

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות
ע"ש חיים רוזנברג

כה

בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה ספר זיכרון לאריה כשר

עורך

יובל שחר

בשיתוף עם

אהרן אופנהיימר, רז מוסטיגמן

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

יעקב טפלר

מלומדים מרבים לצטט את דבריו הספקניים של חוקר התפילות הנודע יצחק אלבוגן בדבר האפשרות למצוא את גרסתה הקדומה של ברכת המינים.¹ דברים אלה מבטאים באופן די קיצוני את העובדה שנוסח הברכה המקורי אינו ידוע. במשך מאות שנים התפתחו לה נוסחים כה רבים עד שאין כל דרך, לפחות להערכתו של אלבוגן, לברר את המילים המדויקות שבהן נוסחה הברכה בתקופת יבנה.²

נוסחים מאוחרים למדי של הברכה ידועים לנו מקבוצות אחדות של מקורות. הראשונה שבהן היא סידורי התפילה הקדומים ביותר שיש בידינו, ובה ניתן לכלול את סדר רב עמרם, את מחזור ויטרי, את סדור רב סעדיה גאון ואת סדר התפילות של הרמב"ם. מועד המוקדמים ביותר בסידורי תפילה אלה נושק לסיומו של האלף הראשון ולפיכך רחוק מאד מהמקור. קבוצת המקורות השנייה נושאת אופי דומה, והיא כוללת נוסחים לא מעטים של תפילת שמונה עשרה שנמצאו בגניזת קהיר. גם ממצאים אלה אינם אחידים ונמצאו בהם נוסחי תפילה שונים, בעיקר על פי שני המנהגים שסווגו כבבליים או כארצישראליים.

קבוצה אחרת של מקורות, קטנה בהרבה מקודמותיה, עומדת על כתבי פולמוס של אבות הכנסייה מתקופות שונות בין המאה השנייה לרביעית. במקורות אלה מצויות תלונות שהיהודים מקללים את הנוצרים או את

* מאמר זה הוא פרק מעובד מעבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה שנעשתה בהדרכתם של פרופ' יהושע אפרון ופרופ' אהרן אופנהיימר באוניברסיטת תל אביב. המחקר יצא לאור בספר: Y. Tepler, *Birkat haMinim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*. (Tübingen 2007). מראי המקומות מתייחסים לספר, להלן: ברכת המינים. זו גם ההזדמנות הנאותה להביע את רחשי תודתי לפרופ' אריה כשר ז"ל, מורי הראשון בראשית דרכי באוניברסיטה, שפתח בפני את שעריה וחשף לפני את מכמניה של תקופה מרתקת זו בתולדות ישראל והעמים.

1 "מ אלבוגן, התפילה בישראל בהשתלשלותה ההיסטורית, תל אביב תשמ"ח, עמ' 40.

2 בבלי, ברכות כח ע"ב-כט ע"א.

כריסטוס.³ לאלה ניתן להוסיף מקור יחיד מסוגו: כתב הקטרוג על היהודים שהפנה המומר ניקולאוס דונין לאפיפיור גרגוריוס התשיעי במאה ה-14, ובו נכלל נוסח של ברכת המינים, שרווח כנראה במערב אירופה בימי הביניים המאוחרים.⁴

נוסח הברכה המקורי אינו ידוע, כאמור, אולם ניתוח יסודי של כלל המקורות שנמנו לעיל העלה אב-טיפוס של נוסח כדלקמן:

[למינים?] אל תהי תקוה
 וכל [...] כרגע יאבדו (במספר קטן יותר בהשוואה לאחרים)
 [ומלכות זדון?] תעקר ותשבר [...] בימינו
 ברוך אתה ה' [שובר רשעים/אויבים ו] מכניע זדים

אב-טיפוס זה כולל בתוכו את טיפוס הנוסח השונים שנמצאו בגניזה הקהירית, בסידורים העתיקים, והוא כולל גם נוסחים שעלו מרמזים שנדלו מהספרות התלמודית. הוא מורכב משלוש עד ארבע צלעות, וכל צלע מחולקת לשניים: חלקה הראשון מגדיר את מושא הקללה – מינים, משומדים, נוצרים או מלכות זדון; חלקה השני כולל את הקללה המזומנת להם – אל תהי תקווה וכו'.

ההבדל העיקרי בין טיפוס הנוסח שמורכבים משלוש צלעות לבין אלה שבנויים מארבע הוא בתוספת הקללה למלכות זדון, המצויה באלה שבנויים מארבע צלעות. אולם כאמור, לא ניתן לדעת איזה משני המבנים הללו קרוב יותר לנוסח המקורי. בכל מקרה, אם המונח "מלכות זדון" נכלל בנוסח הברכה הקדמון, אין מקורותינו מסייעים בידינו לדעת למי בדיוק הוא כיוון.

במאמר זה, אני מבקש להציע שתי אפשרויות: האחת, שסבירותה פחותה, היא ש"מלכות זדון" אכן נכללה בנוסח ארצישראלי קדום של ימי התנאים, והשנייה, שצירוף זה הוא תוספת בבליית שאינה מוקדמת למאה הרביעית. החידוש שבכוונתי להציע הוא שאם אכן נכלל "מלכות זדון" בנוסחים שרווחו בתקופת המשנה, הרי שכוונתו הייתה שונה בתכלית מכוונתו של זה שהופיע

3 הדוגמה המובהקת ביותר נמצאת אצל הירונימוס בקבוצה של פירושי מקרא: הפירוש לישעיהו ה יח: "in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizent vocabulum Christianum"; לישעיהו מט ז: "Cui ter per singulus dies, sub nomine...maledicunt"; לישעיהו נב ד-ה: "sub nomine...ter in die Christianos congerunt maledicia"; לעמוס א יא: "sub nomine...blasphemant populum Christianum"; 76, p. 227.

4 הכוונה לקהילות בצרפת ובאשכנז.

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

בנוסחים המאוחרים. אף ייתכן שהצירוף לא הוסף במאה הרביעית אלא נשמר כצלע שלישית במבנה מרובע עוד מימיו של רבן גמליאל, אלא שבכל מקרה, הנסיבות המשתנות שינו את כוונותיו המקוריות, כמו שקרה לכוונותיה של ברכת המינים בכלל במהלך הדורות.⁵

1. "מלכות זדון" והאימפריה הרומית

כבר בימי הביניים גרם הצירוף "מלכות זדון" (עם ברכת המינים בכלל) לצרות צרורות ליהדות, בעיקר לקהילות אשר חיו תחת שלטוןן וחסותן של הממלכות הנוצריות, מביזאנטיון ועד מערב אירופה.⁶ הללו נגרמו משום שצירוף זה פורש בידי נוצרים כקללה המכוונת למלכות הארצית, כלומר למלכי אירופה הנוצרית. רבנים ופולמוסנים יהודיים נאלצו להתמודד עם הבעיות שגרם צירוף זה ולגונן על כוונותיו בוויכוחים פומביים ובכתבי פולמוס עם מומרים, כמרים, אפיפיורים וחורשי רעה אחרים. כך נוצרו בקרב מלומדים ופרשנים יהודים פלפולים והתפתלויות סביב הפירוש של "מלכות זדון", וחלקם רחקו מאד מכוונתו המקורית כשנקטו אסטרטגיה אפולוגטית ככורח השעה. ואולם תהא אשר תהא הכוונה המקורית של הצירוף, ולמרות תדירות הופעתו בסידורים הקדומים שבידינו ובממצאי הגניזה, כלל לא בטוח שהמושג "מלכות זדון" נכלל בנוסח המקורי או בנוסחים הראשונים אשר נהגו בארץ ישראל ובתפוצות יהודיות אחרות למן ימי יבנה ועד ימי רבי יהודה הנשיא לפחות.

חוקרים רבים עסקו בבחינת מטרותיה של ברכת המינים בכללה והעלו הצעות שונות.⁷ "מלכות זדון" שבברכה יוחסה בדרך כלל לרומא. מייצג מובהק לגישה זו הוא פטר שפר שהרחיב את היריעה והציע שבמוקד הברכה בכללה

5 לדוגמה: במספר גדול של נוסחי התפילה שנמצאו בגניזה הקהירית מצויה בצלע השנייה של הברכה ההכפלה "נוצרים ומינים". במחקרי הוכחתי ש"מינים" בנוסחי הגניזה מכוון בעיקר לקבוצות הקראים למיניהן. ראו: ברכת המינים, עמ' 39-48.

6 מגמה זו שלחה שלוחותיה אפילו לתקופה המודרנית. על כך מעיד אלבוגן כי ברכת המינים כולה נמחקה מסידור התפילה הברליני. "מ אלבוגן, התפילה בישראל, (לעיל, הערה 1), עמ' 40.

7 עלו הצעות מרחיקות לכת וחסרות כל אחיזה במציאות כמו זיהוי "מלכות זדון" עם הממלכה הסלווקית של אנטיוכוס הרביעי (אפינס). ראו: K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, (Tübingen 1950), p. 20, לטענתו הברכה הייתה במקורה אנטי-סלווקית והפכה מאוחר יותר לאנטי רומית; כן ראו: א' קרליבך, "ברכת המינים", שנה בשנה (תשמ"א), עמ' 28; ד' יצחקי, "פירוש ברכת המינים לרבינו דוד אבודרהם", צפונות א/ד, (תשמ"ט), עמ' 17-20.

עומדת האימפריה הרומית, והיא המזוהה כ"מלכות זדון"⁸. אולם בדיקת הגרסאות השונות מעלה קושי: הנוסחים העתיקים ביותר המצויים בידינו בשלמותם כלולים, כאמור, בגניזת קהיר ושם מצאנו שהצירוף "מלכות זדון" הוא אמנם תדיר, אך יותר בגרסאות הבלבוליות ופחות בגרסאות הארצישראליות של ברכת המינים.⁹ אין להסיק מתוך כך איזה משני המנהגים משקף את הנוסח הקדום, אולם יש לציין את היעדרו המוחלט של הצירוף "מלכות זדון" מהמקורות התלמודיים בעוד הצירוף "מכניע זדים" משמש כחתימת הברכה ובמרבית המקורות הנדונים, בעיקר הארצישראליים, הוא משמש ככינויה של ברכת המינים. נוסח חתימה זה הוא הצירוף העתיק ביותר הידוע לנו מתוך נוסח הברכה.

'זדון' שב"מלכות זדון" ו'זדים' שב"מכניע זדים" מוצאם מאותו שורש עברי, אולם אין בכך די כדי להסיק שיש קרבה הכרחית בין המושגים הללו בברכה הנדונה. החתימה: "ברוך אתה ה' מכניע זדים" אינה חייבת להיות סיכומה של קללה שמיועדת ל"מלכות זדון". חתימה זו מצויה בכל נוסחי הברכה אשר אופיינו כנוסחים מוקדמים.¹⁰ היקרויות המושג "מלכות זדון" מועטות ביחס להיקרויות "מכניע זדים". לכאורה, איפה, לפנינו קושי: אם "מלכות זדון" ו"מכניע זדים" עוסקים באובייקט זהה, אמורה אותה 'מלכות' להיזכר לפחות באותם הנוסחים שבהם מופיע "מכניע זדים", דהיינו כמעט בכל הנוסחים. לפיכך שומה עלינו לדון במהותה של "מלכות זדון" תוך הפרדתה מחתימת הברכה הידועה.

כאמור, אין להכריע באופן חד משמעי איזה מנוסחי הגניזה משקף בוודאות את הנוסח או את הנוסחים הקדומים או המקוריים. אין לקבוע זאת אפילו על סמך הנוסחים שמסווגים כמבטאים מנהג ארצישראלי. אולם בעובדה שבמייצגי הנוסחים מן הסוג האחרון הצירוף "מלכות זדון" תדיר פחות יש, אולי, כדי לרמז על כך, שצירוף זה – אם אמנם כוונתו לאימפריה הרומית כהצעת שפר – לא הופיע בנוסחים הקדומים באמת.

8 P. Schäfer, "Die sogenannte Synode von Yabne", *Judaica* 31 (1975), p. 62

9 ראו: ברכת המינים, עמ' 24. בכל זאת משער פלוסר כי "מלכות זדון" הייתה עיקרה של הברכה היי"ב טרם הופעת הנצרות. ראו: ד' פלוסר, "מקצת מעשי התורה וברכת המינים" **תרכ"א** (תשנ"ב), עמ' 352.

10 יתרה מזו, החתימה "מכניע זדים" היא הביטוי היחיד מברכת המינים שנמצא במקורות התלמודיים, ומבין הקדומים רק בתלמוד הירושלמי, ברכות פ"ב, ה ע"א; שם, ט ע"ג. ראו: ברכת המינים, עמ' 9. הברכה קרויה בכמה מקומות, בעיקר בירושלמי, על שם חתימתה.

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

השערה זו ניתן לבסס על היגיון הנסיבות ההיסטוריות של מערכת היחסים הסבוכה שבין יהודה לאימפריה הרומית. הנחת הבסיס היא שמן הנמנע שבתקופת אחיזת הברזל של רומא בארץ ישראל, בעיקר בימים שבין שתי המרידות הגדולות, בין 70 ל-135, תיזום מנהיגות מקומית בחסדה של רומא קללה רשמית המכוונת לאימפריה. לפיכך אם אכן כוון הצירוף "מלכות זדון" לרומא אין זה הגיוני שהופיע בנוסחים הקדומים או המקוריים. מכאן כמובן שיש חיזוק עקיף להשערה שהנוסחים העתיקים, שבהם צירוף זה אינו מופיע כלל, הם הקדומים יותר. מכל מקום כבר ראינו שהביטוי "מלכות זדון" עצמו אינו נזכר במקורות התלמודיים בעוד שלמרכיבים אחרים מברכת המינים מצאנו במקורות אלה אזכורים ורמזים.

אם בכל זאת כוונת "מלכות זדון" לרומא, הרי שצירוף זה יכול היה להיווסף לברכה בתקופה מאוחרת בהרבה, ורק בקרב קהילות יהודיות שמחוץ לגבולות האימפריה, בעיקר בבבל. לפיכך ניתן להניח בסבירות רבה שהצירוף "מלכות זדון" היה מרכיב אינטגרלי בברכת המינים רק מימי התנצרותה של רומא ואילך, וכמו שהראינו לעיל הוא נמצא בעיקר בברכה שעל פי המנהג הבבלי, ומוכן שאין זו יד המקרה.

הנוסח המאוחר, הבבלי, של ברכת המינים כלל את המושג "מלכות זדון" במשמע כפול: המשמע האחד הוא רומא המסומלת כממלכת רשע והשני הוא מרכז הנצרות, שאף הוא רומא. כל אחד כשלעצמו ושניהם יחדיו כאחד. לחלוקתה של האימפריה למזרח ולמערב לא הייתה כל השפעה על תפיסה זו. ביזאנטיון ענתה להגדרה "מלכות זדון" כמעט כמו רומא, בהבדל אחד: רומא נשאה בחובה את השובל הטראומטי ואת חשבון הדמים הארוך למן כיבוש הארץ ועד החורבן והגלות. עם זאת גם ביזאנטיון גדשה את הסאה בצעדים כאלה ואחרים: יוסיטיניאנוס הראשון, אבי הרפורמות בקוד החוקים הביזאנטי, יזם הגבלות תקדימיות על יהודי הקיסרות;¹¹ אף ישנה עדות מאוחרת יותר על גזירות ואיסורים המוטלים על יהודים מטעם הראקליוס הביזאנטי.¹² גם אם לא

11 נובלה 146 (שנת 553), מקור ותרגום אצל: א' לינדר, **היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 297-301; כמו כן ראו: צונץ, **הדרשות בישראל בהשתלשלותן ההיסטורית**, (ח' אלבק, עריכה והשלמות) ירושלים תשל"ד, עמ' 171, והערת אלבק 133; "ג' אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, ירושלים תש"ס, עמ' 673; ח' מרחביה, **התלמוד בראי הנצרות**, ירושלים תשל"ל, עמ' 8-11.

12 מתוך דברים של גאון סורא, רב יהודאי, המצוטטים על ידי תלמידו, פירקוי בן באבוי. ראו: J. Mann, "Changes in the Divine Service" *HUCA* 4 (1927), pp. 253-254; **גנזי שכתור**, ב, (עורך: ל' גינצבורג) ניוארק תרפ"ט, עמ' 551-552; ב"מ לוין, "משרידי גניזה", **תרכ"ב**

הייתה זו יוזמתו של קיסר זה עצמו, הרי שהגזירות מיוחסות במקור היהודי ל'מלכות אדום' ולכן אין כוונתן אלא להגבלות מטעם הקיסרות הביזנטית. אין ספק שהתפיסה היהודית בימי הביניים המוקדמים, שראתה בברכת המינים קללה המכוונת לנוצרים ולמלכותם, נפלה כפרי בשל לידי אגוברד, שעסק בטיפוח רגשות שנאה כלפי היהודים. אגוברד היה בישוף ליון כמאה התשיעית, בימיו של המלך הקרולינגי לווי החסיד, ולדברי מרחביה, אגוברד היה הסופר הנוצרי הראשון שתכלית כתביו האנטי-יהודיים הייתה 'כנסייתית פוליטית' – להדיח את היהודים של ימיו מהכלכלה ומהחברה הנוצרית,¹³ מעמד שקהילות יהודיות במערב אירופה השיגו על יסוד כתבי זכויות (פריבילגיות), שניתנו להם בידי מנהיגים נוצריים. איננו יודעים איזה נוסח של 'ברכת המינים' נהג במערב של אירופה בתקופתו של אגוברד ואין בדבריו סימוכין בטוחים לכך שהוא הכיר את הברכה. אגוברד מסתייע בכתביו של הירונימוס כמקור מוסמך לביסוס האשמותיו, שהיהודים מקללים את הנוצרים ואת ישוע משיחם גם בימיו שלו.¹⁴ אולם הוא מזכיר את ה'דבטרוסיס' של היהודים,¹⁵ ומכאן ייתכן שהוא הכיר את הברכה שנהגה בימיו, ובכללה את המושג "מלכות זדון". בעצם הימצאות מושג זה בברכה היה כדי לשרת את מטרתו – הכפשת היהודים בעיני המלכות של זמנו ושלילת מעמדם וזכויותיהם.

מאפיין ימי ביניים נוסף לעניין זה נמצא במדרש "פנים אחרים" שבו מצוטט לכאורה המן כאומר על היהודים שהם: "אומרין בתפילה מכניע זדים והם אומרים שאנו הם הזדים".¹⁶ מדרש מאוחר זה¹⁷ מסתמך בוודאי על טיעוני

(ת"רצ"א), עמ' 398; על בן באבוי ראו: שם, עמ' 383–394; י"נ אפשטיין, **מחקרים בספרות התלמוד ולשונות שמיות**, א, (תרגום: צ' אפשטיין, עריכה ע"צ מלמד) ירושלים תשמ"ד, עמ' 258–264.

13 ח' מרחביה, הע' 10 לעיל, עמ' 71.

14 S. Agobardi, *De insolentia Iudaeorum* iv, *PL* 104, p. 73. סיכום וביבליוגרפיה על אגוברד ומאבקו ביהדות ראו: J. Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, (Berkeley CA 1999), pp. 123–145.

15 מהמקור היווני של המושג 'דבטרוסיס' נוח להניח שהכוונה למשנה. אולם עיון במקורות נוצריים מעלה סוברים שונים המשתמשים במושג זה, מתייחסים לעיתים באופן מעורפל לספרות התלמודית לסוגיה. הכוונה הכללית היא לתורה שבע"פ.

16 מדרש פנים אחרים, נוסח ב, ג, בקובץ: **ספרי דאגדתא על אסתר**, (מהד' בובר, עמ' 68).
17 קשה לקבוע את זמנו, ייתכן כי נערך במאה השתים-עשרה: M. D. Herr, "Smaller: Midrashim" *EJ* 16 (1982), p. 1515.

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

נוצרים.¹⁸ המן במדרש איננו רק הסמל המובהק ביותר של שנאת ישראל לדורותיה אלא שבאופן אלגורי הוא גם נציגה הבכיר של מלכות. במקרה זה משקף סיפור מגילת אסתר, ובעיקר עלילת הדם של המן, הרואה בברכת המינים קללה המכוונת למלכות, מציאות מובהקת של ימי הביניים. זו כנראה אחת מן התוצאות של הכללת הצירוף "מלכות זדון" כמרכיב אינטגרלי בברכה מימי דורות האמוראים (אולי לא המוקדמים) בבבל ואילך.

האוטוריטה הבבליה הדומיננטית בענייני הלכה ומנהג הפיצה את הנוסח הזה עד למערכה של אירופה. הגאונים ר' נטרונאי ור' עמרם מבבל הרחוקה עדכנו קהילות ספרדיות, והמנהג התפשט מקצה העולם היהודי ועד קצהו.¹⁹ ברוח הפרשנות הנוצרית המסורתית של "ברכת המינים" קובע ניקולאוס דונין בתלונתו לאפיפיור גריגוריוס התשיעי, כי הקללה בברכת המינים איננה מופנית רק לכנסייה ולנציגיה, אלא גם למלכים. נראה כי נוח מאד היה לשונאי יהודים להרחיב את יריעת כוונותיה של הברכה. הנוסח שעמד בפני דונין ובני דורו ונשמר כנראה לדורות הבאים, לא כלל את התיבה 'נוצרים' אך במרכזו עמד הצירוף "מלכות זדון".²⁰ נקל היה לפיכך למומר זה ולממשיכי דרכו ליחס את כוונתו של הצירוף למלכויות של זמנם וכך להעצים את הקטגוריה על יהודי תקופתם. בנקודה זו החלו לנבוט ניצני האפולוגטיקה היהודית שניסתה, תוך התפלפלות עם המקורות, להעמיד סנגוריה הולמת. בתחילה כמתרס של חוסר ברירה בוויכוחים הגדולים ומאוחר יותר, בעיקר במאות השש עשרה והשבע עשרה, כפעילות של מגננה בפולמוסים הספרותיים בין היהדות לנצרות.

על רקע זה ניתן להבין את הסברו הדחוק של ר' יחיאל מפאריס בוויכוח הגדול שהתקיים בשנת 1240, כי במקורו כוון הצירוף "מלכות זדון" לממלכות מצרים, סוריה ובבל, שנעלמו; לא לקיסרות הרומית הקדושה של ימיו, וגם לא לנצרות ולאפיפיור של רומא.²¹ היה זה כמובן טיעון של חוסר ברירה אל מול

18 ראו האיסור לבזות את הנצרות בפורים, חוק מטעמו של תיאודוסיוס השני משנת 408: א' לינדר, הע' 11 לעיל, עמ' 171.

19 ברכת המינים, עמ' 13.

20 שם, עמ' 17.

21 דברי ר' יחיאל: "ועל אשר שאלת לקוראים בתפילה על מלכות זדון שהיא מלכות זו, הנה עולה תחת לשונך [...] כי על מלכות זו לא דברנו, ולא נקרא זדון אלא אותו המכיר את בוראו ובוטט בו [...] כמו פרעה [...] וכן נבוכדנצאר [...] וכן מלך אשור [...] על אלה מלכויות אנו אומרים מלכויות זדון מהרה יכרתון [...] אמנם המלכות הזאת, והאפיפיור אשר מצוה בכל כוחו לשמור אותנו [...] לא יעלה על לב איש ישראל מעולם לשלם רעה תחת טובה, אלא על זאת המלכות

האשמות ניקולאוס דונין ואל מול חקירת הכנסייה. נראה כי ר' יחיאל הוביל מגמה של התעלמות מכוונתה המקורית של הברכה. הרחיק לכת הרב ישמעאל חנינא, אחד מרבני איטליה במאה השש עשרה, שטען בוויכוח עם המומר אלסנדרו מבולוניה (1568) כי "הכוונה שאנו אומרים 'מלכות זדון', רוצה לומר ממשלת יצר הרע [...]". אף הוא, כמו ר' יחיאל מפאריס, נזקק לפרפראזה תואמת המציאות מתוך מסכת אבות: "הוה מתפלל בשלומה של מלכות",²² כהוכחה הלכתית המחייבת את היהודים בכל מקום ובכל זמן.

שנים מאוחר יותר נסתייעו האפולוגטיקה וספרות הפולמוס היהודית בהתלבטות של חז"ל, המתועדת בתלמוד הבבלי, ביחס למועד חיבורה של תפילת שמונה עשרה.²³ זו עזרה לפתור את ההתמודדות בימי הביניים עם המשמעות שייחסו הפולמוסנים הנוצרים בברכה, שכן, כפי שראינו, מסכת ברכות מתארת את תיקון הברכה בהוראתו של רבן גמליאל דיבנה, ובמסכת מגילה נמצא ייחוס של תיקון הברכה למאה ועשרים הזקנים, מסגרת אגדתית שהובנה בטעות כמכוונת לאנשי הכנסת הגדולה.²⁴ נראה כי זלמן צבי מהופנהאוזן, בתחילת המאה השבע עשרה, היה הראשון שמצא בהתלבטות התלמודית סעד אפולוגטי, ונסמך עליה בחיבורו המתפלמס עם המומר פרידריך ברנץ. זלמן צבי לא התייחס במישרין לצירוף "מלכות זדון" אולם הוא ייחס את חיבור ברכת המינים, או את תיקונה, לימי עזרא הסופר בהסתמכו על "תפילות, אבות תקנום" (ברכות כו ע"ב ומקבילות).²⁵ בכך ביטא כמובן, את הנטייה, הטבעית והמוכנת לאור הנסיבות, להרחיק עדות, דהיינו לייחס כוונת מוסריות לברכת המינים ובעיקר לצירוף "מלכות זדון".²⁶ בתוך כך הורחק מועד

נאמר 'הוה מתפלל בשלומה של מלכות'. "יד אייזנשטיין, **אוצר ויכוחים**, ניו יורק, תרפ"ח, עמ' 86. השור: " כן, **בין יהודים לגויים**, ירושלים תשכ"א, עמ' 109, 114.

22 מנשה, אבות ג, ב. על שימוש זה ראו: S. Krauss (W. Horbury ed. and rev.) *The Jewish Christian Controversy*, Tübingen 1996, p. 243–244; תרגום עברי ראו: "יד אייזנשטיין, הע' 21 לעיל, עמ' 186.

23 "וכי מאחר דמאה ועשרים זקנים, בהם כמה נביאים, תקנו תפילה על הסדר, שמעון הפקולי מאי הסדיר?" התלבטות זו מוצאת את פתרונה המאולץ: "שכחום, וחזר וסדרום." בבלי, מגילה יח ע"א.

24 ברכת המינים, עמ' 77 ואילך.

25 חיבורו של זלמן צבי "דער יידישער טעריאק" שנכתב בשנת 1615, מובא אצל: Johannes Wülfer, *Theraica Iudaica*, Nürnberg 1681; תרגום לעברית ומראי מקומות אצל "יד אייזנשטיין, הע' 21 לעיל, עמ' 221. וכן: Krauss / Horbury, *ibid.* p. 244–245.

26 מגמה זו קיבלה ביטוי גם בתפילה "ובכן תן פחדך" הנאמרת בראש השנה. מקורה אינו ידוע, ויש הנוטים לייחס לה עתיקות רבה. יש לציין את הקרבה הסמנטית לברכת המינים, בעיקר

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

חיבור הברכה 'עמוק' אל ראשית ימי הבית השני²⁷ בתקווה לחסוך את הרדיפה של השלטונות ושל הכנסייה. כך רוקנו הרבנים והפרשנים היהודים את הברכה, ובכללה את המושג "מלכות זדון", מכוונותיהם הראשוניות.²⁸

נדמה כי אף אישים נוצרים משכילים הושפעו מגישה זו. יוהאנס רויכלין טען בסנגוריה המפוקפקת שלו על היהדות, בעת הויכוח עם פפרקורן והדומיניקנים, שברכת המינים אינה מכוונת נגד רומא.²⁹ אולם מלומדים נוצרים אחרים לא 'קנו' הסבר זה. האב והבן לבית בוקסטורף, שני המלומדים הנוצרים שהיו בקיאים במקורות היהודיים וקראו עברית, החזירו את הדיון לקרקע מציאותית יותר. הם סברו שהברכה אכן תוקנה ביבנה ושהיא כוונה אמנם לנצרות, אך כוונה גם לאימפריה הרומית.

האפולוגטיקה היהודית הצליחה רק בחלקה. איש לא חזר עוד על הטענה כי 'ברכת המינים', הכוללת "מלכות זדון", היא קללה שהיהודים מכוונים כלפי ממלכות ומלכים בני זמנם. מכאן ואילך התמקדו ההתקפות הנוצריות באפיק הפולמוס הדתי בלבד ולפיכך המשיכו לציין כי היהודים מקללים את הנוצרים,³⁰ וכי במקורה כוונה הברכה גם כנגד האימפריה הרומית. נקל לשער מדוע הניחו כך. המקורות היהודיים מלאים בקטרוג ובקצף כלפי רומא והללו נקראו ונלמדו היטב בידי מלומדים נוצרים מהאסכולה ההבראיסטית, אך אלה לא יכלו להבחין בין המקורות ולקרוא בין השורות על אודות האמביוולנטיות ביחסי יהודה ורומא.

לבקשה: "כי כל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". פרשנים יהודיים ייחסו, ובכוונה תחילה, כוונות מוסריות לתפילה זו. "ממשלת זדון" היא כינוי סמלי לרשע, ואיננה, כמובן, כינוי לריבונות ארצית. אפולוגטיקה זו הוחלה במקביל, ואף ביתר שאת, על ברכת המינים. ראו: W. Horbury, "The Benediction of the Minim", *JTS* 33 (1982), p. 41.

27 כך, כאמור לעיל, מרחיק דוד אבורהם בן המאה הארבע עשרה את כוונת "תן פחדך" ואת ברכת המינים עד לאימפריה הרומית. **ספר אבורהם, סדר ראש השנה**, ירושלים תשכ"ג, עמ' קיח.

28 נימת דברים זו נשמעה אפילו במאה הי"ט. ראו: "זליגמן-בער, **סדר עבודת ישראל**, רדל היים תרכ"ח, עמ' 96.

29 J. Reuchlin, *Augenspiegel*, Tübingen 1511, p. 5.

30 נראה שהנימה האפולוגטית השפיעה גם על מלומדים יהודיים מראשית המאה שעברה. וייס כתב: "כל המאמרים הנזכרים אין להם דבר עם הנוצרים שבאומות [...]"; "א"ה וייס, **דור דור ודורשיו**, א, ברלין תרפ"ד, עמ' 222.

בחינה של המושג 'מלכות' במקורותינו בהקשר לרומא מעלה את המסקנות הבאות: הצירוף "מלכות רומי" מופיע פעם אחת בלבד בירושלמי³¹ ומספר לא רב של פעמים בבבלי.³² ולמען הסר ספק, 'מלכות הרשעה' מוזכרת פעמים רבות, מרביתן בבבלי ומיעוטן בירושלמי.³³ 'מלכות רומי' סתם, או 'מלכות רומי הרשעה' או 'מלכות הרשעה' אינם מופיעים באף אחד מהמקורות התנאים. בכל המקומות בהם עולה השאלה מדוע חרבו ירושלים והמקדש, נתלית האשמה ברומא, אך היא מפורשת ברוח הגישה המסורתית המעוגנת במקרא, הרואה באויבי ישראל, ולו גם הקשים ביותר, את שבטו של אלוהים ואת עונשם על חטאיהם.³⁴ כך אומר ר' יוחנן בן תורתא:

ירושלים, בנין הראשון, מפני מה חרבה? מפני עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים שהיו בתוכה. אבל באחרונה, מכירין אנו בהן שהן עמלין בתורה, וזהירין במעשרות מפני מה גלו? מפני שאוהבים את הממון ושונאין איש את רעהו³⁵

- 31 עבודה זרה, א ב לט ע"ג. במקור זה מופיע גם הצירוף "יום שתפשה בו רומי מלכות".
- 32 בבלי, עבודה זרה ב ע"ב; בבא קמא לח ע"א, אולם המקור כנראה בירושלמי, בבא קמא ד א, ד ע"ב, ושם "שלחה מלכות", בלא ציון "רומי".
- 33 בבלי, ברכות סא ע"א; שבת, טו ע"א, קל ע"א, קיח ע"ב; ראש השנה יט ע"א; תענית יח ע"א, כח ע"א; סוטה יג ע"ב; גטין נו ע"ב; בבא בתרא ס ע"ב; סנהדרין יד ע"א, צח ע"ב; עבודה זרה ח ע"ב, ט ע"א. ירושלמי, ברכות ד א, ז ע"ב; כלאים ח ב, לא ע"ג; ראש השנה ג ח, נט ע"א; תענית ד ה, סח ע"ג. במקור מאוחר יותר "רומי הרשעה" ו"רומי המרשעת", מדרש תהילים יז (בוכר עמ' 134). וכן פעמים רבות במדרשי האגדה, החל מן הקדומים שבהם: בראשית רבה, ויקרא רבה ואיכה רבה.
- 34 המקרא משופע בכגון דא. הבסיס הרעיוני בא בעיקר במלכים א טו-טז ואילך: חטאי ירבעם בן נבט הגורמים בסופו של דבר לגלות ישראל; ובמלכים ב יא-טז חטאי מנשה מלך יהודה, המביאים לגלות יהודה.
- 35 תוספתא, מנחות יג כב; ירושלמי, יומא א ה, לח ע"ג. עיקר פרסומו של בן תורתא בהתרתו כלפי ר' עקיבא על אודות 'משיחיותו' של בר כוכבא: "עקיבא, יעלו עשבים בלחיך ועדיין בן דוד לא יבוא." ירושלמי, תענית ד ה, סח ע"ד. הלה אמנם אינו נכלל במעגל המנהיגות של אותם ימים וידוע רק במימרות אחדות אלה. ראו: י' אפרון, "מלחמת בר כוכבא לאור המסורת התלמודית", א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), **מרד בר כוכבא – מחקרים חדשים**, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 55, וכן: א' אופנהיימר, "מרד בר כוכבא", צ' ברס ואחרים, **ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי**, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 59. שלילת המשיחיות דווקא מבטאת תפיסה מציאותית יותר בהקשר של התקופה, ייתכן ואף הנצרות המתהווה השפיעה את השפעתה, אולם עמדתו זו הולמת את אבחנתנו כי גם בתקופתו, הטובה לאין ערוך מקודמותיה מבחינת הקפדה על קיום המצוות, התפישת הייתה שרבו החטאים. על כן רבו גם הנצרות.

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

עמדתו זו של בן תורתא אינה פוסלת את הצורך הלאומי למרוד ברומא.³⁶ ודאי שאין כאן סתירה לתמיכה הרחבה של המנהיגות בהתקוממות העממית שאפיינה את מרד בר-כוכבא. מרי ליבו של העם כלפי השלטונות הרומיים אינו מוטל בספק, אך הלך ברור: הצרות באות אמנם מאויב חיצוני אך את האשמה יש לחפש מבפנים. אפילו בימים הקשים שעל ריקעם מביא בן תורתא את דבריו, ימים שבהם יש לכאורה הצדקה שלמה לקלל את רומא, אין טעם וסיבה לבקש מאלוהים למגר מלכות זדון – אם מדובר ברומא – בה בשעה שמלכות (זדון?) זו היא שבט זעמו.³⁷ למרות שמעמדו של בן תורתא רחוק מאד מלהיות שקול לזה של ר' עקיבא, התנא הבולט של דורו, בכל זאת מובאים דבריו כמשקל נגד למימרתו של האחרון, ועוד בשיאם של ימים גורליים ביותר. משמע, יש ערך לדבריו אלה של בן תורתא, ולו לפחות בעיני עורכי הירושלמי. ואם כך פני הדברים בתקופה הקשה ביותר מבחינת היחסים עם רומא, לפחות מאז חורבן הבית, קל וחומר שכך הוא הדבר גם בימים שבין שני האירועים הרי הגורל, שבהם נתגבשה התפילה ונתקנה ברכת המינים.

36 " אפרון, שם, שם.

37 תובנה זו עולה גם מן הברייתא כדלקמן: "כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקר. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת". בבלי, עבודה זרה יח ע"א; השניות ביחס אל רומא מסתברת אף מן הפסקה כדלהלן: "ואמאי קרו ליה ראש המדברים בכל מקום? דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתבי יהודה בן גרים גביהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה – יתעלה, יוסי ששתק – יגלה לציפורי, שמעון שגינה – יהרג". בבלי, שבת לג ע"ב. ראו: א' אופנהיימר, "שיקום הישוב היהודי בגליל", צ' ברס ואחרים (עורכים), **ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי**, א, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 82, והערה 13. יש לציין גם את דעתו של בן-שלום כי הסיפור כולו הנו יצירה ספרותית ללא אחיזה במציאות. ראו: "בן-שלום, 'רבי יהודה בר אילעאי ויתסו אל רומי', **ציון מט** (תשמ"ד) עמ' 9-24; ראו גם ביקורתו של ד' רוקח, **ציון נב** (תשמ"ז) עמ' 107-110, וכן את תגובתו של בן-שלום, שם, עמ' 111-113. נראה כי צורך בן-שלום במסקנותיו, אולם גם ללא בסיס היסטורי, הסיפור מבטא את הגישה האמביוולנטית כלפי רומי שכמותה ודאי שררה. על הגישות השונות, ולעיתים אף המנוגדות כלפי רומא ראו: N. R. M. de Lange, "Jewish Attitudes to the Roman Empire", P. D. A. Garnsey & C. R. Wittaker, (eds.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, pp. 268, 276-277.

מנהיגותו של רבן גמליאל הוכרה ואושרה על ידי רומא.³⁸ רבן גמליאל וחבורת ההנהגה נסעו מספר פעמים לרומא עצמה, והראשון אף טרח ובא אצל 'הגמון' רומי בסוריה 'ליטול רשות'. תחת אכסנייתו של רבן גמליאל דיבנה נוצרה תפילת שמונה עשרה, ובהוראתו הישירה, על פי הכתובים, נתקנה ברכת המינים. השאלה שנותרה פתוחה היא כיצד הגיבה לכך האימפריה הרומית אם אמנם נכללה "מלכות זדון" בטקסט הקדום של הברכה, ואם אכן כוונה אליה? סקירת ההתייחסויות של רומא ליהודה אינה מעלה בדרך כלל טרזוניה או מעשה כלשהו מצד רומא כלפי הלכה, מנהג או פולחן יהודיים. לא היה זה ממנהגה של רומא הפגאנית להתערב בפולחנים זרים. צדק טרזוליאנוס כאשר הגדיר את מעמד היהדות בעיני רומא כדת 'נסבלת' או 'מותרת'.³⁹ אמנם אין זו הגדרה רומית רשמית, אולם היא משקפת נכוחה את המצב מאז תקופת הבית השני. יוסיפוס פלאביוס מצטט הצהרות רשמיות של יוליוס קיסר ושל אנשי מדינה רומים בכירים אחרים בדבר יחסם הסובלני ליהודים ולדתם.⁴⁰ ואמנם כך היו פני הדברים, לפחות עד חורבן הבית.⁴¹ גם מיד לאחר מכן איננו רואים עדות ישירה למעורבות כזו, אולם מאזן היחסים השתנה עם הזמן, וביטויים מסוימים העשויים לרמז על צנזורה, או לפחות סוג מסוים של התערבות רומית החלו להופיע. התלמוד הירושלמי מביא ברייתא כדלקמן:

מעשה ששילח המלכות שני איסרטיוטות ללמוד תורה מרבן גמליאל ולמדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות ובסוף אמרו לו כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ משני דברים הללו שאתם אומרי' בת ישר' לא תיילד לנכרית אבל נכרית מיילדת לבת ישראל בת ישראל לא תניק

38 ראו ביקורו של רבן גמליאל אצל 'הגמון' רומי בסוריה 'ליטול רשות'. משנה, עדויות ז. ז. על שיתוף הפעולה עם שלטונות רומי בימי יבנה ראו: G. Stemberger, "Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur", W. Hasse (ed.), ANRW II 19.2, Berlin-New York 1979, pp. 382–386.

39 Apologeticum xxi, 1, CCSL I, pp. 122–123; אף שאולי ניתן להבחין בדברי טרזוליאנוס בנימה אירונית, אולי אף סרקסטית. ראו: ב' איזק, "עמדת הרומאים כלפי היהודים והיהדות", ציון סו (תשס"א), עמ' 45 הערה 20.

40 קדמוניות יד, י ב–כא (190–246); השוו: צו קלאודיוס בקדמוניות יט, ה ג, (286–291), וכן איגרתו אל האלכסנדרונים אצל א' צ'ריקובר, היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-רומית לאור הפאפירולוגיה, ירושלים תש"ה, עמ' 140–150. נראה כי אף שניתן למצוא ביקורת רומית, אי הבנה של הדת היהודית וגידופים לרוב (כל מאמרו של איזק דלעיל מוקדש לכך), העוינות לא השפיעה בהכרח על המעמד הרשמי של היהדות ברומא.

41 אוי לא רק נחרב בית המקדש הירושלמי אלא אף הוצאה פקודה לסגירתו של מקדש חוניו במצרים. ראו: יוספוס, מלחמת היהודים, ז, י ב (420–421); שם, י ד (433–436).

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

בנה של נכרית אבל נכרית מניקה לבת ישראל ברשותה גזילו של ישראל' אסור ושל נכרי מותר באותה שעה גזר רבן גמליאל על גזילות נכרי שיהא אסור מפני חילול השם שור של ישראל שנגח לשור של נכרי פטור כו' בדבר הזה אין אנו מודיעין למלכות אפילו כן לא מטון לסולמיה דצור עד דשכחון כולן.⁴²

אין לדעת זמנה ומקורה של ברייתא זו. על פי המקור האירוע מסתיים אמנם בכי טוב, אולם יש כאן עדות לבדיקה דקדקנית של תקנה הלכתית, שמא יש בה אפליה מכוונת נגד לא-יהודים.⁴³ זו עדות יחידה במינה אולם אין סיבה לפקפק בנכונותה, ובעיקר בהיותה רמז וסימן להתערבותה של רומא אף בענייני הלכה עד כדי סיכון מעמדו של רבן גמליאל עצמו. דהיינו, לפחות התקדים קיים ובמקרה זה, אין זאת אלא שהמעט הקיים מעיד על המרובה החסר.

המשנה מספרת על תלונתו של 'מין' כדלקמן: "אמר מין גלילי: קובל אני עליכן פרושין שאתם כותבין את המושל עם משה בגט [...]".⁴⁴ כאן מתבאר מנהג, כנראה עתיק, לציין בגיטין תאריך חיצוני על פי מניין שנותיהם של הקיסרים הרומים. אלו טוען שמדובר כאן בהתרסה של הקנאים נגד מנהג זה.⁴⁵ בין שנכון זיהוי זה של ה'מין' הגלילי ובין שלא, התגובה איננה רק על עלבון לאומי אלא גם על עלבון דתי, ואין לנו סיבה שלא לשער כי יש כאן משום רמיזה לכפיה של הממשל הרומי שמקבלת ביטוי במסמכים רשמיים, ואפילו אם מסמכים אלה עוסקים ביישומם של דינים הלכתיים כדוגמת הגט.

סמכותה של רומא אף הניחה זרוע ארוכה בפסקי דין תלויי הלכה העוסקים בדיני נפשות.⁴⁶ ואף אם אין מעקב רומי הדוק ביהודה הרחוקה, הרי שבלב

42 ירושלמי, בבא קמא ד א, ד ע"ב. השו"י: בבלי, בבא קמא לח ע"א.

43 A. Oppenheimer, "Jewish Penal Authority in Roman Judaea", *id. Between Rome and Babylon*, (Tübingen, 2005), pp. 173–174.

44 משנה, ידיים ד ח.

45 ג' אלו, **מחקרים בתולדות ישראל**, א, תל אביב תשל"ח, עמ' 205; **תולדות היהודים בארץ ישראל**, א, תל אביב תשל"ז, עמ' 336. השו"י: מ"ד הר, "השלטון הרומי בספרות התנאים", עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ל, עמ' 78–76.

46 כך ניתן להבין את דברי רבי אליעזר בן יעקב: "שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא כדי לעשות סייג לתורה. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים. והביאוהו לבית דין וסקלוהו לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך. שוב מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו תחת התאנה, והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך." בבלי סנהדרין מו ע"א. על פי ג' אלו עדות מאוחרת זו

ליבה של האימפריה, בעיר רומא עצמה יש קהילה יהודית גדולה וענפה, המקיימת את פולחנה בבתי כנסת רבים בעיר הבירה של הקיסרות. אין שום סיבה להניח שבימי דומיטיאנוס ונרווה, ואף בימי טריאנוס ולאחריו, התקיימה תפילה שגינתה את רומא כ"מלכות זדון"⁴⁷. הרי רבן גמליאל עצמו וחבריו להנהגה הגיעו לבירת האימפריה. תקנות שתוקנו בימי רבן גמליאל ועל פי דרישתו, וחידושי תפילה כמו ברכת המינים הגיעו בוודאי לליבה של העוצמה הרומית, עמו ועם אנשיו או בלעדיהם,⁴⁸ ולא סביר שהיו חידושים שכוללים גינוי פומבי או קללה.

ארץ ישראל של ימי הקיסרים מהשושלת הפלאבית הייתה נתונה לפיקוח הדוק. בתקופתם לא תמו הדי המרד הגדול. אנו למדים כי גם קהילות יהודיות אחרות היו תחת השגחה הדוקה מחשש לתסיסה ומרד, כמו הסיפור במקדש חוניו במצרים שנסגר בגלל אותן הרגישויות.⁴⁹ חששותיה של רומא התאמתו באירועי 'מרד התפוצות' בימי טריינוס. אמנם חלקה של ארץ ישראל שולי, כנראה, בשרשרת מרירות זו, אולם אין לפקפק ברגישות היתר של רומא ביחס לכל דבר שעלול היה לרמוז על אווירה מרדנית, ובעיקר בארץ ישראל. גדליהו אלון טוען כי נסיעתו השנייה של רבן גמליאל המלווה בהנהגת החכמים לרומא, התקיימה בסביבות שנת 115, בשלהי ימי טריינוס.⁵⁰ אז החלה כבר המתיחות הגדולה של מרד התפוצות או זו של טרום המרד. ברכת המינים כבר התקיימה במתכונתה המקורית והונחלה לקהילות יהודיות בתפוצות, וודאי לאלה שבמרכזים הגדולים כמו אלכסנדריה ורומא. על כן אין להעלות על הדעת שהשלטונות היו מגלים סובלנות באותם ימים כלפי קללה אנטי רומית

מבטאת אך ורק הסכמה רומית שקטה, דה-פאקטו, לדיני נפשות בערכאות של יהודים ובאירועים יוצאי דופן. האיסור היה כמובן דה-יורה. תולדות היהודים, א, עמ' 130–131.

47 ודאי לא על רקע דברי קסיוס דיו, " [...] עם [...] היהודים, אף בקרב הרומאים [...] זכה לחרות לנהוג במנהגיו, אף בפרהסיה [...] " **היסטוריה רומאית**, לו יז א. לפי דברים אלה פולחן היהודים גלוי ואין ספק בזה שאף תוכנו אינו בחזקת בלתי ידוע לשלטונות, כך שאין להעלות על הדעת קללה אנטי רומית מתקופת רבן גמליאל (הם ימי הקיסרים דומיטיאנוס, נרווה וטריינוס) בפרהסיה הזו.

48 על הקשרים בין הנהגת רבן גמליאל דיבנה והתפוצה היהודית ראו: ג' אלון, שם, עמ' 71. קשר הדוק זה עם קהילת רומא מסתבר מן הברייתא כדלקמן: "אמר רבי יוסי: תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים, שלחו לו: אלמלא תודוס אתה – גורנו עליך נדוי, שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ." בבלי, פסחים נג ע"א ומקבילות.

49 ראו הערה 41 לעיל.
50 ג' אלון, שם, עמ' 74.

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

מובהקת בתפילה שנאמרת שלוש פעמים ביום, בין בארץ ישראל ובין ברומא עצמה.

ברכת המינים במתכונתה המקורית, על מרכיביה, לא כוונה כלפי רומא. נראה שהצרוף "מלכות זדון" לא נכלל בנוסח המקורי. הוא נכלל בנוסחים המאוחרים יותר, בעיקר באלה שנהגו בכבל. ודאי שהתייחסות אנטי רומית גלויה לא הייתה אסורה ואף לא הייתה בעייתית בכבל, לאור העובדה שבתקופות שונות נשלטה בכל בידי הממלכה הפרתית ואחר כך בידי הפרסית-ססאנית, אויבתה של רומא. אולם אפילו נמצא הצרוף "מלכות זדון" בנוסח הראשוני, עדיין אין לראותו כמופנה כלפי רומא. כאמור היה זה בלתי אפשרי בעיקר בתקופה שבין שתי המרידות בארץ ישראל ואף בימים שבין ביטולן של גזירות השמד לבין תום המאה השנייה.

אכן, המקורות היהודיים זרועים בגינויים לרומא ובהתייחסות שלילית למדי כלפיה. אולם אין בעובדה זו כדי לסתור את דעתנו. קיים הבדל משמעותי בין הגדרתה של רומא כ"מלכות הרשעה" ("מלכות זדון" הן אינה מופיעה במקורות⁵¹) ברטרופקטיבה של עריכה מאוחרת של המקורות (שרובם סיכומים ועיבודים של דיונים פנימיים במוסדות לימוד בארץ ישראל ובעיקר בכבל), לבין הגדרתה ככזו בתפילה פומבית ברחבי האימפריה הרומית בכלל ובעיר רומא בפרט. מטעם זה אין סתירה בין הגדרתה של רומא במקורות כממלכת רשע לבין הימנעות מקללתה כ"מלכות זדון" בתפילה. ברי שחז"ל אינם יכולים ואינם רוצים להתנתק בדיוניהם, כמו גם בשאיפותיהם, מן המקרא ומן המסורת העולה ממנו. ראיית רומא כמלכות הרביעית מספר דניאל⁵² אינה אלא מתבקשת. הציפייה לענישתה ולמפלתה באחרית הימים,⁵³ מתוך השלמה עם קיומה בהווה כיד אלוהים, מובנת. אך מכאן ועד לקללה פומבית מתחת לאפה של רומא, המרחק גדול למדי.

51 רק במחזור ויטרי (המאה ה-12) יש צירוף קרוב: "כי תעביר ממשלת זדון, מלכות הרשעה ותמלוך". זהו כנראה פיתוח של הכתוב בסדר ר' עמרם הקדום ממנו (המאה העשירית לכל המוקדם): "וכל הרשעה כלה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". על ערכם של סידורים אלה ראו: ברכת המינים, פרק א, עמ' 9 ואילך.

52 בעיקר פרק יא, וראו: "בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 277-278.

53 בראשית רבה סג י (תיאודור-אלבק עמ' 393) ואף בימיהם כמאמר המדרש: "מה זמם עשה לו הקב"ה לעשו, אמר ר' חמא בר' חנינה אלו בני ברברייא ובני גרממיה שאדומין מתייראין מהם." שם עה ט (עמ' 887).

סיכומן של המסקנות הללו הוא כדלקמן: המדיניות הרומית הכוללנית כלפי היהודים הייתה אמנם סובלנית ולא היה בחוקיה ובהגבלותיה משום חילול הדת היהודית, למעט חד פעמיותן של גזירות הדריינוס, אולם אין לראות בסובלנות זו פתח להסכמה של הרומאים לגינויים בתפילה היומית היהודית. רומא לא התערבה בתפילה ובפולחן ובמקרה זה אף לא נדרשה להתערבות שכזו, כי לאורכה של המאה השנייה לא כללה התפילה הפומבית קללה המכוונת אליה. על כן לפנינו שתי אפשרויות. הראשונה כאמור, סבירה יותר והשנייה היא בגדר השערה זהירה, שניתן להניח לה בסיס מנומק:

א. הצירוף "מלכות זדון" מופיע רק בבבל ומכוון לרומא בהתאם לגישה היהודית המסורתית הרואה ברומא מלכות רשע. באווירה המדינית הבבלית יכול היה צירוף זה להיכלל בתפילה הפומבית ללא חשש וללא צנזורה כלשהי. רק מאוחר יותר הגיעה גם לארץ ישראל התייחסות זו שבתפילה לרומא כ'מלכות הזדון'; דהיינו, נוסח התפילה הבבלי הגיע לארץ ישראל מבבל, כפי שאנו למדים מראיות נוספות על אודות קהילות בבליות בארץ ישראל, שמנהג תפילתן הוא המנהג הבבלי.

ב. הצירוף "מלכות זדון" הופיע בברכה המקורית, זו אשר נהגה לפחות מתקופת רבן גמליאל דיבנה ועד סוף ימי נשיאותו של רבי יהודה. אלא שצירוף זה לא יכול היה להיות מכוון כלפי רומא מן הטעמים שהזכרנו, ועל כן ייתכן שכוון למלכות אחרת, כמושג הלקוח ממילון מושגים אחר, תיאולוגי למשל. קרי, ייתכן שכוונתו הייתה פולמוסית-דתית.

2. "מלכות זדון" ומלכות השמים הנוצרית

בספרות חז"ל יש הבחנה ברורה בין מלכות ארצית למלכות אלוהים. מלכות ארצית המציינת את אדנותם ושלטונם של מלכים נקראת על פי רוב על שם מלך⁵⁴ או שושלת⁵⁵ ולעיתים על שמה של ממלכה.⁵⁶ כאשר מדובר במלכות בת זמנם של המתדיינים או של עורכי דיונים אלה, הם מניחים כי ידוע באיזו

54 "מלכות שאול" – אבות דרבי נתן, נוסח ב, מג (עמ' 118).

55 "מלכות בית דוד" – תוספתא, סוטה יב א (ליברמן עמ' 225) ומקומות רבים נוספים בבבלי ובירושלמי.

56 "מלכות מדי [...] מלכות יון [...] משנה, גיטין ח א; "מלכות רומי" בבלי, שבת מט ע"א ועוד ובפסקה אחת מספר מלכויות: "מלכות זו משפיל ומלכות זו מרים, נכנסו מלכות יון ופרס ויצאה מלכות בבל." מדרש תהלים עה (בובר עמ' 338–339).

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

מלכות מדובר, והציון לעיתים סתמי כמו "מלכות זו"⁵⁷, ולעיתים מתווספות לו מילים המביעות שיפוט ערכי: 'מלכות הרשעה' כשם שראינו לעיל וכדומה. כנגד המלכות הארצית שלטון האלוהים נקרא במקורותינו 'מלכות שמים' אין ספור פעמים.⁵⁸ ביטוי זה נתחדש על ידי חז"ל⁵⁹ והוא מופיע במשנה, בירושלמי ובבבלי. רובו ככולו במסכת ברכות.⁶⁰ אין זו יד המקרה שמלכות שמים תדירה במסכת העוסקת בהלכות ובדיני תפילה, שכן בעיקר לאחר חורבן הבית ועם חדלונו של הפולחן הקשור בו, הייתה התכנסות התפילה למעין תחליף. התפילה עצמה עוצבה והתמסדה בעיקר תחת שרביט הנהגתו של רבן גמליאל דיבנה, שהסדיר את עיקרה, את תפילת שמונה עשרה, ובמיוחד את ברכת המינים. הקשר בין התדירות הגבוהה של רעיון מלכות השמים במסכת ברכות לבין תיקונה של ברכת המינים בתקופת יבנה הוא מהותי ורב חשיבות. ביטוי רעיוני עקרוני לקשר זה ניתן לראות במשנה כדלקמן: "א"ר יהושע בן קרחה למה קדמה שמע לווהיה אם שמוע אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך יקבל עליו עול מצות."⁶¹ נראה, כי לא ניתן היה לנתק את הדגשת רעיון הייחוד, שהוא עיקרה של קריאת שמע, מן הפולמוס עם הנצרות המתפתחת שהגיע לשיאו בעצם התקנתה של ברכת המינים. אין ספק כי הדגשת הייחוד עומדת כאן, לא רק כעיקר העיקרים באמונה היהודית, אלא גם כמתרס בפני הרעיונות ההולכים ומתגבשים של התיאולוגיה הנוצרית, המעלה על נס את משיחיותו ובעיקר את האלהותו של ישו הנוצרי. הללו נתהוו כיסודות האמונה וכתשתית לרעיון הברית החדשה של אלוהים עם עמו, ולרעיון העידן החדש של מלכות בנו, היא מלכות השמים.

57 מכילתא דרשב"י יד י; ספרי במדבר קלא. גם הציון הסתמי "מלכות" במשנה, אבות ג ב "הוה מתפלל בשלומה של מלכות" מכון לרומא.

58 לעיתים עומדות זו לעומת זו כדלקמן: [...] אידי דאמר מלכות בית דוד – לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים. בבלי, ברכות מט ע"א. כלומר, אם מזכירים מלכות דוד בברכת בונה ירושלים, יש להזכיר גם מלכות שמים.

59 הביטוי איננו קיים במקרא, אם כי רעיון מלכות אלוהים מצוי במספר מקומות, בעיקר במזמורי תהילים. על מקורו של הביטוי בספרות חז"ל ראו: א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות (מהד' חמישית), ירושלים, תשמ"ג, עמ' 53–68.

60 משנה, ברכות ב ב; ב ה; ירושלמי, ב ג, ד ע"א; ב ו, ד ע"א; ב א, ד ע"ב; ב ג, ד ע"ד; ב ט, ה ע"ד ועוד; בבלי, י ע"ב; יג ע"א–ע"ב; יד ע"ב; טו ע"א; טז ע"א; כ ע"ב–כא ע"א; מט ע"א; סא ע"ב. בנוסף עשרות אזכורים במדרשי אגדה, שאין טעם להביאם כאן בהיותם מבוססים ברובם ככולם על התלמודים, וכנאלה הם מאוחרים ומביעים את ההתפתחות המאוחרת של הביטוי "מלכות שמים" כנראה בעיקר כמשקל נגד לחשיבותו היתרה של ביטוי זה בנצרות.

61 משנה, ברכות ב ב.

בברית החדשה מופיע רעיון מלכות השמיים כמרכיב מרכזי במחשבה הנוצרית. מלכות השמים היא לב ליבה של הבשורה ועל פי הדפוס התיאולוגי של כתבי הקודש הנוצריים היא מוצגת כהגשמת הציפיות הטמונות והסמויות בברית הישנה. רעיון זה מצוי בעיקר באבנגליונים הסינופטיים ובמיוחד בבשורה על פי מתי. כמענה לציפיות הברית הישנה וכהגשמת נבואותיה, לרעיון מלכות השמים במקורות אלה יש משמעות לעתיד לבוא. זאת לא רק במובן האסכטולוגי, בבחינת הצפוי באחרית הימים, אלא גם במשמעות קרובה הרבה יותר, ואף מיידית ועכשווית, המתייחסת לתקופת פעולתו של ישו-כריסטוס על ידי אדמות ולרעיון ההתגלות המשיחית בעת צליבתו. קשה לתחום במדויק את הגבולות בין המשמעויות האסכטולוגיות הרחוקות לבין אלה הקרובות יותר, אולם נקל להבחין בשלבים מוגדרים של הבניית רעיון מלכות השמיים, שלבים שמקבילים להתפתחותה של ההיסטוריה 'החדשה' על פי התיאולוגיה הנוצרית המגולמת בהופעתו של ישו ובתפקידיו.

גם במשמעות אפוקליפטית נראה כי רעיון אחרית הימים באבנגליון הוא עדיין בגלגולו הראשוני, דהיינו, הוא מדבר על אחרית נראית לעין וקרובה. "רבים יבואו ממזרח וממערב ויסבו עם אברהם ויצחק ויעקב במלכות השמים" אומר ישו להולכים אתו.⁶² אמירה זו אינה מכוונת לעתיד ברור אולם במקום אחר במתי מתקשרת מלכות זו לקץ העולם. אז: "בן האדם ישלח את מלאכיו וילקטו מממלכתו את כל המכשלות."⁶³ גם דברו על אחרית הימים מרמז ישו על קיומה הסמוי של מלכות השמיים העתידה להתגלות בקרוב: "ויהא המלך, בואו ברוכי אבי ורשו את המלכות המוכנה לכם מאז הוסד תבל."⁶⁴ רעיון זה מתפתח באבנגליון על פי לוקס לכלל ציפייה קרובה ונראית לעין: "יש מן העומדים פה אשר לא יטעמו טעם מות עד כי יראו את מלכות האלוהים."⁶⁵ קרבתה של מלכות השמים במשמעות מיידית אף יותר מושמת בפי ישו כבר בראשית פעילותו, לאחר שנוסה על ידי השטן, ואלה הם דבריו הראשונים באבנגליון על פי מתי: "חזרו בתשובה כי קרבה מלכות שמים."⁶⁶ המקבילה במרקוס אף מדייקת יותר: "מלאה העת וקרבה מלכות אלוהים. שובו בתשובה

62 מתי ח יא.

63 שם יג מ-מא.

64 שם כה לא-לד.

65 ט כז; במקור כנראה במרקוס ט א: "מלכות האלוהים הבאה בגבורה"; וכן ראו במתי טז כח: "בן האדם בא במלכותו."

66 שם, ד יז.

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

והאמינו בבשורה",⁶⁷ בבחינת רמז לכך שקרבתה של מלכות השמים קשורה גם לתקופת פעילותו הארצית של ישו עצמו, או לפחות לעת גילויה של הבשורה בתום ימיו הארציים. כך מתגלגל הרעיון למשמעות עכשווית, וקיומה של המלכות מתגלם בעצם ימיו ופעילותו של ישו עלי אדמות. כרעיונות אחרים הנוגעים להתגשמות הבשורה, גם כאן נוקט ישו רק לשון רמיזה: "נגשו התלמידים ושאלו, מדוע אתה מדבר במשלים והשיב ואמר להם, מפני שלכם ניתן לדעת את סודות מלכות השמים."⁶⁸ בלוקס נסגר המעגל אף ביחס לקיומה הסמוי של המלכות מקדמת דנא: "כי הנה מלכות האלוהים, בקרבכם היא נסתרת."⁶⁹ גילויה, לפחות לתלמידים הקרובים, מותנה כמובן במידת האמונה בבשורה, כדברי ישו לאחר גרוש השד: "אם על ידי רוח אלוהים אני מגרש את השדים, כי אז הגיעה אליכם מלכות האלוהים."⁷⁰ מדברים אלה עולה שרעיון מלכות השמים מגולם בדמותו ובפועלו של ישו ולפיכך קיומו של הרעיון מקביל לעצם קיומו של המשיח הנוצרי.

לפיכך ניתן להסמיך את רעיון מלכות השמים לשלוש תקופות עיקריות: הראשונה, כאמור, בזמנו של ישו עלי אדמות. זה הזמן שבו הוא מתגלה כמשיח. ובמילים אחרות המשקפות את הרעיון האבנגליוני: המלכות – אותה מלכות הקיימת מבראשית – היא זו שמתגלה. בתחילה היא מתגלה לבחירי תלמידיו המאמינים בבשורתו ואחר כך, בעת צליבתו, לעולם כולו. לאחר מכן מופיע השלב השני של מלכות השמים, מעלייתו של ישו השמימה לאחר תחייתו ועד להופעתו בעתיד לבוא. זו היא תקופת ממשל הכנסייה. ולבסוף, לאחר הפארוסיה השנייה ולאחר הכרעת השטן תיכון מלכות השמים הסופית והשלמה.

ענייננו נסב בעיקר על התקופה השנייה, שבה שלטון הכנסייה זוהה עם מלכות השמים. בראשיתה של תקופה זו מסתמנים הארגומנטים לפולמוס הנוקב עם היהדות הפרושית, ושיאה מבחינתנו מתבטא בתגובה היהודית בדמות התקנת ברכת המינים וברקע המתלווה אליה. הקשר זה עשוי להניב השערה מרחיקת לכת על אודות טיבה העלום של המלכות בברכת המינים.

ימי ראשית הכנסייה מהווים כאמור את תחילת התקופה השנייה של מלכות השמים. הרעיון נוסד בדברי ישו עצמו שקושר את המשכיות בשורתו בהקדשת

67 מרקוס א טז.

68 מתי יג י.

69 לוקס יז כא.

70 מתי יב כח.

תלמידיו בפעולה הסמלית של מסירת המפתח לפטרוס: "[אתה פטרוס] אתן לך את מפתחות מלכות השמים וכל אשר תאסור על הארץ יהיה אסור בשמים וכו'".⁷¹ סמליות זו מגדירה את הסמכות האפיפיורית ואת מעמדה של הכנסייה באותה תקופת ביניים שבין שתי הופעותיו של ישו. בשלביה הראשוניים של תקופת הביניים נתעצבה התפיסה הזו ונתקבעה בכתיבי הקודש שאך נכתבו. מעתה כל המצטרף אל הכנסייה כהכרעה אינדיבידואלית⁷² ומקבל את סמכותה, מעמדו הוא כשל מצטרף אל המלכות. ספר חזון יוחנן סוגר את המעגל במובן מסוים: "[...] לאוהב אותנו אשר בדמו שחרר אותנו מחטאנו ועשה אותנו ממלכת כהנים לאלוהים אביו."⁷³

רעיון מלכות השמים באבנגליון על פי מתי מיוסד על שלושה אלמנטים: א. מוצאו של ישו עצמו הוא ממשפחת מלוכה על פי הגנאלוגיה הקושרת אותו לבית דוד.⁷⁴ זהו הבסיס הלגיטימי לישו כמלך משוח ולהתגשמות נבואות הברית הישנה בדבר ייעודי הנצר לבית דוד.

ב. הופעתו המלכותית של ישו נקשרת למושג השמים כ'מלכות שמים' מתוך חיבור האלמנט הראשון, המלכות, עם חזונו של דניאל "וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוה",⁷⁵ והדבר מתאשר מן הדברים הקשורים בישו עצמו. הוא עולה לירושלים כמלך,⁷⁶ נושא דברים במקדש, ושיאם של דבריו נסב על התגלותו: "אז יראה אות בן האדם בשמים ואז יספדו כל משפחות הארץ ויראו את בן האדם בא עם ענני שמים בגבורה ובכבוד רב."⁷⁷

ג. אי אפשר שלא לראות את השימוש במלכות השמים במתי בהקשר של הפולמוס עם היהדות בעת חיבור האבנגליון. הקשר זה מעצים את חשיבות מוטיב מלכות השמים ובעיקר באבנגליון זה, הנוקט ככלל האבנגליונים האחדה של מושגים ורעיונות מקראיים לתכלית תיאולוגית השונה ממקורה המקראי (במקרה זה רעיון המלכות מחד גיסא ורעיון ההופעה משמים מאידך גיסא). התכלית הפולמוסית הזו קיבלה ביטוי בעצם השימוש במונח, הנראה כלקוח מן הטרכמינולוגיה היהודית-פרושית בת הזמן. מובן שאין לדעת בוודאות באיזה

71 שם, טז יז-כ.

72 ראו: אל הרומים, יד יז-יח; וכן הראשונה לקורינתיים ד כ.

73 חזון יוחנן א ו; כן השו: אל הקולסיים א יג: "הן האב הצילנו משלטון החושך והעבירנו אל מלכות בנו אהובו."

74 מתי פרק א.

75 דניאל ז יג.

76 מתי כ כט-לא, כא א-ה.

77 שם כד ל.

לשאלת זהותה של "מלכות זרון" בברכת המינים

משני העולמות, היהודי או הנוצרי, נולד השימוש התדיר במלכות השמים, אולם השימוש הרב כאן וכאן מעיד על מלכות השמים כעל אידיאה מרכזית בהתפתחות עולם הרעיונות והמושגים הנוצרי, כמו גם – ובמשמעות שונה – בהתפתחות הדעות והאמונות בעולם היהודי. כל זאת במרחב הזמן המסוים שבו מתקיימת ראשיתו של הפולמוס בין שני הזרמים בכל עוצמתו. אידיאה זו מחוללת גם את התפתחותו של הוויכוח בין היהדות לנצרות, הנובעת מתוכה תוך שימוש מטריד בנכסיה הרעיוניים.

הופעתו התדירה של רעיון מלכות השמים דווקא באבנגליון על פי מתי מאשרת תופעה זו. נראה כי האבנגליון מכוון לקורא היהודי בן זמנו ועל כן הוא משתמש במונח יהודי בן הזמן, אך כאמור, באינטרפרטציה הנוצרית שמלכדת מושגים מקראיים. ניתן אף להניח כי מלכות השמים חדרה באופן תדיר ומודגש לטרמינולוגיה היהודית בגלל הפרשנות הנוצרית שניתנה לה. מכל מקום לענייננו חשובה ההנחה, שניסחנו לעיל, כי מלכות השמים הנוצרית, זו שייצגה בברית החדשה את סמכותה של הכנסייה, היא התקופה שבין עלייתו של ישו השמימה לבין הופעתו השנייה. מלכות זו מבטאת את אחד העיקרים בפולמוס בין הנצרות בראשיתה ליהדות בת זמנה. לכך בדיוק מכוונים הדברים הנאמרים בדרשת ההר, אשר לא במקרה נפתחת במילים "אשרי עניי הרוח כי להם מלכות השמים"⁷⁸:

אל תחשבו שבאתי לבטל את התורה או את הנביאים [...] כל המפר אחת מן המצוות הקטנות האלה ומלמד כך את הבריות קטון יקרא במלכות השמים, אבל כל העושה ומלמד, הוא גדול יקרא במלכות השמים. אומר אני לכם, אם לא תהיה צדקתכם מרובה מצדקת הסופרים והפרושים לא תכנסו למלכות השמים.⁷⁹

זו התרסה ברורה כלפי הפרושים הרואים בהלכותיהם יראת מלכות שמים, בעוד שתורתו של ישו, הממלאת את החסר בתורה ומתוך כך את החסר בהלכות הפרושיות, היא תעודת הכניסה למלכות השמים בגרסתה הנכונה כתפיסת האבנגליון. על כן ניתנה לתלמידי תורה זו הזכות להבין את סודות מלכות השמים,⁸⁰ בניגוד לתלמידי תורת הפרושים שכלפיהם מתריס ישו: "כי סוגרים אתם את מלכות השמים מפני בני האדם, הן אתם אינכם נכנסים לתוכה וגם

78 מתי ה ד.

79 שם, שם, טז-כ.

80 שם, יג א.

לבאים אינכם מניחים להכנס.⁸¹ נקל לשער כי התרסה מעין זו באבנגליון היא תגובה לשימוש היהודי במושג זה, שהולך ומכה שורש באותה התקופה. אף ברור שהנימה הפולמוסית לא נותרה בלא מענה. אמנם אין למצוא במקורותינו מענה ישיר וספציפי לשימוש הנוצרי במלכות השמים, אולם ביטויים שונים של פולמוס כנגד הנצרות המתגבשת באותם הימים מצויים לרוב. המענה הממצה ביותר הוא עצם קיומה של ברכת המינים. כיוון שעצם תיקונה של ברכת המינים מהווה תמצית וסיכום של העמדה היהודית כלפי המינות הנוצרית לאופניה יש לשאול האם אין קללה זו אמורה לכלול בתוכה את התגובה לעיקר העיקרים של האמונה הנוצרית המתפתחת, התופס את מקומו כרעיון כה מרכזי בתקופה זו, והוא רעיון מלכות השמים המתגלם בבשורתו של ישו הנוצרי, וראייתה של מלכות השמים כביטוי למעמד הכנסייה. אם כך הם פני הדברים, ואם "מלכות זדון" אכן נכללה בנוסח הראשוני של ברכת המינים, האם אין לראותה כמכוונת למלכות שמים בגרסתה הנוצרית, דהיינו, לרעיון התגשמותה במעמד הכנסייה? (זאת כמובן בהנחה כי מעמד הכנסייה כמלכות שמים בתקופת הביניים אכן ידוע ומגובש כבר בתקופת חיבורה של ברכת המינים). עיון בברייתא שלהלן מחזק את ההנחות דלעיל:

תנו רבנן: כיצד היו כורכין את שמע? אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ולא היו מפסיקין, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ואנן מאי טעמא אמרינן ליה? כדדריש רבי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש: 'ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם'. ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. אמרו: כשם שאין בלבך אלא אחד – כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרי רבנן: היכי נעביד? נאמרוהו – לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו – אמרו יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי. אמר רבי יצחק, אמרי דבי רבי אמי: משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, אם תאמר – יש לה גנאי, לא תאמר – יש לה צער. התחילו עבדיה להביא בחשאי. [אמר רבי אבהו:

לשאלת זהותה של "מלכות דודן" בברכת המינים

התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין. ובנהרדעא דליכא מינין – עד השתא אמרי לה בחשאי⁸²].

לפנינו דיון בהתלבטות מאוחרת של חכמים בדבר המקור והמבנה (מפוסק או בלתי מפוסק)⁸³ של קריאת שמע, ולאחר מכן בדבר המענה הליטורגי: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"⁸⁴ בברייתא זו מנסים החכמים לדלות מימי קדם הסברים לתוספת "בשכמל"ו", מתוך הנטייה המוכרת לייחס תיקון ברכות לאבות האומה. מייחוס זה נגזר ההסבר הדחוק, אך המספק באווירת התקופה, להוראה לומר את המענה בלחש⁸⁵ ("בחשאי") או בקול רם.⁸⁶ ייתכן שיש בדברי חז"ל הבחנה נכונה כי המענה בחשאי קדם למענה בקול רם. התיקון למנהג נמסר בשמו של רבי אבהו. סיומה של הברייתא מלמד כי תיקון זה היה כנראה תלוי זמן ונסיבות, ולפיכך מסתבר כי לפחות עד לזמן הברייתא המנהג היה שונה ממקום למקום.⁸⁷

לפחות ביחס לשניים מן החכמים הנזכרים בברייתא, רבי אמי ורבי אבהו, ידוע שהשתתפו במפגשים פולמוסיים עם מינים.⁸⁸ במקור זה, אליבא דרבי

82 בבלי, פסחים נו ע"א. התיקון בשמו של רבי אבהו אינו מופיע בגוף הטקסט של כתב יד מינכן של הבבלי אלא נוסף בשולי הרף בסמוך לברייתא. ראו כ"י מינכן (95), תשל"א עמ' 120; וכן דק"ס לפסחים עמ' 166. אולם רש"י מתייחס לתרעומת המינים המצוטט מרבי אבהו, ומוסיף על כך חננאל בן חושיאל: "התקינו חכמים במקום שאין בו מינים לאמרו בחשאי ובמקום שיש בו מינין אומרין אותו בקול" ומוסיף חננאל: "באושא הוו שכיחי מינין". (עמ' 176) ראו: **פירושי חננאל בן חושיאל לתלמוד, פסחים**, (עורך, ד' מצגר) ירושלים תשל"א, עמ' קכט. נראה כי בפני הפרשנים עמד הטקסט המלא.

83 לעניין 'פריסה' ו'כריכה' של שמע, ראו: י' אלבוגן, לעיל הערה 1, עמ' 370.

84 להלן: בשכמל"ו.

85 מתוך כך נוצרו אגדות שנועדו להסביר מדוע עונים בשכמל"ו בלחש: "ולמה ישראל אומרי" אותו בלחשה אלא כשעלה משה למרום גנב אותו מן המלאכים ולימדה לישראל". דברים רבה, ואתחנן, (מהד' ליברמן, עמ' 68). וכן ראו מסורת דומה בנוסח הגניזה של התנחומא לדברים, גנזי שכתר, עמ' 122.

86 למעט, כאמור לעיל, המנהג לענות בשכמל"ו בקול רם ביום הכיפורים בלבד. דברים רבה, שם.

87 יש לשים לב בהקשר זה גם למקור על אנשי יריחו: "תנו רבנן: ששה דברים עשו אנשי יריחו, שלשה ברצון חכמים ושלשה שלא ברצון חכמים. ואלו ברצון חכמים: מרכיבין דקלים כל היום, וכורכין את שמע, וקוצרין לפני העומר". משנה, פסחים ד ח.

88 רבי אמי ניכר בוויכוח אודות תחיית המתים בנוסח הבבלי: "אמר ליה ההוא מינא", סנהדרין צא ע"א. רבי אבהו היה מעורב פעמים רבות במפגשים כאלה. ראו: ברכת המינים, עמ' 102, 125–126; רבי יצחק חברו של חנניה בן אחי רבי יהושע שנפגש עם מינים בכפר נחום, קה"ר, א. ח. על מעמדו של רבי אבהו בתקופתו ראו: L. I. Levine, "R. Abbahu of Caesarea", *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith at Sixty*, (ed. J. Neusner), Leiden 1975, pp. 57–76.

אבהו, הפולמוס עם המינים הוא הגורם הישיר לאמירת בשכמל"ו בקול רם. איננו יודעים מדוע התקיימה המסורת של אמירת המענה בלחש ומה מקורה,⁸⁹ אולם דיינו בידיעה כי התקיימה, לפי שידיעה זו נותנת לעצם השינוי במנהג משנה תוקף, בהיותו צורך שעה בעל דחיפות וחשיבות. מחד גיסא, ניתן לראות בקריאת שמע כשלעצמה את המענה ההולם למינות בעצם הדגשת הייחוד,⁹⁰ אולם מאידך גיסא ברי שיש בין המילים והערכים המרכיבים את בשכמל"ו מרכיב שערכו עלה כצורך אותה השעה עד כדי כך שבעתות ובזמנים מסוימים יש להדגישו ולאומרו בקול רם.

המענה לקריאת שמע מברך את כבוד מלכות ה' לעולם ועד. והנה מזמנת השעה, שעיקרה "תרעומת"⁹¹ המינים, צורך לשנות את המנהג הרווח ולומר את המענה בקול רם, להדגיש את מלכות ה' מול המינים או בעטיים.⁹² ללמדך, שציון הייחוד בקריאת שמע עצמה אינו מספק עוד את הצורך בהתמודדות עם המינות, אלא שבנסיונות מסוימות, אולי בזמן שבו נכחו עדיין מינים בבתי הכנסת ראו צורך להדגיש גם את מלכותו הנצחית של הייחוד כהתרסה מול אותם מינים. ומאירים דברי א"ה וייס לשיטתנו: "ענין זאת הברכה הוא קבלת מלכות שמים, ותקנוה הקנאים שאמרו שאין לקבל עול מלכות אדם אלא מלכות שמים אבל אמרוהו בלחש מפני שלום מלכות. והנה רבים מן הפרושים נחשדו במינות ואולי מצאו כי יש מן החשודים היו משתתפים שם שמים ושם ישוע בקבלת מלכות שמים בלחש, על כן תקנו שתהיה הקבלה בקול רם".⁹³ אין זה משנה אם יש איזשהו בסיס לסברת וייס בדבר העילה המדויקת, ואין זה משנה אם הסיבה היא אמירת שמו של ישו⁹⁴ או אחרת. לפחות על פי הכתוב ברי כי

89 ראו הדעה לפיה המנהג להתפלל בלחשה הונהג כנגד מנהג עובדי אלילים להתפלל בקול רם. ראו: צ"א וולפסון, **פילון: יסודות הפילוסופיה הרתית היהודית**, (תרגום: מ' מייזליש) ירושלים תש"ל, עמ' 154-155. אולם השערות כגון אלה אינן מבוססות דיין ואינן מתקשרות לגדון.

90 ראו: א"א אורבך, שם, עמ' 17 ואילך.

91 יאסטרוב מפרש "תרעומת" בהקשר זה כהסתה.

92 ראו הערתו של ראבידוביץ' בכתבי רנ"ק: "התקינו [...] שיהיו אומרים בשכמל"ו בקול רם מפני תרעומת המינים, פירוש שלא יונו וירעימו אותנו, שאנו אומרים ומודים בחשאי ליסודם המרומז להם במקרא וזה בענין ריבוי ורוחות נפרדות ומידות פועלות בפני עצמן באלוהות [...]". "רבי נחמן קרוכמאל (רנ"ק), מורה נבוכי הזמן", ש' ראבידוביץ' (עורך), **כתבי רנ"ק**, ברלין תרפ"ד, עמ' רסד.

93 א"ה וייס, הערה 30 לעיל, א, עמ' 219-220.

94 אם כי יש קרבה מסוימת בין דעתו זו של וייס לנאמר באיגרת אל האפסיים ג כ: "לו (לאלוהים) הכבוד בקהילה ובמשיח ישוע בכל הדורות לעולם ועד." וכן באיגרת יהודה א כה: "לו הכבוד והגדולה והעז והשלטון לפני כל העולם גם עתה גם לכל העולמים." השו: E. Werner, 'The

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

הסיבה הנראית לעין היא המשמעות של מלכות שמים.⁹⁵ בדיוק אותו עניין שעמד בפני מתקני ברכת המינים שביקשו לזהות מי מבין המשתתפים בתפילה הוא מין.⁹⁶

אין זו הפעם הראשונה שנצרכו חכמים לשינוי בתפילה או במנהג בעטיים של מינים.⁹⁷ עצם התוספת של ברכת המינים לתפילת שמונה עשרה היא, כאמור, דוגמה מובהקת לשינויים מעין אלה. אולם יש תקדים נוסף, מאלף לא פחות. המשנה מלמדת אותנו כדלקמן: "כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם משקלקלו המינין"⁹⁸ ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם.⁹⁹ אמנם אין לדעת בוודאות אם יש כאן תיקון באמת, שכן הגרסה "מן העולם ועד העולם" מצויה במקרא,¹⁰⁰ אולם לפחות לפי המשנה יש כאן תיקון שסיבתו "משקלקלו המינין". לפיכך השאלה אם אכן התקיים שינוי בפועל אינה מעלה ואינה מורידה אלא שחשובה לענייננו עובדת קיומה של המחלוקת הידועה עם המינים על אודות תחיית המתים, שמוצאת כאן את ביטוייה בדמות מסורת לא ברורה של חתימת ברכות בימי הבית. בין שהיה כאן תיקון ובין שלא, חשיבות המשנה היא בניסיון להסבירו באמצעות עניין שהיה ידוע לבני אותה תקופה, עניין הפולמוס עם המינים. יתר על כן, התוספתא מוסיפה מסורת נוספת מימי הבית, שלמרות חוסר הוודאות שבה ניתן לראות בה מעין סגירת מעגל: "על הראשונה הוא אומר ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד."¹⁰¹ ברי שזו מסורת מאוחרת, אולם כריכתן יחדיו של שתי

לסברות אלה בסיס מוצק. *Doxology in Synagogue and Church*, *HUCA*, 19 (1945–6), pp. 287ff. אולם אין

לסברות אלה בסיס מוצק.

95 היינמן גורס כי אף שיש נוסחות אחרות עם אופי דומה, שבכולן יש שלושה אלמנטים יסודיים: 'ברוך' 'שם' ו'לעולם', ואת כולן אפשר לראות כווריאנטים של אותו צירוף, הרי שלדבריו: "ודאי נודעה משמעות ענינית – רעיונית למוטיב ה'מלכות' שבנוסחת בשכמל"ו". ראו: "היינמן, **התפילה בתקופת התנאים והאמוראים**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 86.

96 "חיישינן שמא מין הוא." בבלי, ברכות כט ע"א.

97 משנה, מגילה ד ט.

98 במשנת הבבלי ברפוסים "צדוקים". מכאן מסקנת לאוטרבך שמדובר כאן בצדוקים. J. Lauterbach, "Midrash and Mishna", *JQR* 6 (1915–1916), p. 314 n. 86.

99 ברכות ט ה; תוספתא ברכות ו כא. ייתכן שמקור זה עוסק במחלוקת עם צדוקים אך אין זה מעלה או מוריד לענייננו.

100 תהילים מא יד; קן מה; דברי הימים א טז לו.

101 תוספתא, תענית א יב (ליברמן עמ' 327). עיקרה של המסורת הקושרת את מענה בשכמל"ו לבית המקדש נוגע לפולחן יום הכיפורים. ראו: משנה, יומא ג ח; ד ח.

הברכות אשר שונו על פי המסורת עקב פולמוס עם מינים – ברכת "מן העולם ועד העולם" עם מענה בשכמל"ו – מוכיחה לפחות על עקביות וצמידות למציאות של התנאים בהתאמת מנהגים לצורך השעה כמו שהם הבינו אותו. נראה כי השינוי הדרמטי ביותר, הקשור אף הוא בקריאת שְׁמַע, היה השמטת קריאת עשרת הדיברות מאותה פרשה. גם השמטה זו באה בעטיים של מינים: "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 בסניני."¹⁰² כאן השינוי מופלג ואמיתי.¹⁰³ שלא כמענה בשכמל"ו, ששם השוני מתבטא במעבר ממענה בלחש למענה בקול רם, ושלא כ"מין העולם ועד העולם", ששם יש להתאמה בסיס מקראי, כאן ישנה השמטה של יסוד אמוני ראשון במעלה, ללמדך עד כמה הייתה המערכה כנגד המינים נוקבת וכרוכה בשינויים מופלגים¹⁰⁴ ולעיתים כואבים.¹⁰⁵ עורכי הבבלי אף טרחו והביאו

102 ירושלמי, א ד, ג ע"ג ומקבילה בבבלי, ברכות יב ע"א (שם נאמר "תרעומת" המינים). סקירה כללית של הנושא ראו: א"א אורבך, "מעמדם של עשרת הדברות בעבודה ובתפילה", ב"צ סגל (עורך), **עשרת הדברות בראי הדורות**, ירושלים תשמ"א, עמ' 127–145.

103 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. ראו: S. A. Cooke, "A Pre-Masoretic Biblical Papyrus", *PSBA* 25 (1903), pp. 34–56 של הפאפירוס אך אין זה משנה באופן מהותי לענייננו. ראו: V. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I. New York 1979, pp. 197–198.

104 ראו: G. Vermes, "The Decalogue and the Minim", M. Black & G. Fohrer (eds.), *Memoriam Paul Kahle*, Berlin 1968, pp. 246–249. יש לשים לב כי בהמשך לסיפור ביטול קריאת עשרת הדברות בירושלמי מסופר על השמטה נוספת: "ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יהודה בר זבודא בדין היה שיהו קורין פרשת בלק ובלעם בכל יום." אין קוראים את הפרשה כדי לא "להטריח את הציבור". שכן מן ההמשך ניתן להבין שיש סיבות טובות מאד לקריאת הפרשה כמו "ציאה (ציאת מצרים) ומלכות". הנמקת ההשמטה בתירוץ הטרחת הציבור אינה משכנעת. ייתכן כי יש כאן הד עמום למחלוקת בין היהדות והנצרות על פירוש הפסוק "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל", דהיינו, המלך או המלכות לאחרית הימים, אולם הדבר מצריך עיון נפרד.

105 על הקשר בין השמטת עשרת הדברות להתקנת ברכת המינים עמדו כבר: ח' אלבק, "מבוא למסכת ברכות", **ששה סדרי משנה – סדר זרעים**, עמ' 9. M. Joël, *Blicke in die Religionsgeschichte*, Breslau 1880, p. 36; A. Aptowitz, *MGWJ* 73 (1929), p. 111. "בשכמל"ו"; על הקשר בין מעשה זה לראשית הנצרות עמד אפטוביצר במאמר המשך: A. Aptowitz, "Bemerkungen zur Liturgie und Geschichte der Liturgie", *MGWJ* 74 (1930), p. 104 ff. אף שהעלו ספקות ביחס לקשר זה (אורבך, שם, עמ' 133) – הוא מסתבר היטב.

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

מחלוקות מאוחרות בדבר רצונם של חכמים בבליים, שנדחה, לחדש את קריאת עשרת הדברות בפרשת שמע: רבה בר בר חנא מבקש זאת בסורא ונדחה בידי רב חסדא; אמימר מבקש מאוחר יותר לחדש את המסורת בנהרדעא ונדחה בידי רב אשי.¹⁰⁶ בעיית המינים בבבל הרי לא הייתה חריפה בהשוואה לארץ ישראל, וודאי לא כבימי יבנה.¹⁰⁷ וכבר ראינו בפסחים: "ובנהרדעא דליכא מינין – עד השתא אמרי לה בחשאי." כוחה של המסורת בעניין זה כה גדול עד שאפילו בבבל לא אפשרו לשנות מן המנהג גם אם התנאים והנסיבות השתנו לחלוטין. בהשוואה להשמטת עשרת הדברות, נראה השינוי במנהג הליטורגי של עניית בשכמל"ו, ככזה שקל בהרבה לעכלו ולהתאימו לרוח הזמן, ועם זאת אין להטיל ספק במשמעותו ובחשיבותו, לפחות כמות שהבינוהו התנאים.

הסברה של המשנה בצד ההחלטות האחרות ובצירוף דיוננו דלעיל, מצביעים למעלה מכל ספק על היבט מסוים במאבק עם המינים ועל השפעתו הנכרת על מנהגים ומסורות, ולענייננו בעיקר על מסורות ומנהגי התפילה. רקע ברור זה שופך אור נוסף על הסברה כי השינוי באופן עניית בשכמל"ו נאמן לחלוטין לרוח הדברים המובאים בשם אחד המתפלמסים הידועים ביותר עם המינים, רבי אבהו מקיסריה, ואין זה משנה אם סיפא זו של הברייתא כפי שהיא קיימת בדפוסים נמצאה גם בטקסט המקורי. עדות זו, המצטרפת לשרשרת העדויות האחרות, אינה רק הוכחה נסיבתית אלא שהיא ראייה ישירה למדי. מוטיב המלכות או מלכות השמים, היה ערך מרכזי במחלוקת התנאים והאמוראים עם המינים, ועובדה זו יש בה כדי להאיר באור חדש את מעמדו ואת ערכו של המרכיב "מלכות זדון" בברכת המינים.

ברכת המינים ידועה בשם זה במקורות: בבבלי, בירושלמי ובתוספתא.¹⁰⁸ מן המקורות אנו למדים כי כבר מראשית התקנתה היה ידוע ומובן כי מהותה ולב ליבה של הברכה היא בעיית המינים. ככזו, הייתה ברכת המינים אמצעי רב עוצמה בפולמוס דתי-רעיוני ואמוני. לפיכך, והיות שפסלנו את ההנחה שהברכה התקיימה באופן כלשהו טרם תקופת יבנה,¹⁰⁹ מוטיב המלכות, כמבטא מלכות ארצית, אם זו האימפריה הרומית או כל מלכות אחרת, לא הולם את המבנה של ברכת המינים ולא עולה בקנה אחד עם המהות הרעיונית שלה,

106 ברכות יב ע"א.

107 וראו סיפור חנינא בן אחי רבי יהושע בן חנניה שנשלח מארץ ישראל לבבל, לאחר עימות מביך עם מינים, קהלת רבה, א ח.

108 ראו ברכת המינים, עמ' 9 ואילך.

109 שם, עמ' 99-124.

לפחות כפי שהייתה מנוסחת בתקופת התקנתה. ניתן להתווכח, אם הייתה השלמה או מראית עין של השלמה עם השלטון הרומי, לפחות עד לימי מרד בר כוכבא, אך וודאי שהייתה כזו לאחר המרד, ואין ספק שהנסיבות לא אפשרו קללה פומבית של רומא.

בימי יבנה בעיית המינים הייתה אקוטית לאין ערוך משאלת היחסים המורכבים עם רומא. רבן גמליאל היה חופשי לחלוטין להתקין בין ברכות שמונה עשרה קללה כנגד המינים, אך לא היה חופשי, וודאי שגם לא היה מעוניין, להתקין קללה המכוונת לאימפריה הרומית.¹¹⁰

הניסיון לשחזר נוסחים מוקדמים של ברכת המינים אינו מאפשר להוכיח באופן חד משמעי אם התיבה "מלכות זדון" נכללה בהם. אם היא נכללה בנוסח המקורי, מלכות זו הייתה יכולה להיות הרמונית עם רוח הברכה רק אם מוטיב זה עלה בקנה אחד עם ההשקפה הכוללת על המינים, כלומר הרמוניה זו יכולה הייתה להתקיים רק בתנאי אחד: רק אם ל"מלכות זדון" זו הייתה משמעות רעיונית-סמלית שהלמה את האווירה, שדרשה התקנת קללה המכוונת למינים. בתקופה זו הגיע לשיאו המאבק המתואר לעיל ולמוטיב המלכות או מלכות השמים, היה מקום מרכזי למדי בעולם המושגים של אותם ימים.

במרוצת הזמן, לפחות בטווח הזמן המשוער שאותו ניתן לתחום במקורותינו, נשתנו נסיבות וחלו שינויים. אנו יודעים שבעיית המינים לא נדדה מארץ ישראל למרכזים הבבליים במלוא החריפות שאפיינה את תקופת התקנת הברכה. עם זאת ייתכן שהתיבה "מלכות זדון" נוספה רק אז, בכבל, לנוסח ברכת המינים. ייתכן מאד שאז אכן כוונה כלפי רומא, הנחה שניתן לאשרה מתוך הקבלת המושג השיפוטי הזה לכינויי הגנאי הרווחים בתלמוד הבבלי כלפי האימפריה הרומית ("מלכות הרשעה" וכו') בצד התקווה למפלתה.¹¹¹ אף ייתכן מאד כי במרחק הזמן, עם השינוי באווירה ובנסיבות החדשות התגבשה התייחסות אחרת לבעיית המינים, התייחסות שיש בה משום צירוף שתי ההנחות שנדונו בפרק זה: הראשונה, אם "מלכות זדון" התקיימה בנוסח שתקנו החכמים בתקופת יבנה הרי שכוונה אז רק כלפי מינות נוצרית; והשנייה,

110 מסקנה דומה אצל: W. Horbury, *ibid.*, pp. 43–42, לעיל הערה 26, אם כי להערכתו יש לראות את הברכה בקונטקסט של אחרית הימים, על פיו הברכה מביעה תקווה למיגור החטאים ולסופו של שלטון גויים. אולם אבחנתו זו יכולה להיות נכונה אך ורק באווירת ימי הביניים המאוחרים כשיהודים נאלצו להגן על עצמם, בעיקר בוויכוחים הגדולים כנגד מומרים ונוצרים, ועל כן אימצו השקפות דומות.

111 "הנצח – זו מפלתה של רומי". בבלי, ברכות נח ע"א.

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

"מלכות זדון" עשויה להיות מכוונת לאימפריה הרומית רק בתקופה מאוחרת בהרבה לימי יבנה. צירוף שתי הנחות אלה משמעו שברכת המינים בנוסחיה המאוחרים, לפחות למן המאה הרביעית ואילך, מתייחסת לרומא ולנוצרותה. תובנה זו עולה מן המשנה כדלקמן: "בעקבות משיחא חוצפא יסגא ויוקר יאמיר הגפן תתן פריה והיין ביוקר והמלכות תהפך למינות ואין תוכחה וכו'".¹¹² אין ספק שלפנינו ברייתא אשר נוספה למשנה לאחר עריכתה בימי רבי יהודה הנשיא.¹¹³ אמנם רב הפיתוי לראות במשנה זו הוכחה ניצחת לכך שמדובר כאן במלכות כערך אמוני,¹¹⁴ אולם ברור כי ברייתא זו מדברת על רומא וכי היא רומזת על ההתפתחות ההיסטורית שחלה במהלך המאה הרביעית – התנצרותה של הקיסרות הרומית.¹¹⁵

לפיכך ברכת המינים בגרסתה המאוחרת, הכוללת "מלכות זדון", מופנית כלפי רומא, מתוך חשבון הדמים הארוך עמה גם כנגד נוצרותה של האימפריה. אף ברור למדי כי במאה הרביעית מושג המינות שונה במעט מכוונתו המקורית והוא מכוון גם לעולם הנוצרי ממש, ולא רק למציאות הארצישראלית הקדומה של אוכלוסייה מעורבת קרובה ומאיימת. עם זאת, המציאות הארצישראלית הקדומה עדיין מותירה את רישומה, ובין שהיא מתקיימת בבבל, ואולי אף בארץ ישראל של ימי אמוראים מאוחרים, ובין שלא, כוחה של המסורת וחתומת ידם של תנאים עדיין ניכרים בברכה.

112 סוטה, ט טו.

113 ליתר דיוק ברייתא בבליה. ראו: ב"ז בכר, **אגדות התנאים**, ב (א), ברלין תרפ"ב, עמ' 163, והערה 50 עמ' 165–166.

114 הרפורד, השולל את ייחוס המימרה לר' אליעזר כגרסת המשנה, והמעדיף את הייחוס לר' נחמיה כגרסת הבבלי (סנהדרין צו ע"א) טוען כי: "מלכות תהפך למינות אינה אלא דרך משל מפליגה להראות את מידת ההתפשטות האוניברסלית של המינות", R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1910, p. 209.

115 ב"ז בכר, שם, שם. מסיק זאת מפסקה דומה בשמו של ר' יצחק בבבלי: "אין בן דוד בא עד שתהפך כל המלכות למינות." סנהדרין, צו ע"א. בהמשך לברייתא הנדונה המובאת בשמו של ר' נחמיה. תוכנה של משנה זו מובא גם במדרש הארצישראלי, שיה"ש רבה, בשמו של התנא ר' נחמיה, מעט לפני כן באותו המדרש נאמר בשמו של ר' ברכיה, מדור אמוראי א"י הרביעי, כי עם התגלותו של מלך המשיח "הגיע זמנה של מלכות כותים שתכלה, הגיע זמנה של מלכות שמים שתגלה"; וכך: "הגיע זמנם של רשעים שיישברו שבר ה' מטה רשעים (ישעיהו יד ה) הגיע זמנה של מלכות הרשעה הזאת שתעקר מן העולם, הגיע זמנה של מלכות שמים שתיגלה". פסיקתא רבתי טו (מהד' איש שלום עמ' עה) "שובר רשעים" שייך לנוסחי ברכת המינים מימי הביניים ומושג זה מוצמד כאן בהקבלה לסופה של מלכות הרשעה – היא רומא ולתחילתה של מלכות שמים; וכך: "הגיע זמנה של מלכות הרביעית". ילקוט שמעוני לשיה"ש ב, ס" תקפז.

מדיוננו דלעיל עלולות שתי אפשרויות: אם נכללה "מלכות זדון" בברכת המינים בנוסחי המאה השנייה הרי שכיוונה למלכות במשמעות תיאולוגית בלבד; ואם הוכלל מושג זה בברכה למן המאה הרביעית ובעיקר בנוסחים הבבליים משמעו היה תיאולוגי ולאומי. לשתי האפשרויות ניתן למצוא תימוכין בכתבי אבות הכנסייה שפעלו בתקופות מקבילות. יוסטינוס מרטיר, שחי במחצית השנייה של המאה השנייה, מאשים את היהודים כי הם מקללים את 'מלך ישראל', הוא ישו, בבית הכנסת לאחר התפילה, בהוראת מוריהם הפרושים.¹¹⁶ במקומות אחרים יוסטינוס טוען כי היהודים מקללים את כל הנוצרים.¹¹⁷ אמנם אין הוכחה חותכת לכך שהוא מתייחס לברכת המינים אך אין להטיל ספק באמיתות עדות זו. גם אם יוסטינוס לא התייחס במפורש לברכת המינים, הרי שהברכה כבר הייתה נהוגה בימיו. הלה אף מציין את ישו כמלך ישראל המקולל בהוראת הפרושים, וכאן מושם המשמע הנוצרי של המלכות כמוקד נוסף, מרכזי למדי, בוויכוח היהודי-נוצרי של המאה השנייה. אמנם אין בכך אישור חד משמעי להנחה כי "מלכות זדון" בברכת המינים הוא מושג תיאולוגי, אך זה חזוק נוסף לדעתנו זו, אם אמנם נכלל מושג זה בברכה במאה השנייה.

הירונימוס, בן המאה הרביעית, קרוב עוד יותר למסקנתנו הנוגעת לזמנו. שלוש פעמים טוען הירונימוס כי "תחת השם 'נוצרים' (Notzrim) מקללים היהודים את ה'משחיים' (Christians)".¹¹⁸ עם זאת, במקום אחר¹¹⁹ מספר הירונימוס כי בבתי הכנסת במזרח יש בין היהודים כת הקרויה בשם מינים¹²⁰ ומוקעת בידי הפרושים, וכי כת זו אף מכונה בפי היהודים בשם 'נוצרים'.¹²¹ בדבריו של הירונימוס בכתבים השונים אין בהכרח בלבול מושגים או סתירה. במציאות של המאה הרביעית יכולים היו שני הדברים להתקיים זה לצד זה כשם שראינו במקורותינו. האיבה כלפי המינים התקיימה גם בבבל. המינים נמצאו גם שם, אם כי מניינם קטן בהרבה וסכנתם פחותה, אך האיבה כלפיהם ניזונה גם מכוחה של מסורת ראשונים. האיבה כלפי המינים, והגנאי לנצרות בכלל, משתלבים ברגשי המשטמה כלפי רומא, לא כל שכן כלפי רומא

116 יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי, תרגם מיוונית והוסיף מבוא וקומנטר דוד רוקח. ירושלים תשס"ה, קלז, עמ' 310.

117 שם, טז עמ' 80-79 והע' 192; צו 2 עמ' 237-238.

118 לעיל, הערה 3.

119 האגרת לאוגוסטינוס, 112, 113.

120 במקור: Minaei.

121 במקור: Nazaraei.

לשאלת זהותה של "מלכות זדון" בברכת המינים

הנוצרית, ובאווירה זו הקיסרות הביזאנטית והממלכה המערבית היינו הך הם. וכמו שראינו, אף סביר כי בתקופה זו נוצרה ההכפלה "הנוצרים והמינים" בברכת המינים, כמעין אישור לדברי הירונימוס.¹²²

המסקנות העיקריות מהדיון דלעיל הן, איפה, כדלקמן:

א. אם "מלכות זדון" נכללה בנוסחים של ברכת המינים שרווחו בארץ ישראל ובתפוצות היהודים שבאימפריה הרומית, הרי שהיא לא התייחסה לרומא. הברכה כולה היא קוהרנטית במשמעות האמונית וכל מרכיביה מכוונים למטרה זו.

ב. האפשרות היחידה להכללת צירוף זה בנוסחים הראשונים ובמשמעות פולמוסית נגד הנצרות היא ש"מלכות זדון" הוא כינויה של 'מלכות השמים' הנוצרית.

ג. בין שנמצאה "מלכות זדון" בנוסחים הקדומים ובין שלא, בנוסחים הבבליים היא נכללה כמרכיב קוהרנטי לרוח הברכה כשכוונתה לרומא (וביזאנטיון) הנוצרית.

122 הכפלה זו מצויה בעיקר בנוסחים בגניזת קהיר, אם כי בימי הביניים, ובעיקר בתקופת הגאונים, נעלמו המינים המקוריים, ואת מקומם כמינים 'תפסו' קבוצות קראים וכתות סוטות בסביבה זו. ראו ברכת המינים, עמ' 39-48.

