-70 Palestine: A Re-assessment', *Journal of Theological Studies* (=JTS), XXXIX (1988), pp. 401–410; H.A. McKay, *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Leiden 1994, pp. 174–175, 206–207, 247–251; S. Fine & E.M. Meyers, 'Synagogues', *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the*

המקדש, בעיקר בספרות חז"ל. חוקרים אחדים ייחסו לתפילה במקדש חשיבות רבה בתולדות ראשיתה של תפילת הקבע.³ לעומתם היינימן, פליישר ואחרים המעיטו בחשיבותה.⁴ טרם הוברר כיצד משתלבות התפילות במקדש עם התפיסה החדשה ביחס להתגבשותה של תפילת הקבע בדור יבנה. יש אפוא מקום לדון בטיבה של התפילה במקדש ובמקומה בהתפתחות התפילה בישראל, ולנתח תופעה זו מן ההיבט ההיסטורי והרעיוני, תוך התייחסות לתפילות הקבע שנאמרו מחוץ למקדש, ובראש וראשונה התפילות שנתגלו בין מגילות קומראן. מטרתו של מאמר זה להצביע על עדויות ישירות ונסיבתיות לכך שתפילת הקבע הממוסדת בישראל התגבשה לראשונה במקדש, וכי דווקא במקדש בשלו התנאים להיווצרות דפוס זה; לימים, בעיקר בדור יבנה, הוא פותח והורחב. ברצוני להציע כי בראשית דרכה לא נוצרה תפילת הקבע מאליה בציבור הרחב, באופן הדרגתי ו'טבעי', אלא הייתה תופעה בעלת אופי ממוסד. היא נוצרה במוסד היהודי המרכזי, כלומר בבית המקדש, שסדרי טקסיו נקבעו בידי רשויות המקדש. העדויות על תפילות קבע שנהגו בקרב כתות פורשות – כת קומראן, האיסיים והתירפויטים – נובעות מכך שקבוצות אלה הקימו מוסדות חברתיים-דתיים נבדלים וסדרי חיים ייחודיים, ובתוך כך בחרו למסד ולקבע את התפילה בשל אידאולוגיה דתית מיוחדת. זאת ועוד, ניתן להסביר את היווצרותה של תפילת הקבע דווקא במקדש לאור הזיקה הרעיונית והטקסית הקיימת בין התפילה לקרבן.

א. היינימן, פליישר והעדויות על תפילת קבע במקדש

בדיונו על התפילה בבית המקדש אסף היינימן את העדויות המשוקעות בספרות חז"ל על התפילה הקבועה במקדש.⁵ היינימן רצה לברר אם עדויות אלה מלמדות שתפילת הקבע שנהגה במקדש אף נוצרה בו, ומשם חלחלה אל כלל הציבור. הוא הניח כי תפילת הקבע התפתחה בהדרגה כבר בימי הבית. על כן הוא הפחית בחשיבותן ההיסטורית של עדויות

Near East, ed. E.M. Meyers, Oxford 1996, V, p. 118
 D.D. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the* ראו: *Synagogues in the Second Temple Period*, Atlanta 1999, pp. 405–415
 R.S. Sarason, 'Communal Prayer at Qumran and among the Rabbis: Certainties and Uncertainties', *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. E. Chazon, Leiden 2003, p. 153
 ראו להלן, תת-פרק ד.

3 לוי, בית הכנסת בתקופת בית שני, שם, עמ' 24–26; J. Tabory, 'The Precursors of the 'Amidah'', *Identität durch Gebet*, eds. A. Gerhards et al., Paderborn 2003, pp. 113–125; D.K. Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayer in the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998, pp. 120, 123–124

4 על היינימן ופליישר ראו הדיון להלן; ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 30–33.
 5 D. Levine, 'A Temple Prayer: (לעיל, הערה 1), עמ' 78–87. על תפילות התענית ראו עתה: D. Levine, 'A Temple Prayer for Fast-Days', *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. E. Chazon, Leiden 2003, pp. 94–112

אלה לשחזור ראשית התפילה בישראל, והסיק כי נוסחי התפילה הללו חדרו לבית המקדש מבחוץ, לאחר שכבר היו מקובלים בקהילות ישראל.⁶ ראייתו העיקרית לכך היא שטקסי התפילה שהתנהלו במקדש, בעת הקרבת קרבן התמיד ולקראת סיומה של עבודת יום הכיפורים, נדחקו אל שולי עבודת המקדש ולא תפסו מקום מרכזי בפולחן (ועל כך דומני שאין עוררין). הוא טען עוד, שתוכן הברכות עצמן לא התקשר לעבודת הקרבנות.⁷ בכך הוא ראה את להוספתן אל סדר העבודה בשלב מאוחר יחסית, ביזמת החוגים העממיים. לדידו התקיימה דיכוטומיה ברורה בין המקדש לבית הכנסת: עבודת המקדש תכליתה הקרבת קרבנות ואילו התפילה היא ביסודה 'עבודה ברשות עצמה, חסרת יסודות פולחניים'.⁸ על כן לא ייתכן שהיא תיווצר בצל עבודת המזבח אלא במנותק ממנה.

לעומת זאת, טען פליישר, כי תפילת הקבע לא התקיימה בימי הבית אלא נוסדה לראשונה בבית מדרשו של רבן גמליאל ביבנה. לאור זאת הוא קבע, כי חז"ל השליכו מן המציאות הליטורגית שלהם לימי הבית בכדי לבצר את מעמדה של תפילת החובה, ובכך פטר את העדויות שבספרות חז"ל על התפילה במקדש כמגמתיות, אוטופיות, שלא לומר בדיוניות.⁹ לדבריו: 'לא נחשבה התפילה ראויה להצטרף לפולחן, ובכל אופן לא בצורה קבועה וממוסדת', ומשום כך הוא מכנה את התפילות במקדש 'קישוטים'.¹⁰ את ברכות הכוהן הגדול ביום הכיפורים הוא פירש כהעתקה של סיום טקס הקריאה בתורה ובנביא בבית הכנסת, ולא כתפילה בפני עצמה. הברכות שנאמרו עם הקרבת קרבן התמיד הן לדידו בלתי אותנטיות, מכיוון שמקצת הברכות פורטו ויתרון נותרו עלומות. הוא מניח אפוא שעורכים מאוחרים הוסיפו פרטים התואמים את התפילות בתקופת המשנה.¹¹

קשה לקבל את גישתו של פליישר ביחס לתפילה במקדש. העדויות המעטות המתארות

- 6 היינימן, שם, בייחוד עמ' 83-85. וראו כבר אלבוגן (לעיל, הערה 1), עמ' 179.
- 7 על הנתק בין עבודת הקרבנות לתפילות במקדש ראו גם: I. Knohl, 'Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult', *JBL*, CXV (1996), pp. 21-23; J. Tabory, 'Ma'amadot: A Second Temple Non-Temple Liturgy', *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. E. Chazon, Leiden 2003, pp. 235-261, esp. 240-242.
- 8 היינימן (לעיל, הערה 1), עמ' 84. בנתקו את הקרבן מן התפילה מסתמך היינימן על דברי יחזקאל קויפמן, המסיק כי בימי בית ראשון נהגה עבודת הקרבנות ללא תפילה.
- 9 פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' 419, 420. אף פלק (לעיל, הערה 3), עמ' 48, 115-116, רואה במשנת תמיד ה, א דוגמה לנוהג לומר קריאת שמע וברכותיה ותו לא.
- 10 לציטוטים, ראו: פליישר, שם, עמ' 419, 421, בהתאמה.
- 11 שם, עמ' 419-421 ובהערות. ואולם, הזיקה בין ברכות ההפטרה לתפילה במקדש יכולה להיות מורכבת יותר. על ברכות ההפטרה כתפילה של ממש, ראו: ספראי, ההתכנסות (לעיל, הערה 2), עמ' 238-239, וראו הדיון להלן, תת-פרק ד. פליישר, עמ' 422, טען כי המקורות התנאיים אינם מזכירים את תפילת בני המעמדות, הן בבית המקדש הן בגבולין, אלא רק את תפילת כוהני המשמר. הדבר מחזק את הרושם שלתפילה במקדש הייתה חשיבות רבה, מכיוון שרק שם הייתה תפילה ציבורית קבועה. על חילוקי הדעות ביחס לשאלה אם בני המעמד התפללו, ראו הספרות אצל רייף (לעיל, הערה 2), עמ' 58, הערה 10. לדעת תבורי (לעיל, הערה 7), אנשי המעמד שבגבולין אמרו ברכת כוהנים ואולי גם ברכות נוספות.

תפילה ציבורית וקבועה במקדש מקבלות משנה חשיבות דווקא לאחר שהוא עצמו הראה כי אין כל עדות לתפילה ממוסדת וקבועה בימי הבית. משמע שהעדויות היחידות שיש בידינו על תפילת קבע הנהוגה בציבור (להבדיל מאלו של כת קומראן והאיסיים) בימי הבית נוגעות למקדש. מכאן שדווקא מי שמקבל את המסקנה שלא התפללו בבית הכנסת לפני החורבן צריך לייחס משקל יתר לעדויות על התפילה במקדש. זאת ועוד, ניתוחו של פליישר את העדויות של חז"ל על התפילות במקדש מגמתי: הוא מנצל את עמימות המקורות ומניח מראש שהתפילה הקבועה לא נהגה במקדש, בטענה שחז"ל כמעט שאינם מוסרים פרטים עליה, אך משנמסרים פרטים שכאלה, הוא דוחה אותם כתוספות עריכה מאוחרות ללא נימוקים פילולוגיים.

ואמנם, ניכר כי העדויות על תפילה במקדש לא זכו לתשומת הלב הראויה במחקרים האחרונים. סקירה חלקית שלהן מלמדת כי לתפילת הקבע במקדש הייתה חשיבות פולחנית רבה. המשנה מציינת שני טקסי תפילה, לאחר הקרבת תמיד של שחר ולאחר קריאת התורה ביום הכיפורים. על פי משנת תמיד ה, א, לאחר הקטרת איברי קרבן התמיד של שחר ובטרם הקטרת הקטורת באו הכוהנים ללשכת הגזית ונשאו שם תפילה: 'אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת! והן ברכו. קראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר, ברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב ועבודה וברכות כהנים. ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא'.¹² תפילה זו כללה אפוא ברכה מקדימה,¹³ לפני עשרת הדיברות וקריאת שמע ושלוש הפרשיות שבתורה, ולאחר מכן ברכת אמת ויציב ושתיים מן הברכות שלימים חתמו את תפילת שמונה-עשרה.¹⁴ לסיום נישאה ברכה למשמר הכהונה היוצא, בעת חילופי משמרות הכהונה. כלומר, תפילה זו כוללת את המבנה הבסיסי של החלק העיקרי בתפילת שחרית וערבית המאוחרת, אלא שיש בה שרידים אך ורק לשתי הברכות האחרונות של תפילת העמידה. על משנה זו רבו הקושיות. אלה טענו כי רק הכוהנים התפללו,¹⁵ ואחרים סברו שכל העם הנוכח בעזרה התפלל עמם.¹⁶ השערות שונות הועלו גם ביחס לידיעה שתפילת הכוהנים לא התקיימה בסמוך למזבח או אל מול פני העם, אלא בלשכת הגזית דווקא. אמנם, מלשון המשנה 'ברכו את העם שלוש ברכות... וברכת כוהנים' ניתן אולי להסיק שמדובר בטקס שהתנהל ברוב עם, אך היו מי שהעירו כי אין לדייק בלשון 'ברכו את העם' ומשמעה תפילה

12 כך על פי כ"י קופמן. לבירור תוכנה של התפילה ולהגנה על האוטנטיות שלה ראו: R. Hammer, 'What did they Bless? A Study of Mishnah Tamid 5.1', *JQR*, LXXXI (1991), pp. 305–324.

הוא מניח, ללא נימוקים מספקים, כי כאן טמון היסוד לתפילה המאוחרת, שכן המשנה מציגה טקס המכיל ברכה, קריאה מפסוקי התורה ותפילה של ממש.

13 בבירור תוכנה התלבטו חכמים: בבלי, ברכות יא ע"ב-יב ע"א. השו"י: ירושלמי, שם א ה, ג ע"ג. לדעת המר זוהי ברכה בעלמא, מעין הלל לה'.

14 על ההקבלה בין ברכת כוהנים ל'שים שלום' – שלום רב' ראו: משנה, ברכות ה, ד; ירושלמי, ברכות ה, ט ע"ג-ע"ד. אפשר שברכה מעין זו סיימה את עבודת הכוהנים גם על פי ויקרא ט, כב-כג.

15 המר (לעיל, הערה 12), עמ' 306. השו"י: פלק (לעיל, הערה 3), עמ' 116, הערה 65.

16 פינקלשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' 40.

בשם העם.¹⁷ הוּנִיג ניסה להסביר את הפרישה המפתיעה ללשכת הגזית כהתכנסות במעוזם של הפרושים, כדי לאלץ את הצדוקים לקבל את האמונה הפרושית בעבודת האל לא רק באמצעות קרבנות אלא גם על ידי לימוד תורה.¹⁸ באומגרטן הסביר את הפרישה ללשכת הגזית בכך שלא ניתן היה לשנות את סדר עבודת הקרבנות המקובל, וטען שכדי להכניס חידוש לפולחן יש להציגו במופגן כחידוש ולהבחין בינו לבין הטקסים הקדומים.¹⁹ למעשה, לשכת הגזית הייתה מקום כינוסם הרגיל של הכוהנים בעזרה, ובה ערך הממונה את הפייסות על העבודה.²⁰

קשיים ותמיהות אלה אינם מצדיקים את ראיית טקס התפילה היומי במקדש כתופעה שולית או מאוחרת. שברי עדויות מימי הבית מאששים את הדעה שבמקדש התקיימה תפילה מדי יום ביומו, על קרבן התמיד של שחר ובין הערביים, וכי בני העם עלו למקדש והתפללו בו. לפי לוקס א, י, כל העם התפלל בעת הקטרת הקטורת.²¹ על פי מעשי השליחים ג, א, פטרוס ויוחנן עלו למקדש בעת שהתקיימה בו תפילת מנחה.²² אף יוסף בן מתתיהו, בתארו את עבודת הקרבנות, אומר: 'כי כאשר אנו מקריבים את הקרבנות חייבים אנו להתפלל למען הציבור ורק אחר כך למען עצמנו'. אף שניתן לפרש זאת כתפילה פרטית, הרי חובת התפילה למען הכלל מתפרשת כתפילה קבועה וממוסדת של הציבור במקדש.²³ שתי עדויות נוספות חשובות במיוחד בגלל קדמותן. בבן סירא ג, יט (180 לפני סה"נ לערך) נזכרת תפילה ציבורית, 'זירוננו כל עם הארץ בתפלה',²⁴ מיד לאחר הקרבת קרבן התמיד.²⁵ עדות על התפילה במקדש בימי יונתן החשמונאי (143–152 לפני סה"נ) מצויה במקבים א' יב, יא. באיגרת אל אנשי ספרטה,

- 17 המר, שם, עמ' 311, בעקבות גינזברג.
- 18 ראו: S. Hoenig, 'The Supposititious Temple-Synagogue', *JQR*, LIV (1963), pp. 115–131, esp. 117–118. יש שפירשו כי בלשכת הגזית היה בית כנסת, אך השערה זו נדחתה מכול וכול בידי הוּנִיג.
- 19 ראו: A.I. Baumgarten, 'Invented Traditions of the Maccabean Era', *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, eds. H. Cancik, H. Lichtenberger & P. Schäfer, I, Tübingen 1996, p. 206.
- 20 משנה, תמיד ב, ה-ג, א.
- 21 לפי משנה, תמיד ה, ב, הקטרת הקטורת נעשתה מיד לאחר תפילת הכוהנים. קשה להכריע אם לוקס טעה כאן או שתפילת העם התארכה עד לזמן הקטרת הקטורת.
- 22 מחויבותם של הנוצרים הירושלמים לתפילה במקדש נרמזת כנראה גם במקורות הבאים: לוקס כד, נג; מעשי השליחים ב, מב, מו; ה, יב. תפילה במקדש נזכרת גם בנאומו של פאולוס (מעשי השליחים כב, יז), אך אין לדעת אם זוהי תפילת ציבור.
- 23 נגד אפיון, ב, 196 (תרגום א' כשר, נגד אפיון, ירושלים תשנ"ז, א, עמ' סב). השוו גם פירושו של כשר, שם, ב, עמ' 482. כגון זה מצוי גם בקדמוניות ג, 101, ושם יוסף בן מתתיהו מניח כמובן מאליו שמטרת המשכן היא שבני ישראל יתפללו כלפיו.
- 24 כך בנוסח הגניזה. ראו: מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשל"ב,² עמ' שמב; E.J. Bickerman, 'The Civic Prayer for Jerusalem', *Harvard Theological Review (=HTR)*, LV (1962), p. 181, n. 74. ביקרמן סובר שמדובר בתפילת הלל ציבורית. הנוסח היווני גורס ἐν προσευχῇ.
- 25 ניכר כי בן סירא מתאר את סדר הקרבתו של קרבן התמיד בהתאמה לסדר העבודה היומי במסכת תמיד. 'מבית הפרוכת', המקום שממנו יוצא הכוהן הגדול, יכול להיות לא הדביר אלא המקדש כולו

שחתומים עליה יונתן כוהן גדול, חברי הגרוסיה, הכוהנים והעם, הם מציינים שהם מזכירים את בעלי בריתם בחגים ובמועדים: 'כאשר אנו מקריבים זבחים ובתפילות'.²⁶ זאת ועוד, יוסף בן מתתיהו מזכיר את תפילות עולי הרגל במקדש.²⁷

ממקורות אלה עולה כי התפילה במקדש הייתה תפילה ציבורית. לא רק הכוהנים המשרתים בקודש היו שותפים לה, אלא כל הקהל שהתאסף במקדש. התופעה מתועדת אצל בן סירא, ומשמע שכבר בראשית המאה הב' לפני סה"נ נהגה תפילה ציבורית מסוימת במקדש. מעניין שאף אחד מחמשת המקורות הללו איננו מתייחס לתפילה של הכוהנים. ניתן לשער אפוא שהכוהנים והעם התפללו יחדיו, אך אין הכרח להניח זאת. אף אחד מהם איננו מפרט את תוכנה של התפילה, ולו באופן כללי ביותר. גם כאן ניתן להציע שתכני התפילה היו דומים לאלה המפורטים במשנת תמיד, אך אין עדויות התומכות או סותרות הצעה זו. ואולי בשל פרישתם של הכוהנים ללשכת הגזית כמו התמוזגה תפילתם של הכוהנים עם תפילת העם ונחשבה חלק בלתי נפרד ממנה, ועל כן לא תועדה במקורות הקדומים כטקס עצמאי. מכל מקום, קיומה וחשיבותה של תפילה במקדש, כגון זו המתוארת במשנת תמיד, היא עובדה מוגמרת, למרות אי ההתאמות הללו.

משפט אחד אצל יוסף בן מתתיהו, מבין העדויות השונות על תפילת הקבע במקדש שהוזכרו במחקר, לא זכה לדיון הראוי לו. הוא רומז לא רק על התפילה אלא אולי גם על מנסחיה: 'הם (=הפרושים) נאמנים הם ביותר על העם וכל ענייני הדת הנוגעים לתפילות (θεῖα εὐχῶν) או לעשיית קרבנות (ἱερῶν ποιήσεως) נעשים לפי פירושיהם של אלה'.²⁸ הצירוף של

(או ההיכל, שבו מקטירים קטורת בראשית עבודת התמיד). ראו: F.O. Fearghail, 'Sir 50.5–21: Yom Kippur or the Daily Whole-Offering?', *Biblica*, LIX (1978), pp. 301–316

26 א' רפפורט (מתרגם), ספר מקבים א, מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשס"ד, עמ' 286. על עדות זו הצביע ביקרמן (לעיל, הערה 24), עמ' 180–182, וייחס לה חשיבות היסטורית רבה. עדות נוספת מאמצע המאה הב' או מסופה היא זו של אגתרכידס איש קנידוס, המספר כי היהודים מתפללים בשבת במקדשיהם (נגד אפיון א, 209). בינדר (לעיל, הערה 2), עמ' 412, רואה בלשון הרבים רמז לכך שאגתרכידס התכוון למעשה לבתי כנסת בירושלים. כשר (לעיל, הערה 23), א, עמ' 214, סובר שהכוונה לבית הכנסת המכונה לעתים רחוקות τὸ ἱερόν ונתפס לדעתו כ'מקדש מעט'. מן הראוי להזכיר כי העדות הקדומה ביותר (סוף המאה הד' לפני סה"נ) על תפילתם של היהודים היא זו של תיאופרסטוס, על החסידות ב, 26, 1–4. אלא שאין לה כל יסוד היסטורי (הוא מייחס ליהודים גם תצפיות בכוכבים). ראו: ב' בר־כוכבא, 'התיאור הראשון של היהודים בספרות היוונית: הקרבן היהודי, המנהגים הנלווים והתיאוריה האנתרופולוגית של תאופרסטוס', ירושלים וארץ ישראל: ספר אריה קינדלר, בעריכת י' שוורץ ואחרים, א, תל אביב תש"ס, עמ' 43–69.

27 קדמוניות ד, 203. אמנם ניתן לפרש זאת כעדות על תפילה של יחידים במקדש, אך ההקשר הוא של טקס ציבורי.

28 קדמוניות יח, 15 (תרגום שליט, עמ' 282). εὐχή פירושו הן תפילה הן שבועה. מקובל להעדיף את הוראת מילה זו כתפילה. ראו: L.H. Feldman, *Josephus, Jewish Antiquities Books XIII–XIX* (Loeb Classical Library), Cambridge, Mass.–London 1965, p. 13; E. Main, 'Les Sadducéens vus par Flavius Josèphe', *Revue Biblique*, XCVII (1990), pp. 187–190; S.J.D. Cohen, 'Were the Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity?', *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian Traditions*,

תפילות וקרבנות יכול להיות מקרי, אך הוא יהיה מובן יותר אם נפרש שכוונת הדברים לתפילות שנאמרו עם הקרבת הקרבנות, כלומר לתפילת הקבע במקדש. הקשרם של הדברים, קרי מעורבותם של הפרושים בקביעת התפילות, מלמד שאין מדובר בתפילתם של יחידים. ומכיוון שכמעט אין עדות על תפילת קבע בימי הבית המנוקת מעבודת המקדש, הרי שהאפשרות שמדובר בתפילות הקבועות במקדש סבירה ביותר. זאת ועוד, אם לא נפטור את ייחוס הסמכות הדתית לפרושים כמגמתית, אזי ניתן יהיה ללמוד מכך שבסוף ימי הבית נקבע צביון התפילה במקדש בהשראת הפרושים.²⁹

עדות חשובה וידועה על תוכנה של התפילה במקדש עולה ממשנת יומא ז, א. לאחר שהכוהן הגדול סיים את סדר עבודת הקרבנות של יום הכיפורים וקרא בתורה, הוא חתם את הטקס כולו במספר ברכות: '...ומברך עליה שמנה ברכות: על התורה, ועל העבודה, ועל ההודיה, ועל מחילת העון, ועל המקדש, ועל ישראל, ועל הכהנים ועל שאר התפלה'.³⁰ ברכות הודיה ו'שאר התפילה' מצויות כידוע גם בתפילת שמונה-עשרה, והברכות על התורה ועל העבודה שרדו בברכות התורה ובברכות ההפטר. לברכות על ישראל, על הכהנים ועל המקדש לא מצאנו מקבילות של ממש בסידור התפילה, אם כי מקבילות חלקיות קיימות בתפילת בן סירא (נ, יב): 'שומר ישראל', 'גואל ישראל', 'בונה עירו ומקדשו' ו'בוחר בבני צדוק לכהן'.³¹ אף שאין מדובר כאן בתפילה יומית, בולטים קווי הדמיון לתפילה המאוחרת, הן בעצם דפוס הברכה כמרכיב העיקרי של התפילה, הן בתוכני הברכות.

Essays in Honor of Lou H. Silberman, eds. W.G. Dever & J.E. Wright, Atlanta 1997, pp. 107–108; S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden 1991, pp. 300–308
מקור זה נשמט מדינו של פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' 402, 407, הטוען שיוסף בן מתתיהו לא רומז על חובת התפילה. ראו גם: נגד אפיון ב, 196 (לעיל, הערה 23).

29 לדיון ביחסו של יוסף בן מתתיהו לפרושים, ולמסקנה כי לאמיתו של דבר הוא די עוין להם, ראו: מייסון, שם, והספרות שהביא. לשאלת אמינותו של יוסף בכל האמור במאזן הכוחות בין הפרושים לצדוקים ראו: א' רגב, הצדוקים והלכתם, על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים תשס"ה, פרק ח [בדפוס].

30 על פי כ"י קופמן. וכן במשנה, סוטה ז, ז, בשינויים קלים.

31 בן סירא נא, יב (מהדורת סגל [לעיל, הערה 24], עמ' שנה [פסוקים כא–כט]). מעניין שקווי דמיון לנושאים של תפילת יום הכיפורים מצויים בתפילה המפורטת באיגרת השנייה הפותחת את ספר מקבים ב', איגרת המיוחסת ליהודה המקבי והגרוסיה. נזכרים בה שבח והלל לאל, בחירתו בישראל, בקשה שיקבל את הקרבן, ובקשה לגאולה ולקיבוץ גלויות. להערות נוספות ביחס לשחזור נוסח הברכות במשנה זו בהשוואה לזה של סידור התפילה ראו: היינימן (לעיל, הערה 1), עמ' 82, והספרות שם. לדעתו (שם, הערה 18), יש לזהות את ברכת 'מחילת העון' עם 'קדושת היום' של יום הכיפורים. על ברכות הכהן הגדול והמלך ראו: משנה, סוטה ז, ז–ח. בירושלמי (יומא ז א, מד ע"ב) מפורש תוכן הברכות כך: 'ומברך עליה שמנה ברכות: על התורה – הבוחר בתורה. על העבודה – שאותך נירא ונעבוד. על ההודיה – הטוב לך להודות. על מחילת העון – מוחל עונות עמו ישראל ברחמים. על המקדש – הבוחר במקדש. ואמר רבי אידי: השוכן בציון על ישראל – הבוחר בישראל. על הכהנים – הבוחר בכהנים. על שאר תפילה – ותחינה ובקש שעמך ישראל צריכין להיושע לפניך בא"י שומע תפילה'.

ב. התפילה במגילות קומראן ומיסוד תפילת הקבע

המסקנה המקובלת על יותר ויותר חוקרים של התפילה ובתי הכנסת, שבימי הבית לא נהגה תפילת קבע ציבורית (לכל הפחות לא בימי החול), מאירה באור חדש את משמעותן של התפילות שנתגלו במגילות קומראן ואת התפילות של האיסיים ושל התירפויטים. היעדר עדויות לתפילת קבע מחוץ למקדש עד לסוף ימי הבית מוביל אותי למסקנה, שתפילות קומראן אינן משקפות את ההתפתחויות בכלל הציבור היהודי. דומני כי תפילות אלה הן בגדר תופעה עצמאית וייחודית, ואת התפתחותן של תפילות קומראן (לכל הפחות רובן) ניתן להסביר על רקע המסגרת הכיתתית, הנבדלת והפורשת של אנשי כתות קומראן.

במגילות קומראן נמצאו שרידים של תפילות רבות, ביניהן גם כאלה שניתן להגדירן כתפילות קבע או חובה. הן נאמרו בזמנים קבועים – בימי חול, בשבת ובמועד – ויש להניח שהן היו תפילות ציבור. מחקרים רבים הוקדשו להשוואות בינן לבין התפילה היהודית המאוחרת, ואכן נמצאו הקבלות רבות של ביטויים ושל רעיונות שונים.³² כמה מחוקרי הליטורגיה בקומראן מבקשים להוכיח מהקבלות אלה שלתפילות של כת קומראן ולתפילות של חז"ל הייתה תשתית משותפת כלשהי, המשקפת דפוסי תפילה שהיו מקובלים בקרב היהודים בימי הבית השני.³³ לעומתם, שמריהו טלמון ואחרים רואים בתפילות מקומראן תופעה עצמאית לחלוטין.³⁴ למרות נקודות הדמיון בין תפילות קומראן לתפילות חז"ל, אינני סבור כי החיבורים מקומראן משקפים דפוסי תפילה שרווחו בישראל בתקופה שלמן ימי החשמונאים ועד החורבן, בראש ובראשונה משום שאין בידינו עוד עדויות מאותה תקופה לתפילה קבועה בזמנה ובתוכנה מחוץ למקדש.³⁵

- 32 מ' ויינפלד, 'הליטורגיה בקומראן', מגילות מדבר יהודה, ארבעים שנות מחקר, בעריכת מ' ברושי ואחרים, ירושלים תשנ"ב, עמ' 160–175, ושם הפניות למחקריו הקודמים של ויינפלד; L.H. Schiffman, 'The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy', *The Synagogue in Late Antiquity*, ed. L.I. Levine, Philadelphia 1987, pp. 33–48; J. Maier, 'Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde', *Revue de Qumrân (=RQ)*, XIV (1990), pp. 543–586
- 33 ויינפלד, שם; ניצן (לעיל, הערה 4), עמ' 76–81; פלק (לעיל, הערה 3), עמ' 194–196, 203, 253–255; E.G. Chazon, 'Prayers from Qumran and Their Historical Implications', *Dead Sea Discoveries*, I (1994), pp. 277–284. לדעת פלק, שם, עמ' 48–49, תפילות עם שחר ובשקיעה נהגו רק בקרב כוהנים וחסידים למיניהם, אם כבודדים אם כקבוצות.
- 34 לדעת טלמון, המקבילות לתפילות בספרות הרבנית חלקיות או מקריות. ראו: S. Talmon, 'The Emergence of the Institutionalized Prayer in Israel in Light of Qumran Literature', in: idem, *The World of Qumran from Within*, Jerusalem 1989, pp. 237–243 של סרסון (לעיל, הערה 2). מאייר (לעיל, הערה 32), עמ' 584–585, נוהר בהסקת מסקנות לגבי זיקה ישירה בין קומראן לחז"ל.
- 35 ראו המחקרים המפורטים לעיל, הערה 2. המחשה לכך שאין ראיות של ממש לתפילות ציבור קבועות מחוץ למקדש, כגון אלה של כת קומראן ושל האיסיים והתירפויטים (מספר עדויות מסוף ימי הבית, הרבה לאחר חיבורן של התפילות מקומראן, יידונו להלן, סעיף ד), ניתן למצוא בניסיונו של פלק (לעיל, הערה 3), עמ' 48, ליהאחו בעדויות משירת הים, מיחזקאל, מתהלים ומתפילות נוצריות. את המקבילות בנושאי התפילות ונוסחן ניתן להסביר באופנים שונים: השפעות מקראיות, רעיונות

דומני שהתפילות במגילות ייחודיות לחוגים ולכתות שפרשו מכלל הציבור וסיגלו לעצמן דרכים חדשות בעבודת ה'. הנחה זו מבוססת על כך שרבות מהן, ובראש ובראשונה 'התפילות היומיות' (4Q503) ו'שירת עולות השבת' (4Q400–408), מבוססות על לוח השנה השמשי בן 364 יום האופייני לכת קומראן.³⁶ לוח זה לא נהג במקדש,³⁷ ומכאן שתפילות אלה נוצרו בכת עצמה או בקרב קבוצות פורשות שקדמו לה מעט והחזיקו אף הן בלוח שמשי דומה, כגון הקבוצות העומדות מאחורי ספר היובלים והחיבורים הארמיים הקדומים שהשתמרו בספר

המשותפים לרוב היהודים, ובייחוד ערוצי השפעה שנוצרו באמצעות תפילות בלתי קבועות או חיבורים ליטורגיים שונים (ראו עליהם להלן, סעיף ד).

36 לאופי הקלנדרי של 'התפילות היומיות' (שאינן יומיות כלל וכלל, אלא נאמרו אחת בשנה בחודש ניסן, בעת החפיפה בין הלוח השמשי לירחי), ראו: ד' נחמן, 'מתי נאמרו ה'ברכות היומיות' בקומראן (4Q503)?', שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, יג (תשס"ב), עמ' 177–184. 'שירת עולות השבת, ראו: פלק, שם, עמ' 136–137. לסברה ששירת עולות השבת חוברה בידי כת היחיד, ראו שם, עמ' 126–130. גם הייחוס במגילת המזמורים (11QPs^a 27:2–11, וראו להלן, הערה 64) של שיר לכל אחד מימות השנה ולמועדים השונים, שיר שאיננו תפילה אלא כמו שיר של יום שנהג בימי הבית, כרוך במניין של 364 ימים (פלק, שם, עמ' 95–96; על שיר של יום השוו שם, עמ' 72, הערה 77). אף נראה כי החיבור הליטורגי 4Q409 מונה את סדר החגים לפי הלוח הקומראני (פלק, שם, עמ' 192–193, בעקבות קימרון). חיבורים נוספים (כגון 4Q334, 4Q408), ששרדו מהם רק שורות בודדות, עוסקים גם הם במאורות ובמהלכם. ראו: פלק, שם, עמ' 96–99.

37 השערות שונות ומשוונות העלו חוקרי הלוח השמשי בן 364 הימים כדי להוכיח את קדמותו. ראו לאחרונה: J.C. Vanderkam, 'The Origin, Character, and Early History of the 364-Day Calender: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses', *Catholic Biblical Quarterly*, XLI (1979), pp. 390–411; H. Stegemann, *The Library of Qumran*, Leiden 1998, pp. 168–174; M. Albani, 'Zur Rekonstruktion eines verdrängten Konzepts: Der 364-Tage-Kalender in der gegenwärtigen Forschung', *Studies in the Book of Jubilees (TSAJ)*, 65, eds. M. Albani et al., Tübingen 1997, pp. 110–115. ואולם, אין שום עדות היסטורית לנהגתו של הלוח השמשי בקרב כלל ישראל ובמקדש, אך ישנן עדויות קדומות הפוכות, על קיומו של הלוח הירחי: תהלים קד, יט; בן סירא מג, ו-ח. יוסף בן מתתיהו מעיד כמשיח לפי תומו על כך שהלוח העברי נוהג לפי מניין הלבנה (קדמוניות ב, 318; ג, 240, 248). החלוקה הקדומה לעשרים וארבעה משמרות (דברי הימים א' כד, ז-יח) תואמת את הלוח הירחי הרבה יותר מאשר את הלוח בן 364 הימים (בכדי להתאים את סדר המשמרות ללוח זה נקבע בקומראן מחזור מורכב של שש שנים. על סדרי המשמרות ראו: U. Glessner, 'Calendars in the Qumran Scrolls', *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, eds. J.C. VanderKam & P.W. Flint, Leiden 1999, II, pp. 227–230, 240–244. יש לזכור עוד, כי ההתייחסות הקדומה ביותר ללוח השמשי מופיעה בפרגמנט בארמית של הספר האסטרונומי של חנוך שנמצא בקומראן (250 לפני סה"נ לערך), וכי בספר היובלים ובברית דמשק ישנו פולמוס עם אלה הדוחים אותו. הראיות לכך שהלוח השמשי מאוחר ביתס לזה הירחי-השמשי עולות מתוך עצם הניסיונות ליצור סינכרוניזציה בין שני הלוחות ולהתאים את הלוח השמשי לכוונולוגיה של המבול. ראו: R.T. Beckwith, 'The Essene Calender and the Moon: A Reconsideration', *RQ*, XV (1992), pp. 457–466; T.H. Lim, 'The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)', *Journal of Jewish Studies (=JJS)*, XLIII (1992), pp. 282–298; M. Kister, 'Notes on Some New Texts from Qumran', *JJS*, XLIV (1993), pp. 280–290

חנוך האתיופי.³⁸ אמנם, התפילות שב'דברי המארות' הסרות כל מאפיין כיתתי או קלנדררי. ואולם, מכיוון שאין כל עדות לכך שתפילת קבע נהגה מחוץ למערכת הממוסדת של המקדש או של קבוצות ריכוזיות, כגון כת קומראן או האיסיים, ולאור המסקנה שתפילת קבע היא תופעה ממוסדת היכולה להיווצר אך ורק בידי תנועה או ארגון (ראה להלן), דומני כי סביר להניח שדברי המארות התחברו בכת קומראן או בחוג שקדם לה במעט.³⁹ התפילה בקומראן נוצרה בכור היתוך של אידאולוגיה ייחודית. בסרך היחד ובברית דמשק מוכרז כי התפילות באות לשמש תחליף (זמני) לעבודת הקרבנות במקדש, שממנו הדירו הכתות את רגליהן מסיבות מוסריות והלכתיות.⁴⁰ תקנון התפילה בסרך היחד וההמנון למשכיל

38 לכך נוטה גם סרסון (לעיל, הערה 2), עמ' 164. קטעים מהיובלים ומחנוך האתיופי נמצאו כידוע בקומראן. ספר היובלים אף נזכר בברית דמשק טז, 2-4. בברית דמשק א, 7-11, נאמר שהכת שהונהגה בידי מורה הצדק צמחה מתוך תנועה קודמת. לסוגיית הזיקה של כתות קומראן לחוגי חנוך והיובלים, ראו: G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids-Cambridge 1998. חזון (לעיל, הערה 33) עמדה על כך שקשה להכריע אם חיבור מסוים הוא קומראני, וכי מסקנות בנדון מתבססות על העדר ביטויים כיתתיים או פולמוסיים, העדר שניתן להסבירו גם בדרך הביטוי האופיינית ליצירה ליטורגית (ראו שם, עמ' 271, הערה 28). לצורך המחשה, אזכיר כי ההתייחסות הפולמוסית היחידה בתפילת שמונה-עשרה, זו שבברכת המינים, נותרה מעורפלת.

39 לדעת חזון, קשה להכריע אם דברי המאורות הם תפילה כיתתית או קדם כיתתית. העובדה שקטע אחד הועתק באמצע המאה הב' לפני סה"נ יש בה כדי להעיד שדברי המאורות חוברו לפני ימיה של כת קומראן. אמנם בדברי המאורות אין תפיסה כיתתית האופיינית לכת קומראן (כגון דואליזם, פולמוס עם אלה שמחוץ לכת וכדומה), אך, גם נעדר ממנו כל אלמנט הנוגד את התפיסות הקומראניות. יתרה מזו, ישנם ביטויים ייחודיים הרווחים במגילות כיתתיות. ראו: E.G. Chazon, 'Is Divrei ha-me'orot a Sectarian Prayer?', *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, eds. D. Dimant & U. Rappaport, Leiden-Jerusalem 1992, pp. 3-17. פלק (לעיל, הערה 3), עמ' 85, 88-92, סבור שדברי המאורות לא חוברו בקומראן, ומשער ללא נימוקים (עמ' 90-92, 118) כי מוצאם בעבודת הלויים היומיומית במקדש. אם כך, יהא על פלק להסביר מדוע אין בהם שום רמז לעבודת הקרבנות ובית המקדש נזכר בהם רק כבדרך אגב (12 iv 1-2 4Q504), על אף הזיקה העמוקה בין תפילה לקרבן בימי הבית (ראו להלן, סעיף ג). תפילות החגים (1Q34, 1Q34^{bis}, 4Q508, 4Q509) לא נשתמרו היטב ואין לדעת אם היו להן מאפיינים קלנדריים ייחודיים (השוו סקירתו של פלק, שם, עמ' 155-187). פלק (שם, עמ' 194-196, 203) מנסה לקשור תפילות אלה לעדויות חיצוניות על תפילות המועדים. ואולם עדותו של פילון, חוקים א, 193, עמומה ומאוחרת מכדי שניתן יהיה לטעון על פיה כי תפילות המועדים ממשיכות דפוסי תפילה קדומים. התפילה שבספר ברוך (בייחוד א, יג-יד) נוגעת לתפילה חד פעמית, המשקפת למעשה את תוכנו של הספר, וקריאתה בחג הפסח משמשת סיפור מסגרת לספר.

40 ברית דמשק יא, 20-21; סרך היחד, ט, 4-5. ראו: J.M. Baumgarten, 'Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarials of the Dead Sea Scrolls', *HTR*, XLVI (1953), pp. 141-159. פלק (שם, עמ' 239-246) מנסה לטעון כי אין בקומראן מתח בין תפילה לעבודת המקדש, וכי התפילות בקומראן הושפעו מן התפילות במקדש (השוו גם שם, עמ' 218, 237, 239, 251). ואולם יש לשים לב לכך שבניגוד לתפילה במקדש ולתפילה המאוחרת, אין בתפילות כת קומראן בקשות שהאל יקבל ברצון את הקרבנות, כגון הברכות על העבודה, 'על המקדש בפני עצמו' ועל הכוהנים (ראו לעיל, וכן להלן, סעיף ג).

הנלווה לו מגדירים את תפילת הקבע כמאפיין ייחודי של אורח חייה של כת היחד. זהו אמצעי של קרבה לאל, שנוצקו אל תוכו רעיונות הלקוחים מן האידאולוגיה של כת היחד, כגון ברית, משפט, כפרה, ישועה ודעת האל.⁴¹ תפילות מסוימות משקפות תפיסות אנגלולוגיות שייחדו את כתות קומראן, כגון השאיפה לקשר מיסטי עם מלאכי השמים.⁴² כל אלה מלמדים שהתפילות בקומראן הן תוצאה של מצב חברתי ייחודי ושל מניע דתי יוצא דופן. תפילות אלה נוצרו במסגרת פיתוחה של דרך חיים דתית חדשה ומהפכנית, שתרזה אחר מסילות חדשות לקרבה אל האל, ולכן סביר שהן היו בגדר חידוש מפליג.

התפילות של האיסיים מתוארות אצל יוסף בן מתתיהו כתופעה מרשימה ויוצאת דופן. עם עלות החמה הם פונים כלפי מזרח בתפילותיהם (שניתן לשער כי היו תפילות ציבור). במהלך היום ובערבו הם מתאספים והכוהן מתפלל בפניהם, לפני הסעודה ולאחריה.⁴³ אורח חייהם של האיסיים מתאפיין בניתוק מן החברה הסובבת, מן הכלכלה ומחיי המשפחה, תוך שמירה על טהרה פולחנית. התפילות היו עבורם אמצעי ליצירת ספירה של קדושה, וסביר להניח שהן התפתחו בעקבות התרחקותם מעבודת המקדש, כמו במקרה של כת קומראן.⁴⁴

פילון מתאר בהשתוממות ובהערצה את תפילות התירפויטים. הם מתפללים תדיר עם הזריחה ומבקשים כי נשמותיהם יתמלאו אור ואמת.⁴⁵ בסעודתם המיוחדת הם מתפללים תחילה, ובמהלכה משמיע נשיא העדה מזמור לאל וכל אחד מן המסובים מצטרף בתורו, ובקטעים מסוימים הכול מצטרפים לפזמון.⁴⁶ גם התירפויטים, בדומה לאיסיים, הם קבוצה שפרשה מהבלי העולם הזה – רכוש, נישואין, אכילת בשר ושתיית יין – בחיפוש אחר עבודת האל בדרך חדשה ורוחנית במפגיע.⁴⁷

פילון ויוסף בן מתתיהו מתארים את תפילות האיסיים והתירפויטים כתופעות מרשימות

41 סרך היחד ט, 26-8 י, 9-יא, 2, ובייחוד י, 10-14. לניתוח הקטע ראו: ש' טלמון, 'מחזור הברכות של כת מדבר יהודה', תרביץ, כח (תש"ך), עמ' 1-20. פלק, שם, עמ' 122-123, טוען שההקבלות שמצא טלמון בין תפילה זו לתפילת שמונה-עשרה רופפות. האופי הכיתתי של ההמנון למשכיל ניכר מן ההקבלות בינו לבין טקס המעבר בברית שבסרך היחד. ראו: פלק, שם, עמ' 111-112.

42 המתפללים מתוועדים כביכול עם מלאכי המרום בתפילת ההלל שבשירת עולות השבת (2 4Q400 1 i 10-28; 4Q403 1 i 6; 1) ובתפילות היומיות ('אנו עם קדושים', 'דגלי אור'). על מאפיין זה במגילות קומראן, השוו: B. Nitzan, 'Harmonic and Mystic Characterizations in Poetic and Liturgical Writings from Qumran', *JQR*, LXXXV (1994), pp. 163-183

43 מלחמת היהודים ב, 128-132. טלמון (לעיל, הערה 34), עמ' 232, השווה זאת לתקנון התפילה בסרך היחד.

44 לפי קדמוניות ית, 19, מונעים מהם לבוא לעזרה והאיסיים עושים את קרבנותיהם 'בפני עצמם' (ἐφ' αὐτῶν). השוו: A.I. Baumgarten, 'Josephus on the Essene Sacrifice', *JJS*, XLV (1994), pp. 169-183

45 פילון, על חיי העיון 27 (מהדורת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשמ"ז, א, עמ' 188).

46 שם, 66-67, 80-81 (שם, עמ' 197, 200).

47 בשל הדמיון בין האיסיים לתירפויטים סבר ורמש כי מדובר באותה קבוצה. ראו: G. Vermes, 'Essenes and Therapeutai', *RQ*, III (1962), pp. 494-504. להפרדה בין השתיים, ראו: J.E. Taylor & P.R. Davies, 'The So-Called Therapeutae of De Vita Contemplativa: Identity and Character', *HTR*, XCI (1998), pp. 3-24

ויוצאות דופן. אופי התיאורים ותוכנם מחזקים את הרושם שבאותם ימים לא נהגו יהודים להתפלל בקביעות. ניתן להסיק מסקנה נוספת מכך שתפילת קבע מחוץ למקדש נוצרה דווקא אצל כת קומראן, האיסיים והתירפויטים. שלוש קבוצות אלה מתאפיינות בתקנות קבוצתיות שונות ומשונות, ובשלושתן הקבוצה מעצבת את חיי החבר באופן מוחלט. היא מטילה עליו מגבלות שונות ומשמעת חמורה, מתוך שאיפה להתבדל מן החברה הסובבת ולהשיג קדושה גבוהה בחיי היומיום. אם אמנם רק בקרב חוגים אלה התפללו יהודים דרך קבע (מחוץ למקדש), אזי ברור שהיה דרוש ארגון חזק ביותר כדי להנהיג את התפילות הקבועות, הן מבחינת המוטיבציה הדתית הן מבחינת היכולת לחדש מנהגים ולעצב את חייו של החבר.⁴⁸

אני סבור כי פיתוחן של תפילות קבע במסגרות חברתיות סגורות ואינטנסיביות כמו כת קומראן, האיסיים והתירפויטים, לעומת היעדר עדויות על תפילה מחוץ למוסד הדתי המרכזי, כלומר המקדש, מובילים למסקנה שתפילת קבע איננה נוצרת מאליה בחברה ה'פתוחה'. קשה לתאר כיצד תמורה כה בולטת בדפוסי התפילה תיווצר ותפתח מאליה בבתי כנסת שונים ברחבי הארץ. בכדי ליצור מהפכה כה יסודית בחיי הדת ולהפוך את התפילה מדבר אישי, פרטי וספונטני לטקס ציבורי שיש לו שיעור וזמן קבועים, יש צורך במסד שיקבע נהגים, יפיץ אותם ויעודד אנשים לנהוג על פיהם. וחשוב מכול, הוא יבצע אותם הלכה למעשה ויגרום לציבור להשתלב בדפוסים שנקבעו בפועל. תהליך שכזה התאפשר לא רק בקרב אותן שלוש כתות אלא גם בבית המקדש, ומכיוון שהמקדש הוא מוסד ריכוזי ובעל כוח שיש לו הנהגה ויכולת ביצועית בתחום טקסי הדת. לו היו מחליטים ראשי המקדש (לצורך הדיון נניח שמדובר בכוהנים, ממונים או ראשי משמרות ובתי אב) לחדש חידוש ולשלב ברכות בסדר העבודה, הרי עם הזמן היה הציבור מאמץ ללבו טקסים אלה ורואה בהם חלק בלתי נפרד מעבודת המקדש.⁴⁹

ואמנם, אופי ממוסד שכזה היה גם בתפילות הציבוריות ביוון העתיקה, בייחוד בתפילות

48 דוגמה לכך שיצירתה של תפילת קבע כרוכה במיסודה של תנועה ניתן לראות בתנועה הנוצרית במאה הא' לסה"נ. התפילה שנוסחה מיוחס לישו בבשורות הסינופטיות היא ככל הנראה תפילת יחיד (לוקס יא, 4-1; מתי ו, 5-15; מרקוס יא, 25). לעומת זאת, תפילת האַוכריסט בדיכיה י (סוף המאה הא' - ראשית המאה הב', על בסיס מקורות קדומים) היא תפילת ציבור ממוסדת. ראו: K. Niederwimmer, *The Didache (Hermeneia)*, Minneapolis 1998, pp. 155-167

התפילה בראשית הנצרות ראו: P. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origins and Early Development of the Divine Office*, London 1981

49 דוגמה לכך שטקסים כגון אלה באים לעולם כתוצאה מיזמתם של ארגונים ומוסדות בעלי כוח חברתי יכול לשמש הטקס שקדם לקרב אמאוס. קהל המורדים בראשות יהודה המקבי נקהל במצפה לתפילה, לצום, לקריאה בתורה, להבאת ביכורים ולמעשרות, לגילוח נזירים ולתקיעה בחצוצרות. זה היה טקס כמו-מקדשי, שנועד להכין את הקהל לקרב. למקבים הייתה סמכות מספקת להשתמש בנסיבות הזמן בכדי לקבוע טקס שכזה מחוץ למקדש. ראו: מקבים א' ג, מד-ס. ב' ברכוכבא, מלחמות החשמונאים - ימי יהודה המקבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 249-352, השווה זאת לטקס משוח מלחמה בספרות חז"ל, ועמד על כך שהכוהנים או הכוהן הגדול לא מילאו כאן תפקיד מרכזי, ואת מקומם תפס כנראה יהודה המקבי.

הפוליס היוונית.⁵⁰ יחד עם זאת, אין ספק כי ביוון היו התפילות הציבוריות נפוצות הרבה יותר מאשר בקרב היהודים בימי הבית השני. דומה כי שורשו של הבדל זה טמון בזיקה בין תפילה לקרבן ביוון ובישראל: ביוון הייתה התפילה פעולה נלווית להקרבת קרבנות, ואלה הוקרבו בכל מקום ומקום בנסיבות שונות, כמו סעודות לפני האלים. כפי שיתברר בהמשך, גם בישראל הייתה התפילה קשורה בתחילה לקרבנות, אלא שהמחויבות ל'מקדש אחד לאל אחד' הגבילה את פריצתה של התפילה אל מחוץ למקדש (ראו להלן, סעיף ג).

בכדי להמחיש את התהליך שבו התפילה האישית והספונטנית מתמסדת והופכת לתפילה ציבורית, קבועה במועדיה ובזמניה, ניתן להשוותו למעבר ממצב כריזמטי למצב של שגרה, שבו המוסדות החברתיים מאורגנים ומקובעים לגמרי. סבורני כי הנהגה של דפוסי תפילה חדשים תתאפשר רק במוסד חברתי מאורגן, שיש בו לא רק אידאולוגיה הדוגלת בדפוס ליטורגי מסוים, אלא גם כלים לביצוע השינוי, כלומר נורמות ברורות וחלוקת תפקידים מוגדרת היוצרים כוח חברתי שיש בו כדי להביא לשינויים מהותיים בדפוסי החיים.⁵¹ ניתן לשער כי כלים חברתיים-פוליטיים מעין אלה היו בידי רבן גמליאל, אשר כנראה עמד בראש החכמים שקבעו את תפילת שמונה-עשרה, שכן הוא נהנה מסמכויות של מנהיג רוחני והייתה לו השפעה על חכמים רבים, עוד כשישב בלוד ובטרם הגיע ליבנה, ולפני שמונה לנשיא בתמיכת השלטון הרומי.⁵²

התפילות מקומראן מאירות פן נוסף של התפילה במקדש, מכיוון שניתן להשוותן עם התכנים והדפוסים הצורניים של התפילות הקבועות שנאמרו במקדש ועם התפילה המאוחרת. אם בוחנים במבט כולל את הדפוס הליטורגי של התפילות מקומראן (ולצורך הדיון נתעלם מן המאפיינים הכיתתיים או הקלנדריים שלהם), מתברר שאף אחת מן התפילות בקומראן איננה דומה לתפילה המאוחרת למרות קווי דמיון נקודתיים רבים, כגון ברכות מסוימות ודפוסיהן,⁵³ מבחינת המבנה ומבחינת רצף הנושאים, שכן 'התפילות היומיות' נוגעות אך ורק לברכת המארות.⁵⁴ המבנה של 'דברי המארות' משלב ברכות ובקשות עם אזכרות ('זכור אדוני') של תולדות ישראל ושל יחסי העם עם אלוהיו, ומבנה זה שונה מתפילת העמידה,

50 ראו: ביקרמן (לעיל, הערה 24), עמ' 174-176. על ההשוואה בין נושאי תפילת העמידה לתפילה במחזות היווניים הקלסיים כבר עמד י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט"ז, עמ' 32-35.

51 כוונתי למודל שראשיתו במחקריו של ובר על הכריזמה והביורוקרטיה. על המוסד החברתי והביורוקרטי ראו: S.N. Eisenstadt, *Essays on Comparative Institutions*, New York-London-Sydney, 1965, esp. pp. 184-187. במונחים סוציולוגיים, בית המקדש, כת קומראן, האיסיים והתירפויטים הם goal-oriented organizations, ואילו בית הכנסת של הקהילה המקומית אינו ארגון חברתי אוטונומי, איננו מתאפיין במערך חלוקת תפקידים וסמכויות ייחודי, והדפוסים החברתיים שלו מועתקים מאלה של הקהילה המקומית (השור: אייזנשטט, שם; יישום שיטתי של אבחנה זו דורש דיון נפרד).

52 ד' גודבלאט, 'ראשיתה של הנשיאות הארץ-ישראלית המוכרת', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ד (תשל"ד), עמ' 89-101; ב"צ רוזנפלד, 'מעמדו ופועלו של רבן גמליאל לפני הליכתו ליבנה', ציון, נה (תש"ן), עמ' 151-169.

53 למשל פלק (לעיל, הערה 3), עמ' 51-54, ביחס ל'תפילות היומיות'. ראו גם הספרות הנזכרת לעיל, הערה 32.

54 התפילות היומיות 4Q503 הן ברכות ('ברוך אל ישראל') על המאורות בלבד, והן נאמרו במועד

המבוססת על ברכות בלבד. זאת ועוד, ב'דברי המארות' ישנה תפילה שונה לכל אחד ואחד מימות השבוע, להבדיל מן התפילה בעת הקרבת קרבן התמיד ומן התפילה המאוחרת.⁵⁵ לעומת זאת, התפילה שנאמרה עם הקרבת קרבן התמיד יוצרת את השלד של התפילה שנהגה בתקופת המשנה והתלמוד: רצף של ברכות הכרוך סביב קריאת שמע, שנושאו המרכזי הוא הכרת עם ישראל באלוהיו ובפועלו, ולאחר מכן רצף ברכות נוסף, שעיקרו הכרה בגדלות האל ומשולכות בו בקשות המכוונות לרווחתו של כלל עם ישראל. ברכות נוספות מעין אלה מצויות בתפילת יום הכיפורים במקדש. מבין הברכות המפורטות בשתי התפילות שבמקדש גם יחד, לחמש (מתוך תשע) יש מקבילות בתפילת העמידה: מחילת העוון, שאר התפילה, עבודה, הודאה וברכת כוהנים.⁵⁶ ההבדל במבנה התפילות בין קומראן לתפילה במקדש ולתפילה המאוחרת בולט עוד יותר, כיוון שגם אם נחבר יחדיו את שלל התפילות מקומראן – דברי ההלל לה', ברכות על המארות, בקשות, הודאות על החגים וכדומה,⁵⁷ לא ייוותר בידינו מבנה תפילה דומה לזה של התפילה המאוחרת.

ג. על מהות הזיקה בין התפילה לעבודת הקרבנות

תפילת הקבע שנתגבשה לאחר חורבן המקדש נתפסה כתחליף לעבודת הקרבנות. וכך היא מוגדרת בתפילת עזריה: 'וכעת אין לנו... ולא עולה ולא זבח ולא מנחה ולא קטורת ולא

- מיוחד בחודש ניסן. פלק, שם, עמ' 50-52, סובר כי ברכות אלה נלוו למעשה לקריאת שמע, ועומד על הדמיון בינן לבין הברכות המקדימות את קריאת שמע בתפילה המאוחרת.
- 55 א' חזון, תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: 'דברי המארות' (4QDibHam), חיבור לשם קבלת התואר דוקטור של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א; ניצן (לעיל, הערה 4), עמ' 63-81; פלק, שם, עמ' 63-94. שלושתם רואים במבנה זה שלב ביניים בהתפתחות מן התפילה המקראית לזו של התנאים. מעניין שהבקשות בדברי המארות מקבילות במידת מה לכמה מן הברכות האמצעיות (ה'פרטיות') שבתפילת שמונה-עשרה – דעת, תשובה, סליחה, רפואה, קיבוץ גלויות והצדיקים, ואילו הברכות שנאמרו במקדש הן מן הברכות האחרונות (ה'ציבוריות') – עבודה, הודאה וברכת כוהנים. ראו: ניצן, שם, עמ' 72-77; פלק, שם, עמ' 75-78. ניצן ופלק אינם סבורים שהייתה תלות של תפילת העמידה בדברי המארות. על ההבחנה בין שני סוגי הברכות בעמידה ראו: ע' פליישר, 'תפילת שמונה עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 196-198.
- 56 כפי שנקטנו ביחס לתפילות קומראן, בהשוואה זו אנו מתעלמים מן ההקשר הליטורגי הייחודי של הברכות האופייניות ליום הכיפורים, כמו גם מכך שברכת כוהנים עומדת לעצמה (במדבר ו, כד-כו) ושולבה בתפילת העמידה רק בשלב מאוחר. מן הראוי לזכור כי מגוון הקטעים הליטורגיים שהושוו בעבר לתפילת העמידה ונחשבו לעתים כעדות לראשית התפתחותה (בן סירא לו, א-יז; נא, כא-לה; ספר מזמורי שלמה, פפירוס אדגרטון ממצרים ועוד; ראו: היינמן [לעיל, הערה 1], עמ' 139; פלק, שם, עמ' 76-77 והספרות שם) אינם בהכרח תפילות ציבוריות, ובוודאי שלא תפילות חובה קבועות, אלא יצירות ליטורגיות ותו לא.
- 57 לאפשרות שהתפילות היומיות, דברי המארות ותפילת היחד נאמרו בחדא מחתא, ראו: שיפמן (לעיל, הערה 32), עמ' 39; חזון (לעיל, הערה 55), עמ' 69-70, 89. פלק, שם, עמ' 87-88, 92-93 נוטה לשלול אפשרות שכזו, בשל השוני במבנה ובתוכן של התפילות היומיות לעומת דברי המארות. יש לזכור עוד, כי התפילות היומיות נאמרו כנראה רק אחת לשלוש שנים בחודש ניסן (נחמן, לעיל, הערה 36).

מקום לבער [על המזבח] לפניך ולמצוא חן; כי אם לב נשבר ורוח נכאה תקבל ברצון; כמו עלות אילים ופרים ורבות כבשים מריאים כן יהי קרבנו היום לרצות פניך.⁵⁸ חז"ל סברו כי 'תפילות כנגד תמידין תקנום',⁵⁹ ודרשו 'ולעבדו – זו תפלה וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך תפלה קרויה עבודה'.⁶⁰ גם בכתות קומראן התפילה מוצגת כתחליף לקרבן; 'זבח רשעים תועבה ותפילת צדיקים כמנחת רצון'; 'ותרומת שפתים למשפט כניחוח צדק ותמים דרך כנדבת מנחת רצון'.⁶¹ ואמנם, לאחר החורבן הועתקו כמה ממאפייני הטקסים במקדש אל בית הכנסת.⁶² עם זאת, אין לראות את מהותה של התפילה כתחליף לעבודת הקרבנות וכהעברה שלה לתחום הרוח. התפילה בישראל הייתה ביסודה מרכיב משלים של טקסי הקרבת הקרבנות, והיא התקבעה והלכה בזיקה לקרבן דווקא. משום כך סבורני שהיה זה טבעי – ואולי אף הכרחי – שדווקא במקדש תהפוך התפילה מנחלתם של יחידים לתפילת ציבור קבועה.

התפילה במקדש, וליתר דיוק התפילה בזיקה לקרבן, משמעה דברים הנאמרים כלפי האל, בדיוק כפי שהקרבן מכוון לגבוה. ואולם התפילה כוללת גם בקשה, הלל או ברכות, וכל אלה מקבלים עצמה מיוחדת במקדש. הצורך להתפלל על הקרבן (הן של יחיד הן של ציבור) נזכר כתופעה שבשגרה: 'יודו לה' חסדו... ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה' (תהלים קז, כא–כב); 'זהביאותים אל הר קודשי ושמתים בבית תפילתי, עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי, כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים' (ישעיהו נו, ז).

58 תפילת עזריה, נוסח השבעים, פסוקים יז–יט (תרגום ד' היליר, בתוך: א' כהנא, הספרים החיצוניים, תל אביב תש"ך, עמ' תקסב). התפילה חוברת במקורה בעברית, אולי בימי גזרות אנטיוכוס אפיפנס. ראו: C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions (Ancor Bible, 44)*, Garden City 1977, pp. 45–46

59 בבלי, ברכות כו ע"ב, בשם ר' יהושע בן לוי, והברייתא שם, 'מפני מה אמרו תפילת השחר, שלפיה מועדי התפילות נקבעו לפי מועדי הקרבת הקרבנות. אף כך ביחס לקריאת שמע בערבית (משנה, ברכות א, א). לאמיתו של דבר, בהמשכה של הגמרא מלמדים הדברים שמועד התפילות נקבע במקביל לקרבנות ולא שהן נקבעו להחליפם. לדעת אלבוגן (לעיל, הערה 1), עמ' 190: 'השיטה האומרת שהתפילות הן תחליף לקרבנות היא מדרכי המחשבה של עידן מאוחר יותר' (לדור החורבן).

60 ספרי, דברים, פ"ס' מא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 88, והמקבילות הרשומות שם); היינימן (לעיל, הערה 1), עמ' 17–18.

61 ברית דמשק יא, 20–21 (בעקבות משלי טו, ח); סרך היחז ט, 4–5.

62 ש' ספראי, 'בית הכנסת ובית המקדש', בתי כנסת עתיקים – קובץ מחקרים, בעריכת א' אופנהיימר ואחרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 31–51. לגישה שהתפילה היא תחליף לקרבן ראו: נ' גולדשטיין, 'עבודת הקרבנות בהגות חז"ל שלאחר חורבן הבית', דעת, ח (תשמ"ב), עמ' 40–42, והמקורות המובאים שם; השו: באומגרטן (לעיל, הערה 40). על זיקת בית הכנסת למקדש בספרות התנאית, ועל הגבלתה של זיקה זו, ראו: S. Fine, *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Notre Dame 1997, pp. 25–59. מעניין שהזיקה הטקסית של בית הכנסת למקדש ולעבודת הקרבנות הודגשה בתקופה הבתראית תלמודית דווקא. ראו: ז' ספראי, 'מבית-כנסת למקדש מעט', ישראל – עם וארץ, ז–י (תש"ן–תשנ"ג), עמ' 149–159; י' תא-שמע, 'מקדש מעט – הסמל והממשות', כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 351–364.

באיגרת הפותחת את ספר מקבים ב' ומיוחסת ליהודה המקבי מתוארת תפילת הכוהנים והעם על הקרבן בימי נחמיה: 'קבל את הקרבן למען כל עמך ישראל ושמור את חלקך וקדשו; קבץ את פזורתנו, שחרר את המשועבדים מבין הגויים, השקיפה על הבזויים והמתועבים, וידעו הגויים כי אלוהינו אתה; ענה את הרודים את המתפרצים בהתנשאות; נטע את עמך אל מרום קדשך'.⁶³ זהו ככל הנראה השריד היחיד שיש בידינו המתיימר לתעד את נוסחה של התפילה שנאמרה על הקרבן בימי הבית. עולה ממנה כי הנושא הראשון שהמתפללים נותנים עליו את דעתם הוא שקרבנם יהיה לרצון לאל, ורק לאחר מכן הם שוטחים בפני האל את בקשותיהם הלאומיות.

במגילת המזמורים שנמצאה בקומראן מסופר על דוד: 'ויכתב... ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכל יום ויום לכל ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות ולקרבן השבתות שנים וחמישים שיר ולקרבן ראשי החודשים ולכול ימי המועדות וליום הכיפורים שלוש שיר'.⁶⁴ פילון האלכסנדרוני גורס כי האדם המקריב את הקרבן מהלל את ה' במזמורים ובהודיות. הוא מוסיף כי לקרבנות המועדים נסמכו מזמורים ותפילות, ואף ברור לו שהכוהן הגדול לא רק מקריב קרבנות אלא גם מתפלל מדי יום ביומו.⁶⁵ ספר ברוך החיצוני הוא מעין תפילה, שנשלחה כביכול בכדי שתוקרא בעת הוויודי בבית המקדש בימי המועד.⁶⁶ החיבור בין תפילה לקרבן קיים גם במקדש של מעלה, והמלאכים עובדים בו את ה' בשתי הדרכים גם יחד.⁶⁷ יהודית, הנמצאת רחוק מן המקדש, בוחרת להתפלל דווקא בזמן שבו מקטירים במקדש את הקטורת של בין הערביים.⁶⁸ מחבר ספר דברי הימים רואה חשיבות מיוחדת בתפילה או בשירה במקדש. מסופר בו כי דוד קורא לקהל לברך את ה' בטרם הוא זוכה זבחים.⁶⁹ הוא מייחס לדוד אף את הסדרת המנהג החדש, שהלוויים מודים לה' ומהללים אותו

63 מקבים ב' א, כג-ל. הציטוט מפסוקים כו, כח; ד' שוורץ (מתרגם), ספר מקבים ב, מבוא תרגום ופירוש, 'ירושלים תשס"ה, עמ' 85-86. על הזיקה בין תפילה לקרבן ראו גם: מקבים ב' ב, לא-לב. תודתי לפרופ' א' באומגרטן שהאיר את עיני בדבר חשיבותו של קטע זה. מהותו של הקרבן עצמו דורשת דיון נפרד.

64 ראו: 11QPs^a 27:4-8. על המקור הקדם קומראני של מגילה זו ראו: פלק (לעיל, הערה 3), עמ' 95.

65 על החוקים המיוחדים, חוקים א, 193, 272; ג, 131, בהתאמה.

66 ראו: ברוך א, יד.

67 צוואת לוי ג, ה-ח; חזון יוחנן ה, ת; ב-ה; יא, טו-יח; יד, ב-ה; טז, ד-ז; יט, א-ח (שם מדובר בתפילות, בשירה ובהקטרת קטורת); בבלי, תגיגה יב ע"ב. בשירת עולות השבת אין ההלל לה' בהיכל של מעלה כולל קרבנות, אך הוא דומה לתרומה (12 ii 23 4Q405; 7 2 4Q400). ראו גם: קנוהל (לעיל, הערה 7), עמ' 26 והספרות בהערה 26; פלק (לעיל, הערה 3), עמ' 135-136, ובייחוד הביטויים 'מנחו' רצון... לזבחי קדושים... ריח מנחותם... ור[י]ח נסכיהם' המיוחסים למלאכים (5-8:3 11QShirShabb). פלק מסיק כי המלאכים נתפסו כמקריבים עולות של ממש בשמיים, ולהקרבה נלוו התפילות. המקדש הארצי, לעומת זאת, אינו נזכר כלל.

68 יהודית ט, א. וכגון זה פירש אלבק ביחס לתפילת עזרא (עזרא ט, ד-ה), שהתפלל במנחת הערב כי נשא תפילה בעת הקטרת הקטורת של בין הערביים. ראו: ח' אלבק, שישה סדרי משנה, ירושלים ותל אביב תשי"ט, זרעים, עמ' 331.

69 דברי הימים א' כט, כ-כא. קשר בין קרבנות לתפילה מצוי אולי בישעיהו א, יא-טו.

בוקר וערב.⁷⁰ נוסף על כל אלה, ישנן כמוכן עדויות רבות על תפילתם של יחידים במקדש, ולתפילה זו יש קשר ישיר או עקיף לעבודת הקרבנות.⁷¹

בכמה מקראות מוצגת התפילה בהשוואה לקרבן, או לכל הפחות למנחה ולקטורת: 'תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב' (תהלים קמא, ב); 'נדבות פי רצה נא ה' ומשפטיך למדני' (תהלים קיט, קח); 'כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו' (הושע יד, ג).⁷² מגילת המזמורים מקומראן משווה את מי שמכריז על עוון של ה' ומספר על מעשיו ותפארתו למי ש'ירצה כמגיש מנחה כמקריב עתודים ובני בקר וכמדשן מזבח ברוב עולות כקטורת'.⁷³ לעומת זאת, בשני מזמורי תהלים ישנה הכרזה כי תפילה עדיפה על קרבן: 'אהללה שם אלהים בשיר ואגדלנו בתודה; ותיטב לה' משור פר מְקָרֵן מְפָרִיס' (סט, לא–לב); 'זבח ומנחה לא חפצת, אזנים כרית לי, עולה וחטאה לא שאלת' (מ, ז). דומה שבכך ביקשו מחברי המזמורים להכשיר את התופעה של תפילה ללא זיקה לקרבן, בנסותם להעתיק את הרוחניות היתרה של טקס הקרבת הקרבן לתחום המלל והשיר.⁷⁴

הזיקה בין התפילה לקרבן משתקפת גם בתפילות שנאמרו בבית המקדש בירושלים בימי הבית השני. משנת תמיד כוללת ברכה על עבודת המקדש (בנוסף לברכת כוהנים), ובשבת אף היו מברכים את המשמר היוצא. במשנת יומא נאמר שמברכים, נוסף על העבודה, גם 'על המקדש בפני עצמו ועל הכוהנים בפני עצמם' (ולפי הירושלמי, הכוונה לבחירה בכוהנים ולא לברכת הכוהנים). לעומת זאת, בתפילות הרבות מקומראן (ובייחוד בתפילות המועדים ובדברי המארות) אין התייחסויות מעין אלה לעבודת הקרבנות. זוהי ראייה נוספת לכך שהתפילות מקומראן משקפות חוגים פורשים וכיתתיים שחשו ניכור כלפי בית המקדש.⁷⁵ לאור כל זאת יש להסיק, לדעתי, שהתפילה בישראל, הן תפילת היחיד הן תפילת הציבור,

70 דברי הימים א' כג, ל. לפי בן סירא ג, טז, היה זה לאחר הקרבת הנסכים; לפי בבלי, ערכין יא ע"א, זימרו רק על קרבנות ציבור.

71 כגון שמואל א' א, יא; ב, א-י; מלכים א' ח, כט-מג; תהלים כח, ב; לוקס יח, ט-יג. במלחמת היהודים ב, 341, ניאופליטנוס מתפלל בהר הבית. על פי נאומו במעשי השליחים כב, יז, פאולוס מתפלל במקדש. הכוהן הגדול שמעון מתפלל 'לפני ההיכל' (מקבים ג' ב, א) ומבקש שהאל יגן על המקדש (שם פסוקים יד-יח).

72 כך בנוסח המסורה (לפני מתרגמי השבעים עמד הנוסח פרי [=פירות] שפתינו). למקוריותה של גרסת המסורה ראו: D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'ancien Testament, 3:Ézechiel, Daniel*, et les 12 Prophètes, Fribourg-Göttingen 1992, pp. 621-623. יש גם לשים לב לכך שהדברים נאמרים בהקשר של כפרה, ולכן מתבקש הדימוי לקרבן.

73 תהלים קנד, בתוך: 4QPs^a 18, 9-11.

74 תהלים מ, ו-סט מתוארכים לראשית ימי הבית השני. ראו: H.-J. Krauss, *Psalms 1-59. A Commentary*, translated by H.C. Oswald, Minneapolis 1988, p. 424; idem, *Psalms 61-150. A Commentary*, translated by H.C. Oswald, Minneapolis 1989, pp. 60-61. ראו: R.J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law*, Leiden 1963, p. 156.

75 מעניין כי טלמון (לעיל, הערה 41), עמ' 60, הצביע על היעדר התייחסות למשיח בן דוד ולבניין ירושלים בתפילת היחיד (אף שהם נזכרים בבן סירא ג) ורואה בכך פולמוס סמוי.

התפתחה מלכתחילה במקדש,⁷⁶ לכל הפחות הייתה רווחת בו יותר מאשר מחוצה לו. סבורני כי ניתן ללמוד מעדויות אלה גם על הפנומנולוגיה של התפילה העתיקה, אך עלינו לזכור שגם בתרבויות עתיקות שכנות הייתה זיקה מהותית בין התפילה לקרבן. חוקרי המזרח הקדום רואים בתפילה תופעה הקשורה לפולחן במקדשים.⁷⁷ ביוון הקלסית הייתה התפילה קשורה לקרבן קשר בל יינתק, ועל כל קרבן נישאה תפילה.⁷⁸ מטבע הדברים הייתה התפילה נפוצה במיוחד במקדשים,⁷⁹ ומטרתה הייתה להביא לכך שהקרבן יתקבל ויתפרש כראוי.⁸⁰ גם בעולם הרומי נהוג היה לשאת תפילה על הקרבן.⁸¹

מה ניתן ללמוד מכך על עצם מהותה של התפילה? נראה שהתפילה הייתה חלק בלתי נפרד מטקס הקרבת הקרבן. הבאת הקרבן לאל הייתה מעשה בלתי אמצעי של הערצה והתקרבות אליו, מתוך רצון להלל אותו ולהודות לו. התפילה שולבה בטקס זה כדי להפוך את תכניו למובנים וברורים יותר, ולהביע במילים – ולא רק במעשים סמליים – את יחסו של האדם לאל. דבריו של האדם כמו נישאו מעלה על ידי הקרבן, ובלעדיו ספק אם היה להם ערך נעלה כל כך. התפילה בראשיתה לא הייתה אפוא תופעה עצמאית, אלא פעולה גלווית לעבודת הקרבנות, והיא זו שעמדה במוקד ההתעלות הדתית של המקריב. באור זה עלינו לראות את התפתחות התפילה בישראל. יחידים נהגו לשאת תפילה על הקרבן במקדש לצד שירי הלוויים, שהיו מעין תפילה בשם הציבור. בשלב כלשהו, ככל הנראה החל בימיו של בן סירא ובוודאי לא לאחר ראשית התקופה החשמונאית (לפי ספר מקבים א'), החלו המבקרים במקדש, וכנראה גם הכוהנים עצמם (על פי המשנה), לשאת

76 וכבר הרן עמד בקצרה על כך שיסודה של התפילה בישראל בטקס שהתלווה לקרבן. ראו: מ' הרן, 'הכוהן המקדש והעבודה', תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 182–185. לניסיון של שחזור היסטורי של ראשית התפילה במקדש ראו: N.M. Sarna, 'The Psalm Superscriptions and the Guilds', *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, Presented to Alexander Altmann on the Occasion of His Seventieth Birthday*, eds. S. Stein & R. Loewe, University Alabama, 1979, pp. 281–300. על היעדרה של התפילה מן הפולחן באופן כללי ראו: קנוהל (לעיל, הערה 7), בעקבות קויפמן. אמנם נזכרות במקרא ובספרות הבית השני תפילות שנאמרו ללא זיקה למקדש ולקרבנות, אך הן היו בדרך כלל חד פעמיות ונבעו מנסיבות מיוחדות. ראו: טלמון (לעיל, הערה 34), עמ' 202.

77 ראו: W.W. Hallo, 'The Cultic Setting of Sumerian Poetry', *Actes de la XVIII Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. A. Finet, Brussels 1970, pp. 116–134; idem, 'Individual Prayer in Sumerian: The Continuity of a Tradition', *Journal of the American Oriental Society*, LXXXVIII (1968), p. 74

78 ראו: S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997, pp. 7–14, 157–159, 165–168. אפלטון (פוליטיקה 290cd) סבור כי הכוהנים מיומנים בהקרבת קרבנות ובתפילות כאחד. ראו גם: W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge 1992, p. 73. על התפילה במקדשים ראו: פוליין, שם, עמ' 163–161.

79 פוליין, שם.

80 שם, עמ' 14.

81 ראו למשל על אספסינוס וטיטוס, מלחמת היהודים ז, 128.

תפילה קבועה על קרבנות התמיד. נוהג זה הועתק מתפילתו של היחיד על קרבנו אל תפילת הציבור.⁸² וכך החלו לומר תפילה על קרבנות התמיד, שהיו טקס ציבורי והובאו בשם העם כולו.⁸³ את צירופה של התפילה לעבודת הקרבנות ניתן להסביר באמצעות התאוריה של סטנלי טמביה, בדבר הצורך הטבעי של האדם ללוות את הריטואל במבע מילולי, שינהיר לציבור את מהותו של המעשה הטקסי וישלב אותו בתפיסה הדתית הכוללת.⁸⁴ הזיקה העמוקה של התפילה לעבודת הקרבנות מלמדת עד כמה מהפכני היה הצעד שנקטו אנשי קומראן, האיסיים והתירפויטים מחד גיסא, ובית מדרשו של רבן גמליאל דיבנה מאידך גיסא. בניתוקה של תפילת הקבע מעבודת המקדש נוצרה תופעה חדשה. לשם כך דרוש היה קודם כול רצון עז להתפלל. ואולם גם נדרשה יכולת להנהיג חידוש מעין זה במוסדות הדתיים ובדפוסי החשיבה הדתית (על הצורך במערכת ממוסדת שתבצע זאת עמדנו לעיל, סעיף ב). בשלוש הכתות לוותה מהפכה זו בניתוק (מרצון או מאונס) מן הפולחן במקדש, ואילו אצל חז"ל היה חורבן המקדש המניע המרכזי לקביעת התפילה. ואולם רבן גמליאל לא הסתפק בהעתקת התפילה על קרבנות התמיד אל בית הכנסת. הוא פרץ את הזיקה המסורתית בין תפילה לקרבן, זיקה שהתבטאה בהקבלה בין זמני התפילות לזמני הקרבת הקרבנות, בשחר ובין הערביים, בניסיונו להפוך גם את תפילת ערבית לתפילת חובה, אף שלא הייתה לה זיקה סמלית ברורה לעבודת הקרבנות.⁸⁵ אפשר שמשום כך היה מעמדה של תפילת ערבית שנוי במחלוקת בדור יבנה, ולפי האגדה התלמודית הביאה יזמתו של רבן גמליאל להדחתו הזמנית.⁸⁶

- 82 אם נאמץ את מסקנתו של פליישר (ראו לעיל, הערה 11), אזי לא מדובר בתפילתם של בני המעמד במקדש. אם כן, כל באי המקדש התפללו, כפי שעולה ממעשי השליחים ג, א.
- 83 המשמעות הכלל לאומית של קרבן התמיד ברורה (שמות לח-מו), ולפיכך אין הכרח לקשור את התפתחות התפילה על קרבן הציבור להלכה הפרושית (שהצדוקים התנגדו לה) על הבאת התמידים מכספי הציבור ועל תקנת מחצית השקל, שנועדה להסדיר את מימון הקרבנות (ראש הסכולין למגילת תענית, כתב יד אוקספורד; ו' נעם, מגילת תענית, ירושלים תשס"ד, עמ' 57-59).
- 84 ראו: S. Tambiah, 'The Magical Power of Words', *Man*, III (1968), pp. 175-208 (reprinted in: idem, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge Mass.-London 1985, pp. 17-59, 376-379).
- 85 על ההקבלה בין זמני התפילות לזמני הקרבת הקרבנות, ראו: הברייתא בברכות כו ע"ב; תוספתא, ברכות ג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 11); ירושלמי, ברכות ד, א, ז ע"ב. על כך שתפילת הערבית אין לה קבע, כלומר היא איננה מקבילה לעבודת הקרבנות, ראו: תוספתא, ברכות ג, א-ב (מהדורת ליברמן, שם), והמקורות המובאים אצל ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א, ניוארק תשט"ו, עמ' 27-28. ראו גם: י"מ תא-שמע, 'תפילת ערבית רשות או חובה?', מקומראן עד קהיר, מחקרים בתולדות התפילה, בעריכת י' תבורי, ירושלים תשנ"ט, עמ' קלא-קמד.
- 86 ירושלמי, ברכות ד ד, ז ע"ג-ע"ד=תעניות ד א, סז ע"ד; בבלי, ברכות כז ע"ב-כח ע"א. כבר אלבוגן (לעיל, הערה 1), עמ' 193, סבר כי 'אמנם הרקע העמוק של סכסוך זה היתה השאלה אם יש להעניק גם לתפילת הערב אופי רשמי אם לאו'. על כך שסיפור האגדה נרקם במאה הג', ראו: ח' שפירא, 'הדחת רבן גמליאל - בין היסטוריה לאגדה', ציון, סד (תשנ"ט), עמ' 5-38. דומה כי השאלה מה ניתן ללמוד מן הסיפור על מעמדה של תפילת ערבית בדור יבנה עדיין תלויה ועומדת.

ד. מקומה של התפילה במקדש בהתפתחותה של תפילת הקבע בישראל

על מנת להבין את הרקע להנהגתה של תפילת קבע במקדש ולהערכתה לבית הכנסת לאחר החורבן יש לברר כיצד השתלבה התפילה במקדש במסגרת תולדות התפילה בישראל. במאה ה' לפני סה"נ' אנו עדים להתגברות העניין בתפילה. חיבורים שונים, מארץ ישראל וממצרים, מזכירים נוסחאות תפילה או יצירות ליטורגיות (אך לא תפילות קבע).⁸⁷ קריאת שמע החלה להיאמר בפי יחידים ככל הנראה רק לקראת סוף ימי הבית.⁸⁸ כפי שראינו לעיל, יצירתה של תפילת קבע ציבורית איננה דבר מובן מאליה, ולשם כך נדרש ארגון שיהגה את החידוש וינהיגו בציבור. הצורך בכך עלה דווקא בחציה הראשון של המאה ה' לפני סה"נ' (כפי שעולה מבן סירא וממקבים א'), ככל הנראה בעקבות העלייה ברצונם של יהודים רבים להתפלל. כך, מכל מקום, עולה ממספר רב של חיבורים בני אותה תקופה לערך – יהודית, טוביה, תפילת עזריה, התוספות לאסתר, איגרת אריסטאס וחזון הסיביליות השלישי, שבהם ניכר רצונם של יחידים להתפלל.⁸⁹

87 כגון בן סירא נא; יהודית ט; יב, ו-ט; טוביה ג, א-ו; חזון הסיביליות השלישי 591–593; איגרת אריסטאס 305–306; תפילת עזריה; תפילות מרדכי ואסתר בתוספות למגילת אסתר שבתרגום השבעים; צוואת יוסף ג-ו; מקבים ב' ג, טו-כא; חכמת שלמה טז, כח; ספר מזמורי שלמה וספר ברוך. ראו: N.B. Johnson, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Philadelphia 1948; J.H. Newman, *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism*, Atlanta 1999

88 קדמוניות ד, 412–413. פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' 417–418, סובר כי היא לא כללה את הברכות הנלוות לה. פלק (לעיל, הערה 3), עמ' 114, מסיק בעקבות קימלמן והמר כי מדובר גם בברכות, מכיוון שיוסף בן מתתיהו מגדיר את קריאת שמע כהודיה לאל. על פי משנה, ברכות א, ג, קריאת שמע הייתה נוהג מקובל בימי בית שמאי ובית הלל ואפשר שמדובר עוד בסוף ימי הבית. מעניין שהיא נתפסת שם כתפילת יחיד פרטית, שלפי בית שמאי נאמרת 'בשכבך ובקומך' כפשוטו. לפי בית הלל 'כל אדם קורא כדרכו', ומכאן נפתחת האפשרות אף לקראה בציבור. עדות אפשרית נוספת לקריאת שמע וברכותיה מצויה בחכמת שלמה טז, כח. באומגרטן (לעיל, הערה 19), עמ' 202–207, סבור שקריאת שמע וברכותיה, ובכלל זה עשרת הדיברות, הונהגו במקדש בראשית ימי המקבים כמעין תגובה להתיוונות.

89 ייתכן שאת עצם העניין של אותם מחברים בתפילות אישיות ניתן לתלות בראשית התפתחותה של המגמה האינדיווידואליסטית בקרב היהודים, החל בתקופה החשמונאית, ואפשר שהתגברותה של תחושה זו בקרב יהודי ארץ ישראל במאה הא' לסה"נ' תרמה להתפתחות ניצני תפילת הקבע מחוץ למקדש ערב החורבן (ראו להלן). להשערה בדבר האינדיווידואליזם במאה ה' לפני סה"נ' וזיקתו לבית הכנסת, ראו: M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, Philadelphia 1974, I, pp. 79, 116–117; E. Regev, 'Pure Individualism: The Idea of Non-Priestly Purity in Ancient Judaism', *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, XXXI (2000), pp. 176–202; idem, 'The Individualistic Meaning of Jewish Ossuaries: A Socio-Anthropological Perspective on Burial Practice', *Palestine Exploration Quarterly* (=PEQ) CXXXIII (2001), pp. 39–49; idem, 'Family Burial, Family Structure, and the Urbanization of Herodian Jerusalem', *PEQ* (forthcoming)

ואולם עדויות מתקופה המאוחרת בכמאתיים שנה ויותר מלמדות כי התפילה במקדש כבר לא סיפקה את הדחף של מקצת היהודים. סמוך מאוד לחורבן הבית השני ישנן מספר עדויות על תפילת קבע מחוץ למקדש. יוסף בן מתתיהו מזכיר התכנסות ותפילה בבית תפילה (προσευχή) בטבריה, וייתכן שמדובר בתפילת תענית.⁹⁰ בספר קדמוניות המקרא נאמר כי יש לומר תהילות (glorifices) לה' בשבתות.⁹¹ בספרות חז"ל מצויה עדות על תפילות שנישאו בשבתות ובמועדים, ככל הנראה בימי הבית, ועל כל פנים לפני ימיו של רבן גמליאל דיבנה, שכן בית שמאי ובית הלל נחלקו לגבי סדרי התפילה בשבת ובמועד.⁹² פליישר טען כי 'ניסיונות מסוימים בכיוון גיבושם של נוסחי תפילה לשבתות וחגים נעשו בחוגים סגורים עוד בימי הבית', ואילו ש' ספראי סבר שתפילת הקבע בשבתות ובחגים (תפילת שבע) קדמה לתפילה בימי החול.⁹³

המסקנה שתפילת הקבע בבית הכנסת החלה אך ורק סמוך לסוף ימי הבית מתבססת על זמנן של העדויות הקיימות, בראש ובראשונה ספרות חז"ל, אך גם על היעדר עדויות לכך בדורות קודמים. ואולם, האם סביר שתפילת הקבע תקנה לה אחיזה תוך זמן כה קצר? הייתכן שתוך שני דורות ייווצר דפוס חדש של תפילה ובד בבד ייקבע נוסח התפילה? התשובה על

90 בית התפילה נזכר בחיי יוסף 280, 293, והתפילה נזכרת במפורש בסעיף 295. לוי הסביר את חשיבות התפילה בטבריה בריחוק מן המקדש בגליל (בעקבות משנה, נדרים ב, ד). ראו: I.L. Levine, 'The Second Temple Synagogue: The Formative Years', *The Synagogue in Late Antiquity*, ed. I.L. Levine, Philadelphia 1987, p. 22, n. 23. ואולם בספרו (לעיל, הערה 2), עמ' 154, הערה 150, הוא עומד על כך שהתפילה בבית התפילה בטבריה הייתה לרגל תענית (הנזכרת שם, סעיף 290), ולפיכך ספק אם נהגה בו תפילה מדי יום ביומו. לדעת בינדר (לעיל, הערה 2), עמ' 409–411, התקיימה שם תפילה דרך קבע. ספראי, ההתכנסות (לעיל, הערה 2), עמ' 238, סובר שגם כשיוסף בן מתתיהו מזכיר בית כנסת בקיסריה או בטבריה לא נערכה שם תפילה אלא לימוד תורה.

91 קדמוניות המקרא יא, ח. בינדר, שם, עמ' 413, מפרש זאת כתפילה ממש. ואולם, ניתן לפרש זאת גם כברכות על הקריאה בתורה ובנביא (ראו להלן). ספר קדמוניות המקרא התחבר בארץ ישראל מעט לפני החורבן או מיד לאחריו. ראו: H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Leiden 1996, pp. 195–211.

92 תוספתא, ראש השנה ב, יז (מהדורת ליברמן, עמ' 320–321); שם, ברכות ג, יג (עמ' 15). לכאורה, זו ראייה שתפילות אלה מתבססות על מבנה קיים של תפילת שמונה-עשרה, אך המחזיקים בגישה שרק בדור יבנה החלה להתקיים תפילת קבע מגובשת יכולים לטעון להתפתחות הפוכה. עדות נוספת מזכירה כי ר' צדוק היה מתפלל תפילה קצרה בלילי שבתות (תוספתא, ברכות ג, ז, מהדורת ליברמן, עמ' 13–14), אלא שכאן מדובר בתפילת יחיד אישית, ויש בה כדי לחזק דווקא את המסקנה שבסוף ימי הבית או בראשית דור יבנה טרם התקבעה תפילת הקבע. על מגמתם של חכמי יבנה להטיל את חובת התפילה על היחיד, ולא רק על הציבור, ראו: י' בלידשטיין, 'בין תפילת הפרט לתפילת הציבור', סיני, קו (תש"ן), עמ' רנה-רסד.

93 פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' 425; ספראי, ההתכנסות (לעיל, הערה 2), עמ' 239–245. במתי ו, ה, ישו יוצא נגד תפילה גאוותנית בבתי הכנסת ובשווקים (מתי אמנם חובר מספר שנים לאחר החורבן, אך מקורה של הדרשה על ההר בימי הבית). ספראי, שם, עמ' 236, מפרש שהתפילה התקיימה לאו דווקא בבית הכנסת אלא גם בשווקים. מק"קיי (לעיל, הערה 2), עמ' 172, סוברת כי ישו מתנגד כאן לתפילה מוחצנת ומתנשאת בבית הכנסת ובמקומות פומביים נוספים. מכל מקום, אף שמדובר במסורת קדומה, יש לזכור כי מתי נכתב שנים ספורות לאחר החורבן.

שאלה זו איננה פשוטה ותלויה בשני היבטים, ליטורגי וחברתי. מן ההיבט הליטורגי, האם העדויות בספרות חז"ל על קדמות תפילת הקבע, ובפרט תפילת העמידה, מאפשרות לקבוע שבתפילת הקבע מחוץ למקדש צמחה רק ערב החורבן?⁹⁴ דומני שמלבד העובדה שחכמים מאוחרים ראו בה מסורת עתיקה, הרי מקורות חז"ל אינם סותרים את המסקנה שתפילת הקבע החלה להיקלט בחוגי חכמים רק סמוך לחורבן הבית.⁹⁵ היבט נוסף, חברתי, נוגע לאופן שבו נתפסת התופעה ההיסטורית והחברתית ששמה 'חז"ל'. אם נראה את חוגי החכמים כחוג מצומצם יחסית של בני אליטה, ונטען שחוגים אלה התחזקו לאחר החורבן והתיימרו להנהיג את העם,⁹⁶ תגבר הסבירות של שחזור זה. הקודיפיקציה של התפילה אצל חז"ל איננה מחייבת לטעון שחוגים רחבים בעם היו שותפים לה, וניתן להניח שהיא הונחתה בידי קבוצה שהייתה בעלת מודעות ליטורגית מפותחת במיוחד.⁹⁷

94 על כך השיב בשלילה מ"צ פוקס, 'תשובות לשני מהפכנים', סיני, קיד (תשנ"ד), עמ' קסד-קע. אמנם ניתן לפרש את הברייתא המוסרת כי 'שמעון הפקולי הסדיר שמנה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה' (בבלי, ברכות כח ע"ב) כקביעת סדרן ולא כחיבורן. ראו: נ' כהן, 'שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות', תרביץ, נב (תשמ"ד), עמ' 547-555. ואף ברכת המינים איננה בגדר חידוש של דור יבנה. ראו: הנ"ל, 'מה חידש שמואל הקטן ב"ברכת המינים"', סיני, צד (תשנ"ד), עמ' נו-ע; ד' פלוסר, "'מקצת מעשי התורה' וברכת המינים', תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 333-374. עם זאת, אף שבדור יבנה כבר הייתה תפילת שמנה עשרה מוכרת, עדיין היו חכמים מחוגי החסידים שהסתייגו ממנה בתנאים מסוימים, והדבר אולי מלמד על היותה בגדר חידוש. ראו: משנה, ברכות ד, ג; ש' נאה, "'בורא ניב שפתים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על-פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 185-218. וקושיה נוספת על התפתחות התפילה: ר' יוחנן בן זכאי תיקן כי על הכהנים לעלות לדוכן בעודם יחפים (בבלי, ראש השנה לא ע"ב; שם, סוטה מ ע"א), ונראה לכאורה כי הוא כבר הכיר את המנהג של ברכת כוהנים בבית הכנסת. שמא ניתן לתרץ זאת בכך שברכת כוהנים נהגה מחוץ למקדש בסוף ימי הבית, בקרב אותם חוגים שהנהיגו תפילת קבע בשבתות ובמועדים.

95 יש כמובן לתת את הדעת על האפשרות שמקורות חז"ל אינם יכולים ללמד בדרך כלל על התפתחויות שקדמו לימי הלל ושמאי כי הם מאוחרים לימי הבית. ואולם, לפי שיקול זה עולה משקלן של העדויות שמחוץ לספרות חז"ל.

96 ז' ספראי וח' ספראי, 'תלמוד תורה וערכיה: הורתו ולידתו של המשאב הרוחני למעמדם של חכמים', מחויבות יהודית מתחדשת, על עולמו והגותו של דוד הרטמן, בעריכת א' שגיא וצ' זוהר, תל אביב תשס"א, עמ' 877-921. השוו גם: C. Heszer, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997

97 ההחלטה על סדר ברכות קבוע לתפילת העמידה היא תופעה יוצאת דופן בספרות חז"ל. ההלכה התנאית משופעת בפלורליזם ובחוסר אחידות של קטגוריות הלכתיות, ומגמת הסטנדרטיזציה/ התפתחה רק למן סוף ימי התנאים ואילך. ראו: י"ד גילת, 'בן שלוש עשרה למצוות', פרקים בהשתלשלות ההלכה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 19-31, הנ"ל, "'כל השיעורים לא חכמים הם שנתנו?'"', שם, עמ' 63-71. והשוו: ב' דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל אביב תשכ"ב, עמ' 69-95, על חוסר הגדרתם ואי אחידותם של המושגים 'דאורייתא' ו'דרבנן'. כמו כן, הלכות שחכמים מסוימים ראו בהן 'הלכה למשה לסיני' נדחו בידי חכמים אחרים. ראו: ש' ספראי, הלכה למשה מסיני - היסטוריה או תיאולוגיה, בספרו: בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים תשנ"ד, ב, עמ' 548-575. העדויות 'השליליות' שאספו פליישר ואחרים, וכן הממצאים שהועלו כאן, מלמדים כי את התקבעותה של התפילה בדור

הפעילות העיקרית בבית הכנסת בארץ ישראל ובתפוצות בימי הבית הייתה אפוא הקריאה בתורה ולימודה. אם להתבסס על עדויות ארכאולוגיות ואפיגרפיות, הרי תופעה זו החלה להתפתח בהדרגה בתפוצות במאה הג' לפני סה"נ ובארץ ישראל ככל הנראה לקראת סוף המאה הב' לפני סה"נ או מעט לאחריה,⁹⁸ והיא הלכה והתחזקה עד לחורבן. ואולם, גם בבית הכנסת שקראו בו בתורה החלו להתפתח (לקראת סוף ימי הבית?) דפוסים ראשוניים של תפילת קבע. הברכות על הקריאה בתורה ובנביא היו למעשה שלב מקדים לתפילה, ונראה שיש להן זיקה לתכניה של תפילת הכוהן הגדול ביום הכיפורים.⁹⁹ לפיכך ייתכן שתפילות אלה הושפעו – ואולי אף הועתקו – מתפילת הכוהן הגדול ביום הכיפורים ומתפילת המלך במעמד הקהל המתוארות במשנה (בהנחה שהן התפתחו לפני סוף ימי הבית). למעשה, הקריאה בתורה בציבור כשלעצמה הייתה קשורה במקורה למקדש, כפי שעולה ממעמד הקהל (דברים לא, י-יב), מקריאתו של עזרא בתורה (נחמיה ח) ומטקסי המעמדות, שבהם קראו בתורה בני המעמד שעלו לירושלים במקביל להתכנסות בבתי הכנסת שבגבולין.¹⁰⁰ אף ייתכן שהייתה זיקה פנימית בין הנהגת הקריאה בתורה לגיבושם של דפוסי התפילה, הואיל והתפילות

יבנה אין לתלות בנוהג עתיק שהשתרש בעם ורק 'נחתם' בדור יבנה, ויש לתור אחר הסברים אחרים לתופעה מפליאה זו.

- 98 על בתי הכנסת מן המאה הג' לפני סה"נ על פי כתובות ממצרים ראו: J.G. Griffiths, 'Egypt and the Rise of the Synagogue', *JTS*, XXXVIII (1987), pp. 1–15. וראו: A. Runesson, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study*, Stockholm 2001, pp. 237–400. הסבור שראשיתו של בית הכנסת הארצישראלי בתקופה הפרסית. לוי (בספרו [לעיל, הערה 2], עמ' 38–41) מאחרו למאה הא' לפני סה"נ או למאה הא' לסה"נ. ואולם לאחרונה נתגלה בית כנסת במודיעין מן המאה הא' לסה"נ, ושלב קדום שלו הוא מסוף המאה הב' לפני סה"נ (על רצפתו נתגלו מטבעות של יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי), וייתכן שכבר שימש כבית כנסת. ראו: ש' וקסלר-בדולח, א' און וי' רפיואנו, 'לשאלת זיהויה של מודיעין, עירם של החשמונאים', קתדרה, 109 (תשס"ד), עמ' 72–76. בית הכנסת ביריחו נבנה בראשית המאה הא' לפני סה"נ. ראו: א' נצר, 'קלמן ור' לוריס, 'בית הכנסת מתקופת החשמונאים ביריחו', קדמוניות, לב [117] (תשנ"ט), עמ' 17–24. ייתכן שקרוב לכך הוא אף תאריך הקמתם של בתי הכנסת בקרית ספר ובגמלא. ראו: ש' גוטמן וי' רפל, גמלא – עיר במרד, תל אביב תשנ"ד, עמ' 109; 'מגן, 'קרית ספר – עיירה יהודית ובית-כנסת מימי הבית השני', קדמוניות, לב [117] (תשנ"ט), עמ' 25–32. לטענה שבית הכנסת לא קדם לימי המקבים ראו: E. Rivkin, 'Ben Sira and the Nonexistence of the Synagogue. A Study in Historical Method', *In the Time of Harvest. Essays in Honor of Abba Hillel Silver*, ed. D.H. Silver, New York–London 1963, pp. 329–354.
- 99 על הברכות שלאחר הפטרה כיסוד לתפילה בבית הכנסת בראשית דרכה, ראו: ספרא, ההתכנסות (לעיל, הערה 2), עמ' 238–239, בעקבות היינימן (לעיל, הערה 1), עמ' 143–144. כאמור, התהילות שבספר קדמוניות המקרא הנאמרות בשבת עשויות אולי להתייחס לברכות אלה. נוהג זה איננו נזכר במפורש מחוץ לספרות חז"ל ונעדר מן התיאור של קריאת התורה ושל לימודה בשבתות בחיבור נגד אפיון ב, 175; ובנאום ניקולאוס בקדמוניות טז, 43. לפיכך ספק אם ניתן להקדימו לתקופה שלפני המאה הא' לסה"נ.
- 100 משנה, תענית ד, ב; בבלי, תענית כז ע"ב. לוי (מאמרו האנגלי, לעיל, הערה 2), עמ' 438–441, מקדים את הקריאה בתורה של המעמדות בערים לתקופה הפרסית, ורואה בה מעין תחליף לעבודת המקדש.

מקומראן ומן הספרות החיצונית שואבות תכנים מן המקרא,¹⁰¹ ואילו התפילה במקדש בעת הקרבת התמיד כוללת קטעים שלמים מן התורה. לפיכך, דומני שניתן להניח כי לפני הנהגת תפילות הקבע הייתה דרושה ראייה של המקרא כטקסט ליטורגי המוכר לציבור. עדויות אלה מלמדות כי תפילת הקבע הציבורית לא פרצה יש מאין בדור יבנה, אלא הלכה והתגברה בסמוך לחורבן בשני נתיבים: תפילת קבע בשבתות ובמועדים, והברכות על הקריאה בתורה (ובנביא). מדוע לא התפתחה תפילת קבע ציבורית עד לימים שערב החורבן, ומדוע גם אז היא הייתה שולית למדי? יש הסוברים כי מצב הדברים היה שונה בתכלית בתפוצות. המינוח המקובל בתפוצה לבית כנסת איננו 'בית התכנסות' (συναγωγή) אלא 'בית תפילה' (προσευχή), וניתן להניח כי שמו ניתן לו משום שהתפללו בו דרך קבע.¹⁰² ואולם, מפתיע לגלות כי אין כמעט עדויות לכך שהתפללו במוסד המכונה 'בית תפילה'.¹⁰³ דומה שמשום כך פקפקו פליישר וספראי אם בכלל נהגה תפילת קבע בתפוצות,¹⁰⁴ אם כי טרם נמצא מענה לשאלה מדוע קראו למקום ההתכנסות בשם 'בית תפילה'. לאור זאת מתחזקת הקושיה: מה מנע מן היהודים, שרצו לבטא את עצמם בתפילה, לפתח תפילות קבע במנותק מעבודת הקרבנות במקדש?

פליישר, תלה את היעדרה של התפילה בימי הבית במרכזיות המקדש, ועל כן יכול היה להסיק כי למעשה לא התפללו כלל עד לדור יבנה.¹⁰⁵ ואולם, לאור דברינו על הזיקה העמוקה בין תפילה לקרבן, ניתן להציע כי יהודי הבית השני התקשו לנתק בין השניים. יצירתה של תפילה קבועה ומוסדרת שאינה נאמרת על הקרבן לא הייתה דבר מובן מאליו, לאו דווקא משום שיש בכך ערעור על מרכזיותו של בית המקדש, אלא משום שיהודי הבית השני הטילו ספק אם יש לתפילה קיום עצמאי ללא טקס פולחני שיישא אותה כלפי מעלה. המהפכה שנערכה ביבנה בראשות רבן גמליאל, שעיקרה בקביעת תפילת שמונה-עשרה,

101 ראו למשל ניומן (לעיל, הערה 87), שם.

102 ראו: לוין, בית הכנסת (לעיל, הערה 2), עמ' 27–29; בינדר (לעיל, הערה 2), עמ' 406–415; גריפית' (לעיל, הערה 98); ובייחוד: M. Hengel, 'Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und Palästina', *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn...*, eds. G. Jeremias et al., Göttingen 1971, pp. 157–183 (reprinted in: J. Gutmann (ed.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York 1975, pp. 27–54)

103 העדות היחידה שמצאתי נוגעת דווקא לבית הכנסת בטבריה (וכאמור שם מדובר ככל הנראה בתפילה של תענית). בינדר, שם, עמ' 409, הערה 58, אסף את העדויות ההיסטוריות והאפיגרפיות החזקות ביותר לדעתו, אבל הן אינן מתייחסות לתפילות אלא לטקסים מקודשים' כלשהם, ולכן אפשר שמדובר בקריאת תורה ואולי גם בברכות הכרוכות בה.

104 פליישר (לעיל, הערה 2), עמ' 409–411. ספראי, ההתכנסות (לעיל, הערה 2), עמ' 237, עומד על כך שגם כשפילון (למשל חיי משה ב, 215–216) מדבר על בית תפילה, הוא איננו מייחס לו תפילה אלא לימוד תורה. אף בבית הכנסת של האיסיים קראו בספרים ביום השבת (פילון, על שכל אדם ישר הוא חופשי, 80–83). לוין (בספרו [לעיל, הערה 2], עמ' 153–155) סבור שלא ייתכן שלא התפללו ב'בית התפילה', אך מסכים שהקריאה בתורה הייתה הפעילות העיקרית.

105 פליישר, שם, עמ' 414–416.

היא הניתוק הכמעט מלא של התפילה מעבודת הקרבנות. המניע הדתי לכך היה ללא ספק חורבנו של המקדש וההבנה שעבודת הקרבנות איננה עתידה להתחדש בקרוב.¹⁰⁶ נוסף על כך, לתפילת הקבע שאומר כל אדם מישראל שלוש פעמים ביום היה מסר מאחד לעם לאחר החורבן. אכן, זהו המסר של תפילת שמונה-עשרה – תפילה עבור כלל ישראל.¹⁰⁷ ומכיוון שליהודים רבים היה ממילא רצון להתפלל, ומבין כל מאפייניה של עבודת המקדש קל היה להעתיק את התפילה לצורת חיים ללא מקדש, בחרו חוגי החכמים לקבוע דפוס חדש של תפילת קבע יומית – בבית הכנסת.¹⁰⁸

- 106 א' אדרת, מחורבן לתקומה, דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים תשנ"ח², עמ' 86–111. אמנם המקורות המבטאים השקפה זו מאוחרים למדי (ראו למשל שם, עמ' 88).
- 107 על המסר המאחד בדור יבנה (אחדות שבראשה ביקשו החכמים לעמוד), ראו: S.J.D. Cohen, 'The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism', *Hebrew Union College Annual*, LV (1984), pp. 27–53. על תפילת שמונה-עשרה כתפילה למען כלל עם ישראל, ראו: פליישר (לעיל, הערה 55).
- 108 אמנם לקביעתה ולגיבוש נוסחה של תפילת העמידה היו לרבן גמליאל כנראה גם מניעים פוליטיים, שכן בתקנתו זו הוא ניסה להשיג דומיננטיות. ראו: T. Zahavy, 'The Politics of Piety: Social Conflict and the Emergence of Rabbinic Liturgy', *The Making of Jewish and Christian Worship*, eds. P.F. Bradshaw & L.A. Hoffman, Notre Dame–London 1991, pp. 42–68. שאלות רבות וקשות ביחס להתפתחות התפילה בימי הבית השני וראשית תקופת המשנה נותרו כמובן בלתי פתורות, כגון: מה היה נוסחה של התפילה במקדש בשלביה הראשונים? עד כמה רווחו תפילות הקבע וברכות על הקריאה בתורה ובנביא בסוף ימי הבית? האומנם נחלה תקנת רבן גמליאל הצלחה מיידית, וכיצד?